«Jacques Derrida»

Vida y
Doctrina:

- 1993 -

[Su nombre era = Jackie Elie ...]

JACQUES DERRIDA s'est toujours distingué. Déjà, à la fin des années 60, quand l'époque chantait les vertus de la "langue" et de la structure, il objectait, solitaire, que c'était au prix de l'effacement de *l'écriture*. Jacques Derrida disposait dès lors d'un levier pour déconstruire la métaphysique occidentale dans toutes ses manifestations. Il se donnait aussi le principe d'une écriture dont la singularité devait éclater dans les polyphonies de *Glas* et l'étrange correspondance de *La Carte postale*. Singulier, Jacques Derrida est devenu célèbre. Son nom circule sur les cinq continents. Il séduit et inquiète à la fois. Derrida est le nom d'une énigme. Il était temps d'en donner la clef, au moment même où paraissent un texte autobiographique doublé d'une analyse de l'œuvre (*Jacques Derrida*, éd. Seuil) ainsi que des réflexions sur l'Europe et les médias (*L'autre cap*, éd. de Minuit).

Todas las obras de Derrida son comentarios de textos !!!

1.- La escritura y la diferencia
- Foucault
- Jabès
- Lévinas
- Artaud
- Hegel

2.- El problema de la genesis — Husserl

3 - Glas < Hegel / Genet = 2 columnas obliga a seguir los comentarios de dos textos diferentes a la vez — desconcierta

4 - La carte postale < Platón / Sócrates

5 - De la gramatología — Rousseau.

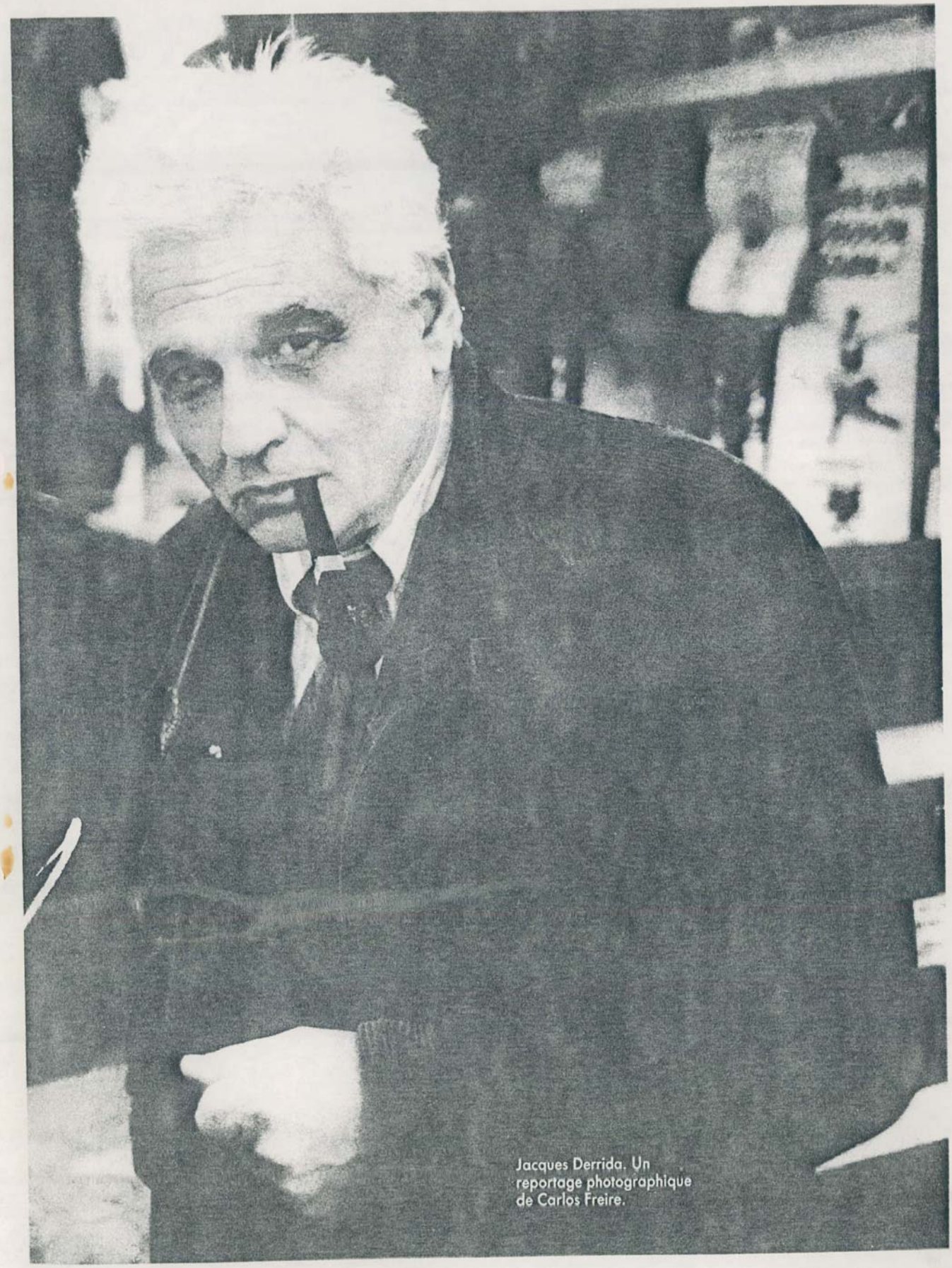
6 - La circunfesión — S. Agustín

7 - El sacrificio — Daniel Mesguich: L'éternel aphérèse

8. Escritura. signo - pasión — Lévi Strauss

9. De l'esprit — Heidegger

10 La voz y el fenómeno — Husserl



Jacques Derrida. Un reportage photographique de Carlos Freire.

DR

Jacques Derrida : Opening Lines (Critics of Twentieth Century)
Marian Hobson / 1998.

" " " De l'hospitalité – Calmann-Lévy 1997
(Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre)

Une « folie » doit veiller sur la pensée

Refusant de bâtir un système philosophique, Derrida privilégie l'expérience et écrit par « compulsion ». Dialogue autour de traces et de déconstructions.

ENTRETIEN AVEC FRANÇOIS EWALD

François Ewald. *Imaginons votre futur biographe. On peut penser qu'il écrira, reprenant paresseusement la date de l'état civil : Jacques Derrida est né le 15 juillet 1930 à El-Biar, près d'Alger. Il vous revient peut-être d'opposer, à cette naissance biologique, votre vraie naissance, celle qui procéderait de cet événement privé ou public où vous seriez vraiment devenu vous-même.*

— *Jacques Derrida.* Vous y allez un peu fort pour commencer. Vous osez dire : « il vous revient » de dire quand vous êtes né. Non, si quelque chose ne peut pas me revenir, c'est bien ça, qu'il s'agisse de ce que vous appelez la « naissance biologique », transférée à l'objectivité de l'état civil, ou de la « vraie naissance ». « Je suis né », n'est-ce pas, voilà une des plus singulières expressions que je connaisse, dans sa grammaire française en particulier. Si le genre de l'entretien s'y prêtait, je préférerais, au lieu de vous répondre directement, amorcer l'analyse interminable de cette phrase : « je, je suis, je suis né » — pour laquelle le temps n'est pas donné. L'inquiétude ne s'apaisera jamais à ce sujet. Car l'événement ainsi désigné ne peut s'annoncer en moi qu'au futur « Je [ne] suis [pas encore] né », mais au futur dans la forme d'un passé auquel je n'aurai jamais assisté et qui pour cette raison reste toujours promis — et du reste aussi multiple. Qui a dit qu'on naissait une fois ? Mais comment dénier qu'à travers toutes les naissances promises c'est une seule et même fois, l'unique, qui insiste et se répète à jamais ? C'est un peu ce qui se raconte dans *Circonfession*. « Je ne suis pas encore né » parce que le moment où il a été décidé de mon identité nommable m'a été dérobé. Tout est *disposé* pour qu'il en soit ainsi, c'est ce qu'on appelle la culture. Alors, à travers tant de relais, on ne peut qu'essayer de ressaisir ce vol ou cette institution qui a pu, qui a *dû*, avoir lieu plus d'une fois. Mais tout itérable et divisible qu'il reste, le « une seule fois » résiste.

— *Voulez-vous dire que vous ne voulez pas avoir d'identité ?*

— Si, comme tout le monde. Mais en tournant autour d'une chose impossible et à laquelle sans doute je résiste aussi, le « je » constitue la forme même de la résistance. Chaque fois que cette identité s'annonce, chaque fois qu'une appartenance me circonscrit, si je puis dire, quelqu'un ou quelque chose crie : attention, le piège, tu es pris. Dégage, dégage-toi. Ton engagement est ailleurs. Pas très original, si ?

— *Le travail que vous faites est-il pour retrouver cette identité ?*

— Sans doute mais le geste qui cherche à retrouver éloigne *de lui-même*, il s'éloigne encore. On doit pouvoir formaliser la loi de cet écart infranchissable. C'est un peu ce que je fais toujours. L'identification est une différence à soi, une différence (d')avec soi. Donc *avec*, *sans* et *sauf* soi-même. Le cercle du retour à la naissance ne peut que rester ouvert, mais à la fois comme une chance, un signe de vie et une blessure. S'il se fermait sur la naissance, sur une plénitude de l'énoncé ou du savoir qui dit « je suis né », ce serait la mort.

— *Dans* Circonfession *vous accordez une place fondamentale au fait de votre circoncision. Est-ce votre mystère aujourd'hui ?*

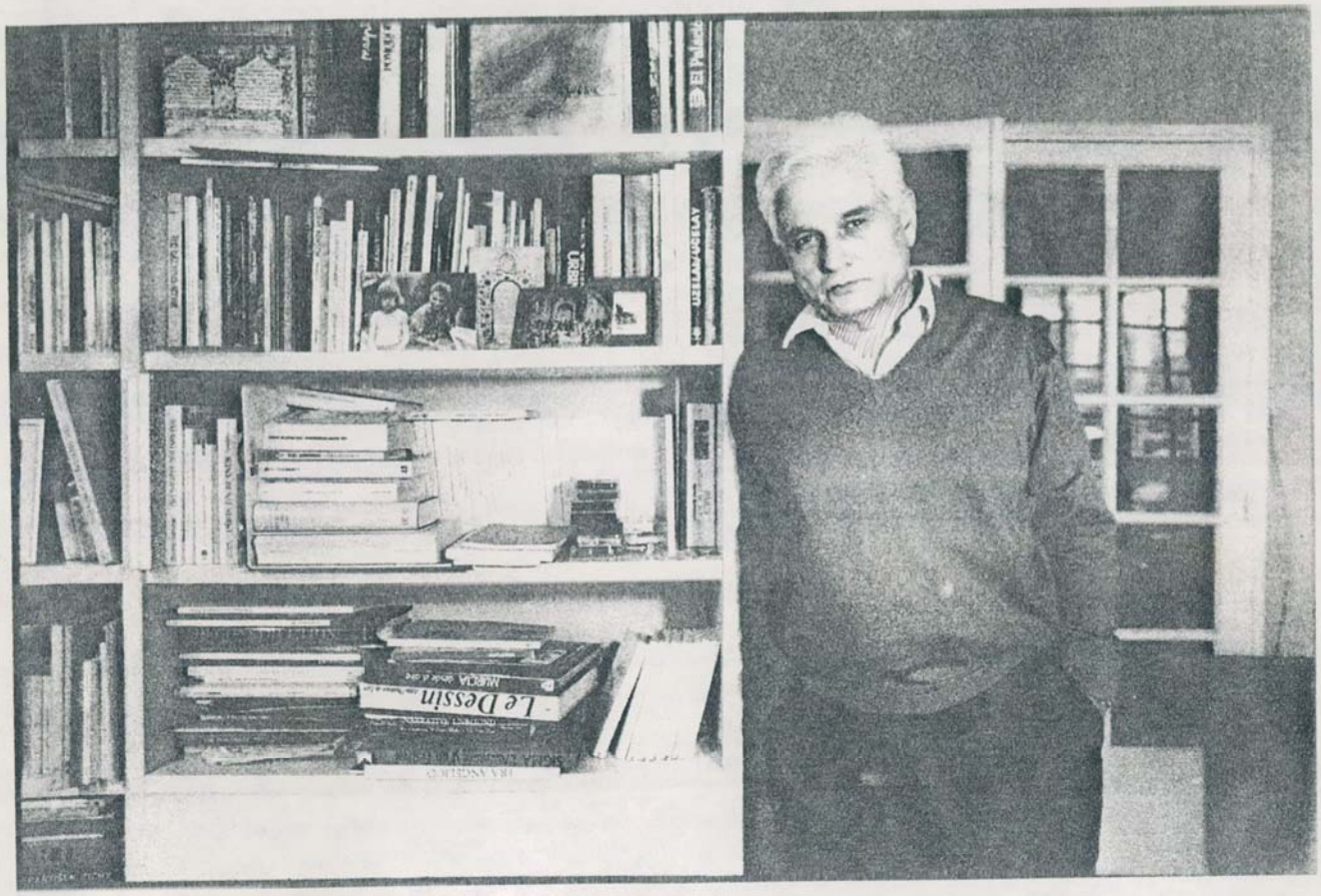
— Sous le nom de circoncision, je me demande souvent (et *Circonfession* est aussi le trajet de cette question ou de cette demande) s'il y a un événement « réel » que je peux tenter, non pas de me rappeler, bien sûr, mais de réélaborer, de réactiver dans une sorte de mémoire sans représentation — ou si c'est un leurre, un simulacre (mais alors d'où viendrait son privilège ?), un écran destiné à la projection figurée de tant d'autre événements du même type, pour m'égarer autant que pour me guider. La circoncision signifie, entre autres choses, une certaine marque qui, venue des autres, et subie dans la passivité absolue, reste dans le corps, et visible, indissociable sans doute du nom propre alors également reçu de l'autre. C'est aussi le moment de la signature (de l'autre autant que de soi) par laquelle on se laisse inscrire dans une communauté ou dans une alliance ineffaçable : naissance du sujet, comme vous le suggériez tout à l'heure, plutôt que naissance « biologique », mais il y faut du corps et de la marque irréversible. Chaque fois qu'il y a cette marque et ce nom (et cela ne se limite pas aux cultures qui pratiquent la circoncision dite « réelle »), la *figure* au moins d'une circoncision s'impose à moi. Que veut dire ici « figure » ? c'est ce autour de quoi tourne *Circonfession*...

— *Quel rapport faire entre cette première naissance et cette autre naissance que sera votre arrivée en France, vos études au lycée Louis-le-Grand, la khâgne, une inscription dans un tout autre monde ?*

— En Algérie, disons que j'avais commencé à « entrer » en littérature et en philosophie. Je rêvais d'écrire — et déjà des modèles instruisaient le rêve, une certaine langue le gouvernait, et des figures et des noms. C'est comme la circoncision, vous savez, ça commence avant vous. Très tôt j'ai lu Gide, Nietzsche, Valéry, en quatrième ou en troisième. Gide encore plus tôt sans doute : admiration, fascination, culte, fétichisme. Je ne sais plus ce qu'il en reste. Je me rappelle un jeune professeur, il était roux, il s'appelait Lefèvre, il venait de la Métropole, ce qui le rendait un peu ridicule et naïf aux yeux des jeunes pieds-noirs un peu voyous que nous étions. Il a fait un éloge de l'état amoureux et des *Nourritures terrestres*. J'aurais appris ce livre par cœur. Sans doute comme tout adolescent, j'aimais sa ferveur, le lyrisme de ses déclarations de

—

Se siente Proteo
su identidad es no tener
ninguna.



CARLOS FREIRE

Jacques Derrida dans sa maison de Ris-Orangis.

guerre à la religion et aux familles (j'ai toujours dû traduire le « Je haïssais les foyers, les familles, tout lieu où l'homme pense trouver un repos » en un simple « je ne suis pas de la famille »). C'était pour moi un manifeste ou une bible : à la fois religieuse et néo-nietzschéenne, sensualiste, immoraliste, et surtout très algérienne, comme vous savez, je me rappelle l'hymne au Sahel, à Blida et aux fruits du jardin d'Essai. J'ai lu tout Gide, *l'Immoraliste* m'a sans doute précipité vers Nietzsche que je comprenais sûrement très mal, et Nietzsche m'a curieusement tourné vers Rousseau, le Rousseau des *Rêveries*. Je me rappelle m'être transformé en théâtre de la grande dispute entre Nietzsche et Rousseau dont j'étais le figurant prêt à assumer tous les rôles. J'aimais justement ce que Gide dit de Protée, je m'identifiais naïvement à lui qui s'identifiait, si c'est possible, à Protée. C'était la fin de la guerre (au fond « mon » Algérie a été de façon presque

"La circoncision signifie une certaine marque qui, venue des autres, et subie dans la passivité absolue, reste dans le corps."

constante en guerre, puisque dès la fin de la Seconde Guerre mondiale ont été réprimés les premiers soulèvements qui annonçaient la guerre d'Algérie). En 43-44, Paris étant occupé, Alger libérée était devenue une sorte de capitale littéraire, Gide était souvent en Afrique du Nord, on parlait beaucoup de Camus, les revues littéraires et les nouveaux éditeurs s'y multipliaient. Tout cela me fascinait, j'écrivais de mauvais petits poèmes que je publiais dans des revues nord-africaines, je tenais un « journal intime ». Mais tout en me repliant sur ces lectures ou activités solitaires, eh bien, de façon dissociée, juxtaposée, je menais aussi la vie d'une sorte de jeune voyou, dans une « bande » qui s'intéressait plus au football ou à la course à pied qu'aux études. En première et en classe de philo, j'ai commencé à lire Bergson et Sartre, qui ont beaucoup compté dans ce qu'on appellerait une « formation » philosophique, en tout cas dans ses commencements.

— *Est-ce vous qui vouliez rentrer à l'Ecole normale ou vos parents ?*

— Mes parents ne savaient pas ce que c'était. Moi non plus, même quand je me suis inscrit en hypokhâgne. L'année suivante, quand je suis entré en khâgne à Louis-le-Grand, ce fut tout simplement, à 19 ans, le premier voyage de ma vie. Je n'avais jamais quitté El Biar, dans la banlieue d'Alger. L'internat parisien fut une expérience très dure, je l'ai très mal supportée. J'étais constamment malade, ou en tout cas fragile, au bord de l'effondrement nerveux.

a los 25 años : El problema de la génesis en la filosofía de Husserl 1954 ~
a los 32 " : El origen de la geometría

: La las entidades "ideales" como algo "incorporado" en lo escrito
(un cuerpo espiritual.)

— *Jusqu'à l'Ecole normale ?*

— Oui. Ce furent les années les plus dures, les plus menaçantes. Cela tenait pour une part à une sorte d'exil, pour une autre à la torture monstrueuse des compétitions nationales dans le système français. Avec des concours comme celui de l'Ecole normale ou de l'agrégation, beaucoup de ceux qui se trouvaient dans ma situation avaient l'impression de tout risquer dans cette horrible machine ou d'en attendre un verdict de vie ou de mort. En cas d'échec, c'était un retour à Alger dans un état de précarité absolue — et je ne voulais pas revenir en Algérie de façon définitive (à la fois parce que j'avais l'impression que je ne pourrais jamais « écrire » en vivant « chez moi » et déjà pour des raisons politiques. Dès le début des années 50, la politique et d'abord la société coloniales m'étaient devenues insupportables). Ces années de khâgne et d'Ecole normale ont donc été des années d'épreuve (découragement, désespoir — échecs aux concours eux-mêmes : rien ne m'y fut donné du premier coup.

— *Pourtant vous êtes resté longtemps à l'Ecole normale ?*

— Ce paradoxe ne vous a pas échappé, on doit pouvoir lui faire dire beaucoup. J'ai toujours eu le « mal de l'école », comme on dirait le mal de mer. J'ai pleuré aux rentrées scolaires bien au-delà de l'âge où il est décent de le faire. Aujourd'hui encore, je ne peux pas franchir le seuil d'une institution d'enseignement (par exemple l'ENS où j'ai enseigné pendant 20 ans ou l'EHESS où j'enseigne depuis 6 ans) sans des signes physiques (je parle de la poitrine et du ventre) de malaise ou d'angoisse. Et pourtant, c'est vrai, je n'ai jamais quitté l'école en général, l'Ecole normale pendant à peu près 30 ans au total. Je dois souffrir aussi du « mal de l'école », cette fois au sens du « mal du pays ».

— *Vous vous appelez Jackie. Est-ce vous-même qui avez changé de prénom ?*

— Vous me posez là une question au fond très grave. Oui, j'ai changé de prénom quand j'ai commencé à publier, au moment d'entrer dans l'espace, en somme, de la légitimation littéraire ou philosophique, dont j'observais à ma manière les « bienséances ». En trouvant que Jackie n'était pas un prénom d'auteur possible, en choisissant en quelque sorte un demi-pseudonyme, proche du vrai prénom, certes, mais très français, chrétien, simple, j'ai dû effacer plus de choses que je ne pourrais le dire en deux mots (il faudrait analyser, encore interminablement, les conditions dans lesquelles telle communauté — juive d'Algérie — choisissait parfois, dans les années trente, des prénoms américains, parfois ceux de vedettes ou de héros de cinéma, William, Jackie, etc.). Mais jamais je n'aurais touché à mon nom, Derrida, que j'ai toujours trouvé très beau, vous ne pensez pas ? Il résonne bien en moi — mais justement comme celui d'un autre en somme, et très rare. C'est lui qui me permet de parler ainsi, et d'en parler si librement. J'aurais voulu l'inventer et je dois rêver de le servir. Avec modestie et abnégation, vous voyez ce que je veux dire, et par devoir, mais j'éviterai d'en traiter ici sur un autre registre. Le temps est compté.

— *Dans* Circonfession *vous indiquez que vous aviez un deuxième prénom, Elie.*

— Qui n'est pas inscrit à l'état civil, je ne sais pas pourquoi. J'ai quelques hypothèses. C'est toute une autre histoire, celle autour de laquelle, à peu près, tourne *Circonfession*, je ne saurais pas en parler ici sur ce mode...

— *Cela semble jouer un grand rôle pour vous.*

— Peut-être, je ne sais pas, je ne sais pas si c'est vrai, spontané ou si je l'ai peu à peu réinventé, si j'ai fabulé, si je me suis raconté une histoire à ce sujet, et assez tard en somme, pas avant ces dix ou quinze dernières années.

— *Vos deux premiers livres,* Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl *(1954),* L'Origine de la géométrie *(1962) portent sur Husserl. Aviez-vous déjà votre projet philosophique ?*

— Une thématique obsédante organisait déjà tout un espace de questions et d'interprétations : celle de l'écriture, entre littérature, philosophie et science. Ce souci est au cœur de l'*Introduction à l'Origine de la géométrie*, texte que j'avais choisi de traduire en particulier parce que Husserl y *bute* sur l'écriture. J'avais alors insisté sur le statut de « la chose écrite » dans l'histoire de la science. Pourquoi la constitution même des objets idéaux, et exemplairement des objets mathématiques, requiert-elle, comme Husserl le dit sans en tirer toutes les conséquences, l'incorporation dans ce qu'il appelle le « corps spirituel » de l'écrit ? Le passage par Husserl

CHRONOLOGIE

1930
Naissance de Jackie Derrida, le 15 juillet, à El-Biar (près d'Alger, dans une maison de vacances).

1943-47
Scolarité désordonnée, chahuteuse et sportive — de « voyou » dit-il ; plus de stade que d'école : le football — les matches avec les prisonniers italiens —, la course à pied, toutes sortes de compétitions y occupent une place prépondérante. J. D. rêve de devenir footballeur professionnel. Études inégales. Echec au bac en juin 47. En même temps, malaise, inadaptation, retraite, « journal intime », lectures intenses (Rousseau, Gide, Nietzsche, Valéry, Camus).

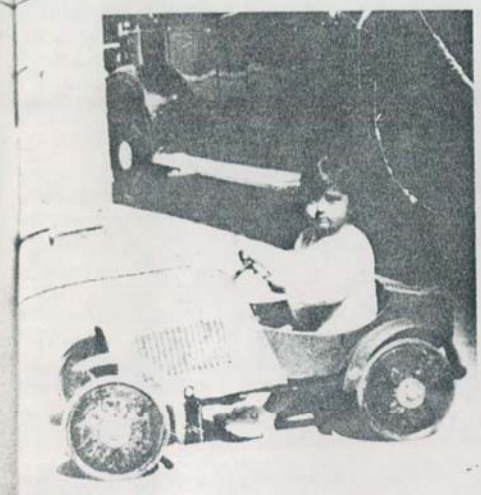
1949-50
Interne à Louis-le-Grand. Expérience douloureuse.

1952-53
Ecole normale supérieure. Y fait dès le premier jour la connaissance d'Althusser (né lui aussi à Alger), qui y est déjà « caïman » dont il devient l'ami et sera plus tard, pendant près de 20 ans, le collègue.

1953-54
Voyage à Louvain (Archives Husserl). Ecrit « Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl » (mémoire d'études supérieures) publié en 1990 aux PUF. Se lie d'amitié avec Foucault dont il suit les cours.

1956-57
Reçu à l'agrégation, reçoit une bourse de *special auditor* à l'université de Harvard, à Cambridge — sous le prétexte un peu fictif d'y consulter les microfilms des inédits de Husserl dont il commence à traduire et introduire *L'Origine de la géométrie*. Lit Joyce. En juin 1957, à Boston, mariage avec Marguerite Aucouturier (ils auront deux fils, Pierre, né en 1963, et Jean, né en 1967).

1957-59
Service militaire en pleine guerre d'Algérie. Demande à être affecté à un poste d'enseignant dans une école d'enfants de troupe (Koléa, près d'Alger).



COLL. JACQUES DERRIDA

Les années de jeunesse. Rue Saint-Augustin à Alger. Avec son père, sa mère et son frère aîné près d'El-Biar. « Khâgneux » au lycée Louis-le-Grand (1949-1950).

1960-64
Enseigne à la Sorbonne (« philosophie générale et logique » : assistant de S. Bachelard, G. Canguilhem, P. Ricœur, J. Wahl).
Admis au CNRS dont il démissionne aussitôt pour enseigner à l'ENS où il est invité par Hyppolite et Althusser. Il y restera, avec le titre de maître-assistant, jusqu'en 1984.

1968
J. D. semble plutôt en retrait, voire réservé sur certains aspects du mouvement de mai 68, bien qu'il participe aux défilés et organise la première assemblée générale à l'ENS.

1972
Trois nouveaux livres, numéros spéciaux des *Lettres françaises* et du *Monde*. Rupture définitive avec Sollers et *Tel quel*.

1974
Inaugure la collection « la philosophie en effet » avec S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy aux Editions Galilée récemment fondées qui l'accueilleront de nouveau après un passage chez Aubier-Flammarion. Rédige l'*Avant-projet pour la fondation du Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique* (Greph) et fonde ce groupe avec des amis, collègues et étudiants, l'année suivante.

1975
Après avoir été surtout lié à l'université Johns Hopkins, commence à enseigner quelques semaines par an à Yale, auprès de Paul de Man et Hillis Miller.
Début de ce qu'on a appelé un peu abusivement l'Ecole de Yale (H. Bloom, P. de Man, J. Derrida, G. Hartmann, H. Miller), des débats et des guerres autour de l'« invasion » de la « *deconstruction in America* ».

1979
Prend l'initiative, avec d'autres, des Etats généraux de la Philosophie qui se tiennent à la Sorbonne.

1980
Soutenance d'une thèse d'Etat à la Sorbonne.

1981
Avec Vernant et quelques amis, fonde l'Association Jean-Hus (aide aux intellectuels tchèques dissidents ou persécutés) dont il est, depuis lors, le vice-président. La même année, se rend à Prague pour y animer un séminaire clandestin. Suivi pendant plusieurs jours, interpellé à la fin du séminaire, finalement arrêté à l'aéroport et, après une opération de police sur sa valise où l'on feint de découvrir une poudre brune, emprisonné sous l'inculpation de « production et trafic de drogue ». Campagne de signatures pour sa libération. Libéré (« expulsé ») de Tchécoslovaquie après l'intervention énergique de François Mitterrand et du gouvernement français.

1983
Fondation du Collège international de philosophie dont J. D. est le premier directeur élu. Participe à l'organisation de l'exposition « Art contre Apartheid », et aux initiatives en vue de créer la Fondation culturelle contre l'apartheid (dont J. D. fait partie du Conseil de tutelle) et au comité d'écrivains *Pour Nelson Mandela* (voir textes à ce sujet in *Psyché*). Elu à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (direction d'études : *Les institutions philosophiques*).

1989
Discours d'ouverture du grand colloque organisé par Cardozo School of Law à New York (où J. D. enseigne à la City University) sur *Deconstruction and the Possibility of Justice*.

1990
Séminaires à l'Académie des sciences de l'URSS et à l'université de Moscou.
Conférence d'ouverture au colloque international organisé par S. Friedländer à l'université de Californie à Los Angeles sur *La Solution finale — et les limites de la représentation*. Organisation d'une exposition de dessins au Louvre (J.D. y inaugure la série « Parti pris », voir *Mémoires d'aveugle. L'Autoportrait et autres ruines*).
Chronologie établie à partir du « Curriculum vitae » par Geoffrey Benington. (*Jacques Derrida*, éd. Seuil, 1991).

Diferencia
Deconstrucción

La "experiencia de escribir" en el texto de Derrida

1989

DERRIDA RECONSTRUIT

Jacques Derrida, Geoffrey Benington et Jacques Derrida. Ed. Seuil, coll. Les contemporains, 69 F (paraît le 6 mars).

Voilà le livre qu'attendent bien des lecteurs de Derrida : celui qui offrirait la clef générale de lecture d'une œuvre dispersée dans une multitude de textes dont chacun semble s'attacher à rompre avec le précédent, celui qui introduirait une cohérence dans une œuvre qui avait jusqu'alors déjoué toute systématicité. Celui qui, aussi, rendrait Derrida prévisible et décidable. Effectivement, Geoffrey Benington, un lecteur et ami anglais de Derrida, est parvenu dans un texte justement nommé *Derridabase* à ordonner la philosophie de Derrida, ou ce qui fait la trame, l'arrière-fond, la matrice autour d'une série d'une vingtaine de grandes figures et thèmes : le commencement, l'écriture, la différence, le contexte, le nom propre, la traduction, la métaphore, l'inconscient, la signature, la littérature, le don, la différence sexuelle, la politique, le titre, la série, l'institution, le juif, l'être et l'autre... Ce faisant, Geoffrey Benington a construit un index pour l'œuvre de Derrida : chacun de ces paragraphes, en effet, en même temps qu'il définit le thème et en montre le fonctionnement, vise l'ensemble de ses localisations dans l'œuvre. Mais Geoffrey Benington a en même temps rédigé comme un manuel de cette fameuse « déconstruction », qui constitue désormais pour le public le nom propre ou la signature de Derrida. Chacune des bornes qui balise le texte est, en effet, comme une des figures ou une des strates de la déconstruction.

Mais le jeu de la différence et de la déconstruction est tel que l'identité de chacun est toujours... différée. Geoffrey Benington peut serrer Derrida au plus près d'un point de vue pédagogique et logique, celui-ci est en même temps condamné à lui échapper. C'est le contrat sur lequel est construit ce *Jacques Derrida* que Derrida surprendrait le « théologiciel » ou le « géologiciel » dans lequel son ami a voulu le saisir par un texte où il se dirait lui-même et livrerait l'impossible identité de sa différence. Résultat : les cinquante-neuf périodes et périphrases de *Circonfession* - 59, autant que les années de son âge à l'époque de la rédaction du livre.

Circonfession est un texte cru et parfois cruel, terrible dans la cruauté d'une écriture où Derrida semble avoir voulu se livrer sans réserve. Le texte épouse la structure chrétienne de l'aveu et de la confession et vient se greffer, s'inscrire et comme doubler *Les Confessions* de saint Augustin. L'autre en fonction duquel Derrida recherche son identité n'est plus un de ces grands noms de la littérature ou de la tradition philosophique, mais sa mère, malade, alitée, amnésique, presque aveugle, impuissante à le nommer et à le reconnaître. Derrida, cherchant à se voir à travers le regard absent de sa mère, bute indéfiniment sur la cérémonie indécise de sa circoncision, la signature de son nom dans son corps, la marque de son appartenance. Mais il n'y a pas de sens à vouloir paraphraser un texte aussi personnel. Tout Derrida, manifestement, s'y trouve : la recherche tendue d'une langue qui soit enfin la sienne propre, la construction indéfiniment complexe d'un texte qui joue d'un réseau de références personnelles en abyme, l'effort impossible de se voir à partir de sa mort pour se saisir en totalité. L'écrit, cette fois explicitement autobiographique, a permis à Derrida de produire un nouveau texte, à la fois ésotérique et fulgurant, mystérieux et pourtant ouvert. Peut-être Derrida n'a-t-il jamais été aussi près de lui-même.

Voilà donc sur la même page deux textes, un double texte : celui de Geoffrey Benington qui raconte le dictionnaire de l'œuvre, et, en dessous, qui court pour le déjouer, les 59 périodes de la *Circonfession* de Derrida. Une structure littéraire ou littérale qui n'est pas sans rappeler la composition des textes de *Glas*. Mais ce n'est pas tout. Le livre est scandé par une abondante iconographie qui, manifestement, fait, elle aussi, partie du texte, comme si les auteurs avaient voulu intégrer le référent au texte lui-même. Cela fait donc un livre à trois dimensions, sans compter la biographie et la bibliographie qui accompagnent l'ensemble.

F.E.

n'a pas été seulement un détour. Mais il est vrai que, injustement, je le crois de plus en plus, je m'en suis aussi détourné. Les textes qui ont suivi l'*Introduction à l'Origine de la géométrie* ou *La voix et le phénomène* restent néanmoins orientés par cette problématique de l'écriture, telle que je l'ai, jusqu'à un certain point, systématisée et formalisée dans *De la grammatologie*.

— *Votre problème était donc : qu'est-ce que la littérature ?*

— Par exemple, mais dans la mesure où cette question débordait le sens que lui donnait Sartre. J'avais beaucoup appris de *Qu'est-ce que la littérature ?* et de *Situations* qui m'a introduit à des œuvres que je n'ai cessé d'admirer (Ponge, Blanchot, Bataille) mais au début des années 60, cela ne me satisfaisait plus.

— *Comment vous formuliez-vous la question ?*

— Je trouve la question sartrienne nécessaire mais insuffisante, à la fois trop socio-historique et trop métaphysique, extérieure à la spécificité de la structure littéraire que Sartre n'interroge pas, ou qu'il pré-interprète à partir de modèles littéraires très déterminés (dans la méconnaissance aussi d'écritures littéraires de ce siècle, soit qu'il n'en parle à peu près jamais — Joyce, Artaud —, soit qu'il en parle de façon, je crois, très courte — Mallarmé, Genet —, pour ne rien dire des trois que j'ai nommés plus haut). Pour donner leur mesure à des questions socio-politiques ou socio-historiques sur la littérature (quelle est la fonction de la littérature ? Que fait l'écrivain dans la société ? etc.), il faut lire la littérature autrement et construire une autre axiomatique. Ne me demandez pas laquelle, c'est ce que je ne pourrais faire dans ces conditions mais c'est tout ce que j'essaie de faire ailleurs, à peu près dans chacun de mes textes.

— *Pourquoi la littérature constituait-elle pour vous un objet aussi important ?*

— Ce qui m'importait (mais pourquoi est-ce que vous me faites parler au passé ?), c'est l'acte d'écrire ou plutôt, car ce n'est peut-être pas tout à fait un acte, l'expérience de l'écrire : laisser une trace qui se passe, qui est même destinée à se passer du présent de son inscription originaire, de son « auteur » comme on dirait de façon insuffisante. Cela donne mieux que jamais à penser le présent et

"Dado"

CARLOS FREIRE

A son bureau. « Ma circonfession inaugure au lieu de se stratifier dans le bloc Macintosh ».

l'origine, la mort, la vie ou la survie. Une trace n'étant jamais présente sans se diviser en renvoyant à un autre présent, alors que veut dire l'être-présent, la présence du présent ? La possibilité de cette trace porte sans doute au-delà de ce qu'on appelle l'art ou la littérature, au-delà en tout cas des institutions identifiables sous ce nom. Pas plus que la philosophie ou la science, la littérature n'est une institution parmi d'autres ; elle est à la fois institution et contre-institution, placée à *l'écart* de l'institution, à l'angle que l'institution fait avec elle-même pour *s'écarter d'elle-même*. Et si la littérature garde ici quelque privilège à mes yeux, c'est d'une part en raison de ce qu'elle thématise de l'événement d'écriture et d'autre part de ce qui, dans son histoire politique, la lie à cette autorisation principielle de « tout dire » qui la rapporte de façon unique à ce qu'on appelle la vérité, la fiction, le simulacre, la science, la philosophie, la loi, le droit, la démocratie.

la apuesta ?

— *Quel était l'enjeu de ces descriptions ?*

— Peut-être, entre autres choses, un enjeu économique dans une stratégie de formalisation — et de formalisation impossible. Peut-être même l'enjeu de l'économie elle-même et de la limite de toute formalisation. C'était tenter de penser une grande structure dominante dans un ensemble nommé philosophie. Pourquoi la trace (ni présence ni absence, l'au-delà de l'étant, donc, voire de l'être — et c'est tout le bord des théologies négatives

"Je n'ai pas été ce qu'on appelle un soixante-huitard. J'étais réservé, inquiet même devant une certaine euphorie spontanéiste."

■

qui m'a toujours intéressé, notamment dans *Comment ne pas parler (Psyché)*) « est »-elle ce qui met la philosophie en mouvement et par là-même se refuse à elle, résiste à la *compréhension proprement ontologique, transcendantale ou philosophique*, en général ? Sans être étrangère à la philosophie, cette tentative n'était ni philosophique ni seulement théorique ou critique, elle *promettait* (elle était cette promesse même), elle engageait de nouveaux corps d'écriture, les gages d'autres signatures, de nouveaux corps dans lesquels ni la philosophie ni la littérature, ni peut-être en général le savoir ne rassembleraient leur image ou leur histoire. « Autobiographie » n'est certainement qu'un vieux nom pour désigner l'un des corps ainsi gagés.

— *Mais pourquoi est-ce que c'est si important d'écrire ? Qu'est-ce qu'on engage de soi-même quand on écrit ?*

— Je viens de dire « gage » ou « engagement » de *soi* dans une étrange autobiographie,oui, mais le moi n'existe pas, il n'est pas présent à lui-même avant ce qui l'engage ainsi, et qui n'est pas lui. Il n'y a pas un sujet constitué qui s'engage à un moment donné dans l'écriture pour telle ou telle raison. Il est par elle, par l'autre *donné, né* comme nous disions bizarrement tout à l'heure, né d'être donné, livré, offert et trahi à la fois. Et cette *vérité* est affaire d'amour et de police, de jouissance et de loi — à la fois. L'événement est à la fois grave et microscopique. C'est toute l'énigme d'une vérité *à faire*. Saint Augustin parle souvent de « faire la vérité » dans une confession. J'essaie dans *Circonfession*, en le citant beaucoup, de penser ce que cette vérité a de rebelle au regard de la vérité philosophique — d'une vérité d'adéquation ou de révélation.

— *En 68, vous enseignez à l'Ecole normale, haut lieu de la contestation. Les événements de mai ont-ils eu de l'importance pour vous ?*

— Je n'ai pas été ce qu'on appelle un « soixante-huitard ». Bien que j'aie à ce moment là participé aux défilés ou organisé la première assemblée générale du moment à la rue d'Ulm, j'étais réservé, inquiet même devant une certaine euphorie spontanéiste, fusionniste, antisyndicaliste, devant l'enthousiasme de la parole enfin « libérée », de la « transparence » restaurée, etc. Je ne crois jamais à ces choses...

— *Vous trouviez ça un peu naïf ?*

— Je n'étais pas contre mais j'ai toujours du mal à vibrer à l'unisson. Je n'avais pas le sentiment de participer à un grand ébranlement. Mais je crois maintenant que dans cette liesse pour laquelle j'avais peu de goût, quelque chose d'autre arrivait.

— *Quoi donc ?*

— Je ne saurai pas le nommer, un secousse sismique venue de loin et portant très loin. Dans la culture et dans l'université, ces ondes de choc ne sont pas encore stabilisées. J'y ai été plus sensible après coup, au spectacle du ressentiment et de la reprise en main par les forces les plus conservatrices, voire rétrogrades, notamment dans l'université. C'est dans cet après-coup que j'ai commencé à donner une forme plus visiblement, disons, « militante » à mon travail d'enseignant. La formation du Greph date de ces années là...

— *Qu'est-ce que c'était, 68 ? Qu'est-ce que c'est que cet événement qui n'en finit*

LA QUESTION DE L'EUROPE

L'autre cap, suivi de *la Démocratie ajournée*, Jacques Derrida, éd. de Minuit, paraît à la fin du mois.

Voici donc un Derrida politique, un Derrida qui intervient dans l'actualité, à deux reprises, en deux occasions : la première, le 20 mai 1990, à Turin, lors d'un colloque sur *l'Identité culturelle européenne* organisé par Gianni Vattimo, c'est *L'autre cap* qui fait l'essentiel de ce recueil ; la seconde dans le cadre du Bicentenaire de la Révolution, c'est la *Démocratie ajournée*.
Dans *L'autre cap*, Jacques Derrida aborde la question de l'identité européenne aujourd'hui, après la chute du mur de Berlin, à l'époque de la fin de sa division. Mais qu'est-ce que peut être l'Europe aujourd'hui ? Où doit-elle trouver sa fin, ses objectifs, son « cap » ? L'aujourd'hui de l'Europe, notre identité d'Européens sont pris dans une aporie : d'un côté, la question de l'Europe fait signe aujourd'hui vers son passé. La fin de Yalta a réactivé la question de l'Europe comme nostalgie d'une identité passée, glorieuse, dominatrice, comme le souvenir d'avoir été, par nos valeurs, les idées de liberté et de droits universels, comme la capitale du monde. Mais, d'un autre côté, nous savons bien que nous ne pouvons être européens, désormais, sans avoir à nous différencier de notre passé, et des tendances impériales qui l'accompagnent. Dans cette aporie, dans les divisions et les tensions qu'elle nous impose, se trouve pour Jacques Derrida le principe de notre identité d'Européens, maintenant, et des devoirs, conflictuels, qui nous incombent.
La Démocratie ajournée développe comme un des aspects du programme précédent, celui qui concerne la problématique de l'opinion et des médias dans les démocraties modernes : à quelles conditions, un véritable « espace public », au sens des Lumières, est-il aujourd'hui possible ? Jacques Derrida plaide ici pour une sorte de généralisation du « droit de réponse » qui permettrait de rééquilibrer la dissymétrie qui existe actuellement entre le pouvoir des médias et l'impuissance de ceux dont ils parlent à faire valoir une autre identité que celle qu'ils leur assignent.

François Ewald

pas ? Qu'est-ce qu'il fallait suturer ? Pourquoi est-ce que certains ont eu si peur ?

— A travers le spontanéisme et un certain utopisme naturaliste, on prenait sans doute conscience du caractère artificiel, artefactuel des institutions. On n'a pas attendu 68 pour le savoir, certes, mais peut-être pour en prendre une conscience plus pratique, plus effective : parce que ces choses non naturelles, fondées, historiques, à l'évidence ne fonctionnaient plus. C'est la panne, comme d'habitude, qui met à nu le fonctionnement de la machine comme telle. Et du coup, parce que ces institutions non-naturelles, historiques, fondées, ne marchaient plus, on ne les trouvait plus fondées du tout, fondées en droit, légitimes. Ajoutez à cela le fait que les medias et avec eux toute la culture prenaient des formes et des dimensions qui marquaient une véritable mutation, jusque dans la production même de l'« événement » 68. Cela libérait toute sorte de questions sur la légitimité et l'origine des pouvoirs : de sanction, d'évaluation, de publication, de communication, etc.

— *Est-ce que Mai 68 désigne un événement philosophique ?*

— Sans doute, sans doute l'un de ces événements philosophiques qui ne prennent pas la forme d'une œuvre ou d'un traité mais qui *portent*, comportent toujours ces événements philosophiques identifiables grâce à des titres ou à des noms d'auteur. Questionner pratiquement, en l'ébranlant ou en participant à sa transformation, un état social ou discursif que certains avaient intérêt à naturaliser, à déshistoriciser, poser la question de l'historicité de ces structures, c'est aussi un événement ou une promesse d'événement philosophique. Qu'on le sache, le veuille ou non, cela change les choses en philosophie. Les trajets et les répercussions sont difficiles à suivre, il y faudrait d'autres catégories et d'autres instruments historiographiques. Pour ne considérer que les manifestations les plus courantes du travail philosophique, on n'écrit plus aujourd'hui les livres de philosophie de la même manière. Sauf exception. On n'enseigne plus, on ne parle plus aux étudiants, et surtout avec eux, comme autrefois. Ils ne parlent pas entre eux de la même manière. Cela n'a pas changé en un jour, en un mois, mais sans doute dans la vague de fond qui s'est comme rassemblée sur la crête de sa manifestation, dans le déferlement de Mai 68, en France et ailleurs.

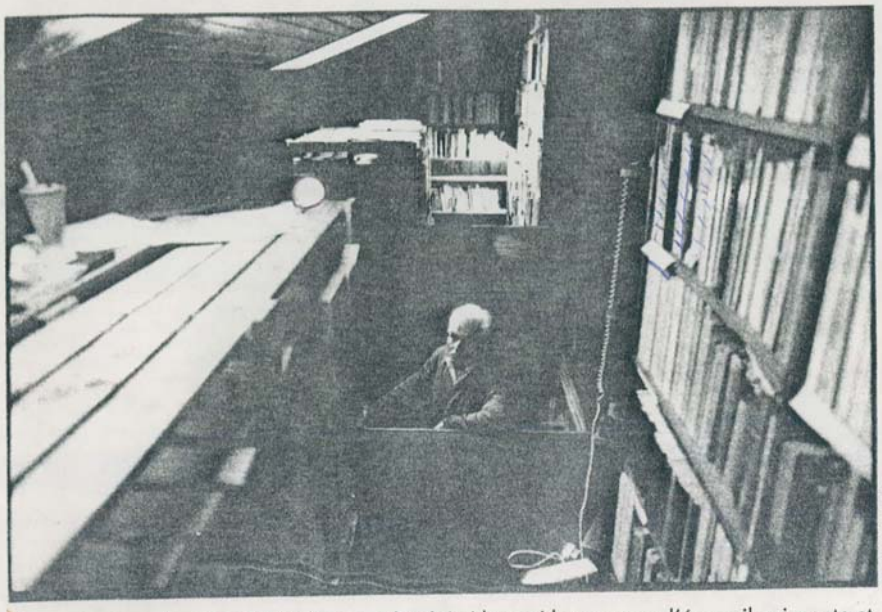
— Glas, *qui paraît en 1974, fut un livre, dans sa facture au moins, à la fois très neuf et très déroutant. Quel était le projet, l'enjeu d'une entreprise comme* Glas *?*

— Sans renoncer aux normes et aux exigences classiques de la lecture philosophique, pour lesquelles j'ai toujours gardé le plus grand respect, il s'agissait dans *Glas* de traiter sérieusement certains thèmes, sans doute (la famille, le nom propre, la religion, la dialectique, le savoir absolu, le deuil — et donc quelques autres), mais en juxtaposant, colonne contre colonne, l'interprétation d'un grand corpus canonique de la philosophie, celui de Hegel, et la réécriture d'un poète écrivain plus ou moins hors la loi, peu recevable, Genet. Hegel et Genet en même temps, face à face, l'un dans l'autre et l'un derrière l'autre à la fois, si la géométrie ou la mobilité de cette posture est possible. Plus tard, la question de ce qu'est la bienséance se posera encore avec les positions de Socrate, bien assis et écrivant et de Platon debout et pointant du doigt, dans *La carte postale*. Cette contamination d'un grand discours philosophique par un texte littéraire qui passe pour scandaleux ou obscène, et de plusieurs normes ou espèces d'écriture entre elles pouvait paraître violente — déjà dans sa « mise en page ». Mais elle rejoignait ou réveillait aussi une tradition bien ancienne : celle d'une page autrement ordonnée dans ses blocs de textes, d'interprétation, de marges intérieures. Et donc d'un autre espace, d'une autre pratique de la lecture, de l'écriture, de l'exégèse. C'était pour moi une manière d'assumer pratiquement les conséquences de certaines propositions de *De la grammatologie* quant au livre et à la linéarité de l'écriture. Et de faire tout autre chose, contrairement à ce qu'on dit parfois sans lire, que de mélanger la littérature et la philosophie.

— *Quand vous écrivez un livre comme celui-là, vous écrivez dans un rapport à vous-même ou vous adressez-vous à un certain public ?*

— Je m'adresse sans doute à des lecteurs dont je présume qu'ils pourront m'aider, m'accompagner, reconnaître, répondre. La silhouette typique d'un lecteur possible s'annonce dans les exemples de lecteurs existants (parfois un seul suf-

Hussert? →



CARLOS FREIRE

Le grenier transformé en bibliothèque. « Je n'ai ni haut ni bas, comme l'écureuil qui monte et descend à l'horizontale. » *(Jacques Derrida)*

fit). Peut-être, mais de façon toujours ambiguë, espère-t-on en entraîner d'autres : plutôt en découvrir ou en inventer d'autres qui n'existent pas encore — mais qui pourtant en savent déjà, en sauront plus que soi-même. Nous sommes là dans la topologie la plus obscure et la plus déroutante, déroutée, dans la déroute de la destination : de ce qu'il m'a paru commode de surnommer la *destinerrance* ou la *clandestination*.

— *Le livre induit donc certains modes de lecture ?*

— Peut-être aussi mais sans former ou fermer un programme de lecture, sans suturer un système de règles formalisables. C'est toujours une *ouverture*, à la fois au sens du système non clos, de l'ouverture *laissée* à la liberté de l'autre mais aussi de l'ouverture, de l'avance ou de l'invitation *faite à* l'autre. L'intervention de l'autre, qu'il ne faut peut-être plus appeler seulement « lecteur » est une contre-signature indispensable mais toujours *improbable*. Elle doit rester inanticipable. La chance de l'événement absolu, un fond sans fond d'initiative lui reste toujours, elle doit toujours lui revenir.

— *Cela revient-il à instituer un groupe ?*

— Plutôt une « quasi » communauté *ouverte* de gens qui, « aimant ça », en accusant réception, s'en vont aussi ailleurs, lisent et écrivent à leur tour tout autrement. C'est la réponse généreuse, toujours plus fidèle et plus ingrate à la fois.

— *Avez-vous trouvé cette communauté ?*

"Chaque fois que je commence un nouveau texte, si modeste soit-il, c'est la déroute devant l'inconnu ou l'inaccessible."

■

— Ça ne se trouve jamais, on ne sait jamais si ça existe, et compte tenu de l'ouverture dont je parlais tout à l'heure, le geste par lequel on croirait l'avoir trouvée ne serait pas seulement mystifié, il la perdrait, il la détruirait sur le champ. Une telle communauté est toujours à venir, elle a un rapport essentiel à la singularité de l'événement, à ce qui vient mais (donc) « n'est pas arrivé ».

— *Il semble pourtant qu'aux Etats-Unis, il y ait autour de vous un certain nombre de lecteurs qui sont parvenus à formaliser cette pratique de la lecture et de l'écriture.*

— Il s'est passé des choses bien intéressantes à cet égard aux Etats-Unis. Cela demanderait de longues analyses — que j'ai amorcées ici ou là. Mais j'ai beaucoup de soupçons à l'endroit de ce calcul si fréquent et si intéressé qui consiste à me renvoyer aux Etats-Unis ou à m'assigner à résidence américaine. Que cherche-t-on à faire ou à défendre ainsi ? Je vous laisse imaginer. Non, je ne passe que quelques jours, quelques semaines aux Etats-Unis par an. Quelle que soit l'intensité de cette expérience, la générosité mais aussi l'agressivité (vous n'imaginez pas) que j'y rencontre, les choses qui comptent pour mon travail se passent aussi ailleurs, hors d'Europe, en Europe, et par exemple, mais oui, en France.

— *Votre œuvre publiée est considérable. Quel rapport y a-t-il entre un livre et l'autre ? Votre objectif est-il à chaque fois de réinventer, de quitter la trace précédente pour en produire une autre ? Ou y a-t-il continuité ?*

— Je dois vous faire une réponse contradictoire mais typique et sans originalité : « Quelque chose » insiste, certes, et se reconnaît d'un livre à l'autre, c'est indéniable et d'ailleurs je dois le vouloir ainsi. Pourtant chaque texte appartient à une tout autre histoire : discontinuité du ton, du vocabulaire, de la phrase même, et au fond de l'adresse. C'est vraiment comme si je n'avais encore jamais écrit, ni même su écrire (je veux dire, très sincèrement, de la façon la plus élémentaire et quasi grammaticale) : chaque fois que je commence un nouveau texte,si modeste soit-il, c'est la déroute devant l'inconnu ou l'inaccessible, un sentiment écrasant de maladresse, d'inexpérimentation, d'impuissance. Ce que j'avais déjà écrit est à l'instant anéanti ou plutôt comme jeté par dessus bord.

— *Comment vous vient l'idée d'un livre ou d'un article ?*

— Une sorte de mouvement animal cherche à s'approprier ce qui vient toujours, toujours d'une provocation *extérieure*. En répondant à quelque demande, invitation ou commande, une invention doit pourtant se chercher qui à la fois défie un programme donné, un système d'attentes, et finalement *me* surprenne moi-même — me surprenne d'être soudain devenue pour moi impérieuse, impérative, inflexible même, comme une loi très dure. Plus la forme est singulière, s'approchant de ce qu'on appelle de façon sans doute inappropriée « fiction » et « autobiographie », comme dans *Glas*, *La carte postale* ou *Circonfession*, plus cette compulsion me surprend. Mais tous ces livres racontent aussi à leur manière, et chaque fois se décrit une scène nouvelle, l'histoire jouée de leur formation. Ensuite j'oublie à peu près tout du moment où cette contrainte « intérieure » m'a plié, fait plier sous elle.

— *Une contrainte intérieure, cela veut dire que ce n'est pas une contrainte culturelle*

ou une contrainte politique.

— On calcule toujours avec ce qu'on perçoit du champ culturel. Mais même si ce calcul négocie de façon très rusée, il se met toujours au service d'un désir plus sauvage, plus désarmé, plus naïf, en tout cas d'une autre culture qui ne calcule plus, et certainement plus selon les normes de la culture ou de la politique « présentes ». On s'explique avec quelqu'un, avec quelqu'un d'*autre, mort ou vivant, avec quelques uns* qui n'ont aucune identité sur cette scène culturelle.

— *En même temps que la sollicitation qui vous donne l'incitation, il y a aussi un fait remarquable : tous les textes que vous écrivez sont indexés à de grandes références, Husserl, Platon, Heidegger, Hegel, Rousseau, Jabès, Celan. La liste est considérable.*

— Il y a toujours quelqu'un d'autre, vous savez. L'autobiographie la plus privée s'explique avec de grandes figures transférentielles, qui sont *elles-mêmes*, et elles-mêmes *plus* quelqu'un d'autre (par exemple Platon, Socrate et quelques autres dans *La carte postale*, Genet, Hegel, saint Augustin et tant d'autres dans *Glas* ou *Circonfession*, etc.). Même pour parler de la chose la plus intime, par exemple de sa propre circoncision, il vaut mieux savoir qu'une exégèse est en cours, que vous en portez le détour, le contour et la mémoire inscrits dans la culture de votre corps, par exemple, tenez, un exemple entre mille autres, et dont je n'ai jamais parlé, une explication avec Maître Eckart rapportant ce que Maimonide en avait dit avec autant de science que de naïveté, à savoir que « le prépuce qu'on retranchait servait plutôt à la concupiscence et au plaisir de la chair qu'à la génération. C'est pourquoi, comme le dit cet auteur, c'était à peine si on pouvait séparer une femme d'un homme incirconcis. D'où l'on voit que le commandement de Dieu ordonnant de circoncire le mâle prévenait en la femme le superflu, c'est-à-dire l'excès de concupiscence charnelle. » Ne me demandez pas, au détour de tous ces détours, pourquoi Heidegger qui a lu Eckart toute sa vie comme un maître, ne parle jamais ni de circoncision ni de Maimonide, c'est un autre chapitre. Je voulais seulement suggérer que ces grilles de lecture, ces plis, ces chicanes, ces références et transférences, nous les avons comme dans la peau, à même le sexe, au moment où nous prétendons traiter notre « propre circoncision ». Bref, parce qu'il n'y a pas de nature sauvage ni d'opposition qui tienne entre nature et culture, seulement la *différance* de l'une à l'autre, eh bien, un texte dans lequel le nom de l'autre serait absent ressemble toujours à une dissimulation, à un effacement, voire à une censure. Violente, ingénue — ou les deux à la fois. Même si le nom de l'autre n'apparaît pas, il est là, il grouille et manœuvre, il hurle parfois, il se fait d'autant plus autoritaire. Il vaut mieux le savoir et le dire. Et puis les autres sont tellement plus intéressants. A qui s'intéresser autrement, dites moi ? Même en soi ?

— *Quel est le rapport de tous ces textes entre eux ? Forment-ils une œuvre ?*

— Qu'est-ce qu'une œuvre ?

— *Un ensemble de textes, de livres, liés par une identité.*

— Du point de vue socio-juridique, c'est peu contestable. Il y a un dépôt légal et un état civil, des textes signés du même nom, un droit, une responsabilité, une propriété, des assurances. Cela m'intéresse beaucoup. Mais ce n'est qu'une strate de la chose ou de l'aventure singulière appelée œuvre, et que je sens tout le temps en train de se défaire, de s'exproprier, de tomber en morceaux sans se rassembler jamais dans sa signature. Du vieux concept d'œuvre je serais tenté de retenir la valeur de singularité et non celle d'identité à soi ou de rassemblement. S'il y a quelque chose qui se répète en moi de façon obsessionnelle, c'est ce paradoxe : il y de la singularité mais ça ne se rassemble pas, ça « consiste » à ne pas se rassembler. Vous me direz peut-être qu'il y a une manière de ne pas se rassembler qui se ressemble, on disait naguère un « style ».

— *Pouvez-vous dire en quoi ça se ressemble ?*

— Cela ne peut être perçu que par l'autre. L'idiome, s'il y en a, ce à quoi on reconnaît une signature, cela ne se réapproprie pas, si paradoxal que cela paraisse. Cela ne peut être appréhendé que par l'autre, livré à l'autre. Bien sûr, je peux croire me reconnaître, identifier ma signature ou ma phrase, mais seulement à partir de l' expérience et d'un exercice en lequel je me serai engagé, entraîné *comme autre*, la possibilité de la répétition et donc de l'imitation, du simulacre, étant inscrite à l'origine même de cette singularité.

— *Vous invitez à deux choses : à déplacer les pratiques de la lecture et à créer une sorte de communauté de vos lecteurs.*

— Je n'aime pas beaucoup le mot de communauté, je ne suis même pas sûr d'aimer la chose.

— *C'est vous qui l'avez utilisé.*

— Si par communauté on sous-entend, comme souvent, un ensemble harmonieux, le consensus et l'accord fondamental sous des phénomènes de discordance ou de guerre, je n'y crois pas trop et j'y pressens autant de menaces que de promesses.

— *Je pense au travail de Roger Chartier sur la lecture, lorsqu'il explique que le sens d'un livre est lié aux pratiques de la lecture qu'on entretient avec lui. Je me demandais si on ne pouvait pas dire que le travail de votre écriture est d'induire ces pratiques de la lecture qui seront elles-mêmes productrices du sens ?*

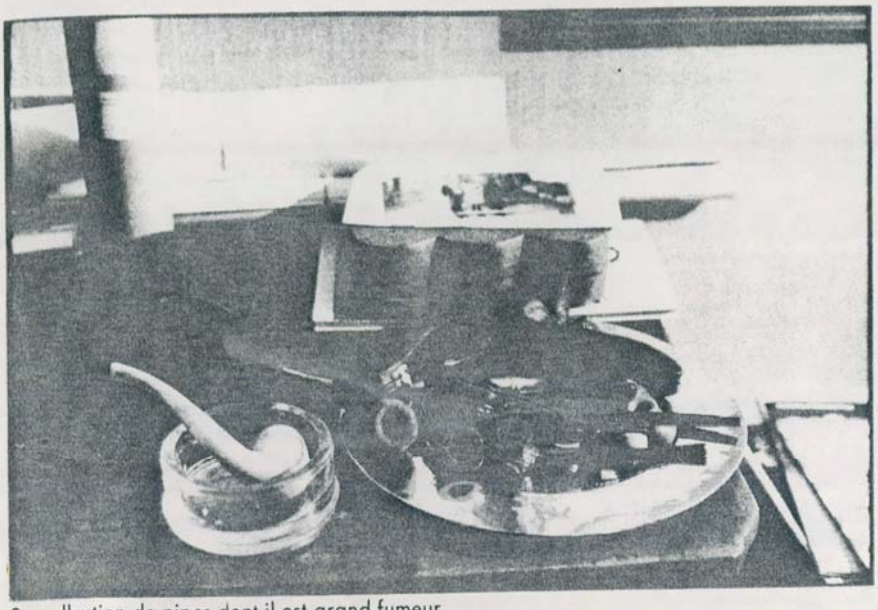
— Il y a sans doute ce désir irrépressible qu'une « communauté » se forme mais aussi qu'elle sache sa limite — et que sa limite est son *ouverture* : une fois qu'elle croit avoir compris, recueilli, interprété, *gardé* le texte, alors quelque chose de celui-ci, quelque chose en lui de tout *autre* lui échappe ou lui résiste, qui appelle une autre communauté, qui ne se laisse jamais totalement intérioriser dans la mémoire d'une communauté présente. Expérience de deuil et de promesse qui institue la communauté mais aussi lui interdit de se rassembler, garde en elle la réserve d'une autre communauté qui signera, autrement, de tout autres contrats.

— *Quelque chose risque d'étonner dans notre discussion : nous n'avons pas parlé de la « déconstruction ».*

— Ce n'est jamais indispensable, je n'y tiens pas du tout.

— *Le terme de déconstruction désigne-t-il votre projet fondamental ?*

— Je n'ai jamais eu de « projet fondamental ». Et « déconstructions », que je préfère dire au pluriel, n'a sans doute jamais nommé un projet, une méthode ou un système. Surtout pas un système philosophique. Dans des contextes toujours très déterminés, c'est l'un des noms possibles pour désigner, par métonymie en somme, ce qui arrive ou n'arrive pas à arriver, à savoir une certaine dislocation qui en effet se répète régulièrement — et partout où il y a quelque chose plutôt que rien : dans ce qu'on appelle classiquement les textes de philosophie classique,



CARLOS FREIRE

Sa collection de pipes dont il est grand fumeur.

bien sûr et par exemple, mais aussi dans tout « texte », au sens général que j'essaie de justifier pour ce mot, c'est-à-dire dans l'expérience tout court, dans la « réalité » sociale, historique, économique, technique, militaire, etc. L'événement de la guerre dite du Golfe, par exemple, est une puissante, spectaculaire et tragique condensation de ces déconstructions. Dans la même conflagration, dans le même séisme tremble la généalogie clivée de toutes les structures et de toutes les fondations dont je viens de parler : l'Occident et l'histoire de la philosophie, ce qui la lie à plusieurs grands monothéismes irréconciliables (quoi qu'on dise) d'une part, à des langues naturelles et à des affects nationaux, à l'idée de la démocratie et au théologico-politique d'autre part, au progrès infini d'une idée du droit international, enfin, dont les limites apparaissent mieux que jamais : non seulement parce que ceux qui le représentent ou s'en réclament l'arraisonnent toujours au profit d'hégémonies déterminées et ne peuvent d'ailleurs que s'en approcher inadéquatement à l'infini, mais aussi parce qu'il est fondé (et par là limité) sur des concepts de la modernité philosophique européenne (nation, Etat, démocratie, rapports de démocratie parlementaire entre les Etats, qu'ils soient ou non démocratiques, etc.) — sans parler de ce qui lie la science, la technique et l'armée, de l'intérieur, à ces redoutables problèmes. Ces déconstructions violentes sont en cours, *ça arrive*,

"L'événement de la guerre dite du Golfe est une puissante, spectaculaire et tragique condensation de ces déconstructions."

■

cela n'attend pas que soit achevée l'analyse philosophico-théorique de tout ce que je viens d'évoquer d'un mot : celle-ci est nécessaire mais infinie et la lecture que ces lézardes rendent possible ne surplombera jamais l'événement ; elle y intervient seulement, elle y est inscrite.

— *Entre déconstruction et critique quelle est la relation ?*

— L'idée *critique*, à laquelle je crois qu'il ne faut jamais renoncer, a une histoire et des présuppositions dont l'analyse déconstructive est aussi nécessaire. Dans le style des Lumières, de Kant ou de Marx, mais aussi au sens de l'évaluation (esthétique ou littéraire), la *critique* suppose le jugement, la décision volontaire ou le choix entre deux termes, et à l'idée du *krinein*, de la *krisis*, elle attache une certaine négativité. Dire que tout cela est déconstructible ne revient pas à disqualifier, à nier, dénier ou dépasser, à faire la *critique de la critique* (comme on a écrit des critiques de la critique kantienne dès qu'elle est apparue), mais à en penser la possibilité depuis un autre bord, depuis la généalogie du jugement, de la volonté, de la conscience ou de l'activité, de la structure binaire, etc. Cette pensée transforme peut-être l'espace et laisse apparaître, à travers des apories, l'affirmation (non positive) présupposée par toute critique et toute négativité. J'essaie de dire quelque chose de cette nécessaire aporétique dans *De l'esprit* et dans *l'Autre cap*, à propos de l'Europe.

— *Est-ce que l'on pourrait dire que les techniques que vous utilisez pour lire et écrire, c'est ça la déconstruction ?*

— Je dirais plutôt une de ses formes ou manifestations. Cette forme reste nécessairement limitée, déterminée par un ensemble de traits contextuels ouverts (la langue, l'histoire, la scène européenne dans laquelle j'écris ou suis inscrit avec toute sorte de données plus ou moins aléatoires qui tiennent à ma petite histoire, etc.). Mais je vous le disais, il y a de la déconstruction, des déconstructions partout. Ce qui, en France ou en Occident, dans des recherches philosophiques, juridico-politiques, esthétiques, etc., prend la forme de techniques, de règles, de procédures, c'est une configuration très délimitée ; elle est portée — et donc débordée — par des processus beaucoup plus amples, obscurs et puissants, entre la terre et le monde.

— *La déconstruction n'est donc pas seulement l'activité critique d'un professeur de littérature ou de philosophie dans une université. C'est un mouvement historique. Kant caractérisait son époque comme celle de la critique. Peut-on dire qu'on est dans l'âge de la déconstruction ?*

— Plutôt l'âge d'une certaine thématique de la déconstruction, qui reçoit en effet un certain nom et peut se formaliser jusqu'à un certain point dans des méthodes et des modes de reproduction. Mais les déconstructions ne commencent ni ne finissent là. Il est certes nécessaire mais encore bien dificile de rendre compte de cette intensification et de ce passage au thème et au nom, à ce commencement de formalisation.

— *Quel serait le balisage historique convenable ?*

— Je ne sais pas. On ne devrait certes jamais renoncer à la reconnaissance historique de ces repères, mais je me demande si quelque chose peut prendre ici la forme d'un seul « balisage historique », si même la question peut être ainsi posée sans im-

pliquer justement une axiomatique historiographique qu'il faudrait peut-être suspendre, trop liée qu'elle est à des philosophèmes déconstructibles. Les choses dont nous parlons (les « déconstructions », si vous voulez) n'arrivent pas au-dedans de ce qui serait et serait reconnaissable sous le nom d'« histoire », une histoire orientable avec des périodes, des époques ou des révolutions, des mutations, des émergences, des ruptures, des coupures, des *épistémè*, des paradigmes, des *themata* (pour répondre selon les codes historiographiques les plus divers et les plus connus). Chaque lecture « déconstructrice » propose un autre de ces « balisages » multiples, mais je ne sais pas autour de quel grand axe les orienter. Si, comme c'est mon cas, on a aussi des réserves sur l'histoire ou l'époqualité de l'être, au sens de Heidegger, qu'est-ce qui reste ? Cela dit, d'un point de vue phénoménal et même trivial, l'intensification et la thématisation dont nous parlions sont bien « contemporaines » de la double après-guerre-mondiale, de ce qui arrive à l'Europe, clive l'Europe et la rapporte violemment à un autre qui n'est même plus *son* autre. Là encore je me permets de vous renvoyer à ce que j'essaie de suggérer dans *De l'esprit* et *L'autre cap*...

— *Vous voulez parler des conséquences de l'anthropologie ?*

— L'anthropologie comme projet scientifique n'est certainement pas une cause, pas plus qu'aucun savoir en lui-même. Le savoir ethnologique serait plutôt une des portées, fort signifiante en effet, de cet ébranlement général. Il réfléchit à tous les sens de ce mot l'histoire (européenne) de la culture comme colonisation et décolonisation, mission au sens large, import-export de modèles nationaux ou étatiques, ex-appropriations, crise d'identification, etc.

— *Tout ça va vers quoi ? Nous sommes dans une période où personne ne sait plus ce qu'il doit vouloir, dans une période de nihilisme très achevé, très consommé. Tout le monde est en attente de savoir où on va, vers quoi on se dirige, vers quoi on doit se diriger, se conduire. Un travail comme le vôtre, vers quoi va-t-il ?*

— Je ne sais pas. Ou plutôt : je crois que cela n'est pas de l'ordre du savoir, ce qui ne veut pas dire qu'il faille renoncer au savoir et se résigner à l'obscur. Il y va de responsabilités qui, pour donner lieu à des décisions et à des événements, ne doivent pas suivre le savoir, découler du savoir comme des conséquences ou des effets. Autrement on déroulerait un programme et on se conduirait, au mieux, comme des missiles « intelligents ». Ces responsabilités, qui détermineront « où ça va », comme vous dites, sont hétérogènes à l'ordre du savoir formalisable et sans doute à tous les concepts sur lesquels on a construit, je dirais même *arrêté* l'idée de responsabilité ou de décision (moi conscient, volonté, intentionnalité, autonomie, etc.). Chaque fois qu'une responsabilité (éthique ou politique) est à prendre, il faut passer par des injonctions antinomiques, de forme aporétique, par une sorte d'expérience de l'impossible, sans quoi l'application d'une règle par un sujet conscient et identique à soi, subsumant objectivement un cas sous la généralité d'une loi donnée en vient à *irresponsabiliser* au contraire, au moins à manquer la singularité toujours inouïe de la décision à prendre.

L'événement étant chaque fois singulier, à la mesure de l'altérité de l'autre, il faut chaque fois inventer, non pas sans concept mais en débordant chaque fois le concept, sans assurance ni certitude. L'obligation ne peut être que double, contradictoire ou conflictuelle, dès lors qu'elle appelle à une responsabilité et non à une technique morale ou politique. Par exemple, comment, *d'une part*, réaffirmer la singularité de l'idiome (national ou non), les droits des minorités, la différence linguistique et culturelle, etc. ? Comment résister à l'uniformisation, à l'homogénéisation, au nivellement culturel ou linguistico-médiatique, à son ordre de représentation et de rentabilité spectaculaire ? Mais, *d'autre part*, comment lutter pour cela sans sacrifier la communication la plus univoque possible, la traduction, l'information, la discussion démocratique et la loi de la majorité ? Il faut chaque fois *inventer* pour trahir le moins possible et l'une et l'autre — *sans aucune assurance* préalable de succès. Autre exemple : ne pas renoncer à l'idée de droit international, au progrès incontestable qu'elle a fait en s'incarnant dans des institutions, réaffirmer cette immense idée de façon effective et conséquente, mais ne pas cesser d'analyser et de critiquer (de façon non seulement théorique mais effective) toutes les prémisses qui ont motivé telle ou telle mise en œuvre dudit droit international, les mystifications des références qu'on peut y faire, son détournement au profit d'intérêts déterminés, voire, je le suggérais tout à l'heure, *déconstruire (aussi, ensuite* d'une certaine manière mais *déjà* et sans attendre d'une autre manière) les limites conceptuelles et historiques de *cette* institution du droit international, je parle de l'ONU et du Conseil de sécurité, bien sûr.

Mais naturellement, une fois que ce double impératif (lourd de tant de contradictions) a eté reconnu, une fois engagée la critique implacable des politiques, de *toutes* les politiques qui ont, dans le passé lointain ou immédiat, constitué les prémisses de cette guerre, la décision qui restait à prendre ne pouvait être qu'un terrible pari stratégique, misant sur la possibilité, une fois la tragédie apaisée (et rien ne compensera jamais les morts qu'elle aura coûté), de pouvoir garder la mémoire, tirer des leçons et mieux répondre à ce double impératif. Et une décision (par exemple en politique) se prend toujours à un moment où l'analyse théorique la plus critique ne peut plus modifier des prémisses irréversibles. On a beau faire le procès le plus nécessaire et le plus rigoureux des politiques occidentales, israélienne et arabo-islamiques (il y en a plus d'une sous chaque catégorie, d'ailleurs), on a beau remonter aussi loin qu'on voudra et *devra* dans ce procès (et il faut remonter très, très loin, par étapes articulées), la décision à prendre (embargo ou non, guerre ou non, tel ou tel « but de guerre ») doit se prendre en un « aujourd'hui », à un moment unique où aucune faute passée n'est plus effaçable, sinon réparable. Le terrifiant pari stratégique ne peut être d'avance garanti par rien, pas même par la supputation (toujours nécessairement spéculative) qu'un pari opposé eût conduit au pire. Je pense qu'on peut facilement traduire ces schémas abstraits aujourd'hui, n'est-ce pas. (Il faudra dater cet entretien : à la veille de la phase dite étrangement « terrestre » de la guerre). Je voulais seulement suggérer que toute présomption d'assurance et de non-contradiction dans une situation aussi paroxystique (mais cela vaut de chaque situation) est une gesticulation optimiste, bonne conscience et irresponsabi-

©CARLOS FREIRE

Sur le parking de la gare de Ris-Orangis, partant pour donner ses cours à Paris.

lité : et donc indécision, inactivité profonde sous l'apparence de l'activisme ou de la résolution.

— *On peut dire les choses autrement : y a-t-il une philosophie de Jacques Derrida ?*

— Non.

— *Il n'y a donc pas un message.*

— Non.

— *Y a-t-il du normatif ?*

— Bien sûr, il y en a, il n'y a que ça. Mais si vous me demandez implicitement si ce que je dis là est normatif au sens courant du terme, j'aurais plus de mal à vous répondre. Pourquoi est-ce que je n'aime pas beaucoup ce mot de « normatif » dans ce contexte ? Ce que je viens de suggérer de la responsabilité fait plutôt signe vers une loi, vers une injonction impérative à laquelle il faut répondre finalement sans norme, sans normativité ou normalité actuellement présentable, sans rien qui soit finalement objet de savoir, appartenant à un ordre de l'être ou de la valeur. Je ne suis même pas sûr que le concept de *devoir* (ou en tout cas de *devoir-être*) puisse s'y mesurer. On sera sans doute tenté de répliquer : de toutes ces propositions apparemment négatives et abstraites il est difficile de déduire une politique, une morale ou un droit. Je pense le contraire. Si elles font l'économie de ces doutes, questions, réserves, clauses de non savoir, etc., la politique, la morale et le droit (que je ne confonds pas ici avec la justice) s'assurent et se rassurent dans le leurre et la bonne conscience — et ne sont jamais loin d'être ou de faire *autre chose* que de la morale, de la politique et du droit.

"Je préfère parler d'expérience, ce mot qui signifie à la fois traversée, voyage, épreuve, à la fois médiatisée et singulière."

■

— *Cela, le tirez-vous de votre philosophie ?*

— Qu'entendez-vous par « tirer » ? Puiser ? Trouver ? Déduire ? Induire ? Tirer des conséquences ? Conclure ? Quant à quelque philosophie qui serait « la mienne », je vous ai déjà dit non. Je préfère parler *d'expérience*, ce mot qui signifie à la fois traversée, voyage, épreuve, à la fois *médiatisée* (culture, lecture, interprétation, travail, généralités, règles et concepts) et *singulière* — je ne dis pas immédiate (« affect », langue, nom propre intraduisibles, etc.). Pour reprendre votre mot, ce que j'ai suggéré tout à l'heure se « tire » (sans jamais s'en tirer !) de cette expérience, plus précisément *là où elle croise*, où se croisent le travail et la singularité, l'universalité et cette *préférence* de la singularité à laquelle il ne peut être question de renoncer, à laquelle il serait même immoral de renoncer. Ce n'est pas une préférence que je préfère mais la préférence *dans laquelle* je me trouve inscrit et qui donne corps à la décision ou à la responsabilité singulière sans lesquelles il n'y aurait ni morale, ni droit ni politique. Il se trouve (avec beaucoup de complications dans lesquelles ce n'est pas le lieu et nous n'avons pas le temps d'entrer — j'en parle ailleurs et plus récemment dans *Du droit à la philosophie*, *Circonfession* et *L'Autre cap*), *il se trouve*, donc, que je suis *né*, comme nous disions, *dans la préférence* européenne, dans la préférence de la langue, de la nation, ou de la citoyenneté françaises, pour ne prendre que cet exemple, et puis dans la préférence de ce temps, de ceux que j'aime, de ma famille, de mes amis — de mes ennemis aussi, bien sûr, etc. Ces préférences peuvent à chaque instant, c'est l'expérience quotidienne, contredire et menacer les impératifs du respect universel de l'autre, mais leur neutralisation ou leur dénégation serait aussi contraire à tout mobile ethico-politique. Tout se « tire » pour moi de l'expérience (vive, quotidienne, naïve ou réfléchie, toujours jetée contre l'impossible), *de* cette « préférence » qu'il *me faut à la fois affirmer et sacrifier*. Il y a toujours pour moi, et je crois qu'il *doit y avoir plus d'une* langue, la mienne et l'autre (je simplifie beaucoup) et il me faut essayer d'écrire de telle sorte que la langue de l'autre ne souffre pas de la mienne, me souffre sans en souffrir, reçoive l'hospitalité de la mienne sans s'y perdre ou intégrer. Et réciproquement, mais la réciprocité n'est pas la symétrie — et d'abord parce que nous n'avons ici aucune mesure neutre, aucune *commune mesure* donnée par un tiers. Cela doit s'inventer à chaque instant, à chaque phrase, sans assurance, sans garde-fou absolu. Autant dire que la folie, une certaine « folie », *doit* guetter chaque pas, et au fond veiller sur la pensée, comme le fait aussi la raison.

— *Est-ce qu'on pourrait dire aussi qu'entre le travail philosophique, et le travail d'écriture qui sont les vôtres, et la politique, il n'y a pas à vouloir établir des liens ?*

— Les liens ne sont pas immédiatement identifiables, selon les codes en vigueur. Il y a des liens, bien sûr, vous n'en doutez pas, mais ils peuvent ici ou là passer par des trajets qui ne sont pas encore signalés sur la carte du politique. Ils politisent à leur tour des zones discursives, des corpus, des lieux d'expérience qui passent généralement pour a-politiques ou politiquement neutres. Il y a des discours et

carbón

gadería de la mina de

de los andamios de una
"trovazón".
"trova-miento"

"foudroyage" ? : { fulgoramiento.
rayo-ción.
"rayo ración"

= analogía a la
{ = deconstrucción - explosiva" de los
espectros que "ligen" un dominio - de trabajo"

= efecto de cierto tipo de discurso, Derrida
que se da explícitamente como psicótico!

En la locura del texto "deja surgir brillos de
lucidez ~ cuanto más raros textos más
luminosos -

"efecto": erupción, destructor de las
premisas y de la gramática de nuestro
"pensamiento habitual" ~

Esto se refiere también a Derrida,
la dificultad de ciertos sus textos
la oscuridad sibilina...
dan la impresión de ese discurso
"al borde de la "psicosis"!

des gestes dont le code et la rhétorique sont en apparence hautement politiques mais dont la soumission prévisible à des programmes épuisés me paraît gravement apolitique ou dépolitisante. Et *vice versa*, si vous voulez...

— *Certains diront que par rapport à une certaine tradition de la philosophie qui avait toujours sa partie morale, votre pratique de la philosophie est un peu décevante.*

— Eh bien, si c'est vrai, laissez-moi espérer en cette « déception ». Qu'est-ce qu'une déception ? Cela pousse au moins à se demander pourquoi on attendait, pourquoi on attendait ceci ou celà, de ceci ou de celà, de celui-ci ou de celle-là. C'est toujours la meilleure incitation aux questions et aux réflexions. Pourquoi attend-on une philosophie là où on explique qu'il doit s'agir aussi d'autre chose au sujet de la philosophie ? Pourquoi a-t-on cru que la morale était une partie de la philosophie ? Etait-il justifié, justifié moralement, par exemple, de croire qu'une philosophie devait comporter une « partie », une région ou une conséquence morale, la conséquence d'un savoir philosophique ? Or je l'ai dit tout à l'heure, il n'y a pas en effet une philosophie ni une philosophie de la philosophie qui s'appellerait la déconstruction et qui déduirait d'elle-même une « partie morale ». Mais cela ne veut pas dire que l'expérience déconstructrice ne soit, n'exerce ou ne déploie en elle-même aucune responsabilité, ni même aucune responsabilité éthico-politique. En questionnant la philosophie sur son traitement de l'éthique, de la politique, du concept de responsabilité, je ne dirai pas que la déconstruction se règle sur un concept *plus haut* encore de la responsabilité, parce que je me méfie, nous avons appris à nous méfier aussi de cette valeur de hauteur ou de profondeur (altitude de l'*altus*) mais sur une exigence que je crois plus *intraitable* de la réponse et de la responsabilité. Sans laquelle à mes yeux aucune question éthico-politique n'a chance de s'ouvrir ou de se réveiller aujourd'hui. Je ne me risquerai pas à dire qu'il s'agit là d'une « radicalisation » hyper-éthique ou hyper-politique, ni même, cela nous entraînerait trop loin aujourd'hui, si les mots « éthique » et « politique » sont toujours les plus appropriés pour nommer cette autre exigence, douce ou intraitable, cette exigence justement intraitable de l'autre... □

Coups de foudre

Le séminaire de Derrida offre le spectacle d'un grand combat mené contre des formes idéologiques de pensée. La déconstruction à haute voix.

PAR RICHARD KLEIN*

Hier, dans son séminaire, Derrida a trouvé un mot insolite pour traduire l'effet bouleversant de certains types de discours déroutants qui frôlent la psychose. Ces discours, disait-il, produisent parfois un effet de « foudroyage. » Ce mot technique lui était venu d'une expérience personnelle. Derrida racontait que dans sa jeunesse il était descendu par curiosité dans une mine de charbon. Une fois dans ces souterrains, il avait appris des mineurs que le foudroyage est le nom qu'ils donnent à l'opération de faire sauter les poutres de l'échafaudage qui soutient une galerie minière, dès qu'on a épuisé tout le charbon. Le foudroyage nomme aussi le résultat de cette déconstruction explosive des fondements et des supports soutenant un domaine de travail. La foudre dans le mot figure le bruit infernal, le choc violent de ce coup de tonnerre qui éclate dans un ciel sous terre.

Par extension, Derrida voulait donc attribuer le mot, *foudroyage*, à l'effet d'un certain type de discours, théorique, qui se donne explicitement pour psychotique. Il citait, par exemple, certains textes très fous d'Artaud, où Artaud débite des arguments, expose des catégories générales, des notions conceptuelles, mais où, sous une apparence de cohérence et de rigueur, le sens se perd vite et continuellement entre le heurt violent d'expressions contradictoires et dans les détours abrupts d'une syntaxe approximative. Cette tempête d'obscurité et de confusion laisse surgir, par intermittence, des lueurs de lucidité, qui sont d'autant plus éclairantes qu'elles sont rares. A ces moments, éphémères, on a non seulement le sentiment d'avoir enfin compris quelque chose, mais on comprend qu'on a entendu une possibilité de penser, autrement. L'effet produit par cette réalisation peut être éruptif en profondeur, destructeur des prémisses et de la grammaire de notre pensée habituelle : c'est le foudroyage.

Et puis, dans le séminaire, à l'instant où l'on croyait que la leçon était finie, Derrida ajouta un mot. Ironique, un peu modeste, il ajoutait qu'il savait bien que son propre discours produisait souvent dans l'oreille de ses auditeurs des effets similaires de brouillage et de confusion. La difficulté de certains de ses textes, l'obscurité sibylline de quelques passages, donnent parfois l'impression d'un de ces discours au bord de la psychose. Cette impression n'a pas besoin de supposer (ce qui est loin d'être sûr) qu'on sait ce que psychose veut dire, pour qu'elle pressente les limites accrues de l'intelligibilité que ce discours dépasse, plutôt étend. Car il est des difficultés de concept et des torsions de rhétorique qui ne sont pas précieuses, mais nécessaires. A force de lire et de relire ces passages de Derrida, on arrive enfin à saisir les sens de leurs propos et l'élégance de leurs sutures. A ces moments, on comprend qu'on a appris quelque chose, ou qu'on a appris à reconnaitre ce qu'on savait obscurément déjà sans le savoir.

J'ai subi l'effet de ce foudroyage, pour la première fois, dans un séminaire à Baltimore, il y a plus de vingt ans. Un coup de foudre, tout-bêtement, peut-être. Après tout, Derrida est très beau : carrure solide, cheveux vigoureux, sourire aux lèvres, fines articulations, un regard incomparable plein de gravité et d'humour — et puis sa voix dont la musicalité em-

* Professeur de littérature française à Cornell University.

Derrida es él mismo un espectáculo:
su aspecto de humor, su voz-musical
la rapidez de argumentos muy formales

- El mismo calificó a grabaciones de adolescentes de desconfiar de los lectores de la persona en carne y hueso de las ilusiones radiofónicas de la voz ...

La deconstrucción es a menudo una crítica del carisma, del prestigio-filosófico adherido al concepto y al valor de la presencia

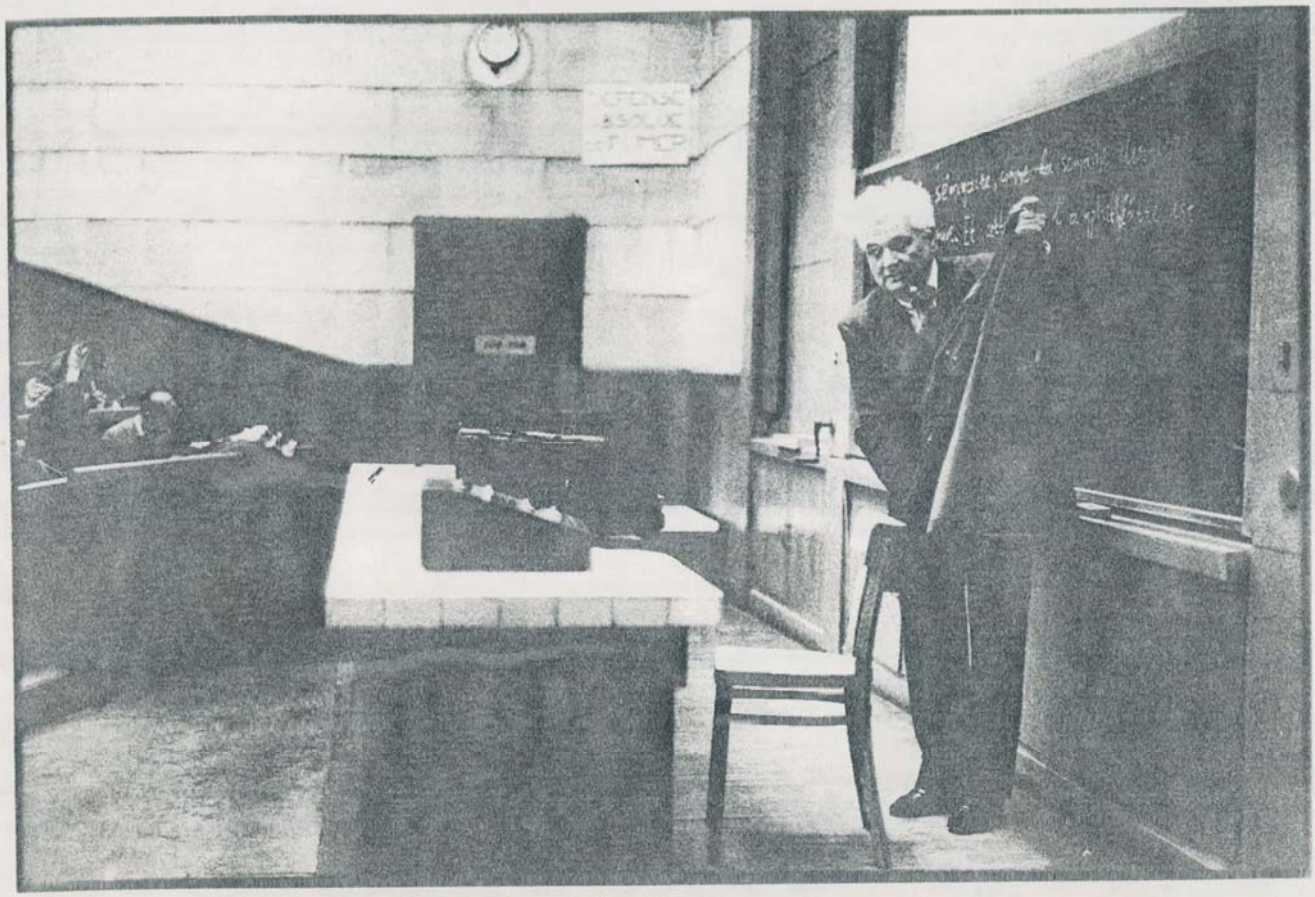
La escritura leída en voz alta instala una distancia-benevolente pero impersonal entre el maestro y su auditorio, interpone una formalidad, un mecanismo formal "que es el verdadero sujeto del seminario

Llega a la clase con un texto escrito que lee durante meses ... los textos de sus seminarios han sido transformados en capítulos de 40 libros ... a menudo quedan inéditos, ejercicios pedagógicos improvisados para la ocasión

Yo voy al seminario por primera vez a escuchar a Derrida en carne y hueso después de haber lidiado con la dificultad de sus escritos.

Allí le escucho uno que lee, calmadamente otro texto igualmente denso.

El carisma, si hay, no es transmitido por la espontaneidad de esa voz, sino por la "musicalidad que esa da a esa escritura (!!!?)



CARLOS FREIRE

Durant son séminaire, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

brase de ses intonations d'Alger la sécheresse d'arguments très formels. Le paradoxe, c'est que c'est lui, Derrida, qui a appris à plusieurs générations d'étudiants de se méfier des leurres de la personne, en chair et os, et des illusions séductives de la voix. Car la déconstruction est souvent une critique du charisme, du prestige philosophique attaché au concept et à la valeur de *présence* ; elle critique aussi le phono-centrisme, les artifices prestigieux de la voix, qui l'accompagne et que la présence valorise.

En effet, dans un séminaire de Derrida, la source de l'enseignement est toujours différée. Il est un des rares enseignants, peut-être le seul, qui arrive chaque fois en classe avec un texte écrit, fini, charpenté, qu'il lit pendant des mois. Souvent, les textes de ses séminaires ont été transformés en chapitres des quarante livres qu'il a publiés. Mais le plus souvent, ils restent inédits, des exercices pédagogiques inventés à l'occasion,

Derrida est un des rares enseignants qui arrive chaque fois en classe avec un texte écrit, fini, charpenté, qu'il lit pendant des mois.

■

déterminés dans le choix de leurs thèmes par les sujets annuels de l'agrégation. Espérant mieux comprendre, on va au séminaire pour la première fois afin d'écouter Derrida, en chair et en os, après avoir lutté longtemps avec les difficultés de ses écrits. Là, on entend un monsieur qui lit, calmement, un autre texte tout aussi dense. Le charisme, s'il y en a, est transmis non pas par la spontanéité de cette voix, mais par la musicalité qu'elle donne à cette écriture. La lecture de son enseignement, anti-socratique, a pour effet de mettre à distance l'érotisme philosophique, comme celui d'Alcibiade dans *le Banquet*, qui confond son amour du maître avec celui de la sagesse. L'écriture quand elle est lue à haute voix instaure une "distance" bienveillante mais impersonnelle entre le maître et ses auditeurs, interpose une formalité, un mécanisme formel, qui est le vrai sujet du séminaire. Car la déconstruction est aussi une machine, une force dirigée, dans le sens d'une logique ou d'une grammaire inhabituelle, qui permet la construction de rapports inouïs et dénoue des liens conventionels. Comme d'autres grands textes de la philosophie contemporaine, prenez ceux de Heidegger ou de Wittgenstein, les écrits de Derrida, soigneusement relus, entrent dans la tête, la font tourner différemment, imposent un autre rythme de penser qu'on commence à reproduire, comme on apprend une nouvelle danse. C'est la puissance de cette machine à penser, transmise par écrit, qui

La fuerza de "esta máquina de pensar" que constituye el momento más fuerte de la enseñanza de Derrida.

Se trata "la fuerza polémica de la "deconstrucción"

la crítica de las jerarquías "convencionales"...

– Se distingua por lo que "demuestran de ilusión complacencia, o mentira" –

no tanto los errores (en sí) sino las consecuencias...

"el + inteligente de los intelectuales franceses en América"?

En los años 70 forma un grupo de crítico en Yale. que impone la "deconstrucción en el mundo académico americano.

En América "habrían logrado los desarrollos de la fenomenología como un "post-estructuralismo

constitue le moment le plus fort de Derrida enseignant.

Mais il y a aussi une personne dans le séminaire, un personnage si vous voulez, le masque d'un guerrier. Dans un séminaire de Derrida, on sent la force polémique de la déconstruction, l'entrée en guerre de cette critique de hiérarchies conventionnelles de la pensée occidentale. Les écrits de Derrida se distinguent à chaque moment, souvent ouvertement, d'autres modes de pensée ou d'expression, surtout de ceux dont ils démontrent l'illusion, la complaisance, ou le mensonge. Mais ce n'est pas tant l'erreur qu'ils exposent que les conséquences que ces pensées traditionnelles produisent — effets de mystification ou politiques de manipulation. Toutefois, cette polémique de Derrida contre des formes idéologiques de pensée est toujours conduite avec la plus parfaite courtoisie. C'est chevaleresque à quel point il est prêt à donner, en public, à ses ennemis et à ses détracteurs, le bénéfice de tous les doutes. Quand il présente l'argument d'un autre c'est toujours comme s'il l'avait depuis longtemps embrassé ; il le rend souvent plus fort, plus percutant, plus persuasif que l'original dont il aiguise le point le plus acéré. Mais la politesse n'émousse jamais la franchise de l'attaque, ou de la contre-attaque, qui quand elle vient est féroce, cruellement efficiente, décisive. Le plaisir exhilarant du séminaire de Derrida est lié au spectacle d'un grand combat, superbement mené, dont les enjeux pour la pensée semblent capitaux, reformulant notre avenir à tous — la possibilité même d'un avenir. □

La consécration américaine

Derrida est sans nul doute le plus influent des intellectuels français outre-Atlantique. De Yale à Irvine, l'histoire de la diffusion de sa pensée.

PROPOS RECUEILLIS PAR JEAN-FRANÇOIS FOGEL

Il y a un quart de siècle que Jay Hillis Miller, professeur au département d'anglais et de littérature comparée de l'université d'Irvine, en Californie, côtoie Jacques Derrida. Auditeur, puis lecteur, collègue, et enfin ami du philosophe, il a été et demeure le témoin privilégié de la carrière universitaire du plus influent — et de loin — des intellectuels français outre-Atlantique. Avec lui et quelques autres, il a formé, à la fin des années 70, ce qu'on appelait tantôt « la mafia de Yale » et tantôt « l'école de Yale » : un petit groupe de critiques qui ont imposé la déconstruction dans le monde académique américain. Cette révolution, accompagnée de controverses et de conflits publics, est désormais acceptée, institutionnalisée. La déconstruction est même un chapitre inévitable dans les cours suivis par tout étudiant américain. Et le professeur Jacques Derrida est devenu un maître « made in USA ».

— Vous vous souvenez de la première apparition de Jacques Derrida aux Etats-Unis ?

— Oui, même si je n'y ai pas assisté. C'était en 1966, à l'occasion d'un symposium organisé à l'université Johns Hopkins de Baltimore. Le thème était : « Les langages de la critique sur les sciences de l'homme ». Je m'étais absenté pour enseigner et à mon retour Georges Poulet m'a dit que l'intervention la plus importante venait d'avoir lieu. Lacan, à l'évidence, était furieux car Derrida venait de capter l'attention de tous avec sa conférence : « Structure, sign and play in the discourse of the human sciences. » Ce n'était pas un « papier » lu en passant : c'est resté comme une référence, la première même lorsque l'on parle de lui. Regardez, j'ai ici l'édition toute neuve de *Criticism Major Statements*, un manuel que les étudiants utilisent dans beaucoup d'universités. Ils y trouvent aussi bien un texte de Platon que de Samuel Johnson. Parmi les Français contemporains, il y a Barthes et Derrida représenté justement par un extrait de cette intervention de 1966.

— A court terme, cette conférence a eu quelle suite ?

— Des visites régulières de Derrida à l'université Johns Hopkins : un semestre tous les trois ans. Il donnait un séminaire pour des « graduates ». Et là très vite, quelque chose s'est produit : au lieu d'avoir quinze auditeurs, il en a très vite eu plus. Je me souviens que pour entendre parler de Mallarmé en français on se retrouvait à une quarantaine. Les gens venaient d'autres départements de l'université. Des extraits de *De la grammatologie* ont commencé à être traduits dans des revues. Ce qui est nécessaire à la diffusion d'une pensée se mettait en place.

— Comment ce penseur était-il perçu par ses premiers auditeurs ?

— Comme quelqu'un qui parlait de textes plutôt que comme un philosophe. C'était frappant à Yale où il a donné ensuite cinq semaines de séminaire chaque année, à partir de 1973. L'audience devait atteindre les 90 personnes. C'était très mélangé avec des étudiants, des auditeurs venus de Cornell ou de New York, des enseignants d'autres départements mais le dénominateur commun était que tout le monde s'intéressait surtout à la littérature...

— ... Et que tout le monde pouvait comprendre le français.

— Il y a eu très vite des traductions d'extraits du séminaire, avec l'inévitable distorsion dans la compréhension. C'est le prix à payer pour que les idées gagnent de l'influence. Au-delà, je ne crois pas que le fossé ait été si large entre la critique anglo-américaine et la critique continentale. On avait suivi les développements de la phénoménologie comme du post-structuralisme. Et si on rencontrait des citations de Blanchot, Bataille ou Levinas, on

se necesitaba una teoría - literaria

su comienzo en la USA fue la
literatura - comparada!

savait de qui il s'agissait. Pour ceux qui écoutaient, ce qui surprenait était plutôt la forme : ces séminaires entièrement rédigés et lus relevaient d'une façon très traditionnelle, très ex-cathedra d'enseigner. La manière était très classique.

— *Pourquoi les universitaires américains ont-ils écouté Derrida ?*

— Je ne devrais faire qu'une seule réponse, vous dire que c'est en raison de la qualité de sa pensée. Mais une question demeurerait : pourquoi avait-on besoin de lui à ce moment là ? Ce qui nous renvoie au changement sociologique intervenu dans les universités américaines après la Deuxième Guerre mondiale. Le programme gouvernemental permettant aux G.I. de faire des études au retour des combats a jeté sur les campus des gens qui n'avaient plus la même formation. Avant, un étudiant, donc presque à coup sûr un anglo-saxon, blanc, protestant, lisait Chaucer, James, Thoreau, etc. parce que cela allait de soi dans son univers. L'apparition de nouveaux étudiants a été un défi pour l'enseignement de la littérature : comment justifier les choix des auteurs étudiés par rapport à ceux que l'on délaissait ? Le besoin d'une théorie s'est fait jour ; et on ne pouvait plus accepter l'idée de l'unité de la littérature. Je ne parle pas là du multilinguisme nécessaire. Le besoin apparaissait à l'intérieur même d'une littérature de comprendre ce qui en constituait la multiplicité, de comparer ses éléments. C'est là que Derrida a trouvé sa place comme théoricien aux Etats-Unis où, je le rappelle, sa première base a été la littérature comparée.

— *Il en est sorti.*

— Oui, c'est frappant de voir que l'on s'approprie du Derrida partout : dans les unités de théologie, d'architecture et même de philosophie qui, au sein des universités américaines, le tenaient d'abord très peu pour un philosophe. La Cardoso Law School où l'on enseigne le droit à New York vient de lui consacrer deux colloques. Que l'on se positionne contre Derrida, pour Derrida, que l'on veuille amender sa pensée, de toute façon, on ne peut plus, aux Etats-Unis, prétendre faire sans lui. Cette diffusion de son influence est allée de pair avec les interventions de Derrida dans beaucoup d'universités, jusqu'au cœur du pays. Il a même traité de la déconstruction de la déclaration d'indépendance des Etats-Unis à l'Université de Virginie.

D.R.

Jay Hillis Miller.

"Derrida rédige toujours ses cours en français et il traduit, sur le champ, en anglais devant son auditoire."

■

— *Il a corédigé une autre déclaration d'indépendance lorsque les déconstructionnistes se sont proclamés comme tels aux Etats-Unis.*

— Vous parlez de la publication de *Deconstruction and Criticism* en 1979. Le livre est présenté aujourd'hui comme le « manifeste » d'une nouvelle école. Ce n'était pas si simple mais il y avait bien un quintette qui existait à Yale et proclamait son existence : Geoffrey Hartman, Paul de Man, Harold Bloom, Derrida et moi. De Man et moi avions d'abord tout fait pour que Derrida nous rejoigne à l'université. Et il était très important pour tous les membres de la coalition qu'un travail de Derrida soit inclus dans ce volume qui proclamait la déconstruction en tant que théorie critique.

— *Derrida n'a pas rechigné au moment d'être embrigadé ainsi ? Il s'est gardé en France d'être formellemenmt enfermé dans un courant ou une école.*

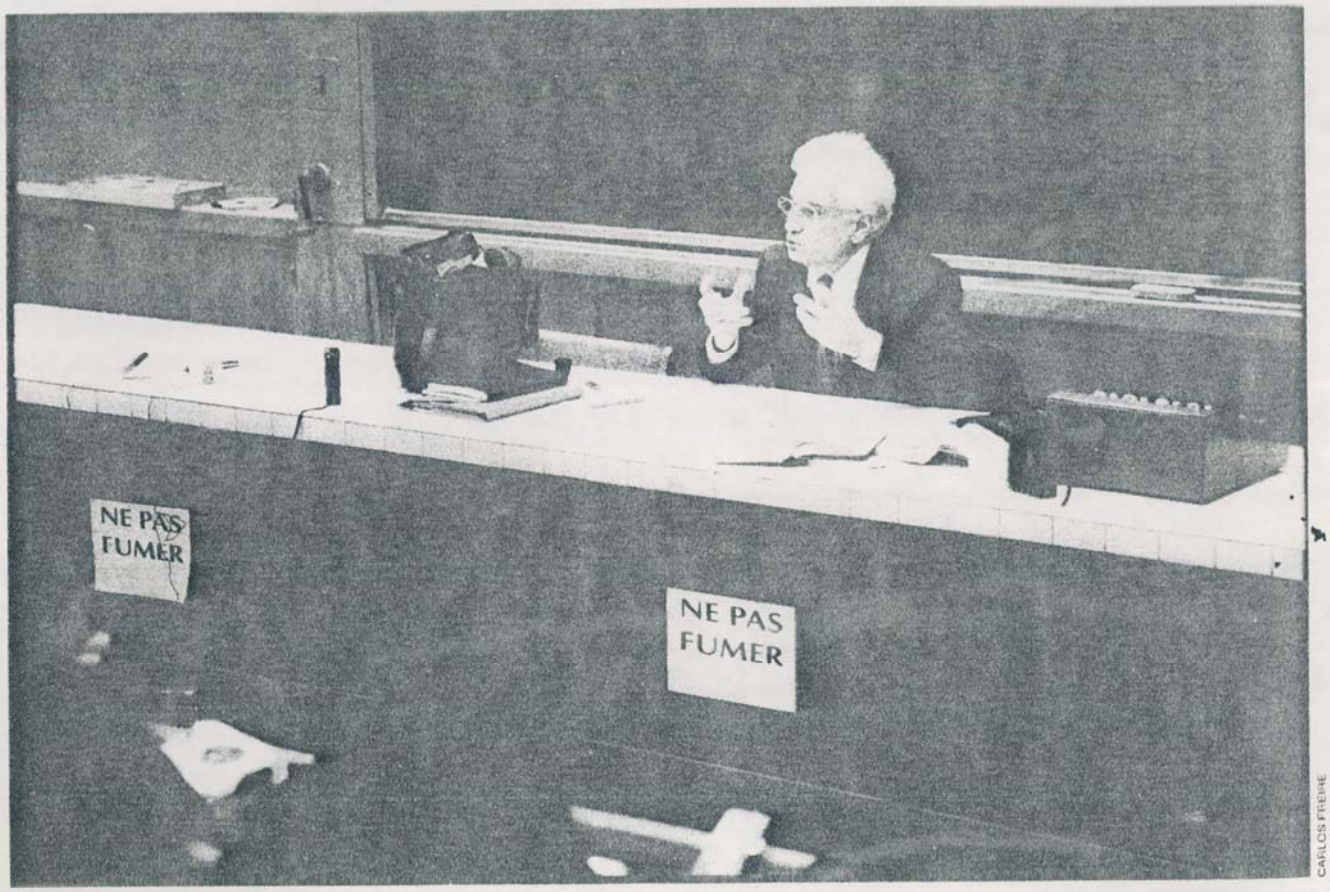
— Pour lui, c'est beaucoup plus facile aux Etats-Unis. Notre vie universitaire n'est pas aussi « politique » qu'en Europe. Pour le reste, Derrida, comme moi, comme les autres du groupe de Yale, se défile si on veut l'emprisonner. Si vous me dites : vous êtes un tenant de la déconstruction, je réponds : mettez un « s » à ce mot... les choses sont plus diverses... plus compliquées qu'elles ne semblent, etc.

— *On ne peut pas toujours se sauver quand la déconstruction devient un sujet d'articles passionnés dans la grande presse américaine.*

— Le mot « déconstruction » est terrible en soi, il suggère un boulot de démolisseur. La sur-simplification de la grande presse n'arrange rien. Derrida s'en est accommodé pour sa part. Des articles dans la revue *Critical Inquiry* lui ont permis de faire connaître son point de vue lorsque cela était nécessaire. A l'université, il n'a pas cherché à contrôler la rigueur dans la diffusion de son travail, il a accepté tous les risques : toutes les demandes de traductions, certaines très rapides, comme la quarantaine de magnétophones qu'il y avait parfois devant lui quand il parlait à Yale et dont il savait que les enregistrements allaient circuler dans tout le pays. La contrepartie est qu'aujourd'hui, donc très peu de temps après que tout cela ait commencé, tout étudiant qui étudie la lecture critique en entrant dans une université américaine aura nécessairement à travailler sur un essai de Derrida. J'ai même le sentiment, je suis désolé de le dire aux Français, que l'importance internationale de Derrida passe maintenant à travers les Etats-Unis. Un exemple : les Chinois préparent une édition de textes essentiels de la critique littéraire occidentale, un domaine qu'ils n'avaient pas suivi. Eh bien, Derrida y figurera mais traduit depuis l'anglais.

— *Il enseigne dans cette langue désormais.*

— Depuis quatre ans l'université, que nous avons rejoint en même temps, il professe en anglais, suivant une méthode très particulière. Il rédige toujours en français et il traduit, sur le champ, en anglais devant son auditoire. Il a appris non seulement à parler couramment en public mais à improviser sur des points difficiles. Quand il cite, en anglais, Heidegger ou Benjamin, alors que sur son papier il a une traduction française, la chose me



CARLOS FREIRE

semble très difficile. C'est un travail de virtuose que j'admire en me souvenant qu'à ses débuts, lorsqu'il était à l'université Johns Hopkins, lors de nos déjeuners amicaux hebdomaires, il préférait me répondre en français quand je m'adressais à lui en anglais.

— Est-ce que sa fameuse polémique avec John Searle (1) ne dépend pas pour une part des problèmes de traduction, le sens des mots « iterability », « parasitic » était-il perçu de la même façon de part et d'autre ?

— Non, il n'y a pas de problème de ce genre. En revanche, Derrida ignorait la façon dont une polémique se mène aux Etats-Unis, mais il s'en est sorti. Je crois qu'il avait tout d'abord vu une simple occasion de s'exprimer. Quand Searle lui a répondu en lui reprochant de s'affranchir de l'ensemble des protocoles et des circonstances qui président à une communication écrite et orale et de ne pas saisir l'œuvre d'Austin, il est devenu un polémiste extraordinairement coléreux, agressif. C'était très surprenant.

"A partir de la littérature comparée à Yale, Derrida a réussi à gagner une transdisciplinarité et son influence est mondiale."

■

— J'imagine de quel côté vous penchez dans la polémique...

— Pour moi, les deux parties n'étaient pas de la même envergure...

— Oui, mais restons sur ce terrain de la polémique. Comment votre groupe a-t-il réagi à la révélation posthume des écrits journalistiques de Paul de Man qui, durant la guerre, louait certains credo du nazisme. ?

— Au niveau universitaire, une distinction est faite entre les époques. Je constate que Paul de Man est toujours présent, y compris par des étudiants ayant des vues militantes de gauche, dans les examens oraux. Son œuvre théorique, qui a eu une influence sur tous les autres membres du groupe, n'a pas été gommée. Evidemment, des questions demeurent. Derrida s'en est expliqué pour sa part dans un article de *Critical Inquiry*.

— Il a évoqué « une blessure, une stupeur et une tristesse ».

— Nous avons tous vécu ce même étonnement douloureux. Je repense souvent à cela, à nos discussions où Paul de Man ne s'est jamais livré sur son passé. Avec le temps, il me semble que l'on ne peut couper son œuvre théorique de ce passé qu'il a occulté à tous y compris à ses proches. Je crois que son refus de considérer l'idée de « littératures nationales » vient de là.

— Cette polémique et la guérilla constante avec les « non-déconstrutionnistes » de Yale expliquent-ils votre départ et celui de Derrida pour la Californie ?

— Pas du tout. Simplement, j'ai eu la sensation lorsque j'ai envisagé de venir ici

fantasía — argumentación

literatura — filosofía

escritura seria — escritura lúdica

se crea a sí mismo — creando su propio lenguaje

un juego que sobrepasa la oposición racional — irracional.

qu'une certaine période en était venue à sa fin. Nous n'allions pas rester « l'école de Yale » tous ensemble année après année. Je ne voulais pas laisser Derrida à Yale. L'université d'Irvine nous a pris tous les deux d'un coup et a titularisé Derrida.

— *Pour lui, ce changement est important ?*

— Non, comme je vous l'ai dit, il a déjà, à partir de la littérature comparée à Yale, réussi à gagner une transdiciplinarité et son influence est mondiale. Pour ce qui concerne les Etats-Unis, je constate que le centre de gravité des études littéraires s'est déplacé vers ce qu'on appelle les « études culturelles ». Il y a un souci de comprendre l'environnement culturel, au sens large, d'un texte. Et Derrida fournit des outils pour cela. Au-delà, il s'inscrit lui-même tout à fait dans ce mouvement avec ses séminaires récents sur la nation et le nationalisme, l'amitié et le cannibalisme, ou même saint Augustin. Il poursuit son travail avec sa langue, à Paris, mais il possède une place parmi les Américains. □

(1) Jacques Derrida a rendu compte de cette polémique dans *Limited Inc.* (éd. Galilée, 1988).

La recherche de l'autonomie.

Derrida a réussi à affirmer sa singularité, à la manière d'un Proust ou d'un Yeats. Une lecture d'« Envois », la première moitié de *La carte postale*.

PAR RICHARD RORTY*

Je prétends que Derrida ne veut pas faire le moindre geste à l'intérieur du jeu linguistique qui distingue fantaisie et argumentation, philosophie et littérature, écriture sérieuse et écriture ludique — autrement dit, dans le jeu linguistique de la « grande époque ». Il n'est pas question, pour lui, de suivre les règles du vocabulaire final d'un autre.

Il s'y refuse, non qu'il soit « irrationnel » ou qu'il « se perde dans les caprices de son imagination » (...) mais parce qu'il essaie de se créer lui-même en se créant son propre langage tout en essayant d'éviter de se faire faire un autre enfant de Socrate, d'être une note en bas de page de plus à l'œuvre de Platon. Il essaie de trouver un jeu qui transgresse totalement la distinction rationnel/irrationnel. Mais en tant que professeur de philosophie, il a du mal à s'en tirer de cette façon. Alors qu'il serait passablement fruste de demander à Proust s'il faut lire son roman comme une histoire sociale ou l'étude d'une obsession sexuelle, ou de demander à Yeats s'il a réellement cru toutes ces sornettes sur les phases de la lune, la tradition veut que les philosophes répondent à ce genre de question. Si vous vous présentez en poète ou en romancier, vous échappez à quantité de mauvaises questions en raison du halo de mystère qui entoure l'« artiste créatif ». En revanche, on attend des professeurs de philosophie qu'ils se montrent plus austères et qu'ils s'exposent.

Ce halo entoure des auteurs qui ne sont associés à aucune discipline en particulier et qui ne sont donc censés suivre aucune règle connue par le passé. Ainsi ai-je proposé instamment que nous enveloppions Derrida dans ce nimbe, en reconnaissant qu'il recherche la même autonomie que visait un Proust ou un Yeats. Ce qui aurait pour avantage de nous permettre d'éviter de disséquer ses écrits suivant une ligne définie par un autre pour en goûter à notre aise : voir quel réconfort ou quel exemple ils pourraient nous apporter, s'ils ont un quelconque intérêt dans notre propre recherche de l'autonomie. Si Platon ni Heidegger ne nous ont fait la moindre impression, il y a de fortes chances pour qu'ils ne nous soient d'aucune utilité ; dans le cas contraire, ils pourraient être décisifs. Quiconque a lu un peu de philosophie ne tirera pas grand-chose d'« Envois », mais le livre peut être fort important pour un certain public fort restreint.

Accepter cette suggestion, c'est renoncer à dire, avec Gasché et Culler, que Derrida a démontré quoi que ce soit ou réfuté quiconque (*e.g.*, Austin). C'est aussi renoncer à l'idée que Derrida ait élaboré une « méthode déconstructive » qui montre comment le concept « le plus haut » d'un couple de concepts opposés (*e.g.*, forme/matière, présence/absence, un/multiple, maître/esclave, Français/Américain, Fido/« Fido ») « se déconstruit ». Les concepts ne tuent absolument rien, pas même eux ; en revanche, il est des gens qui tuent des concepts. Hegel dut travailler avec acharnement pour venir à bout des retournements dialectiques qu'il affecta ensuite d'avoir observés plutôt que produits. Produire des effets spéciaux du genre « la présence n'est jamais qu'un cas particulier de l'absence » ou « l'usage n'est qu'un cas particulier de la mention » demande de gros efforts. Rien, hormis le manque d'ingéniosité, ne fait obstacle à une recontextualisation de ce genre, mais cela n'implique aucune *méthode*, si par méthode on entend une démarche qui s'apprend par référence à des règles. La déconstruction n'est pas une démarche nouvelle qu'aurait rendu possible une récente découverte philosophique. La recontextualisation, en général, et l'inversion des hiérarchies en particulier se pratiquent de longue date. Socrate a recontextualisé Homère ; saint Augustin a recontextualisé les vertus païennes, pour les transformer en vices éclatants, puis Nietzsche a de nouveau retourné la hiérarchie ; Hegel a recontex-

* Professeur à l'université de Virginie. Ce texte est extrait de *Contingency, irony and solidarity* (éd. Cambridge University Press, 1989). Traduction française à paraître aux éd. Armand Colin, 1992. Le titre est de la rédaction.

deconstruir = destruir los límites puestos por conceptos fijos (no tiene método según Rorty.)

y

recontextualizar: "transformar el contenido conceptual
alrededor de una composición-de textos
desde una base diferente!

Derrida recontextualizó los autores, haciéndoles decir lo que
ellos no han dicho! = El significante posee un "plus" exceso de significa-
ción que va más allá del "campo" (contexto)

Ambiciones manejadas: { "sentidos" / de las palabras
"formas" } = pero que se le puede atribuir

¿Qué sucede si uno no le da valor a la diferencia, en una discusión?

En un escrito Derrida no permite entender si le da valor a la { cargas "contextuales"
de las palabras empleadas } o a cargas "simbólicas"

si al { texto
o la mención } ? o si el { significante
o el signo }

la experiencia de tal "lectura. Dice Rorty = no define el "orden" de una proposición
así como en los "últimos escritos de Heidegger!

se debe usar un { criterio literario
o crit. filosófico? } → Rorty quiere mantener separados
las posiciones!

R/ no hay un criterio definido para "separarlos"

No se le puede asignar un "género" si estado de un género "original"!

Solo nos queda "encontrarle un uso, una utilidad.

tualisé Socrate et Augustin pour faire de l'un et de l'autre des prédécesseurs également *aufgehoben* ; Proust a recontextualisé (inlassablement) tout ce qui lui est tombé sous la main ; et Derrida recontextualise (inlassablement) Hegel, Austin, Searle et tous les auteurs qu'il lit.

Mais pourquoi la différence paraît-elle si choquante quand c'est Derrida qui s'y livre, s'il ne s'agit une fois encore que d'une inversion dialectique ? Tout simplement parce que Derrida se sert des traits matériels « accidentels » des mots, tandis que Hegel, tout en refusant d'admettre la règle suivant laquelle la relation de « contradiction » ne peut tenir qu'entre des propositions et non entre des concepts, s'en tint à la règle qui veut que l'on ne puisse attacher aucun poids aux sons et aux formes des mots. Face aux règles de ce genre, l'attitude de Derrida consiste à reconnaître qu'il est, bien sûr, nécessaire de les suivre si l'on veut engager une discussion avec d'autres, mais qu'il y a d'autres choses à faire avec des philosophes que de discuter avec eux. Ces règles rendent possible un discours argumenté, mais Derrida répond à la question « Qu'arriverait-il si nous n'en tenions pas compte ? » Sa réponse nous est donnée *ambulando* à mesure que Derrida écrit le genre de prose que nous trouvons dans *Glas* et « Envois » — une prose qui ne permet jamais de dire avec certitude, d'une ligne à l'autre, si l'on est censé prêter attention aux traits « symboliques » ou aux traits « matériels » des mots employés. A la lecture de *Glas* ou d'« Envois », on cesse rapidement de se poser la question « Dois-je voir ceci en tant que signifiant ou en tant que signe ? » Pour lire ce genre de texte, la distinction usage/mention est purement anecdotique.

Quel est l'avantage d'écrire de la sorte ? Si l'on veut des discussions qui débouchent sur des conclusions, le bénéfice est nul. Ainsi que je l'ai déjà dit, il n'y a rien de l'ordre d'une proposition à retirer de l'expérience d'une telle lecture — pas plus que de celle des écrits du dernier Heidegger. Faut-il donc la juger à l'aune de critères « littéraires » plutôt que « philosophiques » ? Non, parce que dans le cas de *La Phénoménologie de l'Esprit*, de *A la Recherche du temps perdu* et de *Finnegans Wake*, il n'existe aucun critère préalablement défini *de l'une ou l'autre* sorte. Plus un livre ou un genre d'écriture est original, moins il a de précédent et plus s'amenuisent nos chances d'avoir à notre disposition des critères ; de même y a-t-il d'autant moins de sens à essayer de lui assigner un genre. Il nous faut voir si nous pouvons lui trouver un usage. Si tel est le cas, nous aurons ensuite tout le loisir de faire reculer les limites d'un genre ou d'un autre pour l'y glisser et d'élaborer des critères prouvant que ce type d'écriture était, au fond, une bonne invention. Seuls les métaphysiciens pensent que nos genres et critères présents épuisent le champ des possibles. Les ironistes, quant à eux, continuent à l'augmenter.

A mesure qu'il avance, ce n'est pas aux doctrines de Platon ou de Heidegger mais plus aux hommes eux-mêmes que Derrida s'intéresse.

■

Pourquoi pourrait-on être néanmoins tenté de dire qu'« Envois » relève de la « philosophie », alors même qu'il n'en sort rien que l'on puisse concevoir d'appeler une *théorie* philosophique ? Eh bien, pour une part, parce que seuls les lecteurs habituels de philosophie pourraient, le cas échéant, l'apprécier. Pourrait-on dire également que la philosophie en est l'une des causes et l'un des thèmes ? Pas exactement. Il serait plus juste de dire que l'ouvrage compte des *philosophes* — certains philosophes en particulier — parmi ses causes et ses thèmes. A mesure qu'il avance, ce n'est pas aux doctrines de Platon ou de Heidegger, mais de plus en plus aux hommes eux-mêmes que Derrida s'intéresse. Alors que de Hegel à Heidegger, la théorisation ironiste portait sur la théorisation métaphysique, les premiers écrits de Derrida concernaient la théorisation ironiste. Tandis que leurs écrits risquaient de verser davantage encore dans la métaphysique, les siens étaient menacés de tourner sinon en métaphysique, du moins en toujours plus de théorie. C'est en partie parce qu'ils portent sur les théoriciens que ses derniers écrits évitent ce danger. Derrida finit par ressembler de moins en moins à Nietzsche, mais de plus en plus à Proust. Il se soucie de moins en moins de sublime et d'ineffable, mais de plus en plus de réagencer ce dont il se souvient pour lui donner une forme belle, même si elle est fantastique.

Ce n'est pas aux idées générales mais aux gens qu'il a connus enfant (sa grand-mère, par exemple) ou qu'il a rencontrés par la suite (*e.g.*, Charles Haas, Mme Greffulhe, Robert de Montesquiou) que Proust a réagi. De manière analogue, Derrida réagit aux grands-pères et aux intendants qui ont fait sauter les professeurs de philosphie sur leurs genoux (*e.g.*, Platon et Socrate, Windelband et Wilamowitz) ainsi qu'aux personnes auxquelles il s'est heurté au cours de sa carrière (*e.g.*, Austin, Matthieu de Paris, Searle, Ryle, Fido). Le triomphe de Proust, je l'ai dit, c'est d'avoir écrit un livre rebelle à toutes les descriptions que les autorités de sa connaissance lui avaient appliquées (ou que, imaginait-il, ils lui eussent appliquées). Proust a écrit un livre d'un genre nouveau ; nul n'avait encore jamais *pensé* à quelque chose comme *la Recherche du temps perdu*. De nos jours, bien entendu, nous y pensons tous : ou, tout au moins, quiconque veut écrire un *bildungsroman* doit prendre son parti de Proust, de même que quiconque veut écrire de la poésie lyrique anglaise ne peut faire l'impasse sur Keats.

Bref, je prétends qu'avec « Envois » Derrida a écrit un genre de livre auquel personne n'avait encore songé. Il a accompli pour l'histoire de sa propre vie : il a joué les unes contre les autres toutes les figures d'autorité, et toutes les descriptions que l'on pouvait imaginer voir ces figures donner de lui, pour aboutir à ce résultat que la notion même d'« autorité » n'est plus applicable à son travail. Il a acquis l'autonomie au sens où Proust l'avait fait : ni *A la Recherche du temps perdu* ni « Envois » ne trouvent leur place dans aucun des systèmes conceptuels précédemment employés pour évaluer des romans ou des traités de philosophie. Il a évité la nostalgie heideggerienne de même que Proust s'était gardé de la nostalgie sentimentale : en ne cessant de recontextualiser tout ce que la mémoire rapporte. Mais de même que Proust, il a élargi le champ des possibles.

Traduit de l'anglais par
Pierre-Emmanuel Dauzat

Chemins de traverse

S'écartant des grands axes de la métaphysique, Derrida a mis en communication des disciplines traditionnellement étrangères les unes aux autres.

PAR CHRISTIAN DELACAMPAGNE *

L'une des choses que nous aura apprises Jacques Derrida, c'est l'impossibilité de parler « objectivement » — surtout de philosophie. Exemple : invité ici-même à m'exprimer sur son travail, je commence par observer — non sans surprise — qu'il y aura l'an prochain trente ans (déjà !) que paraissait son premier ouvrage, *L'origine de la géométrie* (1962). Cette période coïncide à peu près avec celle au cours de laquelle la philosophie est devenue, pour moi, d'abord un objet d'étude puis le pivot central — malgré quelques péripéties — de toute ma vie professionnelle jusqu'à aujourd'hui. Témoin de cette œuvre que j'ai suivie depuis ses premiers pas et dans laquelle, pour une part, j'ai appris à penser (tout au moins à penser autrement qu'à l'école), comment pourrais-je, à l'heure actuelle, tenir sur elle un discours qui ne fût pas subjectif ?

Allons-y donc d'un souvenir personnel. Lorsqu'en 1967 j'ai lu, dans la revue *Tel Quel*, « La pharmacie de Platon » (célèbre texte sur le bouc émissaire, sur le poison qui est en même temps le remède), j'ai compris que je ne cesserai plus d'être fasciné — et, parfois, légèrement agacé — par la pensée derridienne, en raison même de la contradiction qui semble l'habiter. D'une part, en effet, Derrida ne cache pas sa volonté de s'installer dans l'au-delà de la philosophie ; de l'autre, il répète à qui veut l'entendre que la philosophie n'a pas d'au-delà, que tout est philosophique. L'ai-je mal compris ? Ou faut-il prendre certains fragments de son discours comme relevant de l'ironique provocation ? Je ne me hasarderai pas à ce jeu dangereux qui reviendrait à départager, dans une œuvre, ce qui est sérieux de ce qui ne l'est pas. D'autant que Derrida a dit, sur l'ironie et le sérieux, des choses qui à jamais rendraient n'importe qui prudent...

Non. Avec le temps, j'en suis plutôt venu à penser que cette contradiction doit être ce qui sous-tend la démarche derridienne, l'inspire, la dynamise et quelquefois l'égare. Telle est du moins la thèse que je voudrais défendre ici.

Disons d'emblée sur quel point se situe mon désaccord : je ne crois pas que *tout* soit philosophique. Je ne pense pas qu'il soit impossible de sortir du discours métaphysique. Je suis même convaincu que ce discours est « clos » depuis plus longtemps qu'on ne le dit, et que sa survivance — dans des conditions fort artificielles — n'empêche nullement ceux qui le souhaitent d'*aller au-delà*.

Née avec Platon, la philosophie a atteint sa fin avec Hegel. Par *fin*, j'entends ici l'achèvement temporel, l'aboutissement logique d'un processus, la dernière étape d'un parcours. De Platon à Hegel, toutes les possibilités inscrites dans la structure du discours métaphysique ont été, l'une après l'autre, envisagées et épuisées. Hegel, dans son propre système, les reprend, les résume — et les justifie toutes, dans la mesure où chacune d'elles correspond à une parcelle de la vérité totale que lui, Hegel, est seul à posséder. Mais cette vérité est, hélas, tautologique : elle se borne à proclamer que Hegel dit la vérité. Ainsi, dès 1820, l'échec de la métaphysique est-il patent. Déjà saute aux yeux de tous l'impuissance de la philosophie, ce qu'il faut bien appeler son échec historique. L'Europe entre en crise. Malgré leurs efforts, Marx, Kierkegaard, Nietzsche ne réussiront pas à dénouer cette crise. Les philosophes n'ont désormais plus aucune prise sur le réel — même sur le réel de la pensée, scientifique ou artistique. Certes, la modernité advient : mais elle advient chez Mallarmé, Einstein, Kandinsky, Kafka, Schönberg — bref, hors de la philosophie au sens classique et institutionnel du terme. D'ailleurs, c'est simple : la modernité qu'ils voient naître sous leurs yeux, ni Husserl, ni Bergson ni Russell ne nous offrent le moindre instrument pour nous aider à la comprendre. Ils passent tranquillement à côté.

Et Heidegger, demandera-t-on ? Justement, parlons-en. Lui aussi, bien sûr, passe à côté. Mais bruyamment. Il ne se contente pas de tourner le dos aux inventions de son époque. Il se croit obligé — parce que certains idéologues du Troisième Reich lui reprochent de ne pas être suffisamment dans la ligne — d'en rajouter en dénonçant lui-même toute l'histoire antérieure de la métaphysique, en accusant celle-ci de baigner dans le nihilisme, d'avoir confondu l'Etre avec l'étant et de continuer à inspirer les égarements les plus affreux de la modernité, de la science « qui ne pense pas » à « l'art dégénéré ».

On sait comment, grâce à la complaisance d'un secteur de l'intelligentsia française, ces vues sont devenues chez nous, dans les années cinquante, la vulgate universitaire. Certes, Derrida n'a jamais fait acte officiel d'allégeance à cette vulgate non plus qu'à « l'église » heideggérienne. Mais pourquoi n'a-t-il pas clairement rompu avec l'idée — historiquement indéfendable — que la métaphysique était un nihilisme ? Pourquoi a-t-il jugé utile de fonder sa propre critique de l'onto-théologie sur la nécessité d'arracher à l'étant une authentique pensée de l'Etre — comme si cette nécessité, quoi qu'en disent les épigones de Heidegger, n'avait pas été claire aux yeux des philosophes classiques, comme si elle n'était pas inscrite, depuis Aristote au moins, dans le projet même d'une *métaphysique* ? Bref, pourquoi Derrida, ad-

---

* Enseigne la philosophie à Montpellier. Il est l'auteur de carnets de voyage (sur l'Inde, l'Italie, l'Espagne, l'Egypte), de deux livres sur la peinture du XXE siècle (*L'aventure de la peinture moderne* et *Outsider*, éd. Mengès 1988 et 1989), et bien sûr, d'essais philosophiques (*L'Invention du racisme*, éd. Fayard, 1983).

CARLOS FREIRE

mirable lecteur des textes philosophiques, s'est-il rangé, sur ce point précis, derrière l'opinion péremptoire de ceux qui, délibérément, en avaient déformé le sens ?

Le plus remarquable reste que, malgré ce point de départ discutable (et avec lequel Derrida, d'ailleurs, n'en finit pas de discuter, comme le montre encore *De l'esprit*, publié en 1987), le projet d'une « déconstruction » de la métaphysique ait réussi à fonctionner. Au-delà, dirais-je même, de toute espérance. Car non seulement l'entreprise a permis de montrer que la plupart des grandes philosophies s'organisaient autour de problématiques aujourd'hui caduques (qui a peur du « phallogocentrisme » ?), mais encore elle a permis de repérer la diffusion sournoise de ces problématiques dans nombre de pratiques voisines de la philosophie : la seule différence étant justement la *différance*, autrement dit le fait que, dans ces pratiques connexes — art, science ou écriture —, le non-philosophique est assez fort pour subvertir le texte philosophique proprement dit, pour réduire celui-ci à l'état de pré-texte. Disons-le en une phrase : ce sont ces lectures stratégiques, circulant sur les *bords* de la philosophie traditionnelle ou, si l'on préfère, sur ses *fins*, qui constituent pour moi l'aspect le plus original du travail de Derrida.

Derrida est l'un de ceux qui ont poussé le plus loin le brouillage des frontières entre écriture « littéraire » et écriture « philosophique ».

L'intérêt de celui-ci est, d'abord, d'ordre thérapeutique. En mettant en évidence la permanence résiduelle, à l'intérieur du champ de la linguistique, de la psychanalyse ou de l'économie politique, de noyaux métaphysiques obsolètes, Derrida offre aux chercheurs l'occasion de réfléchir sur les présupposés à l'œuvre dans leur propre pratique et de redéfinir de façon positive les cadres théoriques de leur enquête : ainsi se trouvent mis en question, par exemple, le phonologisme saussurien, certaines mythologies lévi-straussiennes ou bien le culte lacanien du signifiant. Résultat : une salutaire révision du structuralisme dominant dans les sciences sociales, ou tout au moins de quelques-unes de ses prétentions. On ne peut s'empêcher de songer, ici, aux thérapies pratiquées, depuis Wittgenstein, par la philosophie analytique. Ce n'est pas un hasard, du reste, si — mis à part la curieuse incompréhension, de la part de Searle, de la critique derridienne des *speech acts* (*Limited Inc.*, 1977) — la stratégie déconstructionniste a connu, outre Atlantique, un accueil aussi favorable.

Il est vrai que cet intérêt émanait, pour

une part, des départements de littérature. Rien d'étonnant à cela : parce qu'il tend à briser la clôture métaphysique et parce que, pour ce faire, il s'attache à jouer sur tous les registres de la textualité, le travail derridien est aussi — et peut-être surtout — un travail d'écriture. Placé, au-delà de la polysémie, sous le signe de la dissémination, ce travail reste — avec ceux d'Artaud, Bataille, Blanchot, Laporte — l'un de ceux qui, depuis un demi-siècle, ont poussé le plus loin le brouillage des frontières entre écriture « littéraire » et écriture « philosophique » — deux catégories dont l'opposition ne pourra plus jamais être naïvement reconduite.

Mais ce n'est pas seulement entre philosophie et littérature que Derride fait sauter le verrou. C'est aussi à l'intérieur même du texte littéraire, où existait un barrage semblable — le plus souvent inconscient — entre deux types de fonctionnement textuel. Tout écrivain est en effet partagé — ou bien écrit, si l'on peut dire, *de ses deux mains :* de l'une, pour produire du sens explicite, de l'autre pour donner forme à une fuite de significations qui subvertit en permanence le premier texte, généralement tenu pour dominant. Seules, au XXE siècle, l'œuvre de Joyce et celles de quelques géniaux autodidactes inspirés par la psychose ont permis d'inverser le rapport de domination, quitte à mettre en péril la lisibilité ou plutôt quitte à nous contraindre à en repousser les limites. Parti de la philosophie, Derrida a, me semble-t-il, réussi à produire d'analogues effets de subversion dans le texte littéraire, en y déconstruisant comme résidus métaphysiques les règles de la suprématie du signifiant. Il n'est plus désormais aucun champ où l'on puisse feindre de croire que l'application de ces règles ne soulève pas de problème : même pas — surtout pas — le champ du *dessin* classique, ainsi que Derrida l'a récemment montré à l'occasion de l'exposition *Mémoires d'aveugle* organisé par lui au Louvre (1990).

De la philosophie aux sciences sociales, à la littérature, aux arts plastiques, le chemin poursuivi depuis trente ans par Derrida n'a donc cessé de s'affirmer comme *chemin de traverse.* S'écartant des grands axes de la métaphysique, il ouvre la possibilité d'une circulation au-delà des frontières de celle-ci, mettant en communication des territoires éloignés, des disciplines traditionnellement étrangères les unes aux autres. S'agit-il encore de philosophie au sens institutionnel du terme ? Oui, dira-t-on, puisque c'est bien ainsi que Derrida définit son propre travail. J'espère avoir montré quelques-unes des raisons que j'ai de croire qu'au-delà des étiquettes que les exigences du « marché » culturel obligent à apposer sur les « produits », l'écriture de Jacques Derrida l'a peu à peu conduit très au-delà des limites conventionnelles de la philosophie, prouvant ainsi, par son seul déploiement, la double *finitude* — territoriale et historique — de cette étrange pratique née chez les Grecs cinq siècles avant notre ère, morte à Iéna voici cent cinquante ans. □

L'itinéraire philosophique

Des premiers travaux sur la phénoménologie husserlienne aux réflexions sur l'enseignement de la philosophie, le déroulé de l'œuvre.

PAR MICHEL LISSE *

En 1973, Emmanuel Levinas se demandait si l'œuvre de Jacques Derrida ne traçait pas une ligne de démarcation dans « le développement de la pensée occidentale [...], semblable au kantisme qui sépara la philosophie dogmatique du criticisme » et si elle ne nous révélait pas « une naïveté, un dogmatisme insoupçonné qui sommeillait au fond de ce que nous prenions pour esprit critique » (1). Mais quel est ce dogmatisme insoupçonné, cette naïveté œuvrant au sein même de ce qu'on appelle la philosophie occidentale, des Présocratiques à Heidegger lui-même et au-delà ? Comment Derrida en est-il venu à découvrir cette tache aveugle ?

Les premiers travaux de Jacques Derrida porteront sur la phénoménologie husserlienne. En 1953 et 1954, il étudie *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl.* Dans ce travail d'étudiant, qui « balaie [...] toute l'œuvre de Husserl avec l'impudence imperturbable d'un scanner » (*Le problème,* p. VI), une problématique importante voit le jour, celle de la « complication originaire de l'origine », de la « contamination initiale du simple », de l'« écart inaugural » (*id.*, pp. VI-VII) imprésentable qui rend impossibles les oppositions conceptuelles, du moins dans leur prétendue pureté (l'opposition pur/impur n'échappant bien sûr pas à cette loi). En 1962 paraît la traduction de *L'origine de la géométrie,* précédée d'une longue introduction. Ce commentaire, s'il reprend dans l'examen minutieux d'un texte de Husserl les questions posées pour l'ensemble de l'œuvre, met également en évidence une problématique que Derrida va déployer par la suite : celle de l'écriture. Celle-ci, retient Derrida lisant Husserl, « n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science — et éventuellement de son objet — mais d'abord [...] la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique » (*De la grammatologie,* pp. 42 43). *La voix et le phénomène,*

* Chercheur au Département de Philologie Romane de l'U.C.L. A notamment publié : *Jacques Derrida,* éd. Didier/Hatier, 1986, coll. « Auteurs contemporains » (n° 11, pp. 35-59) et « Le motif de la déconstruction et ses portées politiques » in *Tijdschrift voor filosofie,* Leuven, juin 1990, pp. 230-250.

Lisse

patiente lecture de la première des *Recherches logiques*, part de la distinction opérée par Husserl entre signes expressifs et signes indicatifs pour interroger les concepts fondamentaux (réduction phénoménologique, conscience transcendantale...) (2) de la phénoménologie et le privilège de la voix et de l'écriture « phonétique » dans la phénoménologie transcendantale. Derrida interroge la notion de « vouloir-dire » et « ses rapports historiques avec ce qu'on croit identifier sous le nom de "voix" et comme valeur de la présence, présence de l'objet, présence du sens à la conscience, présence à soi dans la parole dite vive et dans la conscience de soi » (*Positions*, p. 13).

Cette explication avec Husserl n'est qu'une partie du grand débat entamé par Jacques Derrida avec le *logocentrisme* de la tradition philosophique. *De la grammatologie* va mettre en lumière le privilège accordé par cette tradition au *logos*, origine de la vérité, vérité de la vérité, fondement de l'entreprise philosophique. A ce *logos* est liée de façon originaire et essentielle la *phonè :* celle-ci émet des sons qui, selon Aristote, sont les « symboles des états d'âme ». La voix est donc « productrice du premier signifiant », elle est « au plus proche du signifié » (*De la grammatologie*, p. 22), « au plus proche de soi comme l'effacement absolu du signifiant » (*Id.*, p. 33) ; elle permet la manifestation de la pensée de l'être comme signifié transcendantal. Il y a ainsi « proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens » (*Id.*, p. 23). On le voit, au logocentrisme s'associe un *phonocentrisme*.

Dans cette perspective de l'union de la voix à l'âme ou à « la pensée du sens signifié », tout signifiant, et donc le signifiant écrit, est dérivé. Autrement dit, l'écriture n'est que le *supplément* de la parole. Selon la même logique métaphysique, on peut encore distinguer, comme le fait Platon dans le *Phèdre*, une « bonne » écriture, nommée ainsi métaphoriquement, mais en réalité intelligible, présence transparente de la vérité dans l'âme, opposée à une « mauvaise » écriture, sensible, corporelle, relative, finie. Cette écriture concrète et secondaire ne peut être pensée que dans une perspective culturelle, technique et artificielle ; mise au service, par exemple, de la conservation de la mémoire, elle n'est qu'un signifiant dérivé, elle est extérieure, « non-présence à soi ». L'écriture a donc été, dès les débuts de la philosophie occidentale, « refoulée ». Refoulement qui s'est poursuivi tout au long de son histoire et s'est accompagné d'une architectonique d'oppositions conceptuelles hiérarchiquement ordonnées : réalité/signe, signifié/signifiant, chose/image, dedans/dehors, intelligible/sensible, nature/culture et, *De la grammatologie* le démontre, logos (parole et pensée)/écriture (trace de cette parole et de cette pensée).

Il y a plus. Le *logo-phonocentrisme* engendre un ethnocentrisme. En effet, ainsi que le montre telle phrase de Hegel affirmant que « l'écriture alphabétique est en soi et pour soi la plus intelligente » (*Id.* p. 11), les grands mouvements philosophiques occidentaux ont privilégié l'écriture phonétique et alphabétique au détriment des autres écritures.

L'allure et le contenu de *De la grammatologie* sont exemplaires du travail de Jacques Derrida à la fin des années soixante. Celui-ci nous convie à une double lecture des philosophes, penseurs, écrivains, psychanalystes, linguistes, anthropologues, critiques littéraires... qui tentent de suivre la logique de leurs textes jusqu'au moment où les points d'appui du dogmatisme logocentrique insoupçonné se trouvent isolés et dévoilés, mais où il s'avère également possible d'élaborer des « concepts critiques » (*Id.*, p. 7), des « concepts outrés, troués » (3) comme, par exemple, celui de *pharmakon*. Cette double lecture correspond à ce qu'on peut appeler, entre autres choses, *déconstruction*. Elle va, dans la suite de l'œuvre de Jacques Derrida, s'étendre à l'ensemble de l'histoire de la philosophie et à ses divisions traditionnelles (éthique, politique, anthropologie, psychologie, enseignement, philosophie du langage...) ainsi qu'à d'autres formes d'expressions intellectuelles (littérature, peinture, dessin, architecture...) (4). Ainsi *L'écriture et la différence*, qui regroupe onze textes écrits de 1959 à 1966, s'intéresse à la littérature (Artaud, Jabès), à la critique littéraire (Blanchot, Rousset), à l'anthropologie (Lévi-Strauss), à la psychanalyse (Freud) et, bien sûr, à la philosophie (Bataille, Descartes, Foucault, Hegel, Husserl, Levinas). Si l'étude de la phénoménologie husserlienne a constitué, d'une certaine façon, le point de départ de la déconstruction, la lecture et le questionnement des textes philosophiques majeurs vont lui donner une ampleur considérable. La plupart des auteurs « canoniques » ont été étudiés par Jacques Derrida. Chacune de ces lectures, si elle continue à montrer comment le logocentrisme oriente et détermine leur texte, s'efforce d'ouvrir de nouveaux horizons de pensée, de découvrir des problématiques oubliées ou considérées comme mineures. Limitons-nous ici à donner un exemple.

Dans *La dissémination* (1972), Derrida entame une longue lecture du *Phèdre* de Platon. Avant de traiter du *pharmakon* et de toute sa famille sémantique et conceptuelle, Derrida montre combien ce texte, à l'inverse de deux traditions qui faisaient du *Phèdre* un dialogue mal composé en alléguant soit la jeunesse de Platon, soit sa vieillesse, est construit avec finesse et intelligence (ce souci de rendre justice aux auteurs étudiés est, il faut le signaler, constant chez Derrida ; jamais on ne trouve de condamnation simple, directe d'un texte ou d'un philosophe). Dans le *Phèdre*, l'écriture est présentée comme un *pharmakon*. Ce mot — qu'on ne pourra traduire qu'en perdant son ambiguïté — signifie *à la fois* drogue, philtre, poison, remède, semence de vie ou de mort, etc. ; ce mot, porteur d'ambivalences irréductibles, oscille sans cesse entre une signification et son contraire. Or Platon le retient pour penser, à partir du mythe de Theuth, l'essence de l'écriture, pour montrer qu'en apparence l'écriture est bienfaisante pour la mémoire, permettant, à l'intérieur de celle-ci, la connaissance et la vérité, mais qu'en réalité elle est mauvaise, ne servant qu'à la remémoration, ne produisant, extérieure à la mémoire, que des opinions et non la science et la vérité. Platon désire donc non seulement penser l'écriture à partir d'oppositions mises en série mais également « à partir de *l'opposition* elle-même » (*La dissémination*, Seuil, p. 117). Mais pour élaborer un système d'oppositions bien tranchées, pour que des valeurs contraires puissent s'opposer, « il faut que l'un des éléments du système (ou de la série) vaille aussi comme possibilité de la systématicité ou de la sérialité » (*Id.*,

Lisse

CARLOS FRE RE

Dans un café du boulevard Raspail, avant le séminaire.

pp. 117-118). L'hypothèse de Derrida est que l'écriture, le *pharmakon*, ouvre la possibilité de ces oppositions sans s'y laisser inclure. Le *pharmakon* « résiste à tout philosophème, l'excédant indéfiniment comme non-identité, non-essence, non-substance, et lui fournissant par là même l'inépuisable adversité de son fonds et de son absence de fonds (*Id.*, p. 79). Il est « le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général » (*Id.*, p. 144). Si Platon doit à la fois opposer une « bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) » à une « mauvaise (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette) » (*Id.*, cf. p. 172) et ne pouvoir désigner la « bonne » que dans la métaphore de la « mauvaise », c'est parce que la logique du *pharmakon* est « logique de la contamination et contamination de la logique » (*Id.*, cf. p. 172), parce qu'appréhendé comme mélange de deux oppositions pures et hétérogènes, comme impureté, il en vient à menacer l'organisation conceptuelle binaire du platonisme. Dès Platon, la philosophie aura donc été contaminée, divisée par ce qu'elle ne peut pas se résoudre à ne pas penser : « l'aporie de l'inscription originaire » (5).

La plupart des auteurs « canoniques » ont été étudiés par Derrida. Chacune de ces lectures s'efforce d'ouvrir de nouveaux horizons de pensée.

Marges — de la philosophie est un recueil d'articles qui, chacun à leur manière et selon l'auteur interrogé (Aristote, Benveniste, Hegel, Heidegger, Husserl, Kant, Leiris, Nietzsche, Rousseau, Saussure, Valéry,...) traitent des marges, des limites de la philosophie « qui se réapproprie toujours le discours qui la délimite » (*Marges*, p. 211) et des problématiques qui en découlent : métaphore, fin, relève de la négativité,... Dans *Signature, événement, contexte*, examen critique de concepts austiniens (performatif, contexte, acte conventionnel,...) qui clôt ce livre, la problématique de la contamination peut encore se donner à lire, notamment dans l'étude des processus d'exclusion mis en œuvre par Austin (les citations, le roman, le théâtre, le poème ne doivent pas être tenus pour des situations de parole pertinentes dans l'élaboration d'une théorie des actes du discours) mais aussi dans la notion d'*itérabilité*, élaborée dans ce texte. Selon l'interprétation que la philosophie donne de l'écriture, celle-ci n'est qu'un moyen qui permet d'étendre le champ de la communication d'une idée ou d'une représentation exprimée oralement ou gestuellement par un émetteur déterminé empiriquement. Cette extension de la communication, qui devrait se

Lisse

faire sans altération du sens, permet de communiquer quelque chose à des absents et continue à produire ses effets par-delà la présence et même au-delà de la vie de l'émetteur. Cela revient à dire que l'écriture, pour être telle, *doit pouvoir* être lisible, répétable, en l'absence tant que l'émetteur que du destinataire. Cette *possibilité, nécessairement* inscrite dans la logique de l'écriture en ce qu'elle est déterminée comme trace, subsistant au présent de son inscription, Derrida l'appelle *itérabilité* (6).

Avant 1974, Derrida avait déjà entamé une lecture de Hegel, soit par le biais d'une explication avec Bataille (7), soit par une réflexion sur la préface et sa place particulière dans l'œuvre de Hegel (8), soit par une introduction à sa sémiologie (9), mais *Glas* devait encore venir. Texte à deux colonnes, celle de gauche est consacrée à Hegel et celle de droite à Genet. Chacune est découpée par des blancs, des incisions, des incrustations, des « judas » faits de citations, de remarques... Sans cesse, on passe d'une colonne à l'autre, de Hegel à Genet, de Genet à Hegel, passage rythmé par le repérage de motifs communs, par un travail de décomposition des mots, par des jeux de sonorité. Double contamination de la « philosophie » et de la « littérature » (10). Ce texte marque un infléchissement des questions traitées par Jacques Derrida. Sans pour autant renoncer à penser « l'aporie de l'inscription originaire », il va donner une place beaucoup plus grande à des thématiques « anthropologico-psychanalytiques » (incorporation, introjection, fétichisme, travail du deuil, mort, différence sexuelle, nourriture...) (11), « religieuses » (baptême, circoncision, eucharistie,...) « politiques » (rapport de la langue au nationalisme, privilège accordé à une langue particulière tenue pour exemplaire,...), etc. Il est permis de penser que *Glas*, par sa variété et sa grande richesse, a ouvert un vaste champ de recherche que Derrida n'a depuis cessé d'explorer.

C'est ainsi qu'en 1987 *De l'esprit* traitera, comme son titre l'indique, de l'aventure du *Geist* dans le parcours heideggerien. Derrida montre combien ce concept, déjà étudié chez Hegel dans *Glas*, loin d'avoir été abandonné par Heidegger, même si celui-ci a postulé son *évitement* au début de *Sein und Zeit*, a continué à déterminer nombre de textes et a

Derrida montre longuement que toute fondation, toute constitution d'Etat, se fait nécessairement hors la loi.

■

agit comme le point nodal de quatre fils : le privilège accordé pendant longtemps par Heidegger à la démarche questionnante, la problématique de la technique dont l'essence est pensée comme non technique, comme « à l'abri de toute contamination originaire et essentielle par la technique » (*De l'esprit*, p. 26), le discours sur l'animalité et l'axiomatique qui le commande, relevant de « l'humanisme métaphysique le plus profond » (*Id.*, p. 28), la pensée de *l'épochalité* qui nécessite la « forclusion de certaines pensées » (12). Contrairement à ce que certains peuvent avancer, il n'y a pas d'heideggerianisme chez Derrida et il est même permis de se demander, eu égard à l'importance dans l'œuvre de Heidegger du mot *esprit* et des « quatre fils » mis en cause, si la lecture derridienne laisse quelque chose d'inentamé dans ladite œuvre.

Après *Glas*, les recherches de Jacques Derrida se seront donc très diversifiées. Sans vouloir ici réduire cette diversification, on peut néanmoins dégager deux orientations importantes : une réflexion sur l'enseignement, la recherche, l'université et une réflexion sur le « politique ».

Dès 1973, *L'archéologie du frivole*, longue introduction à l'œuvre de Condillac, Derrida avait associé la lecture réductrice, violente et intéressée de Condillac que Maine de Biran produisait à une certaine formation de l'enseignement universitaire : « l'histoire de la lecture de Condillac, en France, est aussi celle de la formation d'une Université et de ses modèles d'enseignement philosophique » (*L'archéologie du frivole*, 1990, p. 48). A partir de 1975, Derrida va multiplier les textes traitant de ces questions, prenant position pour défendre l'enseignement de la philosophie en France menacé par le projet de réforme Giscard-Haby, fondant avec d'autres le G.R.E.P.H. (1974), puis le Collège International de Philosophie (1982-1983). Mais cette activité de « militant » sera toujours accompagnée d'une réflexion sur les institutions philosophiques et leur histoire. Dans cette perspective seront commentés des textes de Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Cousin, Heidegger,... (13):

De nombreux textes de Jacques Derrida ont des portées politiques mais certains d'entre eux sont directement en rapport avec des questions graves et cruciales qui nous sont posées par le nazisme (14), l'apartheid (15), la politique et la rhétorique nucléaires (16), le nationalisme philosophique et les rapports de l'idéalisme allemand aux penseurs juifs (17)...

Centrons notre attention sur un point commun à ces deux orientations de recherche : l'impossibilité de l'auto-fondation d'une institution, qu'il s'agisse d'une université ou d'un Etat. « A ma connaissance, déclara un jour Derrida, on n'a jamais fondé un projet d'Université *contre* la raison » (*Du droit à la philosophie*, p. 470). Dès lors, pour penser l'université moderne, pour penser sa possibilité, on ne peut faire l'économie du principe de raison, s'interroger sur son sens, son fondement, son origine. A l'analyse, on s'aperçoit, comme le dit Heidegger que « le principe de raison ne dit rien de la raison même » (18), il faut alors en conclure qu'un principe de fondement ne peut se fonder lui-même, et donc que l'université ne peut s'auto-fonder. Il en va de même pour un Etat. Toute fondation, toute constitution d'Etat, Derrida le montre longuement (19), se fait nécessairement *hors la loi*, hors de la loi que cette fondation constitue. Toute naissance d'Etat est toujours, en quelque sorte, illégitime. Elle se fait par un *coup de force* qui est aussi un coup d'*écriture*. Elle est toujours marquée, dirions-nous, par une contamination originaire.

Parmi les nombreux fils qui constituent l'œuvre de Jacques Derrida, celui de la contamination de l'origine, du fondement, de la première inscription,... n'est pas sans importance et le choix d'un mot qui a reçu dans l'histoire des connotations négatives peut encore donner bien à penser. □

DE MAN

(1) Emmanuel Levinas. « Tout autrement » in *L'Arc*, n° 54, 1973.
(2) Cf. Rudolf Bernet, « Derrida et la voix de son maître » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, avril-juin 1990, n° 2, pp. 147-166, en particulier p. 149.
(3) Jacques Derrida, « Avoir l'oreille de la philosophie », in *La Quinzaine littéraire*, 16 novembre 1972.
(4) Les dimensions de ce texte nous obligeront à limiter à une note bibliographique cette partie importante de l'œuvre de Jacques Derrida. D'une part, Derrida s'est intéressé aux rapports entre la philosophie et l'art, lisant et commentant dans *La vérité en peinture* (éd. Flammarion, 1978, coll. « Champs ») des textes de Hegel, Kant et Heidegger sur l'art. D'autre part, il a étudié les œuvres d'Adami, de Titus-Carmel *(La vérité en peinture)*, les dessins et les textes d'Artaud (*Forcener le subjectile*, éd. Gallimard, 1986), la thématique de l'aveugle et son lien à l'autoportrait (*Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, éd. de la Réunion des Musées nationaux, 1990).
(5) *Id.*, cf. p. 185. Si c'était le lieu, nous pourrions relier la fin de *La pharmacie de Platon* qui traite du motif de *khôra* « grosse de tout ce qui se dissémine ici » (cf. pp. 185-186) avec le texte de J. Derrida précisément intitulé « Chôra » (in *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, éd. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987, pp. 265-296) pour montrer comment une question en germe dans un texte se développe dans un autre. Ce mouvement de reprise et de développement d'un motif laissé en suspens me paraît approprié pour décrire le déroulement de l'œuvre de Derrida.
(6) Cette problématique de l'itérabilité, issue d'une lecture d'Austin, et ses conséquences (impossibilité d'une détermination théorique entièrement satisfaisante de la notion de contexte, entre autres) suscitèrent une réplique de John Searle, une réponse de Derrida *(Limited Inc., a b c...)* à celle-ci et ultime mise au point sous la forme d'une discussion entre Derrida et G. Graff. (Cf. J. Derrida, *Limited Inc.*). Elle rythmera encore les *Envois* de *La carte postale* (Aubier-Flammarion, 1980, coll. « La philosophie en effet »).
(7) Cf. « De l'économie restreinte à l'économie générale » in *L'écriture et la différence*.
(8) Cf. « Hors livre » in *La dissémination*.
(9) Cf. « *Le puits et la pyramide* » in *Marges*.
(10) L'espace d'une note nous donnera l'occasion d'évoquer l'intérêt de Jacques Derrida pour la « littérature ». Plusieurs de ses textes sont consacrés à des écrivains, parmi ceux-ci, nommons, sans prétendre à l'exhaustivité, Mallarmé (*La double séance*, Blanchot *(Parages)*, Celan *(Schibboleth)*, Ponge *(Sinéponge)*, Joyce *(Ulysse gramophone)*, Kafka (« Préjugés. Devant la loi »)... Très schématiquement, on pourrait avancer que l'étude de ces auteurs permet d'aborder ce à quoi la philosophie aura résisté ou n'aura pas permis de penser. Ainsi chez Mallarmé, la syntaxe calculée du mot *or*, qui ne permet pas de trancher entre l'adverbe, la conjonction ou le nom, rend compte d'une dissémination, c'est-à-dire d'une polysémie immaîtrisable, indécidable. Blanchot, quant à lui, donnera à penser une logique autre que les logiques métaphysiques, celle de l'*invagination* (cf. Parages. pp. 141-146, 242-244, 269-274).
(11) Depuis *De la grammatologie* et « Freud et la scène de l'écriture » *(L'écriture et la différence)*, tous les textes de J. Derrida ont une portée psychanalytique. Plusieurs articles (« Spéculer — sur « Freud », « le facteur de la vérité », « Du tout », « Fors », « Mes chances », « Moi — la psychanalyse ») sont directement consacrés à des commentaires de textes de psychanalystes.
(12) *id.*, p. 29, cf. « Nombre de oui » in *Psyché*, en particulier pp. 645-647.
(13) Tous les textes de Derrida consacrés à ces problématiques ont été réunis en un volume de plus de six cents pages *Du droit à la philosophie*.
(14) *De l'esprit, op. cit.*
(15) « Le denrier mot du racisme » et « Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion » in *Psyché*.
(16) « *No apocalypse, not now (à toute vitesse, sept missiles, sept missives)* » in *Psyché*.
(17) *Interprétations at War. Kant, le Juif, l'Allemand*, in *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Ousia, 1989, D. Lories et B. Stevens (éd.), pp. 209-292.
(18) Cité par Derrida in *Du droit à la philosophie*, p. 473.
(19) Cf. notamment le commentaire de la *Déclaration d'Indépendance* des U.S.A. in *Otobiographies*, pp. 13-32 et « Admiration de Nelson Mandela ».

Une lecture de "Rousseau"

De la grammatologie contient une longue lecture de *L'essai sur l'origine des langues*. Une étape importante dans la compréhension de Rousseau.

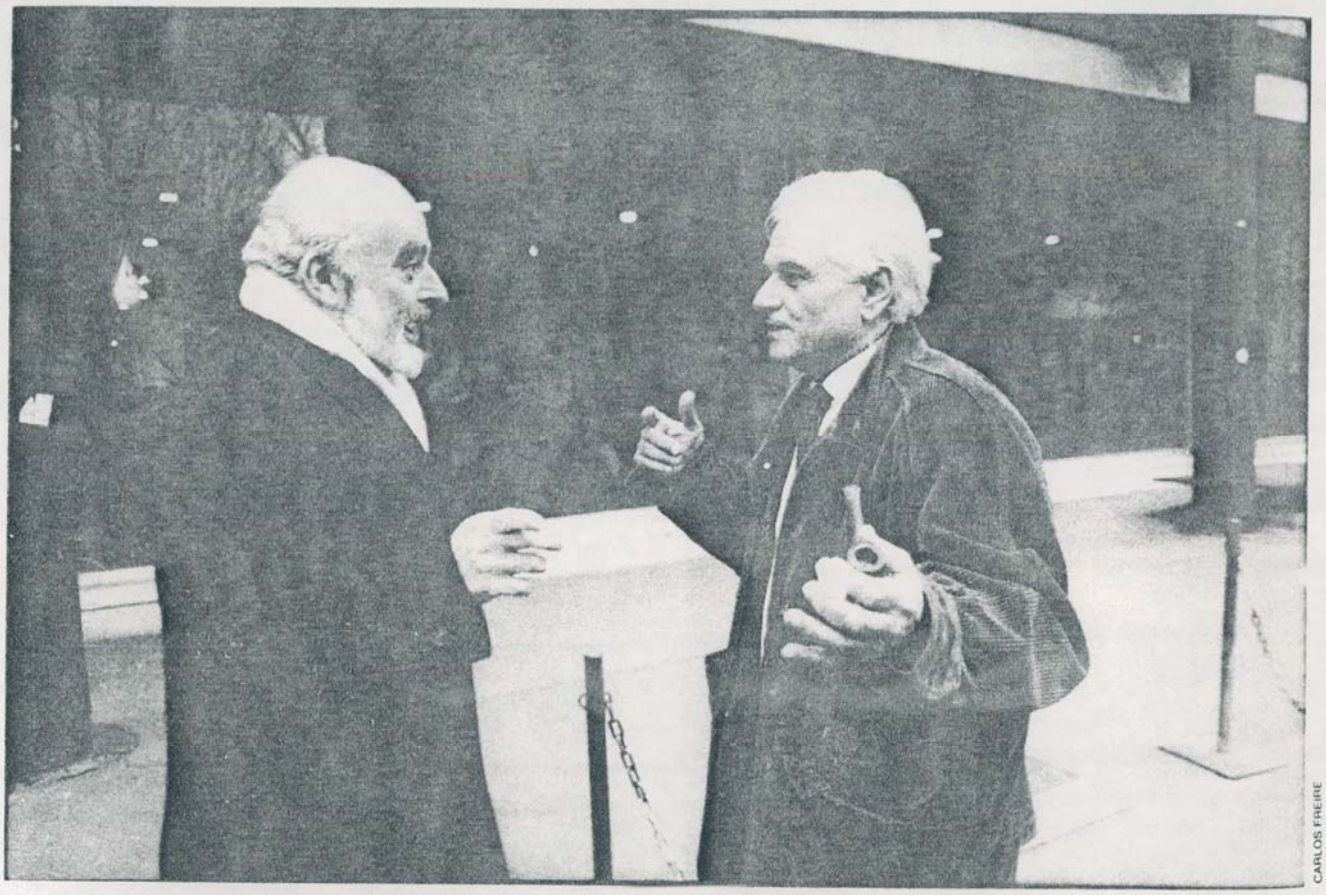
PAR PAUL DE MAN

Jacques Derrida a connu Paul de Man, le grand théoricien de la littérature, en 1966, lors d'un colloque organisé à l'université Johns Hopkins (Baltimore) par René Girard. « Je l'ai rencontré, écrit Jacques Derrida, à une table de petit déjeuner où nous avons parlé, entre autres choses, de Rousseau et de l'*Essai sur l'origine des langues*... Depuis, rien ne nous a jamais séparés, pas l'ombre d'un dissentiment ». Paul de Man devait commenter à deux reprises le Rousseau de Derrida, dans un texte publié dans *Poétique*, n° 4, 1970 et intitulé : « Rhétorique de la cécité. Derrida lecteur de Rousseau », alors que dans les plus confidentielles *Annales Jean-Jacques Rousseau de l'université de Genève* (tome 37, 1966-68, éd. A. Jullien, Genève), il avait donné un compte-rendu critique de *La Grammatologie*. C'est ce texte, peu connu, que nous publions ici.

•

Lors de sa publication, cet ouvrage de Jacques Derrida [*De la grammatologie*] a suscité un intérêt considérable. La portée philosophique du livre, qui reprend à son compte, dans une formulation profondément originale, la critique nietzschéenne des polarités qui commandent l'ensemble du discours philosophique occidental, risque d'éclipser la partie plus strictement exégétique de l'ouvrage qui doit intéresser avant tout les lecteurs de Rousseau. Encore, s'est-on intéressé le plus vivement aux sections que Derrida consacre à Saussure et à Lévi-Strauss, dont l'attrait polémique saute aux yeux. La lecture de l'*Essai sur l'origine des langues*, qui occupe à elle seule plus de la moitié du livre, risque de passer au second plan. Pourtant, loin de constituer une simple illustration ou, comme on l'a dit, un « exercice pratique » complétant la partie théorique de la *Grammatologie*, elle en est bien plutôt le centre : la première partie du livre doit demeurer close à ceux qui refusent une attention critique minutieuse à la lecture que Derrida fait de Rousseau. Cette lecture marque une étape impor-

DE MAN



CARLOS FREIRE

Aux côtés de Louis Marin, directeur d'études à l'E.H.E.S.S.

tante dans la compréhension de Rousseau, dont elle étend le champ sans pourtant rompre entièrement avec la tradition établie.

Nous devons nous borner à marquer deux aspects de cette interprétation, la première d'ordre méthodologique, la seconde plus substantielle. Plus que chez tout autre commentateur de langue française, on trouve chez Derrida une véritable *lecture* ne se bornant pas à dessiner les traits d'un récit thématique qui ne peut s'organiser qu'en ignorant ou en recouvrant les discontinuités qui abondent dans le discours de Rousseau, mais voyant au contraire, dans ces solutions de continuité, le principe d'une complication qui s'élève au niveau de système. Lecture non pas littérale, donc, qui se bornerait à juxtaposer des incompatibilités, ni à proprement parler symbolique, thématique ni même dialectique, qui s'efforcerait de réconcilier entre eux les différents plans discursifs. Il s'agit d'une lecture véritablement herméneutique qui trace les contours d'un champ de signification au moyen des points de résistance

Derrida accepte de faire de Rousseau un linguiste au moins aussi subtil que Saussure et nettement plus subtil que Lévi-Strauss.

■

logiques qui jalonnent le texte, plutôt qu'à leurs dépens. Les accusations ou les apologies de tant de commentateurs de Rousseau, irrités ou désemparés par des énoncés souvent contradictoires, deviennent donc superflues : c'est ignorer la principale richesse de Rousseau que de vouloir le réduire à la stricte cohérence.

Derrida peut distinguer dans Rousseau entre un sens explicite (vouloir dire) et un sens plus secret (dire), et produire une lecture qui provient du jeu de ces deux plans sémiologiques, dont l'irréductible différence commande le mouvement du texte. C'est ainsi qu'il peut assumer, par exemple, la tension qui existe chez Rousseau entre un mode de pensée généalogique qui part en quête d'origines, et un mode de pensée plus purement structural qui demeure dans la discontinuité des synchronies plus ou moins arbitraires. L'analyse particulièrement éclairante de la structure de la supplémentarité apparaît comme le résultat de cette tension : l'origine comme principe privilégié que Rousseau veut affirmer se trouve toujours remise en question par l'énoncé lui-même qui dénote, comme à son corps défendant, l'existence d'un manque, d'un vide dans la plénitude du moment initial, et nous renvoie à un antécédent à la fois temporel et logique. Celui-ci se trouvera, à son tour, pris dans un jeu semblable. Le concept très fécond de la supplémentarité n'est donc pas dégagé d'une lecture thématique — il ne saurait l'être, car la supplémentarité est précisément ce que Rousseau ne peut affirmer dans la forme explicite d'un thème — mais apparaît comme l'acquis d'une méthode de lecture qui déconstruit l'énoncé thématique au moyen de l'énoncé implicite.

Cette méthode est-elle anticipée par Rousseau lui-même ? Ou dérive-t-elle des

DE MAN

antécédents surtout nietzschéens de Derrida et constitue-t-elle, par conséquent, une violence délibérée appliquée à Rousseau par une herméneutique plus radicale que la sienne ? Ceci nous conduit vers la substance de la lecture de Derrida, sans que nous puissions faire plus qu'amorcer le schéma d'une difficile réponse à notre propre question.

Derrida va très loin dans l'attribution à Rousseau d'un savoir systématique et contrôlé de la duplicité de son propre discours, plus loin que ne sont allés même les exégètes les plus disposés à prendre au sérieux l'importance que Rousseau accorde au signe linguistique. Un glissement persistant s'est produit dans les études rousseauistes de ce qu'on pourrait appeler les polarités apparentes vers des polarités plus cachées : c'est ainsi que l'opposition très en évidence dès le *1er discours* entre nature et culture s'est graduellement compliquée au point de ne plus laisser subsister aucune des polarités classiques opposant un sujet à un objet. En pensant plus catégoriquement la notion du sujet, des critiques comme Marcel Raymond et Georges Poulet ont donné à l'intériorité rousseauiste un sens quasiment absolu qui repousse à l'arrière-plan toute notion objectale de la nature. Les polarités se situent dès lors à l'intérieur du sujet, dans les rapports que celui-ci entretient avec soi-même dans l'intériorité de la conscience ou, comme le dit Rousseau, du sentiment de l'existence. De là l'intérêt particulier que ces critiques témoignent pour des textes tels que la *5e rêverie*, les moments privilégiés des *Confessions*, ou des thèmes tels que la tranquillité, la sensation initiale dans son jaillissement pur, etc. Mais cette hypostase du sujet a aussi comme conséquence de le rendre particulièrement vulnérable, puisque dorénavant tout dépend en quelque sorte de sa possibilité d'existence. D'où la fragilité foncière d'un moi qui se sait sans cesse menacé, en premier lieu par ses propres attributs de souplesse, d'élasticité et de prolifération. Jean Starobinski a attiré l'attention sur ce développement, insistant sur des textes comme la préface du *Narcisse*, les lettres à Malesherbes, *Pygmalion*, les *Dialogues* et des passages « dédoublés » des *Confessions* pour documenter ce constant « péril de la réflexion ». Mais qui dit réflexion et distance dit nécessairement langage, et même langage à un point avancé de l'infinie complication du signe. Il n'est donc pas surprenant que, bien que Starobinski ait continué à traiter du péril et de la menace sur un mode surtout psychologique, il ait néanmoins très nettement posé, dans *La transparence et l'obstacle*, la question du rôle du signe dans la pensée de Rousseau. Le fait que Derrida commence sa lecture de l'*Essai* par la discussion d'une remarque d'ordre philologique de Starobinski — il s'agit de la détermination de la date de l'*Essai sur l'origine des langues* par critique interne — indique une affinité plutôt qu'une polémique entre les deux interprètes.

Car Derrida fait du problème du langage l'axe de la pensée de Rousseau. Il réduit son exposé à la lecture de l'*Essai*, se contentant de références éclairantes mais latérales au *2e Discours*, au début de l'*Emile*, aux écrits sur la musique. Cette manière de privilégier un seul texte jusqu'à l'exclusive appellera sans doute des réserves ; elle est pourtant entièrement légitime dans la démarche méthodologique adoptée par Derrida et ne peut être critiquée que si l'on démontre une incompatibilité foncière entre sa méthode et la pensée de Rousseau. Ce qui nous ramène aux rapports entre la théorie de l'écriture chez Derrida et chez Rousseau.

Derrida accepte de faire de Rousseau un linguiste au moins aussi subtil que Saussure et nettement plus subtil que Lévi-Strauss (1) : contrairement à ce dernier, Rousseau avait « *en fait*... éprouvé le dérobement (de la parole pleine) dans la parole même, dans le mirage de son immédiateté. Il l'avait reconnu et analysé avec une incomparable acuité » (*Grammatologie*, p. 203). Derrida se refuse toutefois à rompre avec la tradition bientôt bicentenaire qui interprète Rousseau comme un philosophe de la présence immédiate, et qui prend au pied de la lettre ses affirmations sur la priorité de la voix sur l'écriture, sur l'origine comme présence à soi du sujet, sur la fonction mimétique du langage conçu sur le mode de la représentation, etc. La *Grammatologie* montre que toutes ces affirmations se trouvent en fait contestées par le langage de Rousseau lui-même, sans qu'il puisse toutefois maîtriser les fluctuations du sens qui en résultent. Derrida s'efforce de saisir, avec une grande rigueur, la nuance précise du geste par lequel Rousseau abdique devant la vérité négative de son propre discours sans pourtant abdiquer l'orthodoxie de sa position philosophique et historique. Rousseau continue à appartenir à ce que Derrida appelle la tradition logocentrique, la tradition millénaire qui affirme la priorité du langage comme reflet de la substance présente (logos) sur le langage comme modèle d'une structure purement sémiotique du réel. Suivant un schéma qui tend à se répéter dans les études rousseauistes — quoique rarement sur un plan aussi avancé de la compréhension — Derrida peut donc déconstruire Rousseau au moyen d'un métalangage interprétant qui se déclare parvenu au-delà de la perspective du langage interprété, puisqu'il annonce la clôture d'un champ de signification qui demeurait ouvert et ambigu pour Rousseau. Derrida peut penser une ambivalence qui demeure impensée chez Rousseau.

Une lecture critique de Derrida pourra donc prendre deux directions différentes. D'une part, on pourrait lui reprocher de donner trop de poids aux textes et aux passages en quelque sorte prémodernes de Rousseau et de mettre par trop l'accent sur les facteurs de distance, de négativité, d'arbitraire historique, qui doivent s'effacer devant la massive affirmation de la présence pleine, dans sa forme immédiate ou élégiaque, qu'on trouve dans tant de pages célèbres. On pourrait, en particulier, invoquer les passages de l'œuvre plus proprement « poétiques », précisément dans le sens logocentrique du terme, qui apparaissent dans des œuvres que Derrida néglige (*Julie*, *Rêveries*, certains passages des *Confessions*). Mais on pourrait également argumenter en sens contraire, et montrer que justement dans ces textes « poétiques » se profile une conception du langage dont l'exposé même de Derrida n'est qu'une version discursive. Il faut savoir gré à Jacques Derrida d'avoir imposé à l'interprétation de Rousseau la nécessité de faire ce choix et d'avoir désigné avec une lucidité philosophique exemplaire le lieu où ce choix doit s'effectuer. □

---

(1) Voir aussi J. Derrida, « La linguistique de Rousseau » dans *Revue internationale de philosophie*, 21, 1967, pp. 443-462.

"GLAS"

Genet recomposé

Derrida a toujours aimé confronter littérature et philosophie. Paradigme de cette démarche, *Glas* qui propose une lecture de Genet.

PAR PATRICE BOUGON *

Professeur de philosophie, Derrida a néanmoins toujours été très attentif à la littérature et ceci dès sa première publication, d'allure universitaire, à savoir la longue introduction à sa traduction de *L'Origine de la géométrie*, de Husserl (1962). La référence à Joyce (1), au cœur de l'ouvrage, fut sans doute sous-estimée. Elle apparaît, aujoud'hui, comme le premier indice d'une interrogation de plus en plus insistante quant au rapport entre la philosophie et la littérature. De 1963 à 1966, la revue *Critique* fut celle qui, la première, sut accueillir les essais de Derrida consacrés à la méthode structurale appliquée à la littérature (2), à Jabès (3), à Artaud (4), puis en 1969 à Sollers (5). A son tour, en 1965, *Tel Quel* fit paraître *La parole soufflée* (sur Artaud) où une question élémentaire (mais souvent oubliée) est posée, dès l'introduction : « qu'est-ce qu'un commentaire ? »

L'évidence supposée de la méthode et de la finalité de la critique littéraire s'avère, très tôt, problématisée. Qu'il s'agisse des auteurs déjà cités ou de Mallarmé, Genet, Ponge, Celan, Blanchot, tous ces hommes des XIXe et XXe siècles — trait distinctif de l'époque — interrogent, de manière radicale, ce qu'il en est de l'écriture et de la lecture. Le rapport à la langue et à la représentation est questionné par ces textes dont le genre tend à devenir incertain : poèmes, proses poétiques, récits en rupture avec les formes et les fondements du roman traditionnel (absence de psychologie, du principe de causalité, statut incertain du narrateur).

Sujet divisé, Derrida oscille entre son intérêt pour la littérature et son goût pour la philosophie. La main qui écrit à propos des grands textes philosophiques ne peut ignorer les analyses littéraires de l'autre main, une influence réciproque marque cette double écriture. Soutenus par une longue réflexion sur la notion même d'écriture, les commentaires philosophiques de Derrida sont, au regard de la norme universitaire, excessivement attentifs à la forme, au style, à la lettre des textes. Ne réduisant pas la philosophie à un ensemble de thèses, à des systèmes de concepts, à des structures argumentatives, Derrida prend en compte l'apport des notions freudiennes de déplacement, de surdétermination et d'une certaine logique de l'inconscient. Selon une telle démarche, des éléments longtemps négligés dans la lecture des textes philosophiques deviennent significatifs. Les notes en bas de page, les exemples, les métaphores (6), les comparaisons, les parenthèses, les guillemets (7), les allégories apparaissent *comme* le refoulé du discours *déclaré* du philosophe. Ces détails (essentiels !) sont propres à « déconstruire » le système des concepts exhibés par un auteur qui n'a pas à être considéré comme le maître absolu de son discours. Celui-ci porte la trace de désirs, de forces, de conceptions contradictoires, et de mots dont l'appartenance à un ensemble d'oppositions métaphysiques hiérarchisées est souvent non interrogée (corps/esprit, écriture/parole, homme/femme, etc.). Tout texte philosophique est donc *double :* le discours *déclaré* est travaillé par un discours en « *contrebande* » selon les termes de Derrida. L'univocité proclamée des énoncés philosophiques s'avère minée par la polysémie de sa littéralité.

Le type de lecture opéré par Derrida n'annule pas la différence entre philosophie et littérature, elle implique cependant de penser autrement le rapport entre ces deux genres de textes, par exemple en plaçant en regard, sur une même page, un fragment du *Philèbe* de Platon et *Mimique* de Mallarmé (*La double séance*, 1970) (8). *Tympan* (1972) amplifie l'expérience puisque vingt-cinq pages sont écrites sur deux colonnes (l'espace occupé par les notes peut aussi être considéré comme une troisième colonne). L'une se présente comme une méditation philosophique, l'autre est une longue citation de Michel Leiris. Mais c'est sans doute *Glas* (1974) qui constitue la confrontation la plus complexe entre philosophie et littérature.

Les pages *carrés* (9) de *Glas* sont composées de deux colonnes textuelles. Selon deux styles, très différents, l'une analyse la dialectique de Hegel, l'autre l'œuvre de Genet. La forme typographique de ce livre semble avoir pour modèle le texte de Genet publié sur deux colonnes *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes* (1967) (10). Mais il y a là un leurre, le dispositif de *Glas* simule celui de Genet et le trahit, volontairement, par la présence imprévisible de « judas », terme employé par Derrida pour qualifier ces carrés ou rectangles textuels qui ponctuent les deux colonnes dites « principales ». Une telle mosaïque de textes fait penser à la disposition du Talmud. Chaque page donne ainsi à voir de deux à quatre colonnes de tailles et de typographie différentes, c'est-à-dire aussi à entendre la polyphonie de Derrida et son rythme qui se règle sur celui de Genet. ? De Lévi Strauss ?

Etablissant une certaine filiation avec l'œuvre de Genet (don de la lecture ?), Derrida, par sa manière d'analyser, use d'une écriture qui déborde les limites et les caractéristiques du simple commentaire. Loin de viser l'univocité (idéale) de la glose universitaire, chaque phrase de Derrida se révèle, après coup, surdéterminée. De même qu'une séquence textuelle littéraire ne prend pleinement son sens que par sa mise en relation avec l'ensemble du livre, *Glas* dispose de façon discontinue mais cal-

* Auteur de nombreux articles consacrés à Celan, Hofmannsthal, Derrida, et surtout, Genet dans le *Magazine Littéraire*, *Europe*, *Critique*. A publié une longue étude sur *Un captif amoureux* dans *L'infini*, n° 22, été 88.

CARLOS FREIRE

Devant le Lutétia, où il aime donner ses rendez-vous.

L'apport de Derrida, dans Glas, est donc d'ouvrir le texte de Genet à son polycentrisme et au jeu interminable de ses effets graphiques et phoniques.

culée, un certain nombre d'énoncés, parfois énigmatiques, dont la signification se sédimente au fil de la lecture. Une telle démarche a parfois suscité l'accusation d'illisibilité, or celle-ci n'a lieu que lorsque la lecture ne s'adapte pas au rythme de Derrida. Non linéaire, le commentaire de Derrida est marqué par la rupture ; la remise qui déploie un énoncé fort dense effectue ainsi une répétition qui altère ce qu'on a déjà compris ou cru comprendre.

D'une certaine façon, Derrida prend sans doute en compte l'éthique de Ponge : « une rhétorique par objet » (11). La singularité de chaque objet littéraire impose des règles de lecture. L'idiome de Genet nous soumet à certaines modalités d'engendrement du sens qu'il convient de reconstituer. Telle est la tâche du lecteur, ce curieux traducteur d'une langue familière et étrangère, tout à la fois. En tant que lecteur, la position de Derrida s'oppose donc à celle du maître, il n'y a pas de vérité du texte à découvrir, de thèses à dévoiler, de théories préalables à vérifier sur un exemple littéraire.

Comment interpréter l'enchâssement des colonnes ? Quel type de lecture impose la mosaïque textuelle de *Glas* ? La façon dont la phrase, voire le mot, d'une colonne sont coupés par une autre oblige le lecteur à différer l'accès au sens, obligé qu'il est d'emprunter un détour : la lecture de la colonne qui est intervenue. Lorsque le lecteur accède enfin au reste de la phrase ou du mot (*gla-* (p. 166) rejoint *-viaux* (p. 168) donnant glaviaux), les articulations se sont multipliées, l'intertextualité a eu ses effets, l'espacement a modifié les connexions phoniques, graphiques, sémantiques. Inversement, les strates textuelles, les associations interprétatives, les citations, au lieu de se succéder dans un commentaire linéaire se donnent à voir, simultanément, d'un seul coup d'œil. Quant à la temporalité de la lecture, le dispositif typographique de *Glas* produit deux effets contradictoires qu'il faut mettre en rapport avec la pratique de la parenthèse et du tiret dans le texte de Genet. La mise entre parenthèses ou entre tirets d'une phrase ou d'un paragraphe permet à Genet de préciser ou de définir ce qu'il vient d'écrire mais tout en faisant bifurquer son récit vers tout autre chose, de façon plus ou moins cryptée. L'écriture de *Glas* s'accorde, au sens musical du terme, rythmiquement, à la temporalité de l'engendrement du sens, propre au texte de Genet.

Pour bien saisir certains enjeux de *Glas*, il faut se souvenir que les années soixante-dix ont été caractérisées par une inflation des méthodes et des termes à prétention scientifique, qui excluaient la part du sujet lecteur. Mais la théorie n'empêche pas le plaisir et l'inconscient d'exister. Mêlant les séquences théoriques, les citations, la critique des méthodes structuralistes, freudiennes, lacaniennes, Derrida n'hésite pas à disséminer des fragments autobiographiques indiquant en quoi toute lecture est marquée par une part d'ombre. La lecture, l'écriture, le partage du visible et de l'invisible sont travaillés par des traces inconscientes de sorte qu'un certain aveuglement (12) s'avère une chance, dans la mesure où une approche originale du texte peut ainsi advenir, au-delà de toute méthode, de toute grille interprétative déjà formée. Si tel mot fait évé-

nement pour Genet, qui revient sur lui pour le remarquer et faire bifurquer son récit, de même le lecteur peut-il être médusé par un terme, voire par quelques lettres. Pour Derrida, la dissémination de « G.L. » dans le texte de Genet tient lieu de fil rouge qui permet d'expliquer, notamment, l'énigmatique enchaînement du récit. Ni signifiant, ni signifié, ces deux lettres ont donc valeur de règle (non subjective, confirmée par de nombreuses citations) pour lire le texte de Genet. Pourtant, cette hypothèse de lecture s'inscrit dans l'autobiographie d'un sujet : Jacques Derrida. « L'angle est toujours, pour moi, un bord de tombe. Et j'entends ce mot, angle, son gl, au fond de ma gorge comme ce qui à la fois me couple et me souffle tout le reste. » (p. 219). Confession de lecteur qu'il faut relier, me semble-t-il, à telle autre. « Derrière : chaque fois que le mot vient en premier s'il s'écrit donc après un point, avec une majuscule, quelque chose en moi se mettait à y reconnaître le nom de mon père, en lettres dorées sur sa tombe, avant même qu'il y fût. » (p. 80).

La pratique d'un tel commentaire qui allie l'analyse textuelle et celle... du sujet (une sorte d'autoanalyse qui s'effectue par le biais de la lecture) fut reprochée à Derrida. George Steiner, dans *Les Antigones*, n'hésite pas à parler des « délires de Derrida » et plus loin, du « traitement abscons auquel Derrida soumet les mythes et les textes » (13). Pierre Pachet, quant à lui (14), est partagé entre l'hommage et la condamnation de l'intervention autobiographique dans le commentaire. « Tantôt c'est un « je » qui s'exhibe avec quelque violence, allant courageusement jusqu'à s'offrir au ridicule : Derrida rappelle des souvenirs d'Algérie, cite le premier vers qu'il ait publié... ». Mais Claire Parenti dans le *Magazine Littéraire* (15) et François Laruelle dans *Critique* (16) rendent hommage au travail d'analyse littéraire et théorique effectuée par Derrida.

Avant *Glas*, l'œuvre de Genet fut soumise à deux grandes interprétations très différentes, celle de Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) et celle de Bataille, recueillie dans *La littérature et le mal* (1957). Derrida, qui analyse longuement le motif de la fleur, notamment le « glaïeul » (en rapport avec « glaviaux »), y voit le point de croisement et de relance de chaînes textuelles indéfinies. Or, sur ce motif, Derrida ne peut que constater l'inattention de Sartre face à ce signifiant. « Dans le *Saint Genet*, la question de la fleur, la question anthologique, est infailliblement évitée. Avec celle de la « psychanalyse » et celle de la « littérature », par la plus agile et la plus intelligente des leçons d'ontologie phénoménologique de l'époque, à la française » (p. 20). Quant à Bataille, celui qui intitula l'un de ses chapitres... *L'échec de Genet*, Derrida considère son essai non seulement comme le symptôme de « l'affect d'une identification intolérable » mais aussi comme une contre-attaque à l'assaut qu'il avait subi dans *Un nouveau mystique* écrit par Sartre.

Au regard de ces prédécesseurs, l'approche de Derrida se caractérise par les propositions théoriques avancées dans tous ses essais antérieurs et qui sont ici soumis à l'épreuve de la langue propre à Genet. Les notions de greffe, de dissémination, de différance, de trace, de supplément sont bien sûr sollicitées de même que les concepts de la psychanalyse, non pour les « appliquer » au texte de Genet mais, bien au contraire, pour montrer en quoi l'œuvre de Genet les met en question, interroge leur système. Les oppositions entre masculin et féminin, phallus et castration, le complexe d'Oedipe, le statut de la Mère, la notion de fétiche, de substitut, de Nom Propre : tous ces éléments du discours psychanalytique sont problématisés par la lecture du texte de Genet effectuée par *Glas*. S'opposant à tout signifié ou signifiant transcendantal (la force de la liberté d'un sujet s'accomplissant dans une œuvre (Sartre), le phallus ou la castration comme terme synthétisant et réduisant tout le travail de la langue, à la manière de Lacan), l'apport de Derrida est donc d'ouvrir le texte de Genet à son polycentrisme et au jeu interminable de ses effets graphiques et phoniques. La lecture constructive, affirmative de Jacques Derrida permet d'analyser les articulations narratives énigmatiques et d'apercevoir les modes de relance des séquences disséminées dans le corpus. Celles-ci sont soumises à des variations différentielles qui engendrent, de façon indéfinie, des significations parfois contradictoires.

Avec *Glas*, Derrida marque une étape dans son travail sur les frontières mobiles et discontinues entre littérature et philosophie. Une rhétorique et un dispositif typographique ont été ici expérimentés, d'autres seront, plus tard, inventés : le « Journal de bord » de *Survivre* (17), les lettres coupées d'*Envois* (18), l'écriture et la lecture de *Feu la cendre* (19). Ces exemples indiquent en quoi l'opposition radicale entre la philosophie et la littérature est réélaborée par l'écriture polymorphe de Derrida, saluée par Barthes en ces termes : « Nous lui devons des mots nouveaux, des mots actifs, (ce en quoi son écriture est violente, poétique)... Il y a enfin dans son travail quelque chose de *tu*, qui est fascinant : sa solitude vient de ce qu'il va dire. » (20). □

---

(1) PUF, 1962. En 1987 Joyce fut objet d'un livre de Derrida intitulé *Ulysse gramophone* (éd. Galilée).
(2) *Critique*, n° 193-194, juin-juillet 1963. « Force et signification », article consacré à un essai de Jean Rousset intitulé *Forme et Signification*.
(3) *Critique*, n° 201, janvier 1964. « Edmond Jabès et la question du livre ».
(4) *Critique*, n° 230, juillet 1966. « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation ».
(5) *Critique*, n° 261-262, février-mars 1969. « La dissémination », essai consacré à *Nombres* de Philippe Sollers.
(6) *Poétique*, n° 5, 1971. « La mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique ».
(7) *De l'esprit* (Galilée), 1987. Derrida analyse la portée de l'usage puis de l'abandon des guillemets entourant le mot *Geist* (esprit) chez Heidegger pour interroger le rapport du philosophe allemand à la politique.
(8) *Tel Quel*, n° 41-42, 1970.
(9) La première édition éditée dans la collection... *Digraphe*, dirigée par Jean Ristat, est d'un format carré inhabituel (25 cm × 25 cm).
(10) *Tel Quel*, n° 29, 1967.
(11) « La tentative orale », dans *Méthode* (éd. Gallimard).
(12) *Mémoires d'aveugle* (Ed. Réunion des Musées Nationaux), 1991, souligne, d'une autre façon, la nécessité d'un certain aveuglement pour qui écrit ou dessine.
(13) *Les Antigones* (Ed Gallimard), 1986, p. 40, n. 1 et p.181.
(14) *La Quinzaine littéraire*, novembre 1974.
(15) *Magazine Littéraire*, n° 96, janvier 1975.
(16) *Critique*, n° 334, mars 1975. « Le style diphallique de Jacques Derrida ».
(17) Texte inséré dans *Parages* (éd, Aubier Flammarion), 1980.
(18) cf. *La carte postale* (éd. Aubier Flammarion), 1980.
(19) Texte publié initialement dans *Anima*, n° 5, 1982. Une lecture fut enregistrée sur cassette par J. Derrida et Carole Bouquet pour le compte des Editions des Femmes qui ont réédité le texte.
(20) Lettre à Jean Ristat publiée dans le dossier spécial des *Lettres Françaises*, 29 mars 1972, consacré à Derrida.

" A Diacritics Seminar " "Diacritics" = revista de Cornell

" Glossing Glas. "

Reading Against the Millennium

Cornell University, October 1999

[No una conferencia sino un seminario]

Jacques Derrida's Glas will be 25 years old in 1999. It is our contention that this event calls not for celebration but for reading, and it is by no means clear that anyone yet knows how to read Glas. As the millennium approaches, so the drive towards apocalypse grows stronger - the urge to a Hegelian unveiling of the truth in the form of totalisation. By reading *against* the millennium, we mean the encouragement of a practice of patient resistance to such totalisation. Glas deserves nothing less. This most carnivalesque, rigorous, exhilarating and baffling of texts poses a particular problem to the production of academic discourse. If we are not merely to repeat "the technique of the funeral rite taught today in institutes" (86b), then the form of the conference needs to be reinvented, if not abandoned. We propose not a series of conference papers but a seminar: a collective endeavour. There are readers of Derrida, and of Glas in particular, whom we aim to gather together, but there is no such thing as a privileged reader whom we can expect to unveil its truth. Participants will be urged simply to read and to eschew ex cathedra pronouncements, contextualisations, thematisations or other evasions as far as may be possible.

There will be a brief introduction at the beginning to explain why we are gathered together, but no plenary lectures in the conventional sense at all. Firstly we will invite a group of seminar leaders to submit brief outlines of what passages they would like to choose for discussion and how a discussion might be oriented. There will be 2-3 seminar leaders for each seminar of 3 hours, and 3-5 seminars in all (depending on the level of response). Each seminar leader will be given 20 minutes to introduce a discussion in the seminar, with a pause for questions in between each leader's presentation.

Once we have a sufficient number of outlines, we can organise the specific form of each seminar. Then a general call to register will be issued. Registration, which will be free, will entitle participants to receive the seminar programme in advance together with a secondary bibliography, a concordance facilitating references between the English and the two French editions, and a packet of readings. These materials will be sent by electronic mail.

Lastly, the seminar will be publicly advertised so that anyone can attend any of the meetings with no formalities; photocopies of the passages for debate will be made available at the door, and a room will be chosen that is flexible enough to accommodate a small or a large group. Microphones will be freely available to all. While the focus of the seminar will be on detailed textual discussion and glossing, which obviously implies a close reading, it will nevertheless be open to anyone tempted by the event in general. The Center for Theater Arts might be a good venue. After the Glas seminar there will be a special issue of Diacritics as an incentive for seminar leaders and others to turn their readings into essays for review.

Prof. Roy Sellars,
Dept. of Comparative Literature,
145 Goldwin Smith,
Cornell University,
Ithaca, NY 14853-3201, USA

Tel. 607.255.6279
Fax 607.255.1454
Email rhs10@cornell.edu

Made with a Mac

Los gringos solo invitan a filósofos europeos en el Departamento de Literatura; en este caso, Literat. Comparada de Cornell.
Nunca los invitan a Departamentos de filosofía! Tienen miedo a contaminarse?
O consideran a la filosofía europea como pura "expresión literaria"?

ESPEJO = yo aquí y yo allí en el espejo | uno en contra del otro / uno enamorado el otro = esto es GLAS

Toda metáfora nace y vive auténticamente en un contexto verbal

Derrida utiliza la palabra "don" como metáfora de oración!

El don como la oración va y viene – Tiene un doble movimiento en cuanto don.

= El mismo concepto de comunicación es metafórico = hace-contacto

la mano da — la mano recibe = un círculo continuo!

La palabra se lanza, dispersa = hacia fuera

pero hace falta a la unidad – lengua, recoge = unifica = encontrar = hacia adentro

= Conciencia es también metáfora de estar con = doble operación en que se anula la diferencia

cálculo superior = unificador

es círculo este intercambio (gute Gewissen)

Busca lo "irresoluble" = no separable = | nos empuja y une – Qué es
nos convoca aquí ...
Qué interés es uno?

= Sin violentar nos jala!

en marcha! = a correr, – Limitados por barreras a abrir, arcos para que el carro se escabulle en su maniobra =

= El presente – un puro presente! pero sin don — porque el don se apropia, engancha, entra y paraliza de un golpe al donante.

– Un injerto no se aplica a sí mismo – Lo propio empieza con hallar en el injerto su apertura: su aparecer y su acaecer, pero también su fragmentación (discontinuidad?)

"frases"

"the difficulty of principle is that there is no unity of occurrence: fixed form, identifiable theme, determinable elements as such. Only anthemes, scattered throughout, gathered up everywhere. If, for example, the machine only selected words or themes, it could draw them all into a net of three, three and a half pages:" (208bi)

"I give you - a pure gift, without exchange, without return - but whether I want this or not, the gift guards itself, keeps itself, and from then on you must owe, *tu dois*. In order that the gift guard itself, you must owe. You must at least receive it, already know it, recognize or acknowledge it. The exchange has begun even if the countergift only gives the receiving of the gift." (243a)

el contrarregalo sólo da la recepción del don

"First of all: two columns."

GENET

HEGEL

Remains of Glas — remanentes del Espejo" o de vidrio, fragmentos!?

a partir de Jacques Derrida

"Sa signature, comme la pensée du reste, enveloppera ce corpus mais n'y sera sans doute pas comprise.
Ceci est - une légende." (1a)

"Of the remain(s), after all, there are, always, overlapping each other, two functions. The first assures, guards, assimilates, interiorizes, idealizes, relieves the fall into the monument... The other - lets the remain(s) fall. Running the risk of coming down into the same. Falls (to the tomb[stone]) -"(1b)

"What always remains irresoluble, impracticable, non-normal, or non-normalizable is what interests and constrains us here. Without paralyzing us but while forcing us on the *course* [de-marche]: zigzagging, oblique to boot, jostled by the bank [rive] to be avoided, like a machine during a difficult maneuver." (5a)

"The dialectic of language, of the tongue [langue], is dialectophagy." (9a)

"Il n'y a pas de présent plus pur, de générosité plus inaugurale. Mais don de rien, d'aucune chose, tel don s'approprie violemment, il harponne, arraisonne ce qu'il paraît engrendrer, il pénètre et paralyse d'un coup le donataire ainsi consacré." (12b)

"La bonne conscience (*gute Gewissen*) maintient le cercle de l'échange. Je reprends d'une main ce que je donne de l'autre, chaque main tient le registre de l'autre, maîtrise et annule la différence entre les deux opérations. Calcul supérieur et sans reste: ce que veut être la conscience." (71a)

"A graft does not supervene upon the proper. The proper begins with finding in the graft its bursting: its appearing or its blowing, but also its morseling." (34b)

<< " Quién sueña? a quién? Quién escribe? Quién firma el milagro de la rosa encarnada?,
" Quién firma al pie de este texto que no menos tiene su punto, sus reglas? ~~Hablaqui~~ una
" hemorragia ~~Desangramiento~~? (~~Desmayo~~?) La pregunta puede dejarse en suspenso almenos por un
" tiempo, El riesgo a ~~ta~~: morir antes de haber grabado el ~~reflejo~~ de uno" — ">>

El espíritu realmente es - solo, su contrario la materia solo es hasta el punto en que "no es lo que es".
Decirse lo que no es (un foro que cae y la potencia de la dispersión a la unidad), el espíritu!

La esencia es no tener esencia - La DISPERSIÓN, no tiene esencia; Realmente no-es
Ser es idea.

En

"Who dreams? Whom? Who writes? What? Who signs the miracle of the red rose? Who signs under this text that no less has its period, its rules? Will there be bleeding? The question can be left suspended for a while at least. The risk is to die before having written one's glas." (61b)

"Thus: spirit is. Alone. Its contrary, matter, is only inasmuch as it is not what it is, inasmuch as, in order to be what it is (falling weight and the tendency of dispersion to unity), it becomes what it is not: spirit. Spirit is. Alone. Being is being (close) by self. Weight and dispersion, the essence of matter, could not qualify an essence. Matter has no essence; its esence is its contrary, its essence is not having an essence. Dispersion, like weight (nonunity and non-ideality), has no essence. *Thus* is not. Being is idea." (23a)

"Why make a knife pass between two texts? Why, at least, write two texts at once? What scene is being played? What is desired? In other words, what is there to be afraid of? who is afraid? of whom? There is a wish to make writing ungraspable, of course. When your head is full of the matters here you are reminded that the law of the text is in the other, and so on endlessly. By knocking up the margin - (no) more margin, (no) more frame - one annuls it, blurs the line, takes back from you the standard rule that would enable you to delimit, to cut up, to dominate. You are no longer let know where the head of this discourse is, or the body, the neck is dissimulated from you so that you cannot bear your own." (64b)

"*Im Anfang war der Logos*, voilà ce qui intéresse Hegel. Parmi les quatre Évangiles, celui dont il s'occupe le plus, le plus philosophiquement, le plus dialectiquement, reste à part. Le texte écrit original, le seul que nous possédions, avec ses marques d'hellénisme (de philonisme ou d'hermétisme) pose toute sorte de problèmes mes aux philologues et aux exégètes.tes. Ces traits helléniques sont-ils accidentels, prophétiques ou essentiels?
Ce problème me de lecture ne peut se déployer que sur une scène ne familiale." (88a)

"Le glas n'est de personne. Personne. Il n'annonce ni ne rappelle rien." (92b)

"I make me (the) present. In view of whom?
The useless, the specious, the frivolous do not escape the contractual concatenation; on the contrary they engage in it, immediately place in it the debit, the must [le doit]. To make themselves *cadeau*." (244a)

"Save subsequent verification with the help of thesis-reading or -writing machines, the case of such an interpolation (not truly an interpolation, being monstrous at least in size and beauty) seems rare. It is not one of those settings *en abyme* through which the author feigns to intervene, as an author, in a narrative account, so as to play at explaining his labor to you while he is in the act of making you swallow something else that you do not yet see, that you do not even have the time to linger behind to recognize." (124b)

"It is not enough to be crafty, a general theory of the ruse *that would be part of it* must be available. Which comes down to making a confession, unconscious, to be sure. The unconscious is something very theoretical. If I write two texts at once, you will not be able to castrate me. If I delinearize, I erect. But at the same time I divide my act and my desire. I - mark(s) the division, and always escaping you, I simulate unceasingly and take my pleasure nowhere. I castrate myself - I remain(s) myself thus -- and I 'play at coming' [je 'joue à jouir']. Finally almost." (65b)

"The morsels, which I cut [coupe] and sew [couds] in the text designated by the one

"The *Aufhebung* is not some determinate thing, or a

"The *Aufhebung* is not some determinate thing, or a formal structure whose undifferentiated generality applies itself to every moment. The *Aufhebung* is history, the becoming of its own proper presentation, of its own proper differentiating determination, and it is subject to the law, to the same law as what it is the law of: it first gives itself as immediate, then mediatizes itself by denying itself, and so on. That it is subject to the law of what it is the law of, that is what gives to the structure of the Hegelian system a very twisted form so difficult to grasp." (121a)

named Genet, must neither destroy its form or quash its (prompting) breath (do not say its unity, the question posed here being one of knowing whether a text could be one and if such a thing exists any more than a unicorn), nor recompose or recapture [ressaisir] its integrity in one of those nets - formal or semantic - that we have feigned to throw and rethrow without counting: only in order to show or rather to draw beyond any manifestation that the net operates only insofar as it is beholden to a remain(s)." (169b)

"So it is not certain that something more or different from Hegel is being said, that something more or different from what he himself read is being read when the word castration and other similar things are put forward. It is not certain that one conceptually intervenes in his logic. To do that, one would have to displace conceptually the conceptual articulation - for him manifest - between *Aufhebung*, castration, truth, law, and so on. Forces resistant to the *Aufhebung*, to the process of truth, to speculative negativity must me made to appear, and as well that these forces of resistance do not constitute in their turn relievable or relieving negativities.
In sum a remain(s) that may not be without being nothingness: a remains that may (not) be." (43a)

"There is a whole 'theory' of the event here - by theory I understand *theater* of course - sewn from the filial filaments, and a whole theory of the immemorial as well. But theory - always blind on this point - seduces us less than the event that slips away unravelling, in the studio, in the texts, in the scene, on the stage." (80b)

"This structure - discontinuous jump, breaking-in and allayed stay in a form open to its own proper negativity - has no outer limit." (107a)

"The object of the present work, and its style too, is the morsel. Which is always detached, as its name indicates and so that you don't forget it, by the teeth. Insofar as it cannot, naturally, bind (band) itself (erect). Graft itself at the very most, that it can still do." (118b)

"I have no intention of accounting for this, not because I keep the reason for it to myself, but rather -- since it has to do with grafting in any case and in every sense - because the principle of reason perhaps is no longer in use. At least the reason cannot be asked of the one who writes. So the operation would consist, for the moment, of merely carrying away the graft of the paranthetic organ, without knowing whether that bleeds or not, and then - after the removal and a certain treatment that above all does not consist in curing - to put back in place, to sew up again, the whole perhaps not growing quiet in its restored constitution, but on the contrary being slashed to pieces more than ever." (124-25b)

"The moment you think you are reading it here, commenting on or deciphering this text here, you are commented on, deciphered, observed by an other: what remained.
There is - always - already - more than one - glas.
Glas must be read as 'singular plural' (fall of the *or* [gold, now] in the double session). It has its

"Between the two lives, as their hyphen [trait d'union], their contract or contraction - death. But also the space of metaphoric play and the analogy that interests us here under the title of [au titre de] filiation." (82a)

breaking in itself. It affects itself and immediately resounds with this literal damage." (150b)

"Knowledge, truth (of the) phantasm (of) (absolute) philosophy-(absolute) religion, this proposition delineates no limit, is the infinite proposition of hetero-tautological speculative dialectics. The infinite circle of auto-insemination that entrains the *paideia* of every seminar in(to) its phantasm. What can there be outside an absolute phantasm? What can one yet add to it? Why and how does one desire to get out of it?" (225a)

"But absolute knowledge, like (the) 'jalousie', is only a piece of the machinery, a running-effect [un effet de marche]" (225b)

"The question of the family, and then of religion, is pos(it)ed thus in the preamble; the family is at home only in time - in which reason has not absolutely reappropriated itself, has not found itself (close) by itself in its absolute familiarity, in which it does not yet dwell. Crossing the vestibule - family, religion - is the passage from the pro-position to the philosophical position that is the truth. Philosophical truth says: I am always following [suis] family and religion." (96a)

"...every thesis is (bands erect) a prosthesis; what affords reading affords reading by citations (necessarily truncated clippings, repetitions, suctions, sections, suspensions, selections, stitchings, scarrings, grafts, pastiches, organs without their own proper body covered with cuts, traversed by lice). Thus does a text become infatuated. With another. This does not happen without profit or loss for the organism that undergoes grafting after having been solicited, collared." (168b)

"Unwearying, the labor [labeur] to reconstitute the glorious and integral corpus of a proprietorship, in the authentic and organless signature, will not have failed, always, *in the end* (will have some *sein*): what set sit in motion, its first thief [voleur], volens nolens, what causes writing, is what separates [écarte] and sows [et sème], scatters [essaime] signacutting and signacouture [signacoupure et signacouture]. What desingularizes, unseals, desiglums, opens the eyes by blinding." (171b)

"Et pourtant il y a de la pierre. Que veut-dire *il y a* dès lors que l'on soustrait ce qu'il y a au *c'est*, à *ceci est*, à l'ostention de toute présence? A propos du procès de propriation *(Ereignis)*, Heidegger libère le *es gibt*, dans *es gibt Sein*, de la précession toute-pouissante de l'être. La valeur du don *(Gabe)*, étrangère au *il y a*, gageons qu'elle aura tout préoccupée." (188a)

"on ne touche pas au glas, donc, sans toucher à la classe. Ni à l'économie de l'anthérection sans lutte des classes. Mais le discours codé, policé, sur la lutte des classes, s'il forclôt la question du glas (tout ce qui s'y forge, tout ce sur quoi elle retentit, en particulier l'expropriation du nom partout où elle porte) manque au moins une révolution. Et qu'est-ce qu'une révolution qui ne s'attaque pas au nom propre? Mais aussi bien qu'est-ce que *la* révolution si le nom propre (effet de glassification) - déjà - s'anthérige, *commence* donc par tomber en ruine? Des révolutions" (232bi)

"The rare force of the text is that you cannot catch (and therefore limit it to) saying: this is that, or, what comes down to the same thing, this has a relation of apophantic or apocalyptic unveiling, a determinable semiotic or rhetorical relation with that, this is the subject, this is not the subject, this is the same, this is the other, this text here, this corpus here.

"Is this heterogeneity of the interdict heterogeneous to the general (thus homogeneous) heterogeneity of the whole set of the ontological system? Can one ever speak of a general heterogeneity? Does the interdictory repression only introduce a flection of heterogeneity in addition (a reflection of the alterity)? Or else a heterogeneity that no longer lets itself be interned in a reflection? Since the concept of general heterogeneity is as impossible as its contrary, such a question cannot pose

There is always some question of yet something else. Rare force." (198-99a)

itself. The question's posit(ion)ing is the question's annulment." (198-199b)

"Here again I do nothing other, can do nothing other, than cite, as you perhaps have just seen: only to displace the syntactic arrangement around a real or sham physical wound that draws attention to and makes the other be forgotten." (215b)

"In these very subtle cases, then, the structure, the construction (Aufbau) of the fetish rests at once on the denial and on the affirmation (Behauptung), the assertion or the assumption of castration. This at-once, the in-the-same-stroke, the du-même-coup of the two contaries, of the two opposite operations, prohibits cutting through to a decision wihin the undecidable. This at-once constitutes an economy of the undeciable: not that the undecidable interrupts there the efficacy of the economic principle. The at-once puts itself in the service of a general economy whose field must then be opened. There is an economic speculation on the undecidable. This speculation is not dialectical, but plays with the dialectical. The feint consists in pretending to lose, to castrate oneself, to kill oneself in order to cut cut [couper] death off. But the feint does not cut it off. One loses on both sides, in both registers, in knowing how to play all sides [sur les deux tableaux]." (210a)

"Why cut off here?" (214b)

"Reste ici ou glas qu'on ne peut arrêter.

Que quelque double entrave.

Aprés la mort de Divine, les obsèues sont donc réglées par l'abbé qui concentre sur lui tous les désirs. C'est un travesti qui s'y connaît en effractions et en éventrations. Tous les mots suivent en silence jusqu'á la dispersion complète de la théorie et du dit séminaire. Effritement, défroque, fards et fleurs." (287b)

"If the gravity and the dispersion of matter to the outside are analysed, one should recognize there a tendency, an effort tending towards unity and the gathering of self. A tendency toward the center and unity, matter then is spirit's opposite only inasmuch as it remains resistant to its own tendency. But to be opposed to its own tendency, to itself, to matter, it must be spirit. And if it yields to its tendency, it is still spirit." (22a)

"So this mascarade (somewhere he defines femininity with this word), a carnival between two counter-pointed parantheses, faces at once the East and the West, land and sea, the rising and the setting of the sun. The whole world bands erect and is incorporated in the transvestite, all kinds and genders of opposition, the sun and fish on one side, the sea and night on the other." (246b)

"Le texte est grappu.
D'où la nervosité perméable et séduite, agenouillée, de qui voudrait le prendre, le comprendre, se l'approprier.
Il y est traité de l'*ersatz*, en langue étrangère de ce qu'on pose et rajoute à la place.
La thèse (la position, la proposition, *Satz*) protège ce qu'elle remplace, cependant.
Or voici qu'un contemporain (lle fait importe

"tout revient à vivre au crochet d'un manchot; la grappe, le grappin sont une sorte de matrice crochue. "Grappe, E. Picard et champ. *crape*; provenç. *grapa*, crochet; espagn. *grapo*, crochet; ital. *grappo*, crochet, bas-lat. *grapa, grappa*, dans les *Addenda* de Quicherat; de l'an. haut allem.

(eso-satz)

"dice el, el eso-satz" = | Cláusula - tarap
frase-sentencia "no es correcta"
el comienzo-
texto.

beaucoup) que tout, sinon son propre glas, aurait dû préparer à lire la scène, se démonte, ne veut plus voir, dit le contraire de ce qu'il veut dire, part en guerre, monte sur ces grands chevaux.

L'*ersatz*, dit-il, ce n'est pas bien." (242b)

"The petroglyph remains outside consciousness. Its antithesis, the hymn, immediately disappears, like the voice, the very moment it is produced. Like time, it is no longer *there* straightaway, immediately, as soon as it is there, inasmuch as it is there (wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist). The *Da* is posited inasmuch as it withdraws. In its counter-time [contre-temps]. Abstract art is made of this double one-sidedness: spatial nonmovement and temporal movement, the double loss of the divine figure, plastic art and lyric art." (259a)

"Mais une fois de plus, mouvement de balance, tout se fixe dans l'objectivité extérieure qu'on a opposée à l'embrasement dionysiaque. On a deux morceaux opposés qui se contredisent dans leur unilateralité respective. L'équilibre (Gleichgewicht) est sans cesse rompu. Dans le délire, le soi-même (Selbst) perd connaissance; sur le stade, c'est l'ésprit qui est hors de lui-même. (262a)

chrapfo, crochet, allem. mod. *Krappen*; comp. le kymry *crap*. La *grappe* a été ainsi dite parce qu'elle a quelque chose de crochu, d'accroché" (Littré)" (242bi)

"It grates. Rolls on the tree trunks lying down. Pulleys. The greased ropes grow taut, they are all you hear, and the breathing of slaves bent double. Good for pulling. Proofs ready for printing. The cracking whip of the foreman. A regaining of bound force. The thing is oblique. It forms an angle already with the ground. Slowly bites again its shadow, dead sure (death) of (it)self. So little (phallus) would have been necessary, the slightest error of calculation, they say distyle, if it falls (to the tomb), if it is inclined and clines towards the other's bed, the machine is still too simple, the pre-capitalist mode of writing." (262b)

"Ce que j'avais redouté, naturellement, déjà, se réédite. Aujourd'hui, ici, maintenant, le debris de" (262b)

Bibliography

Glas

selected commentary

- Agosto, Stefano: "Glas, libro scandaloso. Per chi suona questa campana", Il Giorno, 15.01.1975
- Anquetil, Gilles: "Glas, le nouveau livre de J. Derrida", Nouvelles Littéraires 2457 (28.10. 1974), 9
- Anne, James A.: "Glas, by Jacques Derrida", Quarterly Journal of Speech 75 (1989), 354-356
- Baprist, Gabriella: "La scrittura falsa. Glas e La Carte Postale di Jacques Derrida", Intersezioni 19:2 (1989), n.p.
- Baptist, Gabriella, and Lucas, H.C.: "Wem schlägt die Stunde in Derridas Glas." Hegel-Studien, vol. 23 (1988), p. 139-179
- Barroso, Henrique: "Glas" et la question de l'ecriture fragmentaire chez Jacques Derrida. MA Thesis. McGill University, Canada 1991 (118 pages)
- Berezdivin, Ruben: "Gloves inside-out", Research in Phenomenology 8 (1978), 111-126
- Bickel, Gisele: "Crime and Revolution in the Theatre of Jean Genet", Patricia M. Hopkins and Wendell M. Aycock eds., Myths and Realities of Contemporary French Theater: Comparative Views. Lubbock: Texas Tech Press 1985. 169-179
- Blanchard, Gérard: "A propos de Glas", Communication et Langages 26 (1974), n.p.
- Bougou, Patrice: " Genet recompose", Magazine Litteraire n. 286 (mars) 1991, 46-48
- Briel, Holger: "Derridas Hyperkarte: Glas." Weimarer Beiträge 38 (1992): 485-505.
- Chaudhuri, Una: No Man's Stage: A Semiotic Study of Jean Genet's Major Plays. Diss. Columbia University, 1982
- Couley, Tom: "A trace of style", Mark Krupnick ed., Displacement - Derrida and After. Bloomington: Indiana UP 1983. 78-90
- Critchley, Simon: "A Commentary on Glas", Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 18 (1988), p. 6-32
- Critchley, Simon: "Writing the Revolution", Radical Philosophy (autumn) 1990, 25-34
- Delacampagne, Christian: "Hegel et Gabriello, le 'premier' livre de Jacques Derrida", Monde des livres 9321 (03.01. 1975), 12
- Derrida, Jacques: "Proverb: 'He that would pun...'", John P. Leavey Jr. ed., Glassary. Lincoln: University of Nebraska Press 1986. 17-20
- Dolch, J.: The Translation Process and Derrida's "Glas". Translation Review, no. 38-39 (1992), p. 23-24
- Gasché, Rodolphe: "Strictly Bonded". Inventions of Difference: On Jacques Derrida. Cambridge: Harvard UP. 1994. p. 171-198
- Hamacher, Werner: "pleroma", Hegels Geist des Christentums und andere Schriften. Stuttgart: Ullstein 1979

- Hart, Kevin: "Glas" (Book Review). Australasian Journal of Philosophy vol. 67, no. 2 (1989), p. 243ff
- Hartman, Geoffrey: "Monsieur Texte: On Jacques Derrida, His Glas." Georgia Review 29.4 (1975): 759-797 - repr. in Saving the Text (see below), 1-32
- Hartman, Geoffrey: "Monsieur Texte II: Epiphony in Echoland." Georgia Review 30.1 (1976): 169-204 - repr. in Saving the Text (see below), 33-66
- Hartman, Geoffrey: "Crossing Over: Literary Comment as Literature." Comparative Literature 28.3 (1976): 257-276.
- Hartman, Geoffrey: "Psychoanalysis: The French Connection", Psychoanalysis and the Question of the Text, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1978, 86-113; repr. in Saving the Text (see below), 96-117
- Hartman, Geoffrey: Saving the Text. Literature, Derrida, Philosophy. Baltimore: John Hopkins UP 1981
- Howells, Christina M.: "Review of Glas, by Jacques Derrida". Notes and Queries 35 (1988), 556-558
- Howells, Christina M.: "Derrida and Sartre: Hegel's Death Knell", Hugh Silverman, ed., Derrida and Deconstruction, New York: Routledge 1989, 169-181
- James, Carol P.: "Reading Art through Duchamp's Glass and Derrida's Glas". Sub-Stance 31 (1981)
- Jannoud, Claude: "L'Evangile selon Derrida: Sur Hegel et Genet." Figaro Litteraire no. 1489 (30. Nov.) 1974, 15-18
- Kamboechner, D. et al., "Between Brackets I". Points... Interviews 1974-1994, ed. E. Weber, Stanford UP 1995, 5-29
- Kamboechner, D. et al.: "Ja, ou le faux bond II", Points... Interviews 1974-1994, ed. E. Weber, Stanford UP 1995, 30-77
- Kemp, Peter: "L'ethique au lendemain des victoires des athéismes", Revue Theologique et Philosophique 111 (1979), 105-121
- Koehler, Carol F.: "The Effectiveness of Deconstructive Teaching Strategies on Student's Critical Thinking Skills." PhD, University of Missouri - Kansas City, 1993
- Krapp, Peter: "Lesegruppe - Glasreste" Verstärker 1/1996, www.uni-koeln.de/~amd47/vs001/krapp_glas.html
- Krapp, Peter: "Screen Memory: Hypertext und Deckerinnerung", Medien des Gedächtnisses, ed. Aleida Assmann et al., Tübingen: DVjS 1998 (in print)
- Laferrière, D.: "Le glas de la deconstruction" Phi Zère 2-3 (1982), 45-70
- Laruelle, François: "Le style di-phallique de Jacques Derrida", Critique 334 (mars 1975), 320-339
- Laruelle, François: "La Scène du vomi, ou comment ça se détraque dans la théorie", Critique 347 (avril) 1976, 265-279
- Leavey, John P.: "Jacques Derrida's Glas: A Translated Selection and Some Comments on an Absent Colossus." CLIO 11:4 (Summer) 1982: 327-337.
- Leavey, John P., ed.: Glassary. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.
- Llewelyn, John: "Glasnostalgia", Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 18 (1988), n.p.
- Loriot, P.: "Glas, par J. Derrida", Nouvel Observateur 256 (09.12. 1974), n.p.
- Lukacher, Ned: "Review of Glas", Modern Language Notes 102 (1987), 1196-1201
- Mall, James P.: "Glas: What Is Derrida Doing?" French Literature Series, Columbia, SC, vol. 6 (1979), p. 95-100

- Morlin, Frédéric: "Pour qui sonne glas". Nouvelles Littéraires 2461 (25.11. 1974), 10
- Miles, Jack: "Does Derrida Taste Great, or Is He Less Filling?". Los Angeles Times 12.07. 1987, B-6
- Norris, Christopher: "Glas". Times Literary Supplement 4420 (18.12. 1987), 1407-1414
- Omlor, John Victor: What Remains: Reading and Writing between Glas and One Hundred Years of Solitude. PhD. University of Southern Florida, Tampa 1992.
- Pachet, Pierre: "Une entreprise troublante", Quinzaine Littéraire 197 (01.11. 1974), 19-20
- Parenti, Claire: "Glas", Magazine Littéraire 96:1 (1975), 38
- Rapaport, Herman: "Glas, by Jacques Derrida", Genre 21/1 (1988), 108-117
- Rapaport, Herman: "Deconstructing Apocalyptic Rhetoric: Ashbery, Derrida, Blanchot." Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts, Detroit, MI. vol. 27 no. 4, 1985 Fall, p. 387-400; repr. in Between the Sign and the Gaze (Cornell UP 1994), 229-249 as " Tonalities of Apocalypse"
- Rapaport, Herman: "On Recuperating Derrida." New Orleans Review, New Orleans, LA. vol. 8 no. 3, 1981 Fall, p. 238-240
- Riffaterre, Michel: "Syllepsis" Critical Inquiry 6 (1980), 625-638
- Riffaterre, Michel: "La trace de l'intertexte" La Pensee 215 (1980): 4-18
- Robinson, Sally: Misappropriations of the 'Feminine'. SubStance: A Review of Theory and Literary Criticism, Madison, WI. vol. 18 no. 2 (59), 1989, p. 48-70
- Sartiliot, Claudette: Citation and Modernity: Derrida, Joyce, and Brecht. Diss. University of California, Irvine, 1986; Norman: University of Oklahoma Press, 1993
- Sartiliot, Claudette: "Reading with another ear: Derrida's Glas in English?" New Orleans Review 15/3 (1988), 18-29
- Sartiliot, Claudette: "Telepathy and Writing: Jacques Derrida's Glas." Paragraph 12 (1989).
- Sartiliot, Claudette: Herbarium/Verbarium: The Discourse of Flowers. Texts and Contexts Series, Lincoln: University of Nebraska Press 1993
- Scobie, S.: Glas. Malahat Review, no. 82 (1988), p. 101-105
- Simont, Juliette: "Bel effet d'où jaillissent les roses (à propos du Saint Genet de Sartre et Glas de Derrida)" Les Temps modernes vol. 44 no. 510 (1989), 113-137
- Spivak, Gayatri Chakravorti: "Glas-Piece: A Compte Rendu." Diacritics 7 (1977): 22-43
- Sturrock, John: "The Book is Dead, Long Live the Book!". New York Times 13. Sept. 1987, 7:3
- Taylor, Mark C.: Altarity. Chicago University Press 1987 (chapter 9)
- Todd, Jane-Marie: "Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's Glas". Comparative Literature 38:1 (1986), 1-19
- Todd, Jane-Marie: "The Philosopher as Transvestite: Textual Revision in Glas." Marshall, Donald G. (ed.) Literature as Philosophy/Philosophy as Literature. Iowa City: U of Iowa P, 1987, 295-305
- Ulmer, Gregory: "Sounding the Unconscious." Glassary. Ed. John P. Leavey Jr. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1984, 23-119.
- Wood, Michael: "Deconstructing Derrida". New York Review of Books 3. March 1977, 27-30

See also the related bibliographies in Germany and Minnesota.

[Welcome | Avertissement | Glasweb | Genet | Judas Hole | Chimère | Reading Effect | Bibliography | Blurbs | Konstanz | Cornell | Sussex | Minneapolis | Thanks]

Made with a Mac

Le rapport avec la psychanalyse

Derrida n'a cessé de multiplier les incursions dans les textes majeurs de la psychanalyse, de Freud à Lacan.

PAR RENÉ MAJOR*

Puisqu'on ne parle, au moment où j'écris ces lignes, que de perdre ou de gagner, la guerre ou la paix, pourquoi ne pas commencer par là ? Commencer par disqualifier le calcul des forces en présence que tout enfant assimile à une théorie des jeux. Hormis l'angoisse, incalculable, la stratégie en question ne comporte aucun gain assuré. Qui gagne sur un tableau perd sur un autre et qui perd gagne. Le faux calcul auquel s'accordent nombre de simulations est de se trouver du côté du vainqueur alors que, contrairement aux apparences, toute l'énergie est mobilisée pour qu'aucun camp ne triomphe. Seul compte le bon fonctionnement de la machine comme l'économie psychique le prescrit. Calculer les « pertes » ferait se porter l'énergie du neutre du côté du plus faible. Ce qu'il importe de différer dans cette guerre de vitesse, c'est l'affrontement nucléaire des trois monothéismes, la guerre qui serait faite en leurs noms ou au nom de tout et de rien.

Laissons cela pour le moment. On ne m'a pas demandé de parler de « Derrida et la polémologie » ni de la destinerrance des missiles et des missives qu'on s'envoie à toute vitesse (1). Toutefois, il est loisible à qui veut de le lire, la pensée de ce qui *peut toujours ne pas arriver* est constamment présente dans le rapport insistant que l'œuvre de Derrida entretient avec ce que l'on peut, par commodité ou provisoirement, nommer « la psychanalyse » ou le risque qu'entretient l'âme avec le monde à ne rien vouloir dire qui puisse s'entendre simplement. Pour comprendre ce rapport, il faut commencer par se départir non seulement du bon sens le mieux partagé mais aussi de toute conception phénoménologique du sens. Qu'on juge des propos actuels qui s'entendent à l'occasion de la guerre, et qui tournent sans cesse autour des questions de l'animal et de Dieu, à la lumière de la proposition qui conteste que la mort arrive à du mortel « être-pour-la-mort » pour affirmer — scandale pour le sens — qu'elle « n'arrive qu'à de l'immortel qui manque de ne manquer de rien » (2). Fabriquer de la mort propre (comme on dit « de l'amour-propre ») est devenu pour l'Occident un enjeu décisif qui ne peut qu'échouer à se produire (manquer de se produire et échouer en se produisant) devant cette insupportable *immortalité à vie*, cette assurance d'être immortel jusqu'à sa mort, dont nous dote l'inconscient.

Depuis l'incessant questionnement, patient et minutieux, d'un raffinement extrême, qu'elle a entrepris et mené comme rigoureuse expérience de l'impossible, la pensée de Derrida — jugée difficile par les porteurs de prêt-à-penser, en tous cas rebelle à toute normalisation académique ou médiatique — n'a cessé de multiplier les incursions dans le champ des avancées les plus significatives de l'œuvre de Freud ou de celle de Lacan. Non seulement l'a-t-elle fait dans une reconnaissance explicite (j'y viens à l'instant) mais son explication théorique avec les textes majeurs de la psychanalyse a toujours impliqué un excentrement de ce qu'il est convenu d'appeler le philosophique, excentrant en retour le psychanalytique, dans une traversée des frontières et une mise en réflexion des discours qui arraisonnent ces champs, au-delà sans conteste de ce que le conformisme théorique, politico-institutionnel est en mesure de supporter. Qui plus est, cette pensée n'a cessé de *se traduire* (dans tous les sens à donner ici à la traduction et à ce verbe dans sa forme réfléchie) dans un discours et une écriture qui supposent la psychanalyse. Non seulement qui la supposent dans une contemporanéité mais qui l'inventent — au sens où ils la découvrent et la révèlent (*Glas* et *La Carte postale* sont à cet égard exemplaires du point de vue littéraire car l'écriture inclut ou met en réserve la part autobiographique, les espacements, les blancs, les discontinuités, les ruptures — tout un champ associatif qui traverse les différentes couches de la pensée, met en scène les conditions mêmes de sa possibilité et de son impossibilité). L'invention est à prendre ici dans le sens que Derrida lui donne en la questionnant : « L'invention *de l'autre*, est-ce l'initiative absolue dont l'autre est responsable et qui lui revient ? Ou bien ce que j'imagine de l'autre encore retenu dans ma *psyché*, mon âme ou le moi d'un miroir (3) ? » En un sens aussi qui trouble ce sens : « L'enfant qui parle, interroge, demande avec zèle *(studium)*, est-ce le fruit d'une invention ? Invente-t-on un enfant ? Si l'enfant *s'invente*, est-ce comme la projection spéculaire du narcissisme parental ou comme l'autre qui, à parler, à répondre, devient l'invention absolue, la transcendance irréductible du plus proche, d'autant plus hétérogène et inventive qu'elle paraît répondre au désir parental ? La vérité de l'enfant, dès lors, s'inventerait en un sens qui ne serait pas plus celui du dévoilement que celui de la découverte, pas plus celui de la création que celui de la production. Elle se trouverait là où la vérité se pense au-delà de tout héritage. Le concept de cette vérité elle-même resterait

---

* Psychanalyste, directeur de programme au Collège International de Philosophie. Auteur de plusieurs essais dont *Le Discernement* (la psychanalyse aux frontières du droit, de la biologie et de la philosophie), éd. Aubier 1984, et *De l'élection* (Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique), éd. Aubier 1986.

CARLOS FREIRE

Dans les salons du Lutétia.

sans héritage possible. Est-ce possible ? »

La reconnaissance, la dette, le legs, l'héritage sont, entre autres, des thèmes derridiens. Dès « Freud et la scène de l'écriture », la déconstruction du privilège de la présence reconnaissait sa dette à l'égard de Freud : « Que le présent en général ne soit pas originaire mais reconstitué, qu'il ne soit pas la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience, qu'il n'y a pas de pureté du présent vivant, tel est le thème, formidable pour l'histoire de la métaphysique, que Freud appelle à penser (...) Cette pensée est sans doute la seule qui ne s'épuise pas dans la métaphysique ou dans la science (4). » Mais dans sa lecture de Freud, Derrida ne manque pas de remarquer — ce qui va à l'encontre d'une interprétation dominante de l'époque — que la représentation freudienne de la structure de l'appareil psychique comme machine d'écriture, comme graphie jamais assujettie ou extérieure à la parole,

La reconnaissance, la dette, le legs, l'héritage sont, entre autres, des thèmes derridiens.

■

rend énigmatique, par l'insistance de son investissement métaphorique, ce qu'on croit reconnaître sous le nom d'écriture et sous le nom de métaphore. Dans sa lecture de *Au-delà du Principe de plaisir*, Derrida montre bien l'effet en miroir de la spéculation de Freud : comment les phénomènes qu'observe ce dernier concernant la répétition — le jeu de l'enfant faisant apparaître et disparaître son image devant la glace, l'absence et la présence de l'autre — se reflètent eux-mêmes dans la réflexion de Freud et comment le spéculaire tient en suspens le spéculatif et la spéculation, empêche que l'une ou l'autre thèse se referme sur elle-même. Mais cette lecture est aussi une interprétation du rapport à la science, à la théorie à l'institution, de tout ce qui, dans la pensée, spécule sur le nom propre. Par conséquent : sur les problèmes de legs et d'héritage de la pensée.

Il va sans dire pour ceux qui n'ont pas escamoté ce débat, les enjeux qui y sont engagés et se poursuivent, que cette lecture est aussi une explication avec Lacan, explication jugée nécessaire avant même qu'elle devienne plus explicite dans *Le facteur de la vérité*, telle qu'elle était appelée ou rappelée dans *Positions* : « Mon explication théorique avec Lacan consistait (alors) à poursuivre mon travail, selon ses voies et ses exigences spécifiques, que ce travail doive ou non, selon certains axes, se rapprocher de celui de Lacan et même, je ne l'exclus nullement, plus que de tout autre aujourd'hui. » Hommage de la discussion qui sera ré-actualisé au dernier Colloque consacré à Lacan et qui, dans le

contexte actuel où on tente de lui substituer ou la guerre des idées ou la feinte ignorance, vaut d'être cité : « Qu'il s'agisse de philosophie, de psychanalyse ou de théorie en général, ce que la plate restauration en cours tente de recouvrir, de dénier ou de censurer, c'est que rien de ce qui a pu transformer l'espace de la pensée au cours des dernières décennies n'aurait été possible sans quelque explication avec *Lacan*, sans la provocation lacanienne, de quelque façon qu'on la reçoive ou qu'on la discute, et j'ajouterai sans quelque explication *avec* Lacan dans son explication *avec* les philosophes (...) J'ai toujours été séduit par la dramatisation selon laquelle, rompant avec le commentaire ou l'historiographie en usage chez bien des philosophes professionnels (...), Lacan a mis en scène le désir singulier du philosophe et ainsi n'a pas peu contribué à ouvrir l'espace d'une sorte de nouvelle culture philosophique, dans laquelle nous sommes, même si on veut nous la faire oublier pour revenir en deçà. L'être-avec ou l'explication avec les philosophes a atteint chez Lacan un raffinement, une étendue, une luminosité inopinée du « coup de phare » dont on a peu d'exemple aussi bien dans la communauté des philosophes professionnels que dans celle des psychanalystes (...) ».

Cette appréciation juste et généreuse mérite de faire retour à l'envoyeur. Surtout qu'elle lui parvient rarement. Car, qui aura mieux que Derrida, avec une constance exemplaire depuis un quart de siècle, poursuivi l'explication *avec* les psychanalystes, en dépit de la censure orthodoxique dont s'entourent trop souvent ceux qui prétendent œuvrer au nom de Freud ou de Lacan, sans qu'on puisse, autrement que de mauvaise foi, mettre en question la compétence et la connaissance microscopique des textes avec lesquelles cette explication est conduite, de même que l'originalité intrinsèquement psychanalytique qui la soutient. Au point que, n'étaient-ce les enjeux institutionnels sourcilleusement gardés par ceux qui occupent les postes de commande, notre conception théorico-pratique de la mémoire, de la trace, du sujet, du symbolique, du transfert et de l'interprétation, mais aussi — bastion ardemment défendu — de la situation analytique elle-même (son protocole, ses modes d'effectuation, les formations inconscientes qui lui servent d'étai) se verrait soumise à un supplément d'analyse et serait, par conséquent, en voie de transformation.

Dans une série de travaux récents, j'ai tenté de mettre à jour certaines de ces analyses en insistant plus particulièrement sur leurs effets dans la pratique (et, partant, la théorie) analytique. Je ne peux ici qu'en énumérer quelques-unes succinctement :

1. Etant donné que le texte de Lacan sur *La direction de la cure* s'ajointe et se relie de la manière la plus ajustée au *Séminaire sur la Lettre volée* (5), on peut repérer rigoureusement que, tout comme se pratique dans l'analyse du conte l'exclusion neutralisante du narrateur (relevée par Derrida dans *Le facteur de la Vérité)* (6), la place de l'interprète-narrateur-analyste dans la configuration interprétante se voit neutralisée dans la conduite de l'analyse.

2. Ce qui va de pair avec l'assignation de la place de l'analyste dans le récit à celle de Dupin (« En quoi notre Dupin se montre égal en son succès à celui du psychanalyste »). Alors que rien n'interdit de faire se tenir tout aussi bien la logique narrative en supposant que c'est le Préfet de police qui fait revenir à sa place la lettre dérobée. Idem pour la Reine ou pour le Ministre. D'où il ressort que l'interprétation ne parvient à éviter les effets de suggestion, autant dans l'interaction interprétative du lecteur avec le récit que dans celle qui règle le discours dans la situation analytique, qu'en traversant, par identification et désidentification, les différentes places qu'occupe chacun des protagonistes de la scène.

3. La précipitation à poser en surimpression la figure de l'analyste sur l'un ou l'autre des personnages brouille les pistes d'un déchiffrement qui n'opère pas en réalité sur le seul présupposé que la lettre (comme matérialité du signifiant) fait nécessairement retour à la place où elle manque. Ce présupposé fait se confondre « retour » et « interception » de la lettre sur un trajet indéfini et détermine en conséquence un usage du transfert et de l'interprétation comme interception.

4. Ce qui est imputé à Dupin (donc à l'analyste) comme clairvoyance — de trouver (comme une invention) la lettre introuvable bien en vue entre les jambages de la cheminée — repose en fait sur une interprétation des signes que cette lettre dévoile à la vue : seul son retournement a pu en dérober les indices en la dédoublant. Ce qui aurait dû se voir à l'extérieur (l'écriture masculine de la souscription, l'adresse à la Reine, le cachet rouge du Duc) a été replié à l'intérieur pour lui substituer des signes inversés : une écriture féminine, l'adresse du Ministre et le sceau noir de ce dernier. Seuls ces signes peuvent conduire Dupin (et l'analyste) à l'hypothèse que cette lettre en cache une autre : une autre dans la même, celle-là et son double.

5. La structure du double et les effets de doublure, de doublon et de doublement, sont inhérents au fonctionnement de l'appareil psychique comme l'écriture qui efface en traçant ses traits et qui n'arrive qu'*à* s'effacer.

6. Ces effets de double brouillent les limites du symbolique et de l'imaginaire, rendent leurs frontières perméables et surdéterminent l'emprise d'une autre scène « plus large » sur la scène théorique. Une patiente lecture des textes qui jalonnent l'écriture du *Séminaire sur la Lettre volée* laisse apparaître dans ses plis les questions de legs et d'héritage, de pactes secrets et de places dérobées, qui façonnent à la même époque l'institution analytique, et où les noms de Lacan, de Nacht, de Loewenstein et de la Princesse Bonaparte viennent en surimpression sur ceux de Dupin, du Ministre, du Préfet et de la Reine.

7. On n'a pas fini d'examiner ce qui revient au nom propre dans la psychanalyse — ce qui dans la théorie tient sa consistance de cette marque — et ce dont, à s'y tenir, la psychanalyse ne revient pas — comment la théorie pourrait tenir sans s'assurer du nom, sans trouver en lui un adjectif nécessaire mais seulement contingent. Comment pourrait-elle le laisser tomber sans le perdre ? Continuer de le décliner comme se décline le verbe ?

Dans l'extension de ces questions, devrait être examiné ce qui se passe entre « déconstruction » et « déliaison » (concept majeur de l'analyse), lorsque la déconstruction ou la déliaison ont lieu sans attendre une quelconque décision ni quelque délibération de la conscience ni tel ou tel ressaisissement du « sujet », lorsque ces opérations dé-signifient les concepts mêmes de leur mise en œuvre, leurs significations lexicales et leurs articulations syntaxiques, lorsque la responsabilité de la pensée engage l'inconscient au

point de devenir incalculable. Naturellement certains me prêteront, par manque d'attention à ce que je viens de dire ou parce qu'ils n'y auront vu que la figure d'une ellipse, de développer une psychanalyse derridienne comme on dit une psychanalyse freudienne ou lacanienne. Un troisième « monothéisme », en quelque sorte, dans le champ analytique. M'éverturais-je à dissiper ce contresens ? Si, sous le vocable de « la psychanalyse », la déliaison a lieu et si, sous celui de « la déconstruction », la dissémination a lieu, rien n'empêche le franchissement des frontières que dressent tel et tel système théorique, rien ne fixe à un état dominant d'une certaine détermination historique les règles et les limites de la *situation analytique* et de l'institution analytique (Qui n'est pas analysant et analyste à ses heures ?), rien n'excepte la pensée qui délie, dénoue, déconstruit de s'exercer à l'intérieur, à l'extérieur ou aux confins de ce qui se voudrait un champ délimité. Rien n'empêche les noms propres — ces marques insignifiantes — qui s'attachent à une telle pensée d'être indéfiniment substituables sans pour autant s'effacer. Qu'ils s'effacent derrière la pensée ne les efface pas. Rien n'empêche donc une telle pensée de ne pas se laisser constituer en méthode ou en système qui ne soient eux-mêmes déconstructibles. Rien — si ce n'est tel état d'une société (de pensée) à responsabilité limitée. □

1) Référence à son « No apocalypse, not now » in *Psyché. Interventions de l'autre*, éd. Galilée 1987.
2) Extraite d'une intervention, « Pour l'amour de Lacan », faite au Colloque « Lacan avec les philosophes » en mai 1990, à paraître prochainement chez Albin-Michel.
3) *Psyché. Inventions de l'autre*, éd. Galilée 1987.
4) *L'écriture et la différence*, éd. Seuil 1976 p. 314.
5) *Ecrits*, éd. Seuil 1966.
6) in *La Carte postale*, éd. Aubier-Flammarion, 1980.

Heidegger et l'esprit

Se livrant à une re-lecture de Heidegger, Derrida fait une hypothèse sur la notion d'esprit. Non plus souffle mais feu.

PAR GUY PETITDEMANGE*

Le temps presse, les circonstances sont agitées, le *feu* illumine les jours et les nuits d'*Orient*, la peur grandit là-bas, mais en *Occident* aussi, la mort rôde. Soudain, la frayeur, comme jamais peut-être, en face de la *limite*. La proposition d'écrire sur Derrida/Heidegger ne serait pas si inopportune par le temps qui court.

De l'esprit (1) est un livre difficile, il pivote autour de l'esprit comme flamme, qui « *prend* feu et *donne* le feu » (p. 133). Le thème paraît bien étranger à la problématique de Heidegger, à son lexique. Il sonne latin, grec, chrétien, voire juif (mais cela n'est pas dit), bref il a sa place dans l'échafaudage ontothéologique que le travail de Heidegger s'est justement imposé de défaire et de contourner au nom d'un oubli catastrophique, celui de l'Etre, de la différence ontico-ontologique, de l'Etre en son retrait originel, qui néanmoins pourvoit en son cèlement même. Pourtant Derrida en fait l'hypothèse : l'esprit — *der Geist* —, la notion d'esprit n'avait cessé d'œuvrer dans l'ombre tout au long des textes de Heidegger pour peu à peu s'émanciper des guillemets de *Sein und Zeit :* là il était en quelque sorte en réserve de signification, exclu, à revisiter peut-être. Puis avec le *Discours de Rectorat*, (1933) — et les citations données par Derrida, connues certes, sont impressionnantes d'éclat, de force, de magistralité éloquente et inquiétante — il paraît au devant de la scène. Heidegger voulait-il par là « sauver »le nazisme de la barbarie du biologisme et du racisme ? C'est probable, mais Derrida sent bien que son sens demeure latent, non découvert. y compris dans l'*Introduction à la métaphysique* 1935. Ce ne serait que bien plus tard, dans le célèbre *Gesprach mit Trakl* (1953) que Heidegger, par enfoncement dans la langue allemande, serait parvenu à dégager un sens plus originaire que la tradition gréco-latine lui aurait accolé : non plus souffle, mais feu « Der Geist ist das Flammende... Der Geist ist Flame » Comment traduire ? L'esprit est ce qui enflamme ? Plutôt ce qui s'enflamme, mettant feu, mettant le feu *à soi-même*. L'esprit est flamme. Une flamme qui enflamme ou qui *s'*enflamme : les deux à la fois, l'un et l'autre, l'un l'autre. *Con*flagration des deux dans la con*flagration* même » (p. 132-133).

Il serait naïf et malencontreux de reprendre pas à pas le chemin de la démonstration, semée de doutes, d'explorations latérales, de renvois, de tensions avec l'allemand de Heidegger et de longs développements, souvent en notes, sur les affinités avec Schelling, sur le lourd contenu de tel ou tel mot, (hymne, Dichten... sur Hegel, l'esprit chez saint Paul...). La difficulté d'ailleurs ne tient pas seulement au coup de force de faire paraître en une telle lumière une notion qui dans cette perspective conduit à une constellation de termes terrifiants (conflagration, cendres,...) ; elle tient aussi, et cela va s'accentuant chez Derrida, à une sorte de prolifération d'échos assourdis qui sont la marche de sa propre pensée, l'avancée de son écriture qui entraîne sur mille chemins qui s'ouvrent, qui touchent, par surprise, dans l'étonnement, à ce qui réclame un supplément d'explication, qu'il s'agisse de la pierre (la nature morte peut-être), l'animalité, la différence sexuelle, le « religieux », le poème, l'envoi. Prodigieux lecteur, commentateur si l'on veut, mais à partir d'une question qu'on pourrait dire vivante, s'éveillant, qui ne fait nullement fi de « l'exégèse toujours indispensable » (p. 151), sans éviter le risque de sa propre parole dans la confrontation. C'est là peut-être une violence de l'écriture, son indispensable violence. Ce n'est pas une position autoritaire. « Je ne critique jamais Heidegger sans rappeler qu'on peut le faire d'autres lieux de

* Rédacteur en chef des *Archives de philosophie*.

son texte ». Derrida pratique l'incursion et « il n'en finit pas de déporter, de transformer sa propre réponse » (2). C'est pourquoi, de cette méditation continuée ici dans *De l'esprit*, il semble difficile de soutenir qu'elle est « complètement en porte-à-faux, que « la formalisation de Heidegger » y devient telle qu'elle trompe (3). La formule de J.-C. Nancy fort judicieuse (« Derrida s'est toujours débattu sans voir son assaillant ») (4) décrit un processus indiscutable. Est-ce immanquablement manquer sa cible ? Mais est-ce de cible qu'il s'agit ? Il n'est nullement besoin d'être « derridien » à tout crin pour entendre dans la déconstruction autre chose qu'une facilité de mode et finalement une tromperie. Il semble que s'il n'y a pas relâche sur l'argumentation, il n'y a pas non plus de lieu absolu du vrai. Le « voyeur » aveugle agit avec un luxe, une exigence de précision, mais il poématise, il suit dans l'inconnu la main exploratoire.

Trop familier du texte de Heidegger et de son contexte aux nombreux aspects, Derrida ne pouvait pas ne pas remarquer « l'insistance précautionneuse de Heidegger » (5), ce qui se dissimule encore de non-dit, voire d'impensé, de non encore inventé sous le ton souvent autoritaire, l'affirmation de soi, une pensée en quelque sorte rusée, madrée, en germination aux confins difficiles où elle se situe. Peut-être est-ce là un effet du *Dasein* même, de l'entrecroisement en l'homme de lui-même et de son autre ? Jamais cependant Derrida n'a oublié le souci tout premier de Heidegger, celui de revenir précisément d'un oubli, celui de la vérité de l'être, barré, — sans que la faute en soit imputable à quiconque sinon peut-être parce que l'homme a une main avec laquelle l'homme peut donner, mais aussi prendre, capturer, se saisir de, comprendre *(begreifen)*, — par la précipitation de l'ontothéologie millénaire, hâtivement empressée à délimiter, à fixer le statut de l'Etre. Plus que tout autre peut-être, Heidegger aurait pris acte du transcendantalisme de Kant, de la nécessité de reprendre en charge tout autrement la question de l'origine dès lors que celle-ci se déporte hors des catégories sujet/objet. L'analytique existentiale, par l'intrication de l'être oublié dans la question que l'homme devient par là pour lui-même, déplaçait en-deçà de ou par-delà la métaphysique vers un acte de penser identifié au questionnement. Celui-ci aurait pour sol une phénoménologie post-husserlienne, lui interdisant par là et rigoureusement, en raison même de ce mixte du *Dasein*, d'être un *pur* transcendantal. Le temps sous la forme de temporalisation, non pas itération ou « conception vulgaire du temps, » mais comme ouverture et dispensation de l'imprévisible attendu patiemment, invoqué, devenait l'axe de ce questionnement, ou de son expérience. « Dans ce retrait de la présence, le je est entraîné, projeté. L'analytique du *Dasein* devient alors une analytique du prolongement comme tel, de ce prolongement dispersif, qui, dans sa structure pleine, coïncide avec la temporalité originaire... ce que je considère comme la dimension la plus radicale introduite dans les textes de Heidegger, la dimension que Derrida, me semble-t-il, a eu le mérite particulier de reconnaître et de reprendre... » (6). Il y aurait donc chez Derrida une sollicitation persistante, exceptionnelle même du texte de Heidegger. Mais la proximité ne signifie pas l'adhésion sans rémission. Elle est à son tour interrogation, relecture et peut-être question sur le point de départ lui-même, sur les ressources de la « phénoménologie comme possibilité » (7). « Re-lecture » (p. 151) : le mot semble capital. « Comme toujours... chez Heidegger, le premier geste est le rappel d'un ordre d'implication » (8). Derrida emboîte le pas : et si l'on essayait d'aller à *toutes* les implications chez Heidegger ! « Le parcours de Heidegger traverse, constitue ou laisse certaines strates jusqu'ici peu visibles, moins massives, parfois presque inapparentes, et aussi bien pour lui, Martin Heidegger ». *De l'esprit*, semble-t-il, peut se comprendre à partir de l'intrication du texte parfaitement explicité et de ce qui le menace subrepticement. « C'est là ce que j'aime chez Heidegger — à propos du privilège incommensurable de l'allemand —. Quand je pense à lui, quand je lis, je suis sensible à ces deux vibrations à la fois. C'est toujours terriblement dangereux et follement drôle, sûrement grave et un peu comique » (109). En somme l'inverse de Ponge. La re-lecture ici consiste à relever un *évitement* chez Heidegger, mais l'évitement n'aurait pas suffi à le protéger du retour du revenant, l'esprit, fantôme, hantise portée à son comble et aux conséquences paradoxales.


DIGNE MELLER MARCOVICZ

Martin Heidegger.

Derrida : "Je ne critique jamais Heidegger sans rappeler qu'on peut le faire d'autres lieux de son texte."

■

Que serait-ce en somme et très approximativement que le revenant dont Derrida relève à juste titre « qu'en raison de connotations négatives, métaphysiques ou psychologiques, Heidegger s'empresserait de dénoncer » ? (143). Derrida n'hésite pourtant pas à y avoir recours et précisément pour des raisons qui tiennent à l'esprit, à sa connotation subrepticement métaphysique, en partie occultée, en partie dénoncée. Le revenant serait tout simplement le retour du principe de l'Un, de son règne, de sa non-contamination. D'une certaine manière, le *Geist*-flamme ferait retour sur lui-même sans véritable contamination, sans destitution, échappant à toute déconstruction, à toute perte de pouvoir *(Entmachung)*. S'il chute, il chute à l'intérieur de lui-même pour un mouvement de relâche qui le voue à de malheureuses mésinterprétations, à une démission qui n'aurait à voir avec l'his-

toire des hommes qu'empiriquement, mais sans qu'eux-mêmes en soient responsables. L'esprit par nature serait animé d'un mouvement de sortie de soi, mais toujours par nature orienté vers un mouvement de retour à soi : « L'esprit, ce n'est ni la sagacité vide, ni le jeu gratuit de la plaisanterie, ni le travail illimité de l'entendement, ni la raison du monde, mais l'esprit est l'être-résolu à l'essence de l'être, d'une résolution qui s'accorde au ton de l'origine et qui est savoir » (9).

L'Un de l'esprit, l'Un qu'est l'esprit, non destituable, sans être saint esprit séparé, capable de se dégrader, de devenir mauvais esprit et de laisser sa place au mal, mais sans cesser d'être le plus matinal, répéterait en allemand le mouvement enveloppant de la métaphysique, dans une méconnaissance à moitié avouée. Par là, Heidegger aurait en quelque sorte résolu le problème de l'identité, par l'énergie retrouvée de la pulsion métaphysique, si souvent dénoncée, du rassemblement *(Die Versammlung)*. Il y aurait ainsi rupture avec l'affirmation de la dissociation originaire du *Dasein*. Et Derrida repère finement l'incurvation d'une thématique de l'errance vers celle de la migration de l'étranger, en route vers l'Un-Esprit, et sur son injonction. Mais ce serait alors rompre avec l'idée d'existence extatique, renoncer à l'*Ereignis*, « appropriation de l'inappropriable propriété », faire retour, — par le détour de la langue allemande, mais de cette manière plus originaire que promet cette « langue spirituelle » plus radicale que le grec, — à l'idée de présence et de présence à soi. La limite est franchie, effacée.

Autant qu'à relire Heidegger, dont il repère plus crûment que telle déclaration bruyante, la complexe relation avec le nazisme, Derrida s'échine à mieux faire entendre l'aventure de la mémoire, de la promesse, de l'envoi par cela simplement que nous parlons, que nous aimons et écrivons dans l'aporie du quotidien.

De l'esprit fait-il percevoir « la profondeur chaotique de l'Etre » chez Heidegger ? Il pose au moins une habile question. Plus qu'habile, elle semble juste, elle est forte : celle de ce que peut signifier « l'hyperbole de la mémoire ». En ce sens la conclusion de *De l'esprit* est une très remarquable reconfiguration de la question. « La chose même se dérobe toujours » (10). □

1. *De l'esprit*. Heidegger et la question. Galilée 1987. La page des citations de cet ouvrage est donnée entre parenthèses. Nous ferons allusion simplement à deux articles de *Psyché*, « *Geschlecht :* différence sexuelle, différence ontologique » (395-415) et « La main de Heidegger *(Geschlecht II)* » 415-453, qui annoncent la concentration *De l'esprit*. *Psyché*. Galilée, 1987).
2. Jean-Luc Nancy : « Sens elliptique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, avril-juin 1990, p. 336.
3. Alain Boutot : « Jacques Derrida : De l'esprit », *Annuaire philosophique*, Seuil, 1988, p. 100-101.
4. Jean-Luc Nancy, *op. cit.* p. 325.
5. *Psyché*, p. 401.
6. John Sallis. *Délimitations*. La phénoménologie et la fin de la méthaphysique. Aubier 1990, p. 244.
7. Jean-François Courtine. *Heidegger et la phénoménologie. Vrin, 1990, p. 105-106.*
8. *Psyché*. p. 410.
9. Discours de rectorat, cité dans *De l'esprit*, p. 107.
10. *Psyché*, p. 410.

La question de l'enseignement

L'enseignement occupe une place centrale dans l'œuvre de Derrida et dans son propre parcours depuis les marges de l'appareil universitaire français.

PAR DIDIER CAHEN*

Dès le début de la préface de son ouvrage *Du droit à la philosophie*, Jacques Derrida rappelle le projet essentiel qui se dessine sous ce titre (1). « La question la plus ouverte de la *destination* croisera celle de la fondation ou de l'*institution*, singulièrement celle de l'institution *philosophique* (école, discipline, profession, etc.). Une telle institution est-elle possible ? Pour qui ? Par qui ? Comment ? Qui décide ? (...) Dans quelles conditions historiques, sociales, politiques, techniques ? »

Qu'est-ce qui s'ensuit alors du point de vue du savoir de la philosophie ? Quoi de son émission, de sa transmission, de son éventuelle mission ?

Parce qu'il s'agit d'abord de l'expression de la philosophie et de ses conditions de possibilité, de légitimité, parce que s'engage ainsi toute une histoire de la philosophie et une idée de « la » métaphysique, c'est bien un vaste *champ d'étude* qui se déploie et qui recoupe les grandes lignes de la pensée de Derrida ; par exemple, les questions de topologie et de topographie où il s'agit d'écrire et de décrire des lieux et leurs limites, de (dé)couvrir des chemins de traverse qui vont tout droit à l'essentiel, nous mènent au cœur de la pensée. Participant à la constitution, voire à la construction (2) d'un espace libre pour l'exercice de la philosophie, Jacques Derrida éprouve ouvertement le sens de la démarche qui l'a toujours conduit.

Comment ne pas voir, alors, *effectivement*, dans la question dite de l'enseignement un des *foyers* marquants de son parcours, de son chemin de pensée ? Les signes en sont, d'ailleurs, multiples : dernier en date, un livre, donc, *Du droit à la philosophie* qui rassemble la vingtaine de textes qu'il « aura consacrés, depuis 1975, aux questions de l'enseignement et de la recherche, à l'école et à l'université ». On peut encore rappeler les grandes étapes

* A publié dans *Change*, *Critique*, *Digraphe* des essais consacrés à Blanchot, Derrida, Duras, Jabès... Auteur de plusieurs livres de poésie, dont : *Il est interdit d'être vieux* (éd. J. L. Poivret, 1989). *La largeur d'un pied d'homme* (éd. Fourbis, 1990). A paraître en avril 1991 : *Edmond Jabès* (éd. Belfond, coll. Dossier).

CARLOS FREIRE

d'un parcours militant, d'un engagement qui a mené Derrida du GREPH (3) au Collège International de Philosophie (4), en passant par les Etats généraux de la philosophie réunis à la Sorbonne en juin 1979.

C'est aussi une place singulière dans l'institution qui poussera Derrida à poursuivre inlassablement depuis les marges de l'appareil universitaire français, une réflexion puissante sur les enjeux de cette institution elle-même. Des séminaires de l'E.N.S., rue d'Ulm, (par exemple : « Où commence et comment finit un corps enseignant », en 1975 ?) aux séminaires de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales consacrés, en ce tournant des années 90, aux questions de *Nationalité et nationalisme philosophiques*, c'est, là encore, toute une vision de la philosophie qui trouve sa traduction la plus immédiatement lisible. On lira dans le rapport de la « Commission de philosophie et d'épistémologie » (coprésidée avec Jacques Bouveresse) une sorte de somme des expériences et réflexions menées pendant près de 20 ans.

On retrouve dès les premiers textes de Derrida, avec une insistance jamais démentie, les interrogations qui relèvent de l'enseignement.

Mais, au-delà des signes les plus perceptibles, c'est dès le début, au sein même de ce qui passe pour le travail le plus « fondamental » de Derrida, dans les textes souvent considérés comme les plus « spéculatifs » que l'on retrouve, avec une insistance jamais démentie, les interrogations qui relèvent de l'enseignement ; la question de l'enseignement recoupe sans cesse le débat avec « la » métaphysique. On peut lire ou relire, de ce point de vue, les textes que Derrida consacre à Lévinas ou à Maurice Blanchot. Pourquoi pas « Violence et métaphysique » (5), où, comme le remarque J.-M. Wipf (6), « s'esquissait avec Lévinas une réflexion sur les rapports maître/disciple qui tentait de penser un enseignement comme l'autre irréductible — infiniment autre — de la pédagogie comprise comme duction (con - duite et ré - duction) : " La rhétorique peut revenir à la violence de la théorie qui *réduit* l'autre quand elle le *conduit*, dans la psychagogie, la démagogie, la pédagogie même qui n'est pas l'enseignement. " »

On sait, naturellement, la place qu'accorde la tradition philosophique à l'enseignement. L'enseignement (philosophique ou non) a une histoire qui se confond, souvent, avec l'histoire de la philosophie. Qui pourrait nier l'impact que peut encore avoir, en 1991, dans les classes, dans la scène enseignante, la maïeutique platonicienne, et pas seulement dans les « cours de philo » ! Faut-il

encore rappeler, comme un symptôme majeur, à quel point les grandes figures de toute une histoire de la philosophie furent d'abord de grands professeurs : Kant, Hegel, Bergson, Heidegger, Jankelévitch, etc., etc. si l'on veut varier les discours, les époques et les styles. De Platon à Alain en passant par Montaigne, Rousseau, Nietzsche... les traités, opuscules, esssais consacrés à l'éducation, à la pédagogie, à l'enseignement jalonnent toute une histoire de la pensée. D'un certain point de vue, le travail de Derrida, ses pratiques d'enseignant, de chercheur se situent dans le droit fil d'une tradition qu'il revendique d'ailleurs. Faut-il encore rappeler que Derrida assume d'autant plus cette tradition et son histoire qu'il ne cesse de la relire, de la travailler et de la méditer ? Nul n'aura, depuis longtemps, montré autant que lui les liens les plus essentiels, nul n'aura plus que lui analysé, déconstruit/reconstruit les articulations et les attaches qui associent enseignement et philosophie, agrègent toute une parole philosophique à son enseignement.

Si la question de l'enseignement est une question de part en part philosophique, et avant même qu'il ne s'agisse de l'enseignement philosophique, c'est parce que chaque type ou style d'enseignement est traversé, porté par une idée (philosophique) de la philosophie, conduit et reconduit implicitement toute une philosophie. Lorsque Derrida signe son engagement dans le GREPH en 1974, c'est non seulement au nom d'un droit à la philosophie qu'il sent alors menacé par la réforme Giscard - Haby, mais c'est aussi au nom d'une idée de la philosophie qui ne s'oppose pas, comme on pourrait le croire, à « pas-de-philosophie » ou à « moins-de-philosophie » mais à une autre idée plus réductrice et menaçante de la philosophie.

Réduire la part de la philosophie dans l'enseignement général, en diminuer le nombre d'heures, cela se faisait dans la continuité logique d'un discours et d'une pensée totalement ordonnés à la finalisation, professionnalisation, rentabilité immédiate, à la vision et à la pensée la plus utilisatrice et médiatisante de la technique et du monde. Sur un autre registre — mais c'est peut-être le même — Derrida aura encore rappelé combien l'ensemble des concepts, notions qui se retrouvent en jeu dans la pensée et la pratique de tout enseignement relève directement de ce que la tradition philosophique la plus classique revendique comme ses têtes de chapitre : formation, *paideia* en grec, *Bildung* en allemand, méthode, transmission, mission... instruction, programme, contenus, ... fond, forme... ; ce sont, à l'évidence, quelques uns des titres les plus constitutifs et les plus performants pour nos modes de pensée.

C'est donc bien, il faut y insister, d'abord au nom de cette histoire, dans le sillage de ces réalités et de cette effectivité queDerrida poursuit « de l'intérieur » une tâche de pensée qui demande la plus expresse des vigilances à l'égard de la philosophie. Mais au-delà de ce « devoir du philosophe », c'est une autre forme de nécessité qui prend corps dans la pensée de l'homme. Si l'on appelle déconstruction cette pensée-là, c'est la portée humaine, l'humanité de cette pensée de Derrida qui se remarque alors.

C'est bien d'abord un engagement de l'homme, pour l'homme, que l'on retrouve dans sa façon d'éprouver sa pensée. On a trop voulu croire que la déconstruction était une manière de mettre fin ou de constater la fin de la philosophie. Non seulement il n'en a jamais rien été, mais la déconstruction s'est toujours voulu affirmative ; elle s'est toujours donnée comme une réaffirmation philosophique, une réaffirmation qui, naturellement, doit faire les preuves, précisément, de ce qui est à déconstruire, et non seulement dans le discours philosophique mais dans les institutions qui représentent, abritent ou bien menacent cette philosophie.

C'est bien l'enjeu crucial de l'entreprise déconstructrice de Derrida que l'on retrouve, ici, dans sa pensée de l'enseignement, dans sa confrontation avec les appareils d'enseignement, de formation et de recherche — indisssociablement, au cœur de l'expérience avec et dans l'institution. Joignant le geste à la parole, il s'expose à la déconstruction et l'on retrouve, ici, plus que jamais, une façon de vivre sa pensée, comme l'on disait naguère, et au lieu même où cette pensée s'expose. Rien de nihiliste, donc, dans cette pensée vivante, qui n'a jamais prôné une simple finalité, s'est toujours méfiée des mots d'ordre au point de préférer brûler ce qu'on a parfois voulu lui imposer d'elle-même, mais pour mieux continuer, poursuivre... (la *cendre* comme un reste de la *trace*...)

Autrement dit, il n'y eut jamais de déconstruction pour la déconstruction, et encore moins le rien ou le néant. Bien au contraire. Toute déconstruction (et il n'y a de déconstructions qu'à l'œuvre) retient d'abord l'idée d'une conception ! C'est parce que les fondements d'une pratique déconstructrice ne peuvent se séparer d'un schéma qui la traverse de part en part — d'un mot, c'est la *destination* qui nous renvoie à l'ordre d'une *conception* — que sa mise en œuvre recoupe tout à la fois la question de l'homme dans sa plus haute portée et les questions de l'enseignement, de l'héritage et de la transmission. Derrida nous en délivre schématiquement les termes (7) : « ... destination et destin, tous les problèmes de la fin, donc des limites ou des confins (...), de la destination de la vie, de l'homme, de l'histoire (...) le problème de la constitution et de la structure du système destinateur/destinataire, et donc de l'envoi du message (...), de la dispensation du savoir et de ce qu'on appelle maintenant « la finalisation » de la recherche ou de la techno-science, etc. »

Comme la problématique de la destination *oriente* la recherche déconstructrice de l'homme, c'est toute une requête de l'homme qui s'inscrit dans le cadre d'un enseignement qui, idéalement, s'accorderait à la déconstruction. De façon essentielle, il ne s'aurait s'agir, alors, d'appliquer des principes, ou pire encore, de mettre en œuvre une philosophie voire la pensée de Derrida ! Le propos reste de fonder et d'articuler le lieu d'un questionnement à partir de l'impact de la déconstruction. En somme, composer avec un fond de métaphysique et mettre l'ensemble, le tout à l'épreuve même de sa déconstruction. Par exemple : comment éduquer l'Autre comme Autre ? Dans quel espace ? Comment le laisser être et que veut dire alors laisser ? Quelle ligne peut ou doit suivre cette relation de moi à l'Autre ? Que faire ? Quel *laisser-*

faire qui soit de l'ordre de la latitude, non du laxisme ? Quel savoir faire passer ? Quel savoir engager dans le respect d'un *savoir-faire* qui sache s'inspirer de l'autre ?... Quelle instruction donner ? entendre ? laisser ?... Quel autre nom donner, ici, à l'homme ? Qui s'appelle ainsi ? Est-ce seulement un nom ? etc., etc. On l'imagine, une telle *adresse* demande des qualités philosophiques, un enseignement philosophique indissociables de ce que l'on entend le plus communément lorsque l'on parle d'un enseignement de la philosophie, lorsqu'on le suit. Il y va plus que jamais d'un savoir de la philosophie, d'abord de connaissances et compétences, toute une *matière première* qui requiert la transmission d'un héritage auquel Jacques Derrida se voue en permanence.

Et c'est dans l'analyse patiente et détaillée des affirmations et des propositions, des actes de Derrida en la matière, qu'on prouverait par-dessus tout qu'il s'intéresse, et ô combien, au sens et à la vérité, qu'il appelle un sujet en inquiétant les fins de l'homme. Ne pas réduire ce qui se passe ou se transmet au sens, chercher une vérité inquiète d'interroger le vrai au-delà même de ce qui passe pour vrai selon une tradition de la métaphysique, ce n'est pas renoncer ou s'en aller ailleurs. Nulle part. C'est rester sur ses gardes, veiller et réveiller ce qui s'enclenche et qui s'engage sans forcément se reconnaître d'emblée au cœur de l'héritage.

Si l'on souhaite retenir le plus immédiatement lisible, les traits marquants d'une formation, soit encore l'enseignement pratique de cet enseignement, on se rapportera « aux commandements » qu'exprime, en toutes lettres, Derrida dans le texte qu'il consacre aux « antinomies de la discipline philosophique » :

« 1. Premier commandement

D'une part, il faut protester contre la soumission du philosophique (dans ses questions, ses programmes, sa discipline, etc.) à toute finalité extérieure : l'utile, le rentable, le productif (...). Mais d'autre part, nous ne devrions à aucun prix renoncer à la mission critique, donc évaluatrice et hiérarchisante de la philosophie (...).

Comment concilier ces deux régimes de la finalité ?

2. Deuxième commandement

D'une part, il faut protester contre l'enfermement de la philosophie. Nous refusons légitimement l'assignation à résidence, la circonscription qui confinerait la philosophie dans une classe ou un cursus (...).

Mais d'autre part, tout aussi légitimement, nous devrions revendiquer l'unité propre et spécifique de la discipline. (...).

Comment concilier cette identité localisable et cette ubiquité débordante ?

3. Troisième commandement

D'une part, nous nous sentons en droit d'exiger que la recherche ou le questionnement philosophiques ne soient jamais dissociés de l'enseignement. (...)

Mais d'autre part, nous nous sentons aussi autorisés à rappeler que, peut-être pour l'essentiel, quelque chose de la philosophie ne se limite pas, ne s'est pas toujours limité à des actes d'enseignement, à des événements scolaires, à ses structures institutionnelles, voire à la discipline philosophique elle-même. (...)

Comment, dans le même maintenant de la discipline, maintenir la limite et l'excès ? qu'il faut enseigner cela même ? que cela ne s'enseigne pas ?

4. Quatrième commandement

D'une part, nous jugeons normal d'exiger des institutions à la mesure de cette discipline impossible et nécessaire, inutile et indispensable. (...)

Mais d'autre part, nous postulons que la norme philosophique ne se réduit pas à ses apparences institutionnelles. La philosophie excède ses institutions, elle doit même analyser l'histoire et les effets de ses propres institutions. (...)

Comment concilier le respect et la transgression de la limite institutionnelle ?

5. Cinquième commandement

D'une part, nous requérons, au nom de la philosophie, la présence d'un maître. (...)

Mais d'autre part, si le maître doit être un autre, formé puis appointé par d'autres, cette dissymétrie hétéronomique ne doit pas léser la nécessaire autonomie, voire la structure essentiellement démocratique de la communauté philosophique.

Comment celle-ci peut-elle accorder en elle-même cette hétéronomie et cette autonomie ?

6. Sixième commandement

D'une part, la discipline philosophique, la transmission du savoir, l'extrême richesse des contenus requièrent normalement du temps, une certaine durée rythmée, voir le plus de temps possible. (...)

Mais d'autre part, l'unité, voire l'architecture de la discipline requiert un certain rassemblement organisé de cette durée. (...)

Comment concilier cette durée et cette contraction quasi instantanée, cette illimitation et cette limite ?

7. Septième commandement

D'une part, les élèves, les étudiants, comme les enseignants, doivent se voir accorder la possibilité, autrement dit les conditions de la philosophie. (...)

Un maître doit initier, introduire, former, etc., le disciple. Le maître qui aura dû y être d'abord formé, introduit, initié lui-même, reste un autre pour le disciple. Gardien, garant, intercesseur, prédécesseur aîné, il doit représenter la parole, la pensée ou le savoir de l'autre : *hétérodidactique*.

Mais d'autre part, nous ne voulons à aucun prix renoncer à la tradition autonomiste et *autodidactique* de la philosophie. Le maître n'est qu'un médiateur qui doit s'effacer. (...)

Comment concilier l'avoir-lieu et le non-lieu du maître ? Quelle topologie incroyable exigeons-nous pour concilier l'hétérodidactique et l'autodidactique ? »

Si l'on prenait le temps de l'étude, on montrerait alors qu'au-delà même des apories, il s'agit bien des questions du partage, du *milieu*, de l'être-ensemble et autrement qu'ensemble. S'y dessinent les possibles contours d'un nouvel élargissement de la pensée vers une pensée hors du commun : une pensée de l'*insularité* qui pousse à s'inventer avec les autres, en partageant une commune solitude au beau milieu des autres. On retrouve, dans ce profil politique, tout l'esprit de l'aventure philosophique qui mène Derrida du GREPH (où l'on expérimente, dès 1975, dans des classes de sixième, un autre lien à la philosophie et à l'enseignement) jusqu'aux propositions qu'il cosignera avec Bouveresse.

Parce qu'on découvre dans ce rapport les marques d'une ouverture qui mêle la vigilance et le risque, plasticité et fidélité à des positions-limites affirmées depuis plus de 20 ans, certains ont fait la sourde

oreille... : proposer l'interdisciplinarité en classe de première tout en réaffirmant haut et fort la spécificité de la discipline philosophique, ce n'est certes pas jouer la carte de la facilité ou de la démagogie. Repenser l'épreuve de philosophie au baccalauréat en désacralisant l'exercice de la dissertation, proposer de lui adjoindre une évaluation des connaissances qui n'assure plus seulement le primat des formes écrites les plus académiques, cela a pu conduire certains à soupçonner une méfiance de Derrida à l'égard de l'écriture ! On croit rêver..., la discussion se poursuit ... En agrégeant sa force de proposition aux exigences formelles de la mise en œuvre ou de la mise en acte, Jacques Derrida fait droit à la philosophie et non seulement à la philosophie mais à cette exigence de la pensée, qui associe innovation et détermination.

En développant dans son enseignement une conduite de la pensée qui mène à un *droit de suite* pour ce qui reste dans l'ordre de l'inenseignable, en proposant, en philosophe, un art de vivre qui reste ouvert à ce qu'il sait ignorer, Jacques Derrida nous invite, peut-être, à autrement et mieux dresser l'oreille.

Il nous enseigne magistralement, déjà, à un peu mieux apprendre, mais il appelle surtout, au nom du droit à la pensée de l'homme, à un peu mieux s'entendre...□

(1) Il s'agit, en fait, dans les quelques lignes qui suivent d'un court extrait du texte de présentation du séminaire qui a commencé en 1984 à l'E.N.S. et qui s'intitulait précisément *Du droit à la philosophie*. Le livre qui reprend ce titre est publié aux éditions Galilée. (1990).

(2) On pourrait dire, ici, pour mieux retenir le risque novateur de l'entreprise, institution/exstitution.

(3) Le Groupe de Recherche sur l'Enseignement Philosophique constitué en janvier 1975 avec comme but d'organiser un ensemble de recherches sur les liens qui existent entre la philosophie et son enseignement». On pourra se reporter à *Qui a peur de la philosophie ?* Champs Flammarion.

(4) Rappelons que Jacques Derrida fut un des principaux artisans de la création du Collège International de philosophie.
Le Collège fut fondé le 10 octobre 1983. Jacques Derrida en fut le premier directeur élu.

(5) « Violence et métaphysique » ; essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *L'écriture et la différence* éd. Seuil, 1967).

(6) *Les fins de l'homme - A partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy-la-Salle - Galilée 1981 (p. 668).

(7) Il s'agit ici d'un bref extrait du Texte « Coups d'envoi » contribution de Derrida au rapport en vue de la création du Collège international de philosophie. cf. *Du droit à la philosophie*. p. 577-618.

Face aux arts du visible

Aveugles, blancs, larmes, snark... un petit dictionnaire des thèmes privilégiés par Derrida dans sa lecture de l'art.

PAR GILBERT LASCAULT*

Autour

Sur la quatrième page de couverture de *La vérité en peinture* (1978), Jacques Derrida note qu'il écrit dans ce livre quatre fois *autour* de la peinture. Il énumère ce qu'il nomme « les entours ou les abords de l'œuvre » : cadre, passe-partout, titre, signature, musée, archive, discours, marché... On constate la multiplicité des entours de l'œuvre ; on prévoit les différences entre ces entours. On devine que ces prudents détours n'évitent pas l'œuvre mais tentent de l'éclairer en quelque sorte « de biais »... Lorsqu'on pénètre à l'intérieur du livre de Jacques Derrida, lorsqu'on va au-delà de la couverture (qui est un entour, un hors-d'œuvre, un « parergon » du livre), on découvre comment cette notion même de « parergon » va être travaillée, reprise, précisée, minée, en particulier dans l'étude des cadres de la peinture, dans l'analyse d'un texte de la *Critique de la faculté de juger* de Kant. On découvre également que cette recherche autour du « parergon » (du hors-d'œuvre, du supplément, du reste, de l'à-côté, de l'à-bord) met en question la notion d'œuvre elle-même... Des associations étranges d'idées peuvent alors vous venir. Vous vous souviendriez du titre du Grand Verre de Marchel Duchamp : *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*. Vous verriez dans de telles recherches de Jacques Derrida « l'œuvre mise à nu par ses entours, même ».

Aveugles

Dans l'exposition *Mémoires d'aveugle (l'autoportrait et autres ruines)* que Jacques Derrida a organisée au Louvre (26 octobre 1990 - 21 janvier 1991), il propose une théorie d'aveugles. Une théorie : c'est-à-dire, à la fois, un cortège, une procession d'aveugles et une réflexion sur l'aveuglement. Dans le monde biblique apparaît le père de Tobie, l'ensevelisseur, celui qui a risqué sa vie pour assurer une sépulture aux morts de sa communauté puis est devenu aveugle. Il retrouve la vue grâce à son fils et à l'ange Raphaël dont la seule réalité est la visibilité. « Tous les jours (dit l'ange) je me rendais visible pour vous, mais c'est une vision que vous avez vue. » Et, sur un dessin italien, l'ange porte sur la poitrine un petit soleil, œil éblouissant... Vieux, Isaac a « les yeux ternes au point de ne plus voir ». Cet aveuglement permet la ruse pieuse de Rébecca, sa sainte tromperie qui amène le patriarche (peut-être à demi heureux d'être trompé) à bénir Jacob au lieu d'Esaü. Le Primatice dessine la scène... Jacob lui-même regarde son fameux songe, les yeux fermés. Plus tard, devenu à sont tour vieux et aveugle, il bénit ses petits-fils en croisant les mains... Les Philistins crèvent les yeux de Samson qui se venge... Ebloui, sur la route de Damas, celui qui deviendra saint Paul est terrassé et aveuglé par la lumière... Des centaines de fois, les artistes dessinent des aveugles anonymes, guéris par le Christ... Les représentations chrétiennes de la synagogue la montrent, les yeux bandés... Les Pharisiens sont dits « aveugles »... Dans le monde grec, les « yeux qui tuent », ceux de la Gorgone, par exemple, coexistent avec les yeux cre-

* Vient de publier trois livres : *Petite tétralogie du fallacieux* (éd. Julliard) ; *Les aventures de Corps Blanc*, T.I., sur des images de Jérôme Mesnager (éd. Frédéric Loeb) ; *La fête à la grenouille*, sur des images de Jean-Luc Brisson (éd. Brandes). *Sur la planète Max Ernst* (éd. Maeght) paraît ce mois.

MICHEL CHASSAT/LOUVRE

Polyphène d'Annibal Carrache. A droite, Jacques Derrida lors de la préparation de l'exposition *Mémoires d'aveugle* au musée du Louvre en 1990. Le catalogue de cette exposition, établi par J. Derrida, a été édité par la Réunion des musées nationaux (cf. *Magazine littéraire* n° 284).

vés : ceux d'Œdipe, celui du Cyclope (brûlé par Ulysse). Tirésias unit les contraires. Après avoir été homme et femme, après avoir connu les plaisirs masculins et la jouissance féminine, il est à la fois aveugle et voyant...

L'exposition du Louvre, elle-même, telle que la conçoit Jacques Derrida, suppose à la fois la « lecture » des œuvres présentées et celle des textes du catalogue. Mais chacune des « lectures » interdit l'autre. Il faut allier la vision de l'œuvre et la mémoire du texte, ou bien la lecture du texte et la mémoire de l'œuvre.

Il faudrait évoquer ici également les prothèses de la vue : lunettes (déjà mises en évidence dans *La vérité en peinture* à propos de certains portraits de Valerio Adami), longues vues, jumelles, monocle, lorgnon (que porte une femme dessinée par Félicien Rops), loupe (dont l'usage, dans la lecture, a intéressé Gérard Titus-Carmel sur qui Derrida a écrit).

Blancs

Dans les problèmes du jeu d'échecs, on trouve la phrase : « les blancs jouent et gagnent ». Dans «Parergon », l'un des textes de *La vérité en peinture* de Jacques Derrida, les blancs du papier jouent avec les paragraphes imprimés. On ne dira pas que les blancs gagnent, ni qu'ils perdent. Le jeu est ici sans vainqueur, ni vaincu, sans récompense, ni punition, mais non pas sans risque...

Ici, vous laisseriez résonner en vous le beau titre d'un texte de Jacques Derrida, publié d'abord en 1971 : *La mythologie blanche*. Ou bien, relisant *La double séance* (dont la première version est publiée en 1970), vous trouveriez la citation de Mallarmé, parlant de « ce Pierrot Assassin de sa Femme, (...) fantôme blanc comme une page pas encore écrite ».

Centre

Examinant la notion de « parergon », Jacques Derrida décrit une situation paradoxale : « Nous sommes donc *déjà* au centre introuvable du problème. » Et nous nous trouvons à ce centre, juste au moment où nous réfléchissons sur le cadre des tableaux.

Démembrer

Lorsqu'on classe ici par ordre alphabétique une partie très petite du discours de la déconstruction, on ne prétend pas le déconstruire. On se contente (avec modestie et de manière un peu barbare) de le démembrer.

Détails

A partir (en particulier) des tableaux de Valerio Adami et des réflexions de Walter Benjamin, Jacques Derrida souligne l'importance d'une pensée des détails. « Le prélèvement du détail agrandi ressortit (dit-il) en tout cas et à la technique cinématographique et à la psychanalytique. »

Infirmes

Des infirmes hantent l'univers du visible : aveugles, homme à l'oreille coupée, boîteux, culs-de-jatte dessinés par Breughel et bien d'autres. Jacques Derrida parle de « membres-fantômes » qui « vont et viennent, vont plus ou moins bien, ne s'adaptent pas toujours. »

Larmes

Mémoires d'aveugle (1990), texte de Jacques Derrida, qui constitue le catalogue de l'exposition du Louvre, s'achève par l'évocation des larmes, du voile qu'elle créent devant les yeux. De façon indirecte, le visible et l'émotion sont mis en relation. Une expression (souvent méprisée par notre culture) de nos émois est prise au sérieux. Jacques Derrida cite le poème d'Andrew Marvell (1621-1678) : « Qu'œil et larme soient un : /Alors chacun porte la différence de l'autre ;/ Ces yeux qui pleurent, ces larmes qui voient. » Et vous penseriez alors à Ignace de Loyola dont « les beaux yeux, toujours un peu embués de larmes » fascinaient Roland Barthes.

Polylogue

Ne pas conclure, ne pas donner entièrement raison à l'une des parties en présence (en particulier à Heidegger ou à Meyer Schapiro : tel est l'un des buts de « Restitutions », texte autour des *Souliers* de Van Gogh. Dans une note, Jacques Derrida définit ce texte comme un « polylogue (à n + 1 voix - féminine) ». L'approche esthétique suppose peut-être toujours que l'œuvre nous amène à entendre les voix multiples qui sont en nous et (en particulier) notre part de féminité, souvent étouffée.

Sans

Réfléchir sur la préposition *sans*. Relire quelques phrases de *La vérité en peinture*. Par exemple : « Taille, bordure, bords de coupures, ce qui passe et se passe, sans passer, de l'une à l'autre. » Ou bien : « La tulipe est exemplaire du *sans* de la coupure pure ». Ou encore : « Sur ce *sans* qui n'est pas un manque, la science n'a rien à dire. »

Snark

La chasse au Snark de Lewis Carroll n'est pas (je crois) un texte familier à Jacques Derrida. On aimerait pourtant y faire appel ici pour souligner l'hétéroclite volontaire des objets et des textes grâce auxquels Jacques Derrida nous invite à conduire notre approche du visible. Les chasseurs de Snark utilisèrent bien des moyens : « Ils le traquèrent avec des timbales, ils le traquèrent avec soin, / Ils le poursuivirent avec des fourches et de l'esprit, / Ils menacèrent sa vie avec une action de chemin de fer, / Ils le charmèrent avec des sourires et du savon. » L'art est, sans doute, un être aussi énigmatique que le Snark. Et Jacques Derrida nous propose de le chasser avec des souliers (ceux de Van Gogh, de Magritte, de quelques autres) ; avec leurs lacets ; avec des cartouches (qui ne seraient pas d'abord, au féminin, des munitions, mais, au masculin, des ornements destinés à recevoir une inscription, une devise, des armoiries) ; avec les deux lettres *TR* ; avec des cadres (dorés ou non) ; avec 127 cercueils de poche (dessinés en 1975 et 1976 par Gérard Titus-Carmel) ; avec une troupe d'aveugles ; avec l'oreille que se coupe Van Gogh ; avec (à partir d'Artaud) l'idée de « forcener le subjectile » ; avec des citations de Kant, de Heidegger, de l'historien d'art Meyer Shapiro, de quelques autres ; avec la préposition *sans*. Tous les moyens, bien sûr, ne sont pas bons pour retrouver ou inventer « la vérité en peinture ». Mais ce sont sans doute les moyens les plus inattendus qui peuvent nous sortir de nos habitudes mentales, de nos stéréotypes paresseux.

TR

Dans *Glas* (1974), Jacques Derrida travaille sur l'association de deux lettres *gl*. En 1975, pour introduire une exposition du peintre Valerio Adami, il utilise une autre association de lettres *tr*. Le texte, peu à peu, se construit et se déconstruit, se fait en se défaisant, se dénoue en se nouant autour de mots contenant ces lettres : lettre (par exemple), trait, travail en train, trajet, tramé, tressé, trajectoire, traversée, transformation, transcription, trier, tricher, trembler, se troubler, etc. Ecrivant en 1986 sur les dessins d'Antonin Artaud, il retrouve les lettres R et T dans lettre encore, dans l'être, dans l'autre « en la vérité de son êtreté », dans le nom même d'Artaud et dans cette phrase écrite sur un dessin : « Dessin à regarder de traviole ». □

Bibliographie

Œuvres de Jacques Derrida

1962

Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduit et introduit par Jacques Derrida.

1967

De la grammatologie, éd. Minuit.

L'Ecriture et la Différence, éd. Seuil.

La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, éd. PUF.

1972

La Dissémination, éd. Seuil.

Marges — de la philosophie, éd. de Minuit.

1973

« L'Archéologie du frivole » (introduction à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac), éd. Galilée.

1974

Glas, éd. Galilée.

1975

« Economimesis, in *Mimesis des articulations*, éd. Aubier-Flammarion.

1976

L'Archéologie du frivole. Lire Condillac, éd. Denoël/Gonthier.

Éperons. Sporen. Spurs. Sproni (Quadrilingue), Venizia, Corbo e Fiore.

« Fors », préface à *Le Verbier de l'Homme aux loups*, de N. Abraham et M. Torok, éd. Aubier-Flammarion.

1978

Éperons. Les styles de Nietzsche, éd. Flammarion.

La Vérité en peinture, éd. Flammarion.

« Scribble », préface à l'*Essai sur les hiéroglyphes*, de Warburton, éd. Aubier-Flammarion.

Il fattore della verità, éd. Adelphi.

1980

La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, éd. Flammarion.

« Ocelle comme pas un », préface à *L'Enfant au chien assis*, de Jos Joliet, éd. Galilée.

1982

L'Oreille de l'autre, textes et débats, éd. C. Lévesque et C. McDonald. Montréal, VLB.

Sopra-vivere, Milan, Feltrinelli.

1983

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, éd. Galilée.

— En Inglés : —

Speech and Phenomena. 1973. North Western Un. Press Evanston Ill. (1967)

Marges de la Philosophie. Paris. Minuit 1972 —

(20)

(21)

(22)

(23)

(24)

(25)

(26)

(27)

(28)

(29)

(30)

(31)

(32)

(33)

(34)

(35)

(36)

(37)

(38)

(39)

(40)


CARLOS FREIRE

Signéponge/Signsponge (bilingue), Columbia Un. Press ; éd. Seuil, 1988.

1984

La Filosofia como institucion, Barcelona, Ediciones Juan Grancia.

Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, éd. Galilée.

1985

Lecture de Droit de Regards, de M.-F. Plissart, éd. Minuit.

« Préjugés — devant la loi », in *La Faculté de juger*, éd. Minuit.

1986

Forcener le subjectile. Etude pour les *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*, éd. Gallimard.

Mémoires *for Paul de Man*, New York, Columbia Un. Press.

Parages, éd. Galilée.

Schibboleth. Pour Paul Celan, éd. Galilée.

Proverb : « He that would pun », Préface à *Glassary* (companion volume to *Glas*) par J. Leavey et G. Ulmer, Nebraska Un. Press.

Caryl Chessman. L'écriture contre la mort (avec J. Ch.-Rosé) Film, TF1-INA-Ministère de la Culture.

1987

« Chôra », in *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, EHESS.

De l'esprit. Heidegger et la question, éd. Galilée.

Feu la cendre, éd. Des Femmes (accompagné d'une cassette, texte lu par Jacques Derrida et Carole Bouquet).

Psyché. Inventions de l'autre, éd. Galilée.

Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce, éd. Galilée.

1988

Limited Inc. Evanston, Illinois. Northwestern Un. Press (édition française en 1990, Galilée).

1989

« Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other small Seismisms », in *The States of « Theory »*, éd. D. Carroll, Columbia University Press.

... Una de las virtudes mas recientes... (... « L'une des plus récentes vertus... »), préface à *Jacques Derrida. Texto y deconstruccion*, de Cristina de Peretti della Rocca, Barcelona, Editorial Anthropos.

1990

Che cos'è la poesia ? (quadrilingue), Berlin, Brinkmann und Bose.

Donner le temps (de la traduction). *Die Zeit (der Übersetzung) geben. Protokolliert von Elisabeth Weber*, in *Zeit-Zeichen, G.C. Tholen, M. O. Scholl (éd.), Weinheim, VCH Actua humaniora.*

Du droit à la philosophie, éd. Galilée.

« *Interpretations at war*. Kant, le Juif, l'Allemand », *Phénoménologie et Politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Bruxelles, Ousia.

Mémoires d'aveugle, L'auto-portrait et autres ruines, Louvre, éd. Réunion des Musées nationaux.

Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, éd. PUF.

Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais, éd. Flammarion (coll. Champs).

1991

Choral Work (avec Peter Eisenman), Londres, Architectural Association. A paraître.

Ouvrages sur Jacques Derrida

Finas, L., Kofman, S. Laporter, R., Rey, J.-M., *Ecarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, éd. Fayard, 1973.

Laruelle, François, *Machines textuelles. Déconstruction et libido d'écriture*, éd. Seuil, 1976 (en partie sur Jacques Derrida).

Levesque, Claude, *L'Etrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB, 1976.

Giovannangeli, Daniel, *Ecriture et Répétition. Approche de Derrida*, 10/18, 1979.

Lacoue-Labarthe, Ph. et Nancy, J.-L. éd., *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy-la-Salle du 22 juillet au 2 août 1980, éd. Galilée, 1981.

Levesque, C., McDonald, Ch. *éd. L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, textes et débats. Montréal, VLB.

Major, R. ed., *Affranchissement du transfert et de la lettre*. Colloque autour de *La Carte postale* de Jacques Derrida, 4 et 5 avril 1981. Ed. Confrontations, 1982.

Kofman, Sarah, *Lettres de Derrida*, Ed. Galilée, 1984.

Breton, S., Guibal, F. *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, éd. Osiris, 1986.

Laruelle, François, *Les Philosophies de la différence*, éd. PUF, 1986, (en partie sur Jacques Derrida).

Lisse, Michel, *Jacques Derrida*, éd. Didier Hatier, 1986.

Bibliographie extraite de *Jacques Derrida*, Geoffrey Benington et Jacques Derrida, éd. Seuil, 1991.

Rendez-vous

La FNAC organise une rencontre autour du livre *Jacques Derrida* qui paraît au Seuil. Daniel Mesguich en donnera une lecture, Jacques Derrida et Geoffrey Benington débattront avec le public. A la Coupole, le 15 mars à 17 h 30.

Au Marché du livre Georges Brassens, une table commune propose, chaque mois, quantité de livres anciens, ou d'occasion, sur le sujet traité dans le dossier du *Magazine littéraire*. Ce mois, vous y trouverez les livres de Jacques Derrida et, plus généralement, divers ouvrages de philosophie.
(Marché du livre Brassens, chaque week-end, Square Brassens 75015 Paris).

PENSAMIENTO DE "DERRIDA" INTRODUCCIÓN

Parte de la idea que la filosofía (occidental) tiene sus raíces en la historia del logos: discurso! oral!
Es un "logocentrismo" coloca el logos al centro, debe ser derribado, estando dentro del logos mismo! Eso es "de-construir la "metafísica" (clásica y la onto-teología).
Trabajó con la revista "Tel Quel" afiliada al estructuralismo (Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y Deleuze). Y ha combinado con temas de la fenomenología Husserl Heidegger.
Se sitúa en "el límite" de la filosofía - y trabaja con destrucción - construcción

Pensar en la Diferencia y desde la Diferencia = es situarse en la inseguridad, en la ambigüedad. en el límite de la clausura (de la efectiveme - lógica occidental)
El saber del planteamiento de "lo último" para abrir tender "en lo Otro!
Según Derr. (siguiendo Nietzsche) = Transformar los límites de la razón - analítica en contribuir a producir una "nueva racionalidad" — (es necesario usar nuevos conceptos - que rompan el esquema de pensamiento que rige "mundo - logos".

Para Heidegger (a) El reigns (lugar originario de todo sentido) → nos hace concebir la diferencia como ese lugar!
Heidegg insiste en la diferencia { "óntico - ontológico
el ente - el ser"

(b) el ser como presencia se manifiesta en el logos. De allí arranca Derrida

"Dice Heidegger:
— "Para nosotros el asunto del pensar es, en término provisionales, la diferencia en tanto que diferencia" — (citado por D. de Identid. y Diferencia).

Significado de "Différance." (Aplazamiento)

En el "origen no hay identidad, ni un ser pleno, homogéneo; está siempre diferido y "retardado."	(1.) "Espaciamiento" producción de intervalos; señala lo otro (fuera de lo mismo) ser diferente.
	(2) Temporalización = intervalo entre dos: retardar, aplazar, diferir.

Espaciar - Temporalizando crea "todo-sentido", cualquier dicotomía (: sre/sno, subjetivo/objetivo, sensible/inteligible) se convierten en efectos de la DIFERENCIA.
La Diferencia es la raíz común de las oposiciones! Entonces: "La Diferencia produce todo sistema de Diferencias"!

Como se "materializan" las diferencias? (cada una en concreto?) R: = Debemos "VERLAS"

inscritas (HUELLA) en cada uno de los Elementos de la lengua! mediante una "traza".
Esta TRAZA "huella", a su vez, remite a "otros" elementos de la cadena! o "SISTEMA"

Ej. $\left[\underbrace{Z \leftarrow (\Omega \leftarrow \underset{\text{huella}}{A} \rightarrow B)}_{\text{cadena}} \rightarrow C \rightarrow D.\right]$ (Σ if:) — TRAZA

leer: Z if (Ω if A entonces B entonces C) — aplazamiento

Por medio de esta estructura de "remisión" = "re-envío"! funciona todo elemento, tiene-sentido, o significa, "remitiendo a otro elemento", pasado o futuro. De esta forma la Huella (o "traza") se constituye en texto! sin que esta necesite de "algo" que lo explique o justifique de modo trascendente!

"Diferance" es una estructura y un movimiento que ya no se dejan pensar a partir de la oposición "presencia/ausencia". La "differance" es el "juego sistemático de las diferencias", del espaciamiento por el que los elementos se relacionan unos con otros. Este espaciamiento es la producción a la vez activa y pasiva (la a de differance indica esta indecisión en lo referente a actividad y pasividad, lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición) de intervalos sin los que, los términos "plenos" no podrían significar; no podrían funcionar. (Derrida, 1977 = Posiciones. Ed. Pre-Textos Valencia)

"(aplazamiento)
La diferencia es incompatible con un "concepto" estático, — introduce en la estructura un elemento dinámico. Diferir es aplazar, mover un espacio más allá! por eso D. habla de "intervalos"

= Concepto de "Signo" = Derrida quiere demostrar que el "concepto" de signo de la metafísica tradicional — nal la sitúa errónea! Se ha definido como unión de (Sfe y Sdo) y le daba una anterioridad al Sdo sobre el Sfe. Esto último solo → voz = concepto
sería un "transcriptor" de ese primer significado! — y este nunca se reduciría al primero!
Esto implica una prioridad de la Verdad sobre el DECIR ≠ Un Sdo trascendental se refiere con varios Sfes!
El "ser" se entiende como presencia-previa! originaria, idéntica.

Dialogando a Heidegger "Ser" = pretenderse = mostrarse — desde lo oculto
"Verdad" = se pretende. (volver a presentar en el habla)

Para Derrida la presencia "originaria" ya implica la DOZ irva! "el custodio de la presencia"

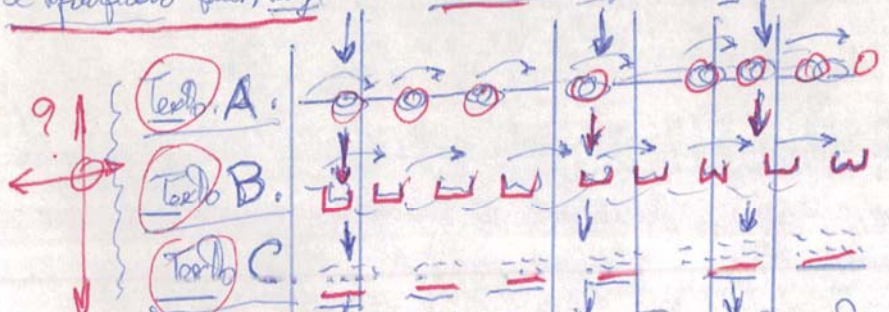
Ej. Según Husserl el "Signo" se presenta en 2 formas: (a) como índice = no tiene nada. (b) como expresión = en ella se da la expresión plena del significado! = por lo cual la voz = discurso hablado ocupa una posición determinante. → En Husserl hay un ejemplo de "metafísica logocéntrica!"

Según de Saussure = Signo-lingüístico es la unión ⟨Sfe = imagen acústica, Sdo = concepto⟩ también en este caso el Sdo. puede ser pensado de modo independiente del Sfe.

Derrida pretende ir más allá de Saussure y identificar el Ste con el Sdo
si la lengua es un juego (sistema de valores constituidos por meras diferencias.
El lenguaje en sí es una forma, no una substancia! Entender "Signo" como juego formal de dife-
rencias y oposiciones! Dando primacía al Ste! El Sgte es el que produce sentido!

[El sentido será producido por "el sistema de diferencias, de un TEXTO = huellas.
El texto a su vez remite (estructura de remisión a otros textos!

El significado pues, surge como "sistema de diferencias y textos"!



La relación ABC de el sentido del Texto
= sistema de "diferencias" A
= "sistema" de "diferencia" B
= sistema de diferencias C

Texto
Texto

Estos sistemas de diferencias de A, de B y de C nos dan el sentido del texto

No es posible aislar "signo y referente" y tampoco Ste / Sdo! ?...
Todo "signo" es indivisible y remite a "otros", que están "ausentes", de espacio es producto de la huella de todos los demás.

El SIGNO tiene inserto en él este "juego formal de diferencias que lo instituye = huella o traza!
Cada elemento de la escritura / lengua tiene inscrito en él una huella / traza de los otros elementos!

Al mismo tiempo { se constituye y / se diferencia! Esta huella señala "el espaciamiento que distingue y vincula a todos
los elementos! + y la materialidad del signo! Cada diferencia es { retenida / hallada / trazada } en otros y cada una depende de
los otros sin que exista un principio absoluto!

= No hay un sentido único ni una verdad única → hay un sentido - plural y significados determinados! > cuyas diferencias -
engendran el significado!

Lucha contra el "LOGO-CENTRISMO".

— La construcción metafísica de Occidente tiene el logocentrismo como base! = Ontología
Postula un fundamento último y una causa primera! de todo ente = Teología
— El origen dice Derrida, es un "fonocentrismo" = privilegiar la lengua + habla —
y privilegiar la "conciencia" (contenidos ideales!) de donde viene la VOZ!

Por ello se aleja del Ste! desprecia las cosas (mundo, cuerpo) en favor de la VOZ!
Han separado lo exterior — de lo interior! = dicotomía entre contenidos ideales y reales

Por eso han depreciado la "grafía" → cuerpo - función, → inscripción, → grabado, → escultura | y la consideraron como mera copia de lo hablado

La revolución de Derrida consiste en re-materializar el discurso con la ESCRITURA —

① La deducción (1er momento de la deconstrucción) recorrer crítica mente la historia
— « Platón, Aristóteles, Rousseau, Saussure, Lévi Strauss ! »

② Invertir la relación / Sto / Sdo / (intensidad) El significante de la grafé (escritura = especialidad - ritmo - fundamenta cualquier fonó como simple copia de la grafé.
Con esto se anula la Teoría de la Verdad, se elimina el principio, se invierte la determinación!
¿Es acaso crear un nuevo centro grafo-centrismo? — Se trata de salirse de un centro

De la gramatología ⓐ Mostrar el lugar, secundario, derivado! que la escritura ocupó respecto al logos
ⓑ Establecer los fundamentos de una nueva-ciencia — Tanto Saussure, como Lévi-Strauss podría estar del lado del "logo centrismo"! (y más Husserl.)

Entonces: La escritura ya no es significante - (signo gráfico de un sonido) es otro Sto = lengua para pasar a ser lo fundamental del lenguaje — aquello que lo hace comprensible:
[Diferancia - Ritmo - Diferencia] el material "gráfico" viene primero!!!
Hay que pensar en una "Archi-escritura" - (archi - origen) o proto escritura
Oposiciones alto/bajo, antes/después, espacio/tiempo, Sto/Sdo ... [son la condición última: (huella)
- El gesto = | material
= La señal-marca | = fuerza
= madera
= color
= El ritmo -
= impulso - movimiento -
= la danza - ritmo - música -

No existe una presencia absoluta de la verdad
El Presente no es mas que huella-de-huella - en la plena diferenciación del signo!

DECONSTRUCCIÓN:

Las estrategias de la deconstrucción:
ⓐ Simulación: hay "imposiciones filosóficas [inteligible / hablado / sensible / escritura] hay que demostrar la doble cara, doble gesto, ambivalencia contenidas en estos conceptos impuestos. — hacer ver las contradicciones internas de dichos discursos!
Poner en práctica una "inversión" de las "oposiciones-clásicas", un cortocircuito general del sistema. Con esta condición la deconstrucción ofrecerá los medios para "intervenir en el campo de las oposiciones que critica.

(b) Deshacer las Oposiciones (el juego) que están atrapadas en el logocentrismo jugar con ellas. Usar la oposición logos - lenguaje para la argumentación propia (caracterizar de nuevo habla - escritura como fuentes esenciales — Acorralarla contra ella misma y restablecerla en una inversión diferente. Invertir y cambiar todo en orden conceptual como no-conceptual

(c) Inversión jerárquica. De las oposiciones binarias! de ciudad de la tradición. Rechazar la axiología jerárquica! no quedarse en uno ni otro ... invertir y reestructurar el "campo significativo"!

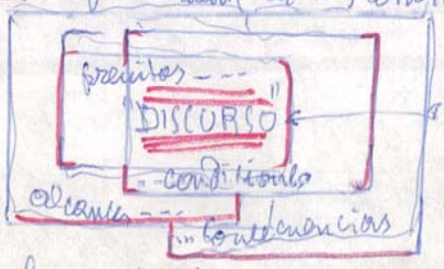
(d) nuevos conceptos no-asimilables! Desde el interior del sistema "deconstruido" es necesario dar un paso más! en que "irrumpan en una estructura bífida (por ej. el de archi-escritura, diseminación, anarquía, meta-lógica, sobre factores) que no se dejen atrapar-asimilar en el sistema anterior. — sin que pueda surgir una "síntesis - hegeliana (= un tercer sistema) que los asimile.

Buscar términos que están en los márgenes: olvido, penumbra, crepúsculo, opresión, liberación, des-territorializados, caos, campo, redes, bifolares,

{ marginales
{ "entre" (sin este ni lo otro) de modo que la diferencia quede "sin resolverse en otro.

Ej: Fármaco (ni veneno, ni remedio) ni adentro ni fuera
Suplemento (ni complemento, ni parte) ni un accidente ni esencia.
Himen (no es ni confusión ni distinción, ni idealico ni afano)

El discurso debe "ser visto" = "especialmente en sus condiciones y premisas"!



más que en su significado - "al revés: el significado se constituye"! desde las premisas, condiciones, consecuencias.

La deconstrucción tiene alcances políticos, pero no se puede asimilar a un programa político. No existe un programa definido. Hay que seguir luchando sobre dos frentes, en dos escenarios con dos registros { = la negación
= la reconstrucción

Derrida usa la metáfora del "injerto". Toda Tesis se transforma en "pro-tesis" - un injerto es un "punzón" = grafión = el medio de la escritura

es un producto de diversas lecturas y aplicaciones. En Glas Derrida pone ejemplos de como injertar un vidrio dentro de un "Vitral" = "Hegel y Genet" un injerto común.
Una "cuña" de injerto en un principio de vida nueva!

"Lógica de la suplementariedad" es tomar un texto marginal, una nota, y transformarlo en el texto central de un autor — esto práctica "descentralizar"! Se invierte y cambia la jerarquía! Se convierte en "lugar de subversión!

Bibliografía = Apel Karl Otto (1985) "La transformación de la filosofía". Madrid Taurus. 2. vols.

Marlé R. Le problème théologique de l'Herméneutique. Paris Edition de l'Orante 1963

R. Bultmann: Jesus Mythologie et Démythologisation. Paris Seuil 1968

P. Ricoeur, Prologo al libro de Bultmann

Robinson J. M. The new Hermeneutic - NY 1964)

INDHE (1971). Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur. North Western U.P.

Polemicas sobre Deconstrucción

G. Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik Frankfurt 1973

M. Krapnik: Displacement, Derrida and After. Bloomington Indiana 1983

J. Culler On deconstruction London 1983

Ch. Norris Deconstruction Theory and Practice London NY 1982

P. De Man Blindness and Insight. Minneapolis 1982

J. Searle "Reiterating the differences. - en Glyph 1. 1977

" " Expression and Meaning Cambridge 1979

R Ohman "Speech, Literature and space relation. en Yale Hirday S. 1974

G. Hartmann Saving the text. Baltimore 1981, XXI

DERRIDA

Consideraciones sobre estructuralismo - se encuentran en las siguientes:

a) Grammatologie ; parte II , cap. I°. (p. 101)

b) Estructura, el signo, el juego = problema del centro

c) La Escritura y la diferencia.

J. Derrida

« La Grammatologia »

(Ed. inglese)

Trad: Gayatri - Chakravorty. Spivak

J. Hopkins U. Press 1976 (1967)

INTRODUCCIÓN = Un paso sobre la luna de "Sollers-Philippe" (p. III) quien trabajó con Derr.

(ED. Francesa ?) [Sol ⟷ luna] logos versus escritura.

Considera que la gramatología ya es un "texto" que opera en todo el "Oeste" (Donde del Este = Mercado)
de nuestra cultura ... cuya dicotomía puede llevarnos cada vez más lejos!"

El "texto" sólo es un "acompañamiento" a la Gramatología! Ha sido desconocido! Es la "proposición" escritura
"una reflexión" acerca de la escritura ... (Contradicción ?)

Lo permite un "análisis mudo".
La escritura se inserta entre el conocimiento y sus operaciones?
Demuestra una "redoblada necesidad" de { destrucción = de la "escritura-conocimiento"
construcción = de un nuevo conocimiento
- por una nueva escritura.

Planteando el problema de qué es la escritura?
Se va más allá de la escritura — Hay un "exceso", sobre lo que se "supone" al plantearla.
Existe ya una "historia - de la escritura: una ciencia. —
Pero no existe la "ciencia-teórica" del entrelazamiento entre: "escritura e historicidad"
En esta "ciencia - nueva" el campo → incluye al hombre. (el "campo" apenas empieza a descubrirse)
Parece que ese "campo" incluye el hombre! en el momento que sale de la tierra!)
Se distingue de la "tierra" = esta es la "DIFERENCIA".
La causa de la diferencia habría sido olvidada por mucho tiempo (olvido necesario)

Es materialista { Los primeros en descubrirla: Freud y Marx. =
Partir de los "CARACTERES". Su apariencia no es su realidad (p. VIII)

La realidad de la escritura es ser "apariencia" - negada! (= reemplazo!)

La luna fue "creada por el Sol para que la "reemplazara" durante la noche!

[Ra → [Thot = la luna = reemplazadora.
Thot = Dios de la escritura = reemplazadora del "VERBO"]

la palabra huidiza, fugaz, inasible (= suplemento, usurpación) del SOL (= palabra!)

El "Logos" es como el "tiempo" = no tiene línea, no limitaciones, prohibiciones!
La luna, maestra, contraída a la reflexión = espejo cóncavo, cara femenina,
es lineal (entre nosotros)
- "comprende el lenguaje" y le hace violencia. Se conecta con la noche y
la muerte

Ahora se alcanza la luna para comprobar como ha sido
por el "logo-centrismo" (Derrida)

{ escamoteada
explotada
circunscripta
ofendida

"logocentrismo" = vea la metafísica del "logos". (griega) = regula verdaderamente la "propiedad" del hombre.

Reprime la ciencia de la escritura!
es un dominio del habla sobre la escritura! = hace pasar una cosa por otra! – en el curso de la aventura (= Bienaventura del ser Ahí)

Tiene una ingerencia en el dominio - económico y monetario (de la palabra)
La escritura, satelizada, la convierte en un "adentro - ficticio".
capacidad de representación, de un sujeto (p. IX)
El alfabeto en una cualidad comercial – como el

Dinero reemplaza las cosas por los "signos".

Se establece una relación: escritura ⟷ fuerzas productivas.
↓
sistema de producción.

La escritura, fonética - alfabética escla viza la escritura - a la lengua en general, y la libera de la cada lengua particular! – La representación se vuelve una función - fijada por el habla
La escritura se convierte en un "sistema de significantes" cuyos significados son a su vez "significantes" = fonemas
Corresponde a la "condición de la moneda" = símbolos de valores....
El uso de estos signos produce "olvido de las cosas!
convierte en valor - trascendental la subjetividad consciente
garantiza el "dominio de la prosa" ... la filosofía impone el dominio de la gramática y de la palabra

Entonces se separa la escritura de la pintura
pintura → es lo que en la representac. ideológica deviene
escrit. = objeto de especulación, fetiche de toda una cultura.

El logro de la escritura - por la letra, se esconde lo que ocurre antes del habla! (realidad impensable. Filósofos impotentes frente a la escritura)
- El proceso evolutivo de las fuerzas productivas que llega al liberalismo capitalista → socialismo comunista ya no responde a la pujanza de fuerzas nuevas.

⊗ La "ruptura" se produce en la base - económica, en los "modos de significación" (p. X)
La metafísica logocéntrica contenía 2 elementos exteriores: matemática / la "literatura!"
Una ciencia "no - fonética" derrota la "representación" y ataque a su fuente
Porque la "proto-escritura se arraiga en una "violencia relativa" al objeto

expulsado = la palabra (Ej: cuevas de Lascaux) expulsado en la lógica y la economía!
— al contrario la irrupción de China - al mundo occidental = Escritura no lineal!
maya - " "

La metafísica "logocéntrica" se produce como el "predominio de una forma - lingüística!
Con la modalidad - de la letra (no - fonética) se afirmaba el nombre (se nombra!)
La escritura no - fonética rompe el nombre - ya no se nombra! = no denomina!
- solo describe relaciones!

La gramatología realiza un trabajo de subversión = contra los lingüistas!
De Saussure: "la lengua - literaria agranda la importancia inmerecida de la escritura!
la escrit. se arroga una ventaja a lo que no tiene derecho!
Martinet: "la escritura tiene a doblar el habla, nunca lo contrario"!

El prejuicio lingüista condena la escritura a ser "anexo" de la lengua. La escrit. es privada de apertura espacial! - de sus aperturas escénicas. y del " espacio inconciente!
Pero - la lengua — es una especie de escritura!
Hay que distinguir entre < escritura en general = irreductible a la lengua / sobredeterminante de la lengua
escritura = específica, estricta = habla = notación lineal de la cadena hablada!

Hay algo en la escritura literaria que no se deja reducir a la voz, al ojos, a la poesía, no se puede "restituir" sin anular con rigor " el juego de la forma y de la sustancia "de la expresión gráfica!
{ Los lingüistas consideran la "sustancia - aire" = vibración!
{ Los gramatólogos la sustancia "tinta". = espacio!
la sustancia deberá ser sustituida por "materia"! y nos aproximamos al problema fundam.

{ Los lingüistas denominan (X) = escritura que es completamente diferente
{ Los gramatólogos " " (X) = escritura. = y sigue siendo X. incognita, diferente de la llamada Escritura
Dónde se encuentra? La huella = en el pensamiento = la DIFERENCIA" (pensamiento de la huella)

los blancos = vacíos
articulación en cadena que "desenganche - los - conceptos"
el ello (separado del sujeto) = el ello sueña.
el espaciamiento corta! cae y hace caer en el inconciente.
el pensamiento de la huella es anterior, como diferencia", a < naturaleza / cultura!

Es un pensamiento "materialista" = Deconstrucción del idealismo!
= qué perspectiva es la materialista? < abierta / cerrada
Opuesta al idealismo solo en tanto lo niega! | en Platón = abierto - cerrado
en Hegel = cerrado
nuevamente - abierta = sobre los confines no esclarecidos de la ciencia. La gramatología hace ver la epoca: histórica y lógica de la HUELLA como sublimación de esa.

fundada — sobre un "tiempo" (ritmo)
sobre la concatenividad = linearidad fonológica (que ignora el "significado" en su trazado que es escalonado:

La filosofía = fue ese discurso "paralizado" por la línea!
comprender las "huellas" en el "horizonte"!

Hay 2 "historias" 2 significados
- una historia - mas reducida! > reconstruiría la brevedad de una mera "fase"
- una historia - de la escritura! historia como escritura

con el DES-CENTRAMIENTO (del logo-centrismo) se escribiría otra historia = "escritura en las dimensiones de historia - en su masa!

Considerando la historia de { TIEMPOS DIFERENTES / estados de la razón } = proyectados en forma "lineal"
Esta proyección corresponde a

Si consideramos como tal los "estados de producción" (como tiempos históricos)

Toma importancia "el modo de producción - asiático"! = (Marx y Engels) = un gigantesco progreso de las fuerzas productivas

Modo de producción asiático
- Egipto faraónico.
- mesopotámicos.
- imperios precolombinos.

En estos el h. "inventa nuevas formas de producción".
se desprende de la "ocupación del suelo"
- agricultura, ganadería, arquitectura
- calculos, escritura, comercio, "
- moneda, derecho, ...

En sus formas "originarias" el modo de "producción - asiático" significaría el mayor progreso!

El modo - de producción es siempre transitorio.
[al contrario "encontramos una "línea - de envejecimiento!
La escritura - amenaza ese "discurso - común"! (omnisismo - etnocéntrico) todos los pensamientos se doblegan ante esa misma razón! —

La aventura seminal nos reconduce a la "escritura - pre literal!" = al pensamiento de la grafía!
un tenuelo que aparece como "—— habla sin escritura! —
La fantasía = de dominio sobre la "huella"! (Q → matemáticas, escrituras no fonéticas, sistemas que derivan de la "huella"!

cae en ruinas la = "linearidad"! afloja su opresión.
surje el enigma del picto - grama, del mito - grama!
Cuál era esta escritura primera: FRASOGRAMA (no apoyada sobre la palabra!) escritura de frase!
una deformin. escrit. como la lineal
"sigue = el desarrollo de los modos de producción (?) aparece con siglos de maduración.

El abandono del libro por el texto, de la biblioteca por la magneto-teca permite "avizorar" un pervivir transito contra del pasado (p XVI)

Lerói - Gourhan" las consecuencias a largo plazo sobre las formas de razonamiento, sobre un retorno al pensamiento difuso y multi - dimensional!" son imprevisibles hoy" — (p XVIII)

Este campo implica que se reconozcan los límites del fonetismo. (en su propio interior).
Fonetismo y no-fonetismo no son cualidades puras -[propias de cierto sistema de escritura]
son caracteres abstraídos de elementos típicos.
que existen (mas-o menos) al interior de todo "sistema-de significación" | políticos | jurídicos | lingüísticos

Para llegar al "pensamiento de la HUELLA. debe alcanzarse a través de todos los sistemas hasta "alcanzar la "economía compleja" que los determina!

Camino: 1) disipar la ilusión "mono genetista"...
2) reforzando el "desciframiento"
3) avanzando en el conocimiento de civilizaciones (y sus escrituras ej: mayas)?
4) la exacta atribución de esos "frescos" que los pueblos no han dejado de erigir:
- grabados (pintados, tallados, esculpidos, tejidos, escarificados)
- objetos "
- trajes "
- música "

desatando los "procesos inconcientes", donde el dominio del logos ha permanecido comprometido.

"Prejuicio" a superar: [el concepto "tecnicista, instrumentalista - de escritura!!!
inspirado por el modelo fonético!

Toda nuestra cultura "rodea" este concepto (pseudo - concepto): ciencias, arte, matemática y pintura y por los textos más riesgosos de n/ cultura - Todo lo sitia, lo disuelve y con él a "cierto - tejedor - hablador!

cito el Artaud (1937 México) "Todas estas figuras dispersas por las montañas no deben dejarse tino reunidas" constituirán los trajes de un lenguaje basado en las formas mismas del aliento cuando se expresa en sonoridades... viendo pasar hombres con sinchos hombres con ponchos bordados también con triángulos, cruces, puntos, círculos...

ADVERTENCIA

[Se refiere el contenido de la obra = la época de Rousseau, una lectura elaborada desde el proyecto de la gramatología en especial concentrada en texto de Rousseau: Ensayo sobre el origen de las lenguas. — Esta lectura + propone "ilustrar un nuevo método", confundido a veces con problemas de lectura crítica!

Principios (1ª parte) a) que la lectura escape (almenos en su eje) a las categorías clásicas de la historia
a. 1 = de la historia de las ideas
a. 2 = de la historia literaria
a. 3 = de la historia de la filosofía.

b) considerar una "figura arquitectural", como "una totalidad histórica"
c) la época - pasada está constituida como un TEXTO!
d) conservando valores de "legibilidad" y una eficacia de modelo que transforman "el tiempo - de la línea" (o la línea del tiempo = "temporalidad").

I° ESCRITURA ANTES DE LETRA. « EXERGO » [- INCISIÓN] de una monédo.

Coloca tres frases relativas a la escritura. La 2ª a de Rousseau, quien establece las escrituras según grados:

1) Los que pintan objetos = pueblos salvajes.
2) Los que usan signos (ideográficos) por objetos = pueblos bárbaros
3) Los alfabetos (= lineales) = pueblos civilizados

Comentarios:
a) Dominan el etnocentrismo (Hegel, Rousseau, Escriba habrzo)
b) Cuando la metafísica de la escritura fonética, dominó en todo el planeta es el "etnocentrismo" más original y poderoso = LOGOCENTRISMO

Qué produce el logocentrismo?

1) Un concepto de "escritura" – en que la fonetización debe disimular su propia historia en el acto de su producción (= de ser primero escritura!)

2) Una metafísica que asigna al "Logos" el origen de la Verdad.
Se "Verdad", fue siempre una "degradación de la escritura" – y expulsión fuera de el habla-plena. Se ha asignado el origen de la Verdad al "lógos". La histor. de la Verdad ha significado: rebajar lo escrito, reprimir (fuera) la plena habla.

3) La cientificidad de la "Ciencia" (que es lógica) fue un concepto filosófico – aunque en la práctica – no dejó de impugnar "el imperialismo del logos"! (apelando a escrituras no-fonéticas). Esta subversión se continuó en un sistema de adoración directa.
La "fonetización" – de la escritura – tiende a dominar la "cultura mundial". –

Una ciencia de la escritura dominada por la metáfora, la metaf. y teología.

La gramatología da signos de su "liberación" – gracias a esfuerzos "en todo el mundo" – decisivos!

Pero: Vaster difícil presentar un "proyecto".
La idea de escritura como ciencia solo puede tenido (a partir de un "origen" !!! y en el interior de un mundo – a los cuales ya ha sido asignado cierto concepto de signo! –

Y un determinado concepto de relaciones entre "habla" y "escritura".
Relación muy determinada por la "apertura – de campo" (que ha dominado en occidente por varios milenios!)

Termina diciendo: que "más que la ciencia de la escritura" (todavía no definido), ser el "vaqueroleo" abierto al mundo
- irreductible nada por venir ...
- que se anuncia en el presente
- más allá" de la clausura del saber (de un saber cerrado?)

El porvenir solo se puede anunciar bajo el aspecto de la "monstruosidad"!

Cap. I° "El fin del libro y comienzo de la escritura"

Empieza mirando al lenguaje hoy como signo que ha perdido significado por haberse convertido en "uso" común pasivo abandono a la moda, conciencia de vanguardia, vale decir de "ignorancia" – Es una palabra devaluada!

Esta "inflación" del signo-lenguaje a la inflación del "signo-mismo" (en general!) absoluto, como tal.

A pesar de ello, por una cara-de sí mismo, una sombra.. signo significando. — El lenguaje se encuentra desarmado – por no tener ya límites! se halla amenazado. = remitido a su propia finitud!

1. PROGRAMA

Todo lo que "ha-sido" durante 20 siglos (que llegaba a unirse bajo el nombre de "lenguaje") comienza a dejarse "desplazar" = reunir bajo el nombre de ESCRITURA.

El concepto de "escritura" comienza a desbordar la extensión del lenguaje! = la escritura "comprende" el lenguaje = (a su forma definidora?).

Su carácter! "significante-de-significante"! sigue válido!

En el mundo occidental la escritura (inglés p. 8) ha sido considerada "complemento" de la palabra o simple "suplemento".

Pero en realidad no es simple "suplemento" (o se le cambia sentido a esta palabra)

El privilegio dado al "sonido" no es una casualidad, depende de un hecho histórico.

Por lenguaje (a parte su plurivocidad) y la aforización: [lengua / habla] se adhiere a la producción "fonemática o glossemática!

El privilegio responde a una "economía" — (vida histórica)

El sistema "oído" se presenta como algo personal "uno mismo es el que habla" = a través de una sustancia fónica se presenta uno como "no-exterior"! no empírico, no mundano, no contingente! (p. 8)

No se trata de técnicas = la pregunta sobre "escritura" es anterior a toda técnica.

Hoy parece que el "lenguaje" viene a desaparecer (como hablado?) a extenuarse.

La muerte del libro anuncia la muerte del lenguaje.

Pero es solo un cambio de "etapa" — Es metáfora de una nueva "situación".

2. Definición de escritura. (p. 9)

Designa no solo gestos-físicos, inscripciones pictográficas o ideográficas también "la misma-cosa significada! (más allá del significante)

"Escrito" = "ES" →
- todo lo que se graba como inscripción con letras o no!
- una distribución en el espacio – como ajeno a la "voz"! (p. 9)
- cinematografía = dicho por imágenes y sonidos grabados?
- coreografía – danza.
- pictorial –
- musical –
- escultural –
- atlético –
- político y militar actuante = técnicas de gobierno!

Índice = La "ciencia" y el contenido de sus actividades! (p. 9)
→ además de "sistema de notación" – de cada una de ellas.
Es como decir: "todo el "lebens welt" – cultural" = horizonte de significantes ?!!!
hasta comprende los "programas genéticos" de los biólogos, y no genéticos!

Hasta lo "cibernético", el alma en, o fuera, de los conceptos metafísicos! = no separa la máquina de el hombre (= Todo signo no pronunciado – por alguien?)

La noción es: escrito = traza – grafía, grafema, marca – escrita, ...
Es anterior a la determinación de – humano!
Es un medio (no simple) no humano. = un átomo irreductible! – del arche, finitesis,
en general = origen de sentido!
es = todo SIGNIFICANTE (p. 9) (Los signos de la lógica simbólica? las "formulas"? algoritmos?)

Eso presupone una "IDENTIDAD" y, por eso, una IDEALIDAD! como la matemática teórica. Cómo puede el "número" ser aceptado como "noción de significado sensible?,
o ser entendido como "finitesis ideal de [Sr/Sd?] = una traza-operativa a otro nivel?
o como el "paso" de uno a otro"; sin ser vinculado con un elemento – fonético?
En las culturas que tienen "escritos", las matem. no son un "enclave" – es un enclave que se coloca
un espacio donde la práctica del lenguaje científico desafía el ideal – (fonético) de escritura fonética
y su metafísica implícita = o la "idea de epistemé". o "historia: concepto profundamente
relacionado con eso! = que se entiende como: una desviación – con el propósito de
re-apropiación de la presencia.
– Más allá de la matem. teórica – el método-práctico extiende su posibilidad de mensaje, muy
ampliamente = todos los medios de fijación del lenguaje acústico en discos, tape, electrónica.
Estos medios unen lo fonético con lo "económico"! es limitado en el espacio y el tiempo!

3º El significante y la VERDAD: (p 10)

La palabra "racionalidad" debería ser "abandonada" o bien extendida - en una escritura ampliada o radicalizada (= ya no limitada al logos.)

"Esto" también inaugura la "DESTRUCCIÓN", no la demolición sino la "de-sedimentación" = (lo "desrosbamiento") la "des-construcción" de todas las significaciones que tienen su origen en el logos" - especialm. la VERDAD.

Todas las construcciones metafísicas como determinaciones de una VERDAD. (según Heidegger) y mas allá de la metafís. y onto-teología ⇒ son inseparables de la "herencia del logos"! de una RAZÓN, pensada dentro del linaje del logos! (p. 10). Se que se la critica en el pensam. pre-socrático { é / 3 } en el antendim. divino en uno antropol. hegelian

En el "Logos" nunca se ha dado la articulac. con lo fonético! (p 11).

Para Aristó. las palabras dichas son "símbolos" de la experiencia mental. —
y " " escritas " " " palabra — oral. — (dichas)
porque? R/ = parece mayor proximidad con la mente.
El primer significante (= la palabra) significa la "experiencia mental" -
Que a su vez refleja (es espejo de) las cosas naturales = por semejanza.

En esto D. se equivoca =
La fenomenología "experimenta" y esta experiencia no es espejo = no se parece a las cosas!
Entre ser y mente, cosas y sensaciones, habría relación y traslado de una tipolo-ización convencional.

La primera "convención" sería la del lenguaje que pondría en relación de inmediato o orden "natural" y la significación (p. 11).
El lenguaje escrito solo establecería convenciones de segundo orden!
Todos los "significantes" serían "derivados" (empezando por los escritos).
Las cosas se determinan dado el eidos desde su sentido de pensamiento en el logos!
Lo escrito no es más que técnico y representativo = no constituye significado
De allí nace la noción de significante. El mismo De Saussure Fte Sdo son dos caras de la misma hoja = está en el "logocentrismo" que es también "fono centrismo" -

Este "fono-centrismo" deriva historicam. de la determinac. del significado como de un ser - que está "presente" (presencia de la cosa que se vea).
el eidos, esencia, existencia.
El logo centrismo determina el ser de la entidad como "presencia" (p. 12).

La escritura la aduce a mediación de mediaciones. (p. 13) Y es una ~~Rase~~ caída en la exterioridad-del-sentido.

— Hoy no puede defenderse la diferencia entre [Ste-y-Sdo] (p. 13.)
Esta separación remite a un "logos" absoluto al cual está vinculado la inteligibilidad. ——
— Teológico (en la Edad Media era el "absoluto - subjetividad creadora" - o Dios). —
El signo y su función solo han existido históricamente determinados. — históricam. "cerrados" -

— Hoy con la oposic. "lectura - escritura", la producc. e interpret. de signos — el "texto" como un "tejido de signos" — es relegado a una función secundaria (p. 14) La verdad precede!

? — No hay signo lingüístico anterior a la escritura! Sin esta "exterioridad" cae toda la idea de signo. Con ello cae todo nuestro lenguaje — —
La expresión "época" "clausura de una época" "genealogía - histórica" deben tener un "nuevo sentido" y ser liberadas de todo "relativismo"?

Dentro de esta "época" = [lectura / escritura] [producción / interpret.] de "signos", deben ser relegados a 2° plano = el significado ya está constituido con anterioridad —

Siempre hay un Dicho que ha precedido → Dicho / → pasado — el sentido. = Lo significado tiene que tener conexión con el Logos en general! — y solo a medida por el Ste (p. 15)
Cuando parece no - ser así (lenguaje Metafórico) — aún entonces es eliminada una inmediatez
La escrit. de la Verdad en el Alma ⟷ opuesta a (Fedro) la mala escritura (literal) en el libro de la Naturaleza.

Todas estas metáforas confirman el privilegio del Logos! contrapone "el sentido - literal" a la verdad - eterna - "un signo que significa un significante el mismo significando una verdad eterna, eternamente pensada y dicha en la proximidad de un presente - logos" — (p. 15)
La paradoja es: una escritura natural y universal, inteligible y no - temporal - es realmente nombrada por "metáfora".

—R. Si pues a la dialéctica le pertenece tal oficio, es por sí misma disciplina verdadera. Quien se maravillara pues que aquella ciencia por la que son verdaderas las demas, sea por sí misma y en sí misma la verdad?

Esta discusion que termina en una afirmacion de validez de las ciencias, gracias a la capacidad sistematizadora de la dialectica, sin duda nos abre una nueva luz acerca de la realidad del mundo interior del conocimiento. Cuando menos los conocimientos cientificos, en cuanto organizados analiticamente por la mente, desarrollan al interior del pensamiento todo un sistema de axiomas y principios y experiencias cuyas estructuras son verdaderas gracias a un instrumento logico comun: la dialectica.

En esta actividad del ser humano no se nombra la "iluminacion". Parece mas bien tratarse de una propiedad especifica de la mente

Curtius - tiene un capítulo que habla de la "nueva posición adquirida" por el libro (evolución desde Platón a Calderón) y a pesar de ello "se esconde una fundamental "continuidad" - la escritura es entendida metaforicamente -

Otros ejemplos: (p.17)
- Rabbi Eliezer
- Galileo
- Descartes
- Bonnet
- G.H. von Schubert
- Jaspers " El mundo es un manuscrito" ... de otro inaccesible ...

A pesar de que dan un diverso tratamiento a la metáfora.

En el siglo XVII con el máximo racionalismo, pierde la absoluta auto presencia para convertirse en hetero-idea

Con Rousseau la razón de la metáfora es "otra"; y refiere a otro modelo de presencia!

la auto presencia del "cogito" que lleva en sí la "inscripción de la ley divina p.17

En el Disc. del Origen de las Lenguas = lo escrito es condenado, como, apresentativo, caído, secundario (= afloja la habla, es como hacer un calcado desde el cadaver) - Escrito es letra muerta, carrera de muerte. (p.17) Agota la vida.

~ La unidad originaria de "escrito y voz" = es prescriptiva. Arqué - habla es escritura porque es ley. Una ley natural (p 17) -

El logos inicial es entendido, en la intimidad de su presencia, como la voz de otro, un mandamiento.

Pues hay una { escritura buena = natural, en el alma
escritura mala, perversa = la de la técnica, artificio exilado en la exterioridad del cuerpo - (p 18)

```
 Ver 1.01    00000000000
♥♦♣♠§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghij
♦♣♠§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijk
♣♠§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijkl
♠§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijklm
§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijklmn
 !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVW
```

En la Parte I°. "Escritura antes de la Letra." una el título:

"Exergue" = (ex - argue) (y: ex - ergue) (= incisión ?) (= exergo)

— [redacted]

= "El espacio" debajo del diseño principal;

= "El espacio, de una moneda o medalla!" (Diccionario: Desk Star)

en el Reverso

— significa = la zona rebajada, el espacio vacío, hundido debajo de la figura principal ?

La Deconstrucción Heidegeriana: "destrucción - reconstrucción" en un paralelo a índel crítico de la tarjeta: "conocer - desconocer", "descubrimiento - ocultamiento", develación - alejamiento de la VERDAD.

Para Derrida este proceso está en su vez en lógos = hablado) entre lo escrito y su significado (que a que se ve - y lo que no se ve

Busca el espacio de separación entre lo entre lo dicho y lo no-dicho!

— moneda de 25 centavos de Quetzal. — "reverso" cara posterior. → "exergo"

1. Derrida: **La Grammatologie**. Siglo XXI México 1978 (1967)

= Introd. [de Philippe Soller] un paso sobre la luna → Propone una relación (materialística) entre escritura y finitud de producción. → ¿?

Es una
- profesión escrita de una reflexión sobre la "escritura"! (contradicción interminis?)
- a llevada a reconocer el "obstáculo" específico que se refiere a la "escritura"!
- y que aleja el "conocimiento" de sus operaciones"! (?)?

"Este libro (no es más que un "acompañamiento de la Gramatología" | de su "Acta" fundado de la "diferencia" que
- infinita
- constituye su dificultad! "el texto" → Da lugar a una "anulación mutua" (entre la reflexión y la escritura?).

Da lugar a una "redoblada necesidad de "destrucción y construcción" = ("deconstrucción"? p. VII)

— La escritura se sigue interrogar y también "ignorar"! (en la p. 95) Derrida explica la "deconstrucción" — la "gramatología" plantea teóricamente el problema (modo complejo y múltiple) de un "espacio" = donde se conectan
- interrogante — en una "represión" que no puede superar la "pregunta"
- ignorancia — "qué es la escritura"? — (qué represión?) → Las ciencias reprimen pregunta

"Su apariencia no es su realidad (p. VIII) — (Philippe Soller)

CONTENIDO:
- El libro "analiza" → Rousseau, esp. entre Lévi-Strauss y poco más → "El ensayo sobre el "origen de la lengua".
- Plantea la "escritura":
  1. desde la gramatología —
  2. la época de Rousseau.
  3. el "escrito" de Rousseau"
  4. el "Suplemento" de escritura —!

— La "primera parte" = considera la "Escritura pre-literal" =

— El cap. más interesante
- 2º Lingüística y Gramatología (p. 37-95)
- 3º La gramatología como ciencia positiva. 97-196

= El resto ya son análisis "particulares" demuestra como funciona su tipo de análisis - deconstrucción -

ESCRITURA-ANTES DE LA LETRA: continúa.

Parte I^a = Cap. II° [Gramática = es la "ciencia de lo escrito".]

"Lingüística y gramatología."

La gramatología pretende ser una filosofía de la "escritura"? Una ciencia??

Presupuestos de la escritura: (puede ser una ciencia "la que" funda la ciencia?)

1) La idea de "ciencia" nació de la escritura. — (p. 27 de inglés.)
2) La ciencia que pensaba, estructurada en un lenguaje que implicaba cierto tipo de relaciones de habla a escritura.
3) Estuvo ligado al concepto y a la escritura de la escritura-fonética — ! valorizada como Telos de toda escritura.
4) Se desarrolló siglos XVIII en condiciones establecidas por el habla-viva. con lo escrito — en un mundo Dificamente — literalizado —
5) La escritura, aún para la mathesis es condición de posibilidad. (Husserl: El origen de la geometría).
6) La "historicidad", a su vez se vincula con la escritura!

1. Se puede entonces hablar de "Fundar" la "escritura" entre las ciencias?
La Ciencia de la escritura debería buscar su objeto en la "cosa" de la científicidad!
→ ya no tendría forma de ciencia sino de "gramática"? historia de la "posibilidad de una historia?"....
Las ciencias "positivas" = reprimen cierto tipo de preguntas. (represión necesaria para el desarr. de las ciencias positivas?).
Pregunta onto-fenomenológica sobre el origen de la "escritura"! la esencia? no haría más que entorpecer la investigación de los "hechos".

¿Qué es la escritura? pregunta necesaria del gramatólogo. Respuestas; con conceptos para criticados! evidencias ~~sobre~~ entendidas... (p. 38).
Las historias-de-la escritura: empiezan con una "clasificación" filosófico-teleológica agotan "los problemas críticos" en pocas páginas — y — pasan a catalogar "los hechos" = [fragilidad teórica ⟷ solidez histórica!] riqueza de información: histórica, arqueológica - etnológica, filológica.

* Apoyarse en la lingüística? puede esta brindarle un modelo??
Una "Ciencia-de-ciencia", que ya no tendría la forma de Lógica sino de gramática? (Claro luego)
(¿necesaria?)
La historia de "posibilidad de historia", que ya no sería una "arqueología", una filos. de la historia (principio, 28)

una ciencia clásica y "positiva", debe "reprimir" esas preguntas! — Esta represión es necesaria!
de la escritura.
una pregunta onto-fenomenología de "esencias" solo entorpecería la búsqueda topológica
de los "hechos". (Suprimir las preguntas de "esencia"!

Comparada con la lingüística la ciencia de la escritura sería siempre una ciencia fronteriza
derivada = no poseería la misma unidad de { significado + y sonido de lenguaje
sentido y sonido —

Solo "dibujaría" el "signo": → palabra hablada, → palabra escrita (= signo fonético) → significado? (único?)
según — Aristót., Rousseau, hasta Hegel....

2 Lo de fuera y de dentro.

Saussure no le reconoce a la escrit. más que una función exterior, derivada → a una modalidad → contaminadora
es una 2ª serie de signos que no hace sino indicar "palabras" = (= otra serie)
lo "fonético" sería la base. Lo escrito debe adecuarse a aquel. = es VOZ

Derrida piensa en "escrituras" como la ["fotografía —
los geroglíficos —
que son "signos-significantes" = no arbitrarios!
= el alfabeto escrito = desde los griegos = cabeza de
como la palabra-oral! = (según Saussure)
"significado-natural."

Si así = debe excluirse lo escrito de la "interioridad": ???
Toda la "epistheme" = que de hecho exige "imagen" como apariencia teórica de la "cosa"!
La "imagen" es como "condición" de la realidad. (para que aparezca). Se supone que:

→ | - imagen → realidad
- exterior → interior
- apariencia → ciencia
Son - Todo un "sistema" de apariciones necesarias - (ed. esp. p. 33) -

En el lenguaje-hablado hay correspondencia entre elementos externos e internos.

Pero, aún en Saussure la separac. de la imagen externa no es tan radical.
Un discurso siempre se confirma a una apariencia-"escrita"! = la escritura
para la exterioridad que se atribuye a los "Ilustrados"! pero los separan!! los lingüistas
crean una "autonomía-del lapso"! La escritura, un sentido-externo

R/(p. 35) = una ciencia del lenguaje debe "superar" lo "natural", la relación escritura-
- palabra. < entre fuera y dentro (que es original.)
Habría un "orden natural" entre el signo gráfico y el lingüístico. — con el siguiente
carácter =
1. El signo gráfico es más estable y fijo que el sonido y es permanente!
2. es como una imagen reflejada ("espejo") = lo representado no es más que una sombra de lo representante = invariante!
3. La "escritura" tiene un influjo por sí misma! | Rousseau: una "trampa", que "amarra" el sentido.

(4) Lo "no-intuitivo" de la escritura para Saussure y Hanoch es una "crisis" – El simbolismo vacío de los "signos escritos" – se refiere al "pleno simbolismo del "hablado" –

(5) La usurpación de la función originaria de lo escrito, no es simplemente falsa; exige una "interpret. no-psicológica" – !

(6) Se escribe en el "nombre" de estas "dos" ausencias (p36.)
→ la intelegibilidad de lo escrito –
→ la lejanía de la naturaleza – naturaleza negada –

(7) Lo que es "intolerable" es la última traslación de imagen y cosa; lo gráfico y el sonido – el fondo de inversión del espejo: tiene efecto de invertir y "pervertir". La palabra es tu vez un espejo de lo escrito – que pretende jugar el papel principal!
Una complicidad peligrosa entre lo reflectante y lo reflectado!

(8) La "representación" se mezcla con lo "representado". – y no es más que "una sombra" de lo que es reflejante!

(9) Teóricamente hay fuentes de reflejos, como bellas, pinturas, imágenes, y conferencias infinitas, pero no hay un punto originario (solo reflejos de reflejos?)
El reflejo, la imagen reflejada, rompe lo que se refleja (pliegues) lo que se "doble"

(10) El origen de la especulación se crea una "diferencia"
"lo que se mira a sí mismo no-es-Uno!

(11) La escritura como "apoyo mnemotécnico" – suplanta la memoria = significa olvido
En Fedro (Platón) lo escrito "ayuda la memoria" – sin lo escrito la memoria sería la misma. – La escritura "disimula", lo natural, lo primario, la presencia inmediata de los "hablados". El olvido porque es mediación, es la herida del lazo de sí mismo
su violencia rebaja el "alma" como inconsciente –

(12) "Descontruir" no es invertir el proceso, hacer la escritura inocente!
Hay una violencia originaria de la escritura! porque el habla es en cierto sentido originario una escritura. (= fijar imagen!) = la "USURPACIÓN" = ha empezado con el efecto ~~cara~~ "nitalógico", de tiempo ya! — El verdadero lado derecho cerrado aparece como un "agravio"!

La inversión la hacen los "Gramáticos" – la gramática trata lo lengua como un ESCRITO! = el arte de hablar "parece el arte de escribir!"
La gramática es el otro lado del espejo = precede la imagen.

Consecuentemente Agustin coloca en la memoria la entera actividad del espiritu,hasta los axiomas cientificos,los principios de la logica y las determinaciones morales de la libre voluntad.

Bajo la gran cupula de la memoria , situa la entera actividad

J. DERRIDA: "La GRAMMATOLOGIA" (p. 101 edinglesa) — John Hopkins — University Press — Baltimore 1976.

Parte IIa Cap Io "La Violencia de la Letra" I "Desde Lévi-Strauss a Rousseau". Dice L-S que:

— "La escritura, en su primer aparecer en el medio, se alió con la falsedad." — (Tristes Trópicos) (p. 292-93)

La Metafísica se construyó como eficaz defensa interna de — contra la amenaza de la escritura.

¿Qué vincula la escritura con la VIOLENCIA? ¿Es la violencia algo semejante a = TRAZA? como operación? Como esta cuestión vincula Levi-Strauss con Rousseau?

— Qué lenaje vincula el Discurso con el Texto?

a) El "Discurso" en sentido corriente es: presente, vivo, consciente — representación de un "Texto". dentro de la experiencia de la persona que habla o escribe o lee.

b) Pero si el TEXTO va siempre más allá de esa representación — con la totalidad del sistema de sus recursos — y de sus propias leyes .....!

Entonces: su genealogía va mucho mas allá, de las posibilidades que en ese momento presente se dan — para su elaboración (p. 101).

1. TEXTO.

Una metáfora que pretendiera describir la genealogía de un "Texto" = correctamente, tendría no sé da.

Un texto nunca es abierto (= con sus espacios, puntos, separaciones = no es linear...)

Ni es una simple acumulación de citados. Ni un ensamble de piezas prendadas!

→ Un texto siempre lleva ciertas "representaciones" de sus propias raíces! — pero nunca toca el suelo! — Esto constituye su "esencia radical" — pero no necesariam → "su función enraizada"!

— Si uno entiende el "Texto" únicamente como el tejido de sus raíces — contradice a la misma organización de raíces (p. 102). Solo sería un entretejido sin fin de ramas, dobladas cruzadas, una entre otras regresando al mismo punto, dobladas adherencias para circular entre las diferencias; para concluir que el texto no es mas que un "sistema de raíces ...".

Para no ser solo apariencia toma el sentido de una "contradicción"; siendo pensado dentro una configuración finita (idoficamente) — la historia de la metafísica!

2. La "autoconciencia" del texto (Circunscribir el "discurso" donde se articula la representación-genealogía (como Lévi-Strauss entiende del "siglo-XVIII" como fuente de su pensamiento ....) sin que se confunda con la misma genealogía — por cribado de su divergencia) juega un papel en la organización de la "estructura del texto (p. 102).

— Un texto siempre posee algunas "aporías" y la lectura debe designarse a esto!

Y esta autorepresentación genealógica ya es ella misma una representación-de-una autorepresentación; (con eso Levi Strauss ya ha constituido su fuente).

El juego de estas "pertenencias" será claro en textos de antropol. y ciencias humanas - que se producen todo en la hist. de la metafísica? Qué produce esa erosión?!!!

Otros ejemplos: Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss, son los sostenedores de ese discurso?? O los nombres comunes: análisis, génesis, origen, naturaleza, cultura, tipo, habla: son nombres propios???

En Metafís. como en "lingüística" el "fonologismo" → [excluye la "escritura"! pero también pretendía una "ciencia" y "autoridad"]

Eve en el modelo de las llamadas ciencias del h.

El Estructuralismo de Lévi-Strauss es un "fonologismo". Esto se ve en "antropol.-estructural" donde el cap. "Parentesco y lenguaje" es un modelo cuestionable -!

La "lingüística estructural" ha cambiado el panorama! jugará un papel renovador.

= Derrida duda si toda esta "analogías" de lenguaje = fonología y sociología, fonemas y parentesco, no sean cuestionables como modelo!

Estas "generalizaciones" son "infalibles", pero empobrecen; por este carácter de "generalidad" de las leyes estructurales

C. Lévi-S ha escrito algunas páginas sobre la "escritura" = (p. 103) importante, agudas calculadas para asustar - que en forma paradójica enuncian sobre el mundo occidental lo que se ha afanado en vano! y (el problema de aquello acerca de que)

con la exclusión del cual se ha constituido y reconocido a sí mismo -!

3 CRITICA A LEVI-STRAUSS

(† ver 274 de Estructura, signo, juego) Otra razón para alarmarse L-S, es que la escritura no puede ser percibida sino como fe ciega inquietante "sobre el entero "sistema-de-referencia", entre → physis y su "otro" (- la serie de otros - el orden, la tecnología, ley, institución, sociedad - arbitrariedades en). (= cultura -)

y en todo lo que está dispuesto en ello! -

Consecuentemente uno debería - seguir con mucha atención la dificultosa tarea de un pensador, que a veces en cierto punto de su investigación se funda en la diferencia, y que en otros momentos nos conduce al fruto de "su-eliminación" - y toda la frase de lo crudo y lo cocido "la oposición entre naturaleza y cultura a la cual en cierto tiempo yo le había dado importancia (= Antropología estructural) ahora parece se ha convertido en primaria importancia metodológica (Las Mitológicas)!

La crítica de Derrida = le echaba que: "a L-S "solo" se ha desplazado" de un punto de eliminación a otro". — Desde las formas elementales del parentesco — dominadas por el problema del incesto — concedió una "diferencia" → solo el creador de una "cultura", consecuentemente dando una como otra (natural - cultura) se han vuelto más significativas.

= Puede difícil establecer si esta "excepción" entre dos sistemas bien definidos, es de veras un "hecho" — o bien es solo origen de una "diferencia" entre naturaleza y cultura" (p. 104) (vuelve la otra crítica en "Estructura, signo y juego") = una condición (fuera del sistema !?) de un sistema de diferencia! (p 104).

— Sería un escándalo únicamente si uno lo intentara comprender = "dentro del sistema"! — sin salir de él.
Cuando uno se abandona al análisis de las "dos realidades" en forma "independiente" — es cuando salta el escándalo!
Cuando el análisis es "real" no tiene ninguna diferencia entre naturaleza y cultura
uno pasa a un análisis - ideal que permite el doble criterio de norma y universalidad! (p. 104)

— Solo es un "medio - metodológico", cuyo valor "lógico" es anticipado absolutamente

— Estos conceptos "no pueden evolucionar!

→ El bricolage aparece como una "técnica metodológica que puede descubrir cosas nuevas, y producir brillantes resultados.
→ Pero el bricolage tiene también aspecto "mito - poético (= no científico)

= En el pensam. Salvaje L-S. se produce una eliminación de la "frontera" entre naturaleza y cultura "reintegración de la naturaleza en la cultura (p. 105) y de toda la vida → en sus condiciones físico químicas! (p 105)

De este modo L-S. "acentúa o elimina" las "oposiciones conceptuales" (herd. de Saussure) se coloca en el "borde divisorio"!

4. CONTACTOS de L-S y ROUSSEAU. (p. 105)

L-S. se declara auto - continuador de Rousseau — en etnografía. En el "Totemismo hoy" lo exalta como — "maravillosa visión" que descubre los elementos de:
(Rousseau) { 1) Piedad = fuerza que une con los otros - afección primitiva
2) Metáfora - original - pertenece a la ciencia del lenguaje - el hablar figurado (Ensayo sobre el origen del lenguaje de Rousseau). / p 106)

La visión de la "Diferencia" en orden a desenterrar las propiedades (en Rousseau).

Esto nos cuestiona generalm. y nos orienta en la lectura, a averiguar: cuando Rousseau pertenece a la metafísica logo-céntrica! (y en la filosofía de la presencia) y condiciona o limita un DISCURSO-CIENTIFICO? Esto nos recuerda a lo dicho anteriormente que puede sintetizarse:

1. La violencia que no puede surgir desde fuera – sobre un lenguaje inocente para forzarlo un lenguaje que sepre la aparición de la escritura (como el accidente de una enfermedad)

Pero es una violencia originaria de un lenguaje que es siempre ya una escritura la unidad de violencia y escritura (no es una violencia derivada con respecto al lenguaje) pues no debe ser abstraída ni aislada.

2. La otra elipsis de metafísica-ontología del logos (más en el momento Hegeliano) como un esfuerzo débil y onírico, para dominar la ausencia, reduciendo la metáfora contra la absoluta manifestación de los sentidos.

La elipsis de la escritura originaria, en el lenguaje, como "irreducibilidad de la metáfora" – que aquí es pensable en su posibilidad – y no (en su repetición histórica, menos)

3. La ausencia irremediable del nombre propio! Rousseau creía tanto en la capacidad figurativa. Cuanto al contrario en el poder-arranar proyectivo hacia un significado literal! (lo cual no acepta Derrida (p 107)

5 LA BATALLA DE LOS NOMBRES PROPIOS (p 107).

Rousseau no puede distinguir en el lenguaje quien habla y quien escucha – es equívoco y debe eliminarse con una marca auroritaria!

Derrida llama "guerra antropológica" (cita Tristes trópicos y Una lección de escritura) a la confrontación que "abre la comunicación entre los pueblos y las culturas"

La lección de escritura, está en términos de violencia y represión!

En L-S la relación entre individuos y grupos con el fetiche de violencia en varios lugares y momentos narrativos – La penetración de un grupo-cultural en otro es violento:

Ej. (a) del antropólogo en los Nambikwara (b) de los nómadas del desierto entre los franceses de argelia. (p 107)

D. Quiere reflexionar sobre: la escritura como posible camino y diferencia – de la pintura (on the via pinta) – camino interrumpido – espacio de reversibilidad y repetición; trazado por apertura y divergencia (p 108): entre selva y selvático

La selva es salvaje – la escritura es otra – entendida y escrita como "diferencia"

Cuando Derrida dice "escrito" significa "expresado" - "vivido", formulado con gesto etc...
allí se la diferencia de lo escrito (= cultural) (que se opone entre grupo y grupo).

contrapone "hylé" (naturaleza). El salvaje en la selva - no tiene acceso a una senda, un mapa.
Los Bambuk-ware tienen una línea de teléfono, abandonada, los postes caídos... la selva se la come. -

Los nambikwara luchan contra la civilización (invasora); y "a pesar de ello poseen una organización familiar, social, estructura de comunicación = que los hacen dignos de ser considerados humanos". - (Levi-S.) -

L-S describe estos hechos, todo afirmado por escrito - Esto va a lo que "decíamos" acerca de la "esencia de la violencia de escribir" = como la ~~manifestación~~ eliminación original del NOMBRE propio. ! ? (p108). Hay sociedades en que se prohíbe el uso de nombres propios (L-S) = hay un hijo de la escritura "escrito" en el momento en que un "nombre propio" es borrado de un sistema! -

Desde el 1er aparecer (aurora) del lenguaje! -

Esta afirmación es general y es "a-priori" - El paso del aprioris a la determinación empírica no se puede explicar aquí - Por definición no hay respuesta a esta pregunta (p 109)

- La violencia viene de la prohibición de los nombres-propios (= que no se deben usar!)

El nombre propio parado jicamente borra la cosa cuya legibilidad constituye.
La prohibición es consecuencia de la "constitutiva - originaria - eliminación del nombre propio - es decir la "arché - escritura", detrás - el juego de la diferencia!

Se debe a que los "nombres propios" ya no son nombres propios = porque su producción es su eliminación. (p 109)

= Los nombres propios no son posibles más que por una función de clasificación! = es decir en un sistema de diferencias! entre una escritura que conserva las huellas de una diferencia! es posible la prohibición! - entra en el juego - y cuando sea conveniente es "transgredida" - es decir se re-establece la no-propiedad originaria.

= La eliminación (del nombre) y la imposición de la letra (escrita) son originarias; porque no son una "sobreimpresión" a la letra-escrita! - porque el nombre propio nunca ha sido (como apelación única reservada - por la presencia de un ser único) más que un mito - original de la "transparencia - legibilidad", presente, debajo de la eliminación!

Levi-S lo demuestra en Tentativa - Salvaje! (cap IV universalis y particularis) = "uno nunca nombra, "solo clasifica" a algo, o sí mismo"! Los nombres propios solo son clasificaciones. Esta razón lo apoya a ciertas prohibiciones de los Nambikwara de "escribir" —

La prohibición como la no-prohibición, presuponen una fundamental "eliminación"! Cuando en la conciencia un nombre le llamo "propio" ya "es clasificado", "en ser nombrado! ya no es más que un así-llamado Nombre-Propio! (no tiene propiedad)

Si por escritura ya "no" se entiende un signo lineal — se entiende que todas las culturas que "borran" los nombres propios = "acepten" la escritura en general. (cuando la clasificación).

No hay sociedad sin escritura.

{ Esto es puro "Etnocentrismo" - un malentendido de la escritura! (p 110) Derrida la determina (nunca solo por un modelo)

La escritura es entonces un "signo-no-alfabético" — de una "Locución" que tiene en la "presencia-plena" (auto-presencia), es una decepción; la dignidad de la escritura es negada a los signos no-alfabéticos!

No se puede negar la capacidad de "escritura" a una sociedad que elimina los nombres propios como los Nambikwara. = Ellos marcan las calabazas, rayan los anzuelos etc... (Levi-S. Tristes Trópicos) = "pues una sociedad-violenta!

La Violencia es la eliminación del nombre-propio!

La "escritura" (eliminación del nombre propio - clasificado en el juego de diferencias) es la violencia-mismo-originaria" = pura imposibilidad de una marca = apelativa! pura imposible de la marca de VOCACIÓN (= llamada) apelativo!

Esta "aquí = vocación" que según Rousseau debía ser eliminada por una "MARCA" de LLAMADA. = vocativa, no puede borrarse! (no "vocada" sino aquí-vocada)

La muerte del nombre como "absoluto-propio", reconoce en el "otro" el puro "otro"; lo como -ce a "eso", como puro "eso"; elimina el lenguaje = es la muerte del idioma como puro idioma tener todo por único! = es la eliminación del "sistema de apelación" — (p 110) = la violencia del "ZOXY-escrito"! (= el gesto!?) La violencia de la diferencia y de la "clasificación.

(p 111) Cita a L-S. = y la prohibición de los "nombres-propios" (que no son propios sino puras clasificaciones!) (p 111) entre ciertos pueblos. = La violación del secreto de los NOMBRES-PROPIOS. el ser nombrado!

Es la primera clase de Violencia en la escritura. = La violación consiste en inscribir en la diferencia! (p 112)

En "clasificar", suspender la "absoluta-adoración" (= la marca es negada por lo escrito!)
viega la llamada! = darle únicamente un valor artificial de "orden" o "de grupo". = falta
la caracterización del sistema = el distanciamiento! que da significado (p 112)

Es colocar lo único dentro de un sistema! Es perder lo que nunca estuvo presente, perdida de la
auto-presencia. — que solo ha sido soñada, siempre ya cortada, repetida, incapaz de aparecer ella misma en su propio desaparición

Esta violencia es prohibida por una segunda violencia que es "reparadora" — y por una tercera violencia que
puede aparecer (posibilidad, que emerge — en la llamada guerra del mal — que consiste en
cambiar el nombre propio = cortar fuera lo propio de lo propio = de su auto-liminidad.

Todo ello se refiere a la imposibilidad de que un ser individual sea captado en su "unicidad"
por una palabra genérica = un nombre, aunque sea un nombre propio!
la "demida de identidad! (demida la no-identidad)
Clasificación como desnaturalización de lo propio, de la identidad!
A este tercer nivel de VIOLENCIA, (cuya posibilidad queda in-pensada) = el
momento alcanzado del CONCEPTO (= p 112)
esta 3er nivel incluye los otros 2 niveles de violencia!
La "propiedad" es DIFERIDA, percibida por la conciencia moral y social como "propio"
Cita Lévi-Strauss - la aparente lucha del jefe indio = hace la comedia de escribir
Domandado de la intimación del
hombre occidental — como "acidente"
En un estado "natural" todavía no degradado!

La batalla de los nombres propios sigue a la invasión de extranjeros (p. 113)
La irrupción antropológica rompe el secreto de los "nombres propios" —

No es el ver, presenciar que provoca la violación;
Es lo que sigue = catalogar, como: danzar, guerrear, fiestar = que ritualiza, fetichiza y hace resecar, "hacer las "fuentes". — (p 113)
La violación se cumple — cuando se roban los nombres propios, son forzados por el extraño

= Es una traición, un vaciar de sentido!

UR

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

J. DERRIDA → «Estructura, signo y juego» (p 269)

— segundo crítico a Levi-Strauss. —

(en el Seminario de John Hopkins)

El concepto de "estructura" a lo largo de su historia ya es un "EVENTO", sea ha cambiado! → EL-NO-CENTRO. "es ruptura y repetición".

Es un "evento" pero "La" "Estructura" tiene un centro. (de darle un centro) Por este esfuerzo ha sido neutralizado el evento.

"Centro" hace referencia a "presencia"! La presencia es imposible!

Darle un "centro" a la estructura fué reducirla a "presencia" - darle un origen fijo.

Pero desde que se empezó a estudiar la "estructura" como "estructuralidad" como "evento", ya no es posible conservar el centro. La razón de encontrar un centro fue para orientar equilibrar, organizar. No es solo eso.

El centro permite el libre juego de los elementos → pero delimita el juego dentro de la forma global = el libre juego impide el juego

una estructura sin centro es "inimaginable".

El centro "gobierna" la "estructura" = la refiere a la totalidad.

Pero la "totalidad" no está en el centro = está "fuera" del centro" = en "otro lugar" (estructura)

(p. 270) ver el reverso para continuar! (en frente)

— El centro en cuanto tal no es "permutable" - portanto no es estructural! no es

— El centro está (en) y (fuera) de ella (p 270).

= Derrida comenta el análisis de L-S al conjunto de Mitos de "Lo Crudo y lo Cocido" = $M_1 M_2 M_3 M_4 M_5$ →

El único pensador que ha desarrollado científicamente el "concepto de estructura" es C. Lévi-Strauss. Por supuesto lo debe a De Saussure. Pero la estructura lingüística de De Saussure es algo abstracto y fijo. — En L-S se vuelve vital y dinámica gracias a una mezcla con la dialéctica. Pero en L-S no se destruye por completo el centro: el sujeto, solo se le desplaza a la conciencia cultural como un sujeto real-ampliado.

Analizar el concepto de "estructura" con relación a la interpretación.

a) La "estructura" en sentido antiguo posee un "centro" de cierto género: { origen = principio
{ fin = teleología.

b) La estructura de Lévi-Strauss = no tiene centro o ha roto en absoluto el "lenguaje"

A y B son dos formas o posibilidades de la "interpretación" = dos interpretaciones de la interpretación.

A = trata de descifrar una verdad

B = busca el "libre-juego".

Para Derrida ti "hay un centro" = pero ese centro no es una cosa una) = función — lo cual intelectualiza excesivamente ese concepto —

« ESTRUCTURA - SIGNO - JUEGO. »

"Crítica a Lévi-Strauss."

Estructura - fin - centro?

JACQUES DERRIDA

(École Normale Supérieure) (- Seminario de "estructuralistas" U.S.A.)

"ESTRUCTURA, SIGNO Y JUEGO"

EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS HUMANAS[1]

(El problema del sujeto-hombre; y los otros!)

Quizás ha ocurrido algo en la historia del concepto de "estructura" que podría llamarse un «evento», si esta cargada palabra no entrañara un significado que es precisamente la función del pensamiento estructural —o estructuralista— para reducir o conjeturar. Pero, de todas formas, permítanme utilizar el término «evento», empleándolo con precaución y como si estuviera entre comillas. En este sentido, ese evento tendrá la forma exterior de una *ruptura* y una *repetición*.

Sería muy fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra «estructura» son tan antiguos como el *epistèmè*, es decir, tan antiguos como la ciencia occidental y la filosofía occidental— y que sus raíces se encuentran bien profundas en la tierra del lenguaje ordinario, en cuyos lugares más profundos el *epistèmè* lucha por reunirlas a todas una vez más, haciéndolas parte de sí mismo en un desplazamiento metafórico. No obstante, hasta el evento que deseo destacar y definir, la estructura —o mejor la estructuralidad de la estructura— aunque ha estado siempre envuelta, también simpre ha sido neutralizada o reducida, y esto por el proceso de darle un centro o referirla a un punto de presencia, un origen fijado. La función de este centro no era solamente orientar, equilibrar, y organizar la estructura —en realidad, uno no puede concebir una estructura sin organizar—, sino ante todo, asegurarse de que el principio organizador de la estructura limitaría lo que podríamos llamar el *libre-juego* de la estructura. No hay duda de que orientando y organizando la coherencia del sistema, el centro de una estructura permite el *libre-juego* de sus elementos dentro de la forma total. E incluso hoy la noción de una estructura que no posea un centro es algo inimaginable.

1. «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines». El texto que sigue es una traducción de la versión revisada del comunicado de M. Derrida. La palabra «jeu» se traduce aquí como «juego», «acción recíproca» y «continencia», además de la traducción normativa «libre-juego».

21 octubre 1966. Coloquio internacional en la Universidad "John Hopkins" - Baltimore! encuentro Lévi

↳ existe un centro:

ej: está "en" la estructura – y "fuera" de ella! –

→ La Totalidad tiene su centro en otro sitio

El "centro" del sujeto –

→ origen y fin.

(NB) Dice "yo (x) es posible" (f. 220) – es

Todo depende de lo que entiende por "sujeto-centro". En realidad un sujeto-persona humana, es centro en el sentido que es un término de confrontación, un polo.

Pero no es un centro en el sentido de una "unidad absoluta o aislada, o simplemente "estática". No es nada de eso"!

En el análisis fenomenológico el yo es más que un simple sujeto lógico = una invariante! es un polo como unidad de tendencia y de determinación (= él determina). Y por tanto = un "ser que se hace" pero no un objeto.

Es el que devene (en cierto sentido es aceptable la negación de un "centro", con tal que se explique correctamente.

No es capaz a la "estructuralidad".

Dice: el centro está "en" y "fuera" de la estructura, es contradictorio y coherente. (misma coherencia y contradicción; y esta entrada)

La estructura representa la "condición de = epistemé", con la expresa la fuerza de un deseo.

"Deseo" = expresa la fuerza de un deseo por el libre juego!

"Ansiedad" = estar involucrado en el juego": Hangit!

el "origen" debe anularse – El "fin" puede anticiparse!

Si existiera un "centro" debería ser "siempre-diferente" = cambiante

Esto es necesario si se quiere que sea "presente" (= la matriz es esta necesidad)

"centro" ⟷ "presencia" (= eidos, arché, ...)

En qué consiste el EVENTO? R/ = una ruptura!

R/ Cuando se enfrenta "estructuralidad – de la estructura!

Cuál es la ley que gobierna el Deseo-el sentido?

con De Saussure

[Se descubrió que: no habría centro"! Entonces el lenguaje todo lo invade

"todo se hizo discurso"!

una palabra cobra sentido de otra, ... al infinito...!!

Cuándo fue? = R/: La crítica Nietzscheana a la – indefinida ....

R/ con ellos fueron los formalistas rusos. ...

(PRESENTE

→ No habría centro! El centro no podía ser pensado en la forma de un SER

Se ha negado el "centro-presencia" = !

→ Ha sido "sustituido" por el "Discurso = sin centro" = función

→ Todo se convirtió en un sistema en que el significado central nunca está "del todo presente"

→ No está presente ≠ fuera de un sistema = de-diferencias")

→ La ausencia del significado trascendental se extiende al dominio a la acción.

Extrema de la significación ... al infinito ...

Sin embargo, el *libre-juego* impide también el mismo juego que descubre y hace posible. Este centro es el punto en el que la sustitución de los contenidos, elementos o términos ya no es posible. En el centro, la transformación o la permutación de los elementos (que por supuesto, pueden ser estructuras comprendidas en otras estructuras) está prohibida. Al menos esta permutación ha permanecido siempre *interdicha*[2] (uso esta palabra deliberadamente). Así, siempre se ha pensado que el centro, que es único por definición, constituía la parte de una estructura que la gobierna, mientras escapa a la estructuralidad. Es por eso que el pensamiento clásico acerca de la estructura podía decir que el centro está, paradójicamente, *en* la estructura y *fuera* de ella. El centro está en el centro de la totalidad, y aun así, como el centro no pertenece a la totalidad (no es parte de ésta), la totalidad *tiene su centro en otro sitio*. El centro no es el centro. El concepto de estructura centrada —aunque representa la misma coherencia, la condición del *epistèmè* como filosofía o ciencia— es contradictoriamente coherente. Y, como siempre, la coherencia en contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de la estructura centrada es, de hecho, el concepto de un *libre-juego* apoyándose en una base fundamental, un *libre-juego* que se constituye sobre una inmovilidad fundamental y una certidumbre aseguradora, que se encuentra más allá del alcance del *libre-juego*. Con esta certidumbre puede dominarse la ansiedad, porque la ansiedad es invariablemente, el resultado de una manera de estar implicado en el juego, de ser atrapado por el juego, como si estuviera desde el principio comprometido en el juego.[3] Desde la base de lo que por lo tanto nosotros llamamos centro (y que, porque puede encontrarse dentro o fuera, es tan fácilmente llamado, el origen como el fin, tan fácilmente *arché* como *telos*), las repeticiones, las sustituciones las transformaciones y las permutaciones se toman siempre de una historia del sentido *(sens)* —es decir, una historia, un período— cuyo origen puede revelarse siempre o cuyo fin siempre puede ser anticipado en la forma de presencia. Es por esto que uno quizás podría decir que el movimiento de cualquier arqueología, como el de cualquier escatología, es un cómplice de esta reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre concebir la estructura desde la base de una presencia completa que se encuentra fuera del juego.

Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura, antes de la ruptura de que hablo, debe concebirse como una serie de sustituciones de

2. *Interdite:* «prohibido», «desconcertado», «confundido», «mudo».

3. «...qui naît toujours d'une certaine manière d'être impliqué dans le jeu, d'être pris au jeu, d'être comme être d'entrée de jeu dans le jeu.»

"La persona es la que esclarecía" - se transforma
ella es el centro.

centros, como una cadena de determinaciones del centro. Sucesivamente, y en forma regulada, el centro recibe diferentes formas o nombres. La historia de la metafísica, como la historia del Occidente, es la historia de estas metáforas y metonimias. Su matriz —si me perdonan que demuestre tan poco y que sea tan elíptico para acercarme más rápido a mi tema principal— es la determinación de estar como *presencia* en todos los sentidos de esta palabra. Sería posible mostrar que todos los nombres relacionados con los fundamentos, principios o centro, siempre han designado la constante de una presencia *eidos, archè, telos, energeia, ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto) *aletheia,* trascendencia, conocimiento o consciencia, Dios, el hombre, y así sucesivamente.

El evento que yo llamo ruptura, la rotura a que aludí al principio de este ensayo, se habría producido probablemente cuando la estructuralidad de la estructura tuvo que comenzar a ser pensada, es decir, a repetirse, y por eso es que he dicho que esta ruptura, era repetición en todos los sentidos de esta palabra. A partir de entonces se hizo necesario pensar en una ley que gobernase el deseo del centro, en la constitución de la estructura y el proceso de significación prescribiendo sus desplazamientos y sus sustituciones por esta ley de la presencia central; pero una presencia central que nunca era ella misma, que ha sido ya transportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no se sustituye por nada que de alguna manera le ha pre-existido. A partir de entonces fue necesario comenzar a pensar que no había centro, que el centro no podía ser pensado en la forma de un ser-presente, que el centro no tenía un lugar natural, que no era un lugar fijo, sino una función, una especie de no-lugar en el que un número infinito de *sustituciones-signo* entran en el juego. Este fue el momento en que el lenguaje invadió la problemática universal; en el que en ausencia de un centro u origen, todo se hizo discurso —suponiendo que podamos estar de acuerdo en esta palabra— es decir, cuando todo se convirtió en un sistema en el que el significado central, el significado original o trascendental, no está nunca enteramente presente, fuera de un sistema de diferencias. La ausencia del significado trascendental se extiende al dominio y a la acción recíproca de la significación *ad infinitum*.

¿Cuándo y cómo ocurre este desfase, esta noción de la estructuralidad de la estructura? Sería un poco ingenuo referirse a un evento, a una doctrina, o a un autor para designar este suceso. Es sin duda parte de la totalidad de una era, la nuestra, pero ya ha comenzado a proclamarse y ha comenzado a trabajar. No obstante, si quisiera dar alguna especie de indicación, eligiendo uno o dos «nombres», y mencionando a aquellos autores en cuyos discursos este suceso ha mantenido, casi, su formulación más radical, citaría probablemente la crítica nietzscheana de la metafísica, la crí-

Los conceptos de juego, signo ...

Pero todos estos discursos están atrapados en un círculo:

EL CÍRCULO -

La crítica de la metafísica se sirve de los conceptos metafísicos que ella critica! Está atrapada en la historia - (lineal)

Para "Derrida": Metafísica de la presencia, el "Signo". ⟺

Debería a la vez negarse el signo!

- Relación entre historia de la metafísica y la deconstrucción de esa historia! (= pretende afirmar lo que destruye.)
(pero no puede hacerse!

El "signo" no desaparecerá la oposición entre: → Sensible / → inteligible.

El concepto de "signo" está determinado por esta oposición! { Ste / Sdo]

Hay 2 formas para eliminar la diferencia (Ste - Sdo):

a) Someter el signo al "pensamiento" = (clásico).

b) Poner en duda el "sistema" en que esta reducción funciona (= ver la contradicción): Reducir? qué? y en base a que?

¡pero la "reducción" anterior "necesita" de esta "oposición" (que está reduciendo!)

Hay muchas formas de ser "atrapado" en el círculo;
[y esto explica la "multiplicidad" de "discursos - destructivos!

- Los "destructores" quedan en "destruidos". (= esto va también por Derrida)
- El "etno - centrismo" es otro caso análogo: la crítica el etnocentrismo sólo es "total y presente" (= cierra el círculo = la "autodestrucción"!) debe ser sistemática y contemplar la destrucción de la unidad de la metafísica.

Una de las ciencias humanas ocupa un lugar privilegiado: la Etnología

La Etnología se "produce" en el "elemento del discurso"! es una ciencia europea!

Acepta en su discurso las premisas del "etno - centrismo" al mismo tiempo, que le dedica a destruirlas! ...

tica de los conceptos del ser y de la verdad, por la que sustituyeron los conceptos de juego, interpretación, y signo (signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la auto-presencia, es decir, la crítica del conocimiento, del sujeto, de la auto-identidad y de la auto-proximidad o auto-posesión; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Pero todos estos discursos y todos sus análogos se encuentran atrapados en una especie de círculo. Este círculo es único. Describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica. Carece de *sentido* no utilizar los conceptos de la metafísica para atacarla. No tenemos lenguaje —ni sintaxis ni vocabulario— que sea ajeno a la historia; no podemos pronunciar una sola proposición destructiva que no se haya deslizado ya en la forma, la lógica, y las postulaciones implícitas justamente en lo que trata de contestar. Para poner un ejemplo: la metafísica de la presencia se ataca con la ayuda del concepto de *signo*. Pero desde el momento en que alguien quiere demostrar esto, (como he sugerido hace un momento, que no hay significado trascendental o privilegiado y que el dominio o la acción recíproca de la significación no tiene, a partir de ahora, ningún límite) tendría que extender su rechazo al concepto y a la misma palabra signo; justamente lo que no puede hacerse. Por la significación «signo» ha sido siempre comprendida y determinada, en este sentido, como signo-de, refiriéndose el significante al significado, el significante diferente de su significado. Si uno borra la diferencia fundamental entre el significante y el significado, es la misma palabra significante la que tiene que ser abandonada como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice, en el prefacio a *Le cru et le cuit*[4], que él ha «tratado de trascender la oposición entre lo sensible y lo inteligible colocándose (él mismo), desde el principio, al nivel de los signos», la necesidad, la fuerza, y la legitimidad de su acto no puede hacernos olvidar que, el concepto de signo no puede en sí mismo sobrepasar esta oposición entre lo sensible y lo inteligible. El concepto del signo está determinado por esta oposición: a través y por medio de la totalidad de su historia y por su sistema. Pero no podemos obrar sin el concepto de signo, no podemos abandonar esta complicidad metafísica sin abandonar también la crítica que estamos dirigiendo contra esta complicidad, sin el riesgo de borrar la diferencia en la auto-identidad de un significado reduciendo a él su significante, o, lo que viene a ser lo mismo, expulsándolo simplemente fuera de sí. Porque hay dos formas heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la forma clásica, consiste en reducir o derivar el significante, es decir, en

4. *Le cru et le cuit* (París: Plon, 1964).

someter últimamente el signo al pensamiento; la otra, que aquí estamos utilizando contra la primera, consiste en poner en duda el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: primero y ante todo, la oposición entre lo sensible y lo inteligible. La *paradoja* es que la reducción metafísica del signo necesitaba de esa oposición que estaba reduciendo. Y lo que estoy diciendo aquí acerca del signo puede extenderse a todos los conceptos y todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura». Pero hay muchas formas de ser atrapado en este círculo; todas son más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, más o menos cercanas a la formulación o incluso a la formalización de este círculo. Son estas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructivos, y el desacuerdo entre aquéllos que los realizan. Por ejemplo fue en conceptos heredados de la metafísica donde Nietzsche, Freud y Heidegger trabajaron. Como estos conceptos no son elementos o átomos, y como están tomados de una sintaxis y de un sistema, cada aplicación individual lleva consigo toda la metafísica. Esto es lo que permite a estos destructores destruirse recíprocamente —Heidegger, por ejemplo, al considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor, como mala fe y falsa interpretación, como el último metafísico, el último «platonista». Uno podría hacer lo mismo con el propio Heidegger, o con Freud, o con muchos otros. Y no hay actualmente ejercicio más extendido.

¿Cuál es la relevancia de éste esquema, cuando miramos a las llamadas «ciencias humanas»? Una de ellas ocupa quizás, un lugar privilegiado: la etnología. Uno efectivamente puede asumir que la etnología podría haber nacido como ciencia en el momento en que se produjo una descentralización: en el momento que la cultura europea —y, como consecuencia, la historia de la metafísica y de sus conceptos— se había *deslocalizado*, se había salido de su lugar, y se la obligó a pararse para considerarse, a sí misma, como la cultura de referencia. Este no es un momento de discurso filosófico y científico, también es un momento político, económico, técnico, etc. Uno puede decir, con toda seguridad, que no hay nada fortuito alrededor del hecho de que la crítica del etnocentrismo —la primera condición de la etnología— debe ser sistemática e históricamente contemporánea a la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a la misma era.

La etnología —como cualquier ciencia— se produce en el elemento del discurso. Y es, principalmente, una ciencia europea que utiliza conceptos tradicionales, a pesar de lo mucho que pueda luchar contra ellos. Consecuentemente, quiera o no —y esto no depende de una decisión de su parte— el etnólogo acepta en su discurso las premisas del etnocentrismo desde el mismo momento en que se dedica a destruirlas. Esta necesi-

El "discurso" crítico debe criticar la historia. - y para ser "lenguaje" debe criticar el lenguaje!

LÉVI-STRAUSS:

p. 274 La 1ª crítica está en la "Gramatología"

Empieza un examen de los textos de L-S porque ~~ha~~ elaborado una doctrina acerca de la "crítica del discurso"!

A El hilo es la "oposición" = ["naturaleza / cultura"] (ya establecida y diferenciada como [física / normas]; [física / técnicas]; = primerizo)

L-S la utiliza aunque sabe que es inaceptable! (no son separables)

- Qué es naturaleza? = Universal, espontáneo, = invariable!
- Que es cultura? — = Lo que depende de un sistema de normas, = capaz de variar!

Tropieza con un escándalo: "La prohibición del incesto"!

- es espontánea y está es universal!] = rompe la oposición.
- es un sistema normativo y es cultura. —]

"Escándalo" solo al interior de "sus conceptos" que contraponen ["nat. — y — cult."]

Es "escándalo", porque no tolera la "oposic." [naturaleza / cultura] que él acepta! y parece regresar a la vez los caracteres de naturaleza y de cultura.

El incesto ¿ factum = (natural) / norma = (cultural) = escapa a los dos conceptos "supuestos"

↓

Está "fuera" del sistema - usado. (Gödel?) por L-S.

↓

Cultura al "Dominio" de los "Imperativos"!

Es decir que la oposición establecida tiene un "límite"!

Hay 2 modos de salir: de la contradicción

a) cuestionar rigurosamente el valor de los conceptos en su historia.

dad es irreductible; y no es una contingencia histórica. Debemos considerar con mucho cuidado todas sus implicaciones. Pero si nadie puede escapar a esta necesidad, si nadie es, por lo tanto, responsable por asumirla son de la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso quizá se miden por el rigor crítico con que se considera ésta relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. Aquí se presenta una cuestión de relación con el lenguaje de las ciencias humanas y una cuestión de responsabilidad crítica del discurso. Es cuestión de plantear expresa y sistemáticamente el problema del «status» de un discurso, que toma prestadas de una herencia, las fuentes necesarias para desmontar esa misma herencia. Es un problema de *economía* y *estrategia*.

Si ahora paso a emplear un examen de los textos de Lévi-Strauss como ejemplo, no es solamente por el privilegio concedido a la etnología, entre las ciencias humanas, y tampoco porque el pensamiento de Lévi-Strauss pesa mucho en la situación teórica contemporánea. Es, sobre todo, porque se ha hecho evidente en la obra de Lévi-Strauss una cierta preferencia y porque allí se ha elaborado una cierta doctrina, y de *una manera más o menos explícita*, en relación con esta crítica del lenguaje y con este lenguaje crítico en las ciencias humanas.

Para seguir este movimiento en el texto de Lévi-Strauss, permítanme elegir como hilo rector, entre otros, la oposición entre naturaleza y cultura. A pesar de todos sus rejuvenicimientos y disfraces, esta oposición es congénita a la filosofía. Es, incluso, más antigua que Platón. Es por lo menos, tan antigua, como los sofistas. Como el planteamiento de la oposición —*physis/nomos, physis/technè*— se nos ha transmitido por medio de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la educación, al arte, a la técnica —y de esta manera a la libertad, a lo arbitrario, a la sociedad, al espíritu, etc. Desde los comienzos de su búsqueda y desde su primer libro, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*,[5] Lévi-Strauss ha sentido al mismo tiempo la necesidad de utilizar esta oposición y la imposibilidad de hacerla aceptable. En las *Estructuras Elementales* comienza por este axioma o definición: que pertenece a la naturaleza lo que es *universal* y espontáneo, que no depende de una cultura particular o de cualquier norma determinada. Y pertenece a la cultura, por otra parte, lo que depende de un sistema de *normas* que regulan la sociedad y por lo tanto capaces de *variar* de una estructura social a otra. Estas dos definiciones son del tipo tradicional. Pero, en las primeras páginas de las *Estructuras Elementales* Lévi-Strauss, que ha comenzado a dar a estos conceptos

5. *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Presses Universitaires de France, 1949).

una presentación aceptable, se encuentra con lo que él llama *escándalo*, es decir, algo que ya no tolera la oposición naturaleza/cultura que él ha aceptado y que parece requerir *al mismo tiempo* los predicados de la naturaleza y de la cultura. Este escándalo es la *prohibición-del-incesto*. La prohibición-del-incesto es universal. En este sentido, uno podría llamarla natural. Pero también es una prohibición, un sistema de normas e interdictos; en este sentido uno podría llamarla cultural.

«Asumamos por lo tanto que todo lo universal en el hombre deriva del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad; que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo, y de lo particular. Cuando nos encontramos enfrentados a un hecho, o mejor a un conjunto de hechos, los cuales, a la luz de las definiciones precedentes, no están lejos de parecer un escándalo: la prohibición del incesto presenta, sin la menor equivocación, e indisolublemente unidas, las dos características en las que reconocemos los atributos contradictorios de los dos órdenes exclusivos. La prohibición del incesto constituye una norma, pero una norma, única entre las normales sociales, que posee al mismo tiempo un carácter universal» (pág. 9).

Obviamente no hay escándalo sino en el *interior* de un sistema de conceptos que sancionan la diferencia entre naturaleza y cultura. Al comienzo de su obra, con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se coloca en una posición que presupone que esa diferencia, que siempre se ha asumido como auto-evidente, viene a ser discutida. Porque, desde el momento en que la prohibición del incesto no puede concebirse en la oposición naturaleza/cultura, no puede decirse que es un hecho escandaloso, un núcleo de oscuridad en una red de significaciones transparentes. La prohibición del incesto ya no es un escándalo que uno encuentra o con el que uno se enfrenta, en el dominio de los conceptos tradicionales; es algo que escapa a estos conceptos y ciertamente les precede —probablemente como condición de su posibilidad. Podría decirse quizás que toda la conceptualización filosófica, relacionándose sistemáticamente con la oposición naturaleza/cultura, está destinada a dejar en el dominio de lo impensable la cosa que principalmente hace posible esta conceptualización: el origen de la prohibición del incesto.

He tratado con demasiada precipitación este ejemplo; que es sólo uno entre muchos, pero es, no obstante, un ejemplo que revela que el lenguaje lleva en sí la necesidad de su propia crítica. La crítica puede hacerse de dos «maneras», puede hacerse por dos caminos. Una vez que se hace sentir el límite de la oposición cultura/naturaleza, uno podría desear cuestionar sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Esta es la primera acción. Tal averiguación sistemática e histórica no sería una acción

En pensamiento Salvaje el "Bricolaje" es el "método"

b) { conservar los "antiguos conceptos" y a la vez ...
{ reconocer sus límites! (tratarlos como instrumentos)

¿Qué es la DECONSTUCCIÓN? R/ consiste en:

1) Separar { el método ... de la Verdad } → Como fundamento ti-S.

2) — conservar como "instrumento" aquello cuya verdadera Valor al crítica = uso!

{ 1) Puro Valor metodológico.
{ 2) Ningún valor ontológico → de estos conceptos!

ni filológica ni filosófica en el sentido clásico de estas palabras. Preocuparse de los conceptos fundamentales de la filosofía no es adoptar la tarea del filósofo ni del historiador clásico de la filosofía. A pesar de las apariencias, probablemente es la mejor forma de dar un primer paso fuera de la filosofía. El paso «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de concebir de lo que se imaginan aquellos que se imaginan que ya lo hicieron hace tiempo, con altiva facilidad, y que, en general, se encuentran absortos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso del que ellos pretenden estar liberados.

Para evitar el efecto —posiblemente esterilizante— de la primera forma (que yo creo corresponde más estrechamente a la elegida por Lévi-Strauss) es necesario conservar en el campo del descubrimiento empírico todos aquellos antiguos conceptos, mientras al mismo tiempo se exponen aquí y allí sus límites, tratándolos como instrumentos que aún pueden sernos útiles. Ya no se les atribuye ningún valor verdadero; hay una disposición a abandonarlos si se hace necesario, por presentarse otros instrumentos que parecen ser más útiles. Mientras tanto, se explota su eficacia —relativa— y se emplean para destruir la vieja maquinaria a que pertenecen y de la que ellos mismos son piezas. Así es como el lenguaje de las ciencias humanas se critica *a sí mismo*. De esta forma Lévi-Strauss cree que puede separar el *método* de la *verdad*, los elementos del método y las significaciones objetivas que ellos proclaman por medio suyo. Uno casi podría decir que ésta es una afirmación principal de Lévi-Strauss; en cualquier caso, las primeras palabras de *Las Estructuras Elementales* son: «Uno comienza a comprender la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (hoy estamos más preparados para decir: estado de naturaleza y estado de cultura), mientras faltando cualquier significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su uso por la sociología moderna: su valor como instrumento metodológico».

Lévi-Strauss siempre permanecerá fiel a esta doble intención: conservar como instrumento aquello cuyos verdaderos valores critica.

Por una parte, continuará, en efecto, contestando el valor de la oposición naturaleza/cultura. Más de trece años después de *Las Estructuras Elementales*, *El Pensamiento Salvaje*[6] repite fielmente el texto que acabo de citar: «La oposición entre naturaleza y cultura en que he insistido previamente parece ofrecer hoy un valor que es ante todo metodológico». Y este valor metodológico no se encuentra afectado por su no-valor ontológico (como podría decirse, si esta noción no se supusiese aquí): «No habría sido suficiente absorber las humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa prepara el camino para otras... que pertenecen a las ciencias naturales y exactas: reintegrar la cultura a la naturaleza y, finalmente, reintegrar la vida a la totalidad de sus condiciones psicoquímicas» (pág. 327).

6. *La pensée sauvage* (París: Plon, 1960).

Por otra parte, aún en *El Pensamiento Salvaje*, presenta como lo que él llama *bricolage*[7] lo que podría llamarse el discurso de este método. El *bricoleur*, dice Lévi-Strauss, es alguien que utiliza los medios «a la mano», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, aquellos que ya están ahí, que no han sido concebidos con un ojo en la operación para la que se van a utilizar, y a la que uno trata por error de adaptarlos, sin dudar en cambiarlos, en cualquier momento que parezca necesario, o en probarlos todos a la vez aunque por su forma y origen sean heterogéneos —y así sucesivamente. Hay por lo tanto una crítica del lenguaje en la forma de *bricolage*, e incluso ha sido posible decir que *bricolage* es el mismo lenguaje crítico. Estoy pensando en particular en el artículo de G. Genette, «Structuralisme et critique littéraire», publicado en homenaje a Lévi-Strauss en una edición especial de *L'Arc* (n.º 26, 1965), donde se señala que el análisis del *bricolage* podría «aplicarse casi palabra por palabra» el criticismo, y especialmente a la «crítica literaria».[8]

Si uno llama *bricolage* a la necesidad de tomar prestados los propios conceptos del texto de una herencia que es más o menos coherente, debe decirse que todo discurso es un *bricoleur*. El ingeniero, que Lévi-Strauss opone al *bricoleur*, tendría que ser el que construyera la totalidad de su lenguaje, la sintaxis, y el vocabulario. Un sujeto que supuestamente fuera el origen absoluto de su propio discurso y que supuestamente lo construiría «de la nada», sería el creador del *verbo*, el *verbo* mismo. La noción del ingeniero que supuestamente hubiera roto con todas las formas de *bricolage* es por lo tanto una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro escrito que el *bricolage* es mitopoético, lo curioso es que el ingeniero es un mito producido por el *bricoleur*. Desde el momento que dejamos de creer en tal ingeniero y en un discurso que rompa con el discurso histórico recibido; tan pronto como se admita que cada discurso finito es unido por un cierto *bricolage*, y que el ingeniero y el científico son, también, especies de *bricoleurs*, se encuentra entonces amenazada la misma idea de *bricolage* y se descompone la diferencia de la que tomó su significado.

7. Un *bricoleur* es aquel que vaga de un lado a otro con tales o cuales fines, dedicándose a toda clase de reparaciones.

8. Reimpreso en G. Genette, *Figures* (París, Éditions du Seuil, 1966), pág. 145.

[B] = Segundo hilo: El bricolage es una actividad "mito-poyética"!

El nuevo "discurso" = es un abandono del centro!

Esto saca a relucir el segundo hilo que puede conducirnos a lo que aquí está revelándose.

Lévi-Strauss describe el *bricolage* no sólo como una actividad intelectual, sino también como una actividad mitopoética. Uno lee en *El Pensamiento Salvaje*: «Como el *bricolage*, a nivel técnico, la reflexión mítica puede alcanzar resultados brillantes e imprevistos a nivel intelectual. Recíprocamente, el carácter mitopoético del *bricolage* se nota a menudo». (pág. 25).

Pero el destacable esfuerzo de Lévi-Strauss no es simplemente adelantar, en las más recientes de sus investigaciones principalmente, una ciencia estructural o un conocimiento de los mitos o de la actividad mitológica. Se empeña, también, actualmente —yo diría que casi desde el principio— en el «status» que él concede a su propio discurso sobre los mitos, a lo que él llama «mitológicos». Es aquí donde el discurso sobre el mito se refleja y se critica a sí mismo. Y este momento, este período crítico, es evidentemente, motivo de preocupación para todos los lenguajes que comparten el campo de las ciencias humanas. ¿Qué dice Lévi-Strauss de sus «mitológicos»? Es aquí donde descubrimos la virtud (poder mitopoético) del *bricolage*. En efecto, lo que parece más fascinante en esta investigación crítica de un nuevo «status» del discurso es el señalado abandono de toda referencia al *centro*, al *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un *origen*, o a un *archè* absoluto. El tema de este desmontaje podría seguirse a lo largo de la «Obertura» de su última obra *Le cru et le cuit*. Solamente destacaré unos pocos puntos clave:

1. Desde el comienzo Lévi-Strauss reconoce que el mito Bororo que utiliza como «mito referencia» no se merece este nombre ni este trato. El nombre está interpretado falsamente y el uso del mito es impropio. Este mito se merece más que ningún otro su privilegio referencial:

«En efecto, el mito Bororo será a partir de ahora designado por el nombre de *mito-referencia;* no es, como trataré de mostrar, una transformación más o menos forzada de otros mitos, originados o en la misma sociedad o en sociedades más o menos alejadas. Por lo tanto, hubiera sido legítimo elegir como mi punto de partida cualquier representante del grupo. Desde este punto de vista, el interés del mito-referencia no depende de este carácter típico, sino más bien de su posición irregular en el medio de un grupo» (pág. 10).

2. No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente del mito son siempre vestigios o potencialidades que son elusivas, inactualizables, e inexistentes en primer lugar. Todo comienza con la estructura, la configuración, la relación. El discurso sobre esta estructura sin centro, el mito —es decir, que no puede tener un sujeto absoluto o un centro absoluto—. Para no cambiar rápidamente la forma y el movimiento del mito, debe evitarse aquella violencia que consiste en centrar un lenguaje que está describiendo una estructura excéntrica. Por lo tanto, en este contexto es necesario evitar el discurso filosófico o científico, renunciar al *epistèmè* que requiere absolutamente, que es el requerimiento absoluto de que volvamos a la fuente, al centro, a la base fundamental, al principio, y así sucesivamente. En oposición al discurso *epitémico*, el discurso estructural sobre los mitos (el discurso *mitológico*) debe ser *mitomórfico*. Tiene que tener la forma de aquello de lo que habla. Esto es lo que Lévi-Strauss dice en *Le cru et le cuit*, de donde me gustaría citar ahora un largo y destacable pasaje:

«En efecto, el estudio de los mitos posee un problema metodológico por el hecho de que no puede conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla. No existe un fin verdadero para el análisis mítico, ni unidad secreta que podría captarse al final de la obra de descomposición. Los temas se duplican hasta la infinidad. Cuando creemos que los hemos desenredado entre sí y que podemos mantenerlos separados, es solamente para darnos cuenta de que se están uniendo de nuevo, en respuesta a la atracción de afinidades imprevistas. En consecuencia, la unidad del mito es sólo tendenciosa y extrapolativa; nunca refleja un estado o un momento del mito. Un fenómeno imaginario implicado por el empeño de interpretar su papel es dar una forma sintética al mito e impedir su disolución en una confusión de contrarios. Podría decirse por lo tanto que la ciencia o conocimiento de los mitos es una *anaclástica*, tomando este antiguo término en el más amplio sentido autorizado por su etimología: una ciencia que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados junto con aquellos que se pierden. Pero, al contrario de la reflexión filosófica, que pretende recorrer todo el camino hasta su fuente, las reflexiones cuestionadas aquí tratan de rayos sin nigún otro foco potencial. Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico, mi empresa, demasiado breve y demasiado larga, ha tenido que ceder a sus demandas y respetar su ritmo. Así, este libro, que trata de los mitos y tiene forma propia, es un mito.»

Esta manifestación se repite un poco más adelante (pág. 20): «Como los mismos mitos descansan en claves de segundo orden (las claves de primer orden son aquellas en que consiste el lenguaje), este libro ofrece la ligera variación de una tercera clave, destinada a asegurar la posibilidad recíproca de la traducción de varios mitos. Esto es por lo que no sería erróneo considerarlo un mito; el mito de la mitología, por así decirlo». Es por esta ausencia de cualquier centro real y fijo del discurso mítico o mitológico, por lo que el modelo musical elegido por Lévi-Strauss para la com-

Dolmy sujeto portanto no hay "centro"

posición de su libro aparentemente está justificado. La ausencia de un centro es, aquí, la ausencia de un sujeto y la ausencia de un autor: «El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos actores. Si se preguntase donde debe encontrarse el verdadero foco de la obra, debería responderse que su determinación es imposible. La música y la mitología colocan al hombre cara a cara con los objetos virtuales cuya sombra es lo único real... Los mitos no tienen autores» (pág. 25).

Es en este momento cuando el *bricolage* etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética. Pero por el mismo símbolo, esta función hace aparecer el requerimiento filosófico o epistemológico de un centro, como mitológico, es decir, como una ilusión histórica.

No obstante, incluso si uno comprende la necesidad de lo que Lévi-Strauss ha hecho, no puede ignorar sus riesgos. Si lo mitológico es mitomórfico, ¿son equivalentes todos los discursos sobre los mitos? ¿Tendremos que abandonar cualquier requerimiento epistemológico que nos permita distinguir entre varias cualidades del discurso sobre el mito? Es una cuestión clásica, pero inevitable. No podemos responder —no creo que Lévi-Strauss responda a ella— mientras no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema, por una parte, y el mitema o mitopoema, por otra. Por no plantear expresamente estos problemas, estamos condenándonos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en un fallo inadvertido en el interior del campo filosófico. El empirismo viene a ser el género del que todos estos fallos serían siempre las especies. Los conceptos trans-filosóficos serían transformados en ingenuidades filosóficas. Podría dar muchos ejemplos para demostrar este peligro: los conceptos de signo, historia, verdad, etc. Lo que quiero resaltar simplemente, es que el paso más allá de la filosofía no consiste en volver la página de la filosofía (lo que por lo general se convierte en mala filosofía), sino en seguir leyendo a los filósofos *de una determinada manera.* El riesgo de que estoy hablando es asumido siempre por Lévi-Strauss y es el precio de su empeño. He dicho que el empirismo es la matriz de todos los fallos que amenazan al discurso que, como ocurre con Lévi-Strauss en particular, prefiere ser científica. Si quisiéramos plantear profundamente el problema del empirismo y del *bricolage,* terminaríamos probablemente muy rápido con una serie de proposiciones absolutamente contradictorias en relación al «status» del discurso en la etnografía estructural... Por una parte, el estructuralismo pretende ser la crítica del empirismo. Pero al mismo tiempo no hay un solo libro ni estudio de Lévi-Strauss que no se ofrezca como un ensayo empírico que siempre puede ser completado o invalidado por una información. Los esquemas estructurales se proponen, siempre, como hipótesis resultantes de una cantidad finita de información y sujetos a la prueba de la experiencia. Podrían utilizarse numerosos textos para demostrar este doble postulado. Volvamos una vez más sobre la «Obertura» de *Le cru et le cuit,* donde parece claro que si este postulado es doble, es porque se trata de una cuestión de lenguaje sobre el lenguaje:

«Los críticos que me reprochasen no haber comenzado por hacer un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos, antes de analizarlos, estarían cometiendo un grave error acerca de la naturaleza y del papel de estos documentos. La totalidad de los mitos de un pueblo forma parte del orden del discurso. Dando por supuesto que este pueblo no se extingue física o moralmente, esta totalidad nunca se cierra. Por lo tanto, esa crítica equivaldría a la de reprocharle a un lingüista el hecho de escribir la gramática de una lengua sin haber recogido previamente la totalidad de las palabras pronunciadas desde que esa lengua existe, y sin tener en cuenta los intercambios verbales que tendrán lugar mientras exista esa lengua. La experiencia demuestra que un número absurdamente pequeño de frases... permite al lingüista elaborar una gramática de la lengua que está estudiando. E, incluso, una gramática parcial, o un esquema de gramática, representan consecuciones valiosas en el caso de lenguas desconocidas. La sintaxis no espera hasta que haya sido posible enumerar una serie teóricamente ilimitada de eventos, antes de hacerse manifiesta, porque la sintaxis consiste en el cuerpo de normas que presiden la generación de estos eventos. Y, es precisamente una sintaxis de la mitología sudamericana lo que yo quería presentar. Si aparecen nuevos textos para enriquecer el discurso mítico, entonces eso proporcionará una oportunidad para comprobar o modificar la forma en que ciertas leyes gramaticales han sido formuladas, una oportunidad para descartar algunas de ellas y una oportunidad para descubrir otras. Pero en ningún caso puede plantearse como una objeción el requerimiento de un discurso mítico total. Porque acabamos de ver que tal requerimiento carece de sentido» (pág. 15-16).

La totalización se define por lo tanto una vez como *inútil,* otra como *imposible.* Esto es, sin duda, consecuencia del hecho de que hay dos maneras de concebir la totalización. Y afirmo, una vez más, que estas dos determinaciones coexisten implícitamente en los discursos de Lévi-Strauss. Puede juzgarse imposible la totalización en el estilo clásico: uno se refiere entonces al empeño empírico de un sujeto o de un discurso finito en una vana e incansable búsqueda de una riqueza infinita que nunca alcanza. Hay demasiado, más de lo que uno puede decir. Pero la no-totalización también puede determinarse de otra forma: no desde el punto de vista del concepto de la finitud asignándonos a una opinión empírica, sino desde

el punto de vista del concepto del *libre-juego*. Si ya no tiene sentido, la totalización, no es porque la infinidad de un campo no puede ser cubierta por una mirada finita o por un discurso finito, sino porque la naturaleza del campo (esto es, el lenguaje y un lenguaje finito) excluye la totalización. Este campo es de hecho aquel del *libre-juego,* es decir un campo de sustituciones infinitas en el marco de un conjunto finito. Este campo permite así estas sustituciones infinitas solamente porque es finito, es decir, porque, en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo: un centro que retenga y fundamente el *libre-juego* de las sustituciones. Uno podría decir —utilizando rigurosamente aquella palabra cuya escandalosa significación siempre se oblitera en francés— que este movimiento del *libre-juego,* permitido por la suerte, la ausencia de un centro u origen, es el movimiento de *suplementariedad*. Uno no puede determinar el centro, el signo que lo *suplementa,*[9] que toma su lugar en su ausencia —porque este signo se añade, se suma, por encima y arriba, viene como un *suplemento.*[10] El movimiento de significación añade algo, que termina con el hecho de que siempre hay más, pero esta adición es flotante porque viene a realizar una función delegada, a suplir una falta por parte del significado. Aunque Lévi-Strauss en su uso de la palabra suplementario nunca resalta como yo lo estoy haciendo aquí las dos direcciones de sentido que, de forma tan extraña se encuentran reunidas en ella, no es por casualidad que utiliza esta palabra dos veces en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss,*[11] en el momento en que está hablando de la «superabundancia del significante, en relación a los significados a que esta abundancia puede referirse»:

«En su empeño por comprender el mundo, el hombre tiene a su disposición un exceso de significación (que él reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico —que es un tema de estudio para los lingüistas y etnólogos). Esta distribución de una ración *suplementaria* —si puedo decirlo de esta forma— es absolutamente necesaria para que, en conjunto el significante disponible y el significado que pretende permanezcan en relación de complementariedad que es condición principal del uso del pensamiento simbólico.»

(Sin duda podría demostrarse que esta *ration supplémentaire* de la significación es el origen de la misma *ratio.*) Las palabras aparece un poco más adelante, después de que Lévi-Strauss ha mencionado «este significante que flota, es la servidumbre de todo pensamiento finito»:

«En otras palabras —y tomando como guía el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden asimilarse en el lenguaje— vemos en *mana, wakau, oranda* y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica, cuyo papel es permitir al pensamiento simbólico operar a pesar de la contradicción que le es propia. De este modo, se explican las aparentemente insolubles antinomias ligadas a esta noción... Al mismo tiempo fuerza y acción, cualidad y estado, sustantivo y verbo, abstracto y concreto, omnipresente y localizado, *mana* es en efecto todas estas cosas. Pero, ¿no es precisamente porque no es ninguna de estas cosas que el *mana* es una forma simple, o más exactamente, un símbolo en estado puro, y por lo tanto capaz de cargar con cualquier clase de contenido simbólico? En el sistema de los símbolos constituido por todas las cosmologías, el *mana* sería simplemente un *valeur symbolique zéro,* es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario* [las itálicas son mías] para aquello con lo que el significado ya se encuentra cargado, pero que puede adoptar cualquier valor requerido, solamente suponiendo que este valor sigue siendo parte de la reserva disponible y que no es, como los fonólogos opinan, un término de grupo.»

Lévi-Strauss añade la nota:

«Los lingüistas ya han llegado a formular hipótesis de este tipo. Por ejemplo: "Un fonema cero es opuesto a todos los demás fonemas en francés porque no lleva consigo caracteres diferenciales ni un valor fonético constante. Por el contrario, la función propia del fonema cero es oponerse al fonema ausencia". (R. Jakobson y J. Lutz, "Notes on the French Phonemic Pattern", *Word,* vol. 5. n.º 2 [Agosto de 1949], página 155.) De forma similar, si esquematizamos la concepción que estoy proponiendo aquí, casi podría decirse que la actividad de funciones como *mana* debe oponerse a la ausencia de significación, aunque no lleve consigo ninguna significación particular» (pág. 1 y nota).

La *superabundancia* del significante, su carácter *suplementario,* es, así, el resultado de una finitud, es decir, el resultado de una falta, que debe ser *suplementada.*

Ahora puede comprenderse por qué el concepto del *libre-juego* es importante en Lévi-Strauss. Sus referencias a toda clase de juegos, particular-

9. Siendo lo importante que la palabra (tanto en inglés como en francés, como en español) significa «suplir una deficiencia», por una parte, y «proporcionar algo adicional», por otra.

10. «...ce signe s'ajoute, vient en sus, en *supplément.*»

11. «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (París: Presses Universitaires de France, 1950).

El "libre-juego" no es tan libre!

mente la ruleta, son muy frecuentes, en especial en sus *Conversaciones*,[12] en *Raza e Historia*,[13] y en *El Pensamiento Salvaje*. Esta referencia al juego o al *libre-juego* se capta siempre en tensión.

Ante todo, se encuentra en tensión con la historia. Este es un problema clásico, las objeciones ya están gastadas o pasadas de moda. Indicaré simplemente lo que a mí me parece la formalidad del problema: al reducir la historia, Lévi-Strauss ha actuado como si incurriera en un concepto que siempre ha sido cómplice de la metafísica teológica o escatológica, en otras palabras, paradójicamente, cómplice de la filosofía de la presencia a la que se creyó que podría oponerse la historia. Aunque parece ser un logro algo tardío en la filosofía, la temática de la historicidad ha sido requerida siempre para la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología —y a pesar del antagonismo clásico que opone todas estas significaciones a lo largo de todo el pensamiento clásico— podría demostrarse que el concepto de *epistèmè* ha provocado el de *historia*, si la historia es siempre la unidad de una conversión, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia o conocimiento orientado hacia la apropiación de la verdad en presencia y auto-presencia, hacia el conocimiento en el conocimiento-del-ser.[14] La historia ha sido concebida como el movimiento de una renovación de la historia, un desvío entre dos presencias. Pero si es legítimo suponer este concepto de la historia existe el peligro (si se reduce sin una manifestación expresa del problema que estoy indicando aquí) de caer en el antihistoricismo de tipo clásico: es decir, en un determinado momento de la historia de la metafísica. Tal como yo lo veo, esta es la formalidad algebraica del problema. Concretamente, en la obra de Lévi-Strauss debe reconocerse que el respeto por la estructuralidad, por la originalidad interna de la estructura, compele una neutralización del tiempo y de la historia. Por ejemplo, la aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se da siempre (y esta es la primera condición de su especificidad estructural) por una ruptura con el pasado, su origen, y su causa. Uno puede por lo tanto describir lo que es peculiar a la organización estructural solamente obviando, en el primer momento de esta descripción, sus condiciones pasadas: sin plantear el problema del tránsito de una estructura a otra, poniendo la historia entre paréntesis. En este momento «estructuralista» los conceptos de casualidad y discontinuidad son indispensables. Y de

12. Presumiblemente: G. Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss* (París: Plon-Julliard, 1961).

13. *Race and History* (París: Publicaciones de la UNESCO, 1958).

14. «...l'unité d'un devenir, comme tradition de la vérité dans la présence et la présence à soi, vers le savoir dans la conscience de soi.»

= El lenguaje implica una "diferencia de nivel".

hecho, Lévi-Strauss acude a menudo a ellos, como lo hace, por ejemplo, para la estructura de las estructuras, el lenguaje, del que dice en la «Introducción a la obra de Marcel Mauss», que «sólo puede haber nacido de una vez»:

> «Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo puede haber nacido de una vez. Las cosas no podrían tomar significado progresivamente. Siguiendo una transformación (el estudio de aquello que no es la preocupación de las ciencias sociales, sino más bien de la biología y la psicología) se produjo un salto de un estado en que nada tenía significado, a otro en que todo lo poseía» (pág. 25).

Este punto de vista no impide a Lévi-Strauss reconocer la lentitud, el proceso de maduración, el continuo afán de transformaciones fácticas, la historia (por ejemplo, en *Raza e Historia*). Pero de acuerdo con un acto que fue también el de Rousseau y el de Husserl, debe «apartar a un lado todos los hechos» en el momento en que desea recapturar la especificidad de una estructura. Como Rousseau, debe concebir siempre el origen de una estructura, sobre el modelo de una catástrofe, un vuelco de la naturaleza en la naturaleza, una interrupción natural de la secuencia natural, una separación *de* la naturaleza.

Además de la tensión del *libre-juego* con la historia, tenemos también la tensión del *libre-juego* con la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significante y sustitutiva inscrita en un sistema de referencias y el movimiento de una cadena. El *libre-juego* es siempre una acción recíproca de ausencia y presencia, pero si tiene que concebirse radicalmente, el *libre-juego* debe concebirse antes de la alternativa de presencia y ausencia; el ser debe concebirse como la presencia o ausencia empezando con la posibilidad del *libre-juego* y no al revés. Si Lévi-Strauss, mejor que ningún otro, ha sacado a la luz el *libre-juego* de la repetición y la repetición del *libre-juego*, igual se percibe en su obra una especie de ética de la presencia, una ética de la nostalgia por los orígenes, una ética de inocencia arcaica y natural, de una pureza de presencia y auto-presencia en el habla[15] —una ética, nostalgia, e incluso remordimiento que a veces presenta como la motivación del proyecto etnológico, cuando él se mueve hacia las sociedades arcaicas— que a sus ojos, son sociedades ejemplares. Estos textos son bien conocidos.

Como un retorno hacia la presencia, perdida o imposible, del origen au-

15. «... de la présence à soi dans la parole.»

sente, esta temática estructuralista de la quebrada prontitud es así la faceta triste, *negativa,* nostálgica, culpable, rousseauniana del pensamiento del *libre-juego* del que la *afirmación* nietzscheana (la alegre afirmación del *libre-juego* del mundo y sin la verdad, sin el origen, ofrecida a una interpretación activa) sería la otra faceta. *Esta afirmación determina el no-centro más que la pérdida del centro.* Y juega el juego sin seguridad. Porque hay un *libre-juego seguro:* el que se limita a la *sustitución* de *piezas dadas* y *existentes, presentes.* Con absoluta casualidad, la afirmación también se rinde a la indeterminación *genética,* a la aventura *seminal* del indicio.[16]

Hay así dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo, del *libre-juego.* Una trata de descifrar, sueña con descifrar, una verdad o un origen que es libre, respecto al *libre-juego* y al orden del signo, y vive como un exilado la necesidad de la interpretación. La otra, que ya no se dirige hacia el origen, afirma el *libre-juego* y tratar de ir, más allá del hombre y del humanismo, siendo el nombre del hombre, el nombre de aquel ser que, a lo largo de la historia de la metafísica y de la metaontología (en otras palabras, a lo largo de la historia de toda su historia) ha soñado con la presencia completa, la fundación reaseguradora, el origen y el fin del juego. La segunda interpretación de la interpretación, de la que Nietzsche nos mostró el camino, no busca en la etnografía, como deseaba Lévi-Strauss, la «inspiración de un nuevo humanismo» (también de la «Introducción a la Obra de Marcel Mauss»).

Hay actualmente indicaciones, más que suficientes, para sugerir que podríamos percibir estas dos interpretaciones de la interpretación (que son absolutamente irreconciliables incluso si las vimos simultáneamente y las reconciliamos) que juntas comparten el campo que llamamos, de una forma tan problemática, las ciencias humanas.

Por mi parte, aunque estas dos interpretaciones deben conocer y acentuar su diferencia y definir su irreductibilidad, no creo que hoy se presente una cuestión de *elección* en primer lugar porque nos encontramos en una región (digamos, provisionalmente, una región de historicidad) donde

16. «Tournée vers la présence, perdue o impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, *négative,* nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont *l'affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face. *Cette affirmation détermine alors le* non-centre *autrement que comme perte du centre.* Et elle joue sans sécurité. Car il y a un jeu sûr: celui qui se limite à la *substitution* de pièces *données et existantes, présentes.* Dans le hasard absolu, l'affirmation se livre aussi à l'indétermination *génétique,* à l'aventure *séminale* de la trace.»

la categoría de la opción parece trivial; y en segundo lugar, porque antes debemos tratar de concebir una base común, y la *différence* de esta diferencia irreductible.[17] Aquí tenemos una especie de cuestión, llamémosla histórica, de la que solamente vislumbramos la *concepción,* la *formación,* la *gestación,* el *trabajo.* Empleo estas palabras, lo admito, con un ojo en el asunto del alumbramiento pero también con un ojo en aquellos que, y no me excluyo, apartan su mirada del rostro de lo aún innombrable que se proclama y que puede hacerlo, como es necesario cuando hay un nacimiento en perspectiva, solamente bajo la especie de la no-especie, en la informe, muda, y terrorífica forma de la monstruosidad.

DISCUSIÓN

JEAN HYPPOLITE: Me gustaría, simplemente, pedir a Derrida, cuya presentación y discusión he admirado, alguna explicación sobre lo que es, sin duda, el punto de partida técnico de la presentación. Es decir, una cuestión del concepto del centro de la estructura, o lo que un centro pueda significar. Cuando yo tomo, por ejemplo, la estructura de ciertas construcciones algebraicas, ¿dónde está el centro? ¿Es el centro del conocimiento de reglas generales que nos permiten comprender la acción recíproca de los elementos? ¿O es el centro ciertos elementos que gozan de un privilegio particular en el conjunto?

Mi cuestión es relevante creo yo, ya que uno no puede imaginarse la estructura sin el centro, y el centro mismo está «desestructurado» ¿no es así? El centro no está estructurado. Creo que tenemos mucho que aprender mientras estudiamos las ciencias del hombre; tenemos mucho que aprender de las ciencias naturales. Ellas son una imagen de los problemas que nos planteamos nosotros. Con Einstein, por ejemplo, vemos el fin de una especie de privilegio de la evidencia empírica. Y en relación con eso vemos aparecer una constante que es una combinación de espacio y tiempo, que no pertenece a ninguno de los experimentadores que vive la experiencia, pero que, en un aspecto, domina toda la construcción; y la noción de la constante ¿es éste el centro? Pero la ciencia natural ha ido

17. De *différer,* en el sentido de «posponer», «diferir». En otro lugar, Derrida utiliza la palabra como sinónimo del alemán *Aufschub:* «aplazamiento», y la relaciona con los conceptos freudianos de *Verspätung, Nachtäglichkeit,* y con los «*détours* a la muerte» de *Más Allá del Principio del Placer,* de Sigmund Freud (Standard Edition, ed. James Strachey, voy. XIX, Londres, 1961), Cap. V.

Derrida no quiere "fijar" la idea de "no-centro" en tanto concepto.

mucho más allá. Ya no busca la constante. Considera que hay eventos, algo improbables, que producen por un tiempo una estructura y una invariabilidad. ¿Es que todo ocurre como si ciertas mutaciones, que no proceden de ningún autor ni de ninguna mano, y que son, como la pobre lectura de un manuscrito, realizadas solamente como un defecto de una estructura, existen como mutaciones? ¿Es éste el caso? ¿Es cuestión de una estructura que se encuentra en la naturaleza de un genotipo producido por casualidad de un hecho improbable, de un encuentro que envolvía una serie de moléculas químicas y que las organizó de una cierta manera, creando un genotipo que se realizará, y cuyo origen está perdido en una mutación? ¿Es eso a lo que usted tiende? Porque, por mi parte, creo que voy en esa dirección y que ahí encuentro el ejemplo (incluso cuando estamos hablando de una especie de fin de la historia) de la integración de lo histórico; bajo la forma de *evento*, mientras sea improbable, en el mismo centro de la realización de la estructura; pero una historia que ya no tiene nada que ver con la historia escatológica, una historia que se pierde siempre en su propia persecución, ya que el origen está perpetuamente desplazado. Y usted sabe que el lenguaje que hablamos hoy, a propósito de lenguaje, se habla acerca de genotipos, y acerca de teoría de la información. ¿Puede este signo sin sentido, este perpetuo mirar hacia atrás, ser comprendido a la luz de una especie de filosofía de la naturaleza, en la que la naturaleza no solamente habría realizado una mutación, sino que también habría realizado un mutante perpetuo: el hombre? Quiero decir, una especie de error de transmisión o de malformación habría creado un ser que está malformado, cuya adaptación es una aberración perpetua, y el problema del hombre pasaría a formar parte de un campo mucho mayor en el que lo que usted quiere hacer, lo que está en proceso de hacer (es decir, la pérdida del centro; el hecho de que no hay estructura privilegiada u original) podría verse bajo esta primera forma a la que el hombre sería restaurado. ¿Es esto lo que usted quería decir, o quería usted decir otra cosa? Esta es mi última pregunta y pido disculpas por haberme alargado tanto.

JACQUES DERRIDA: Puedo decir que estoy totalmente de acuerdo con la última parte de sus observaciones, pero usted me hacía una pregunta. Así, le contestaría a usted diciendo, primero, que estoy tratando, precisamente, de colocarme en tal posición que ya no sé a donde voy. Y, respecto a esta pérdida del centro, me *niego* a aproximar una idea del «no-centro» que ya no sería la tragedia de la pérdida del centro —ésta tristeza es clásica. Y no quiero decir que yo pensaba aproximar una idea por medio de la cual esta pérdida del centro sería una afirmación.

Y con respecto a lo que usted ha dicho de la naturaleza y la situación

del hombre en los productos de la naturaleza, creo que ya hemos discutido esto los dos. Asumiré enteramente con usted esta parcialidad que usted ha expresado —con excepción de su elección de palabras, y aquí las palabras son más que meras palabras, como siempre. Es decir, no puedo aceptar su precisa formulación, porque no estoy preparado para ofrecer una alternativa precisa. Así, bien entendido que no sé a dónde voy, que las palabras que estamos utilizando no me satisfacen, y con estas reservas en mentes, estoy completamente de acuerdo con usted.

Respecto a la primera parte de su pregunta, la constante einsteniana no es una constante, no es un centro. Es el primer concepto de variabilidad —y es, finalmente, el concepto del juego. En otras palabras, no es el concepto de algo —de un centro a partir del cual un observador podría dominar el campo— sino el mismo concepto del juego que, después de todo, trataba de elaborar.

HYPPOLITE: ¿Es una constante en el juego?

DERRIDA: Es *la* constante del juego...

HYPPOLITE: Es la regla del juego.

DERRIDA: Es una regla del juego que no gobierna el juego; es una regla de juego que no domina el juego. Ahora, cuando la regla del juego es desplazada por el mismo juego, debemos encontrar otra palabra distinta a la palabra *regla*. En lo que se refiere al álgebra, creo que tenemos un ejemplo en el que un número de cifras significantes, si usted quiere, o de signos, es privado de su centro. Pero podemos considerar el álgebra desde dos puntos de vista. O como el ejemplo, o análogo de este juego absolutamente sin centro del que ya he hablado; o podemos tratar de considerar el álgebra como un campo limitado de objetos ideales, productos en sentido husserliano, comenzando por una historia, por un *Lebenswelt*, por un sujeto, etc., que constituyesen, creasen sus objetos ideales, y en consecuencia seremos siempre capaces de hacer sustituciones, reactivando en él, el origen (del que los significantes, en apariencia perdidos, son las derivaciones. Yo creo que es de esta forma como se consideraba el álgebra clásicamente. Uno podría imaginárselo, en otro caso, como una imagen del juego. O, de otra forma, uno se imagina el álgebra como un campo de objetos ideales, producidos por la actividad de lo que llamamos sujeto, u hombre, o historia, y así, recobramos la posibilidad del álgebra en el campo del pensamiento clásico; o también podemos considerarla como un inquietante espejo del mundo, que es algebraico cien por cien.

HYPPOLITE: ¿Qué es entonces la estructura? Si ya no puedo poner el ejemplo del álgebra, ¿cómo definirá usted una estructura para mí? —para ver donde está el centro.

DERRIDA: El mismo concepto de estructura —lo digo de paso— no es satisfactorio ya para describir ese juego. ¿Cómo definir la estructura? La estructura debería estar centrada. Pero este centro puede ser o el pensamiento, como lo era clásicamente, como un creador o ser, o un lugar fijo y natural; o también como una deficiencia, digamos; o algo que haga posible el *juego-libre,* en el sentido en que uno habla del «jeu dans la machine», del «jeu des pièces», y que recibe —y esto es lo que llamamos historia— una serie de determinaciones, significantes, que finalmente no tiene significados *[signifiés],* que no pueden convertirse en significantes excepto si comienzan por esta deficiencia. Así, creo que lo que he dicho puede considerarse como una crítica del estructuralismo, por supuesto.

RICHARD MACKSEY: Puede que esté fuera de juego al tratar de identificar prematuramente aquellos jugadores que pueden unirse a su equipo en la crítica de la metafísica representada por su tentativa teoría del juego. Aun así, me ha sorprendido la simpatía con que dos figuras contemporáneas podrían ver la formidable perspectiva que usted y Nietzsche nos invitan a contemplar. Estoy pensando, en primer lugar, en la última parte de la carrera de Eugen Fink, un fenomenólogo «reformado» con la peculiar y paradójica relación con Heidegger. Tan pronto como en los coloquios de Krefeld y Royaumont está preparado a argüir el «status» secundario del mundo conceptual, para ver *Sein, Wahrheit,* y *Welt* como parte irreductible de una cuestión única, primaria. Ciertamente ni su *Vor-Fragen* y en el último capítulo del libro de Nietzsche adelanta él una noción zaratustriana del *juego* como un paso hacia afuera (o hacia atrás) de la filosofía. Es interesante constrastar su Nietzsche con el de Heidegger; me parece que usted estaría de acuerdo con él en revertir la primacía que el último conceda al *Sein* sobre el *Seiendes,* y así conseguir algunas consecuencias interesantes para la crítica post-humanista de nuestro anunciado tópico, «les sciences *humaines*». Porque estoy seguro que, en *Spiel als Weltsymbol,* el juego mundial que preside es anterior y anónimo, anterior a la división platónica del ser y la apariencia y desposeído de un centro humano, personal.

La otra figura es ese escritor que ha hecho el centro cambiante de su poética de ficciones el juego narrativo en «la noche *unánime*», ese arquitecto y prisionero de laberintos, el creador de Pierre Menard.

DERRIDA: Usted está pensando, sin duda, en Jorge Luis Borges.

CHARLES MORAZÉ: Sólo una observación: respecto al diálogo de los últimos veinte años con Lévi-Strauss sobre la posibilidad de una gramática distinta de la del habla; siento una gran admiración por lo que Lévi-Strauss ha hecho por una gramática de las mitologías. Me gustaría señalar que también hay una gramática del evento. Y es más difícil de establecer. Creo que en los próximos meses, en los próximos años, comenzaremos a aprender cómo, esta gramática o mejor, esta serie de gramáticas de los sucesos puede construirse. Y [esta gramática] conduce a resultados, si me permiten decirlo, al menos respecto a mi experiencia personal, que son un poco menos pesimistas que aquellos que usted ha indicado.

LUCIEN GOLDMANN: Me gustaría decir que creo que Derrida, con cuyas concluciones no estoy de acuerdo, tiene una función catalítica de la vida cultural francesa, y por esa razón le presto homenaje. Dije una vez que él me recuerda mi llegada a Francia en el 34. En aquel tiempo había un fuerte movimiento realista entre los estudiantes, y de repente apareció un grupo que se encontraba en defensa del realismo, ¡pero que demandaba un rey merovingio!

En este movimiento de negación del sujeto o del centro, si ustedes gustan, que Derrida define remarcablemente, él está en el proceso de decir a toda la gente que representa esta posición: «Pero usted se contradice; nunca llega hasta el final. Al criticar las mitologías, en fin, si niega usted la posición, la existencia, de la crítica y la necesidad de decir algo, usted se contradice, porque usted todavía es M. Lévi-Strauss que dice algo y si usted hace una nueva mitología...». Bien, la crítica fue destacable y no vale la pena adoptarla otra vez. Pero si he notado las pocas palabras que se han añadido al texto y que eran de carácter destructivo, podríamos discutir al nivel de la semiología. Pero me gustaría hacer una pregunta a Derrida: Supongamos que en lugar de discutir sobre la base de una serie de postulados hacia los que todas las corrientes contemporáneas, irracionalistas como formalistas, se orientan, usted tiene ante sí una posición muy distinta, digamos una oposición dialéctica. Muy simplemente, usted cree que la ciencia es algo que los hombres hacen, que la historia no es un error, que lo que usted llama teología es algo aceptable, un intento para no decir que el mundo está ordenado, que es teológico, pero que el ser humano es tal que se arriesga a la posibilidad de dar un significado a una palabra que, eventualmente, en algún momento, se resistirá a ese significado. Y el origen o fundamento de eso que antes es un típico estado de dicotomías de que usted habla (o en gramatología, la acción que se registra antes de que haya un significado) es algo que estamos estudiando hoy, pero que no podemos, ni incluso queremos, penetrar desde

Pretende no ser "destructivo" -

Vuelve a afirmar el "Otro" como una mera "función"! no destruye el sujeto ??!! Función de qué? = de la estructura? = función de funciones?

ivia Romana!

dentro, porque sólo puede penetrarse desde dentro en silencio, mientras queremos comprender de acuerdo con la lógica que hemos elaborado, con la que tratamos de adelantar de alguna manera, no un significado escondido por algún dios, sino para dar sentido a un mundo en el que esa es la función del hombre (sin saber, además, de dónde procede el hombre; no podemos ser enteramente consistentes, porque si la cuestión está clara, si decimos que el hombre procede de Dios, entonces alguien preguntará: «¿De dónde procede Dios?», y si decimos que el hombre procede de la naturaleza, alguien preguntará: «¿De dónde procede la naturaleza?», etc.). Pero estamos dentro y nos encontramos en esta situación. ¿Es esta posición, para usted, aún contradictoria?

JAN KOTT: En un momento esta famosa frase de Mallarmé pareció ser significante: «Un golpe de dados nunca abolirá la casualidad». *[Un coup de dés n'abolira jamais le hasard.]* Después de esta lección que usted nos ha ofrecido, no es posible decir que: «Y la casualidad no abolirá nunca el golpe de dados» *[Et le hasard n'abolira jamais le coup de dés.]*

DERRIDA: Digo que «sí» inmediatamente a Mr. Kott. Y con respecto a lo que me ha dicho Mr. Goldmann, creo que ha aislado, en lo que yo he dicho, el aspecto que él llama destructivo. Creo, sin embargo, que he sido bastante explícito acerca del hecho de que nada de lo que he dicho tenía un sentido destructivo. En todas partes he utilizado la palabra *déconstruction*, que no tiene nada que ver con la destrucción. Quiero decir: es simplemente una cuestión de (y esta es una necesidad de la crítica en el sentido clásico de la palabra) estar alerta a las implicaciones, a la sedimentación histórica del lenguaje que utilizamos; y eso no es la destrucción. Creo en la necesidad de un trabajo científico en el sentido clásico, creo en la necesidad de todo lo que se está haciendo, incluso de lo que usted está haciendo, pero no veo por qué yo tendría que renunciar, o cualquiera tendría que renunciar a la radicalidad de una obra crítica, bajo el pretexto de que pone en peligro la esterilización de la ciencia, la humanidad, el progreso, el origen del significado, etc. Creo que el riesgo de la esterilidad y la esterilización siempre han sido el premio a la lucidez. Con respecto a la anécdota anterior la tomo más bien mal, pues me define como un ultrarrealista, o un «ultra», como decían en mi país natal no hace tanto tiempo, mientras que yo tengo un concepto mucho más humilde, modesto y clásico de lo que estoy haciendo.

En relación con la referencia de M. Morazé a la gramática del evento,

debo devolverle la pregunta, porque no sé lo que puede ser una gramática del evento.

SERGE DOUBROVSKY: Usted habla siempre de un *no-centro*. ¿Cómo puede usted, en su propia perspectiva, explicar o al menos comprender lo que es una percepción? Porque una percepción es precisamente la manera en que el mundo aparece *centrado* para mí. Y el lenguaje lo representa usted como estamento o nivel. Ahora el lenguaje es algo distinto. Es, como dijo Merleau-Ponty, una intencionalidad corporal. Y comenzando por esta utilización del lenguaje, en vista de que hay una intención del lenguaje, yo encuentro de nuevo e inevitablemente un centro. Porque no es «Uno» quien habla, sino «Yo». E incluso si usted reduce el yo, se encuentra obligado a cruzarse una vez más con el concepto de intencionalidad, que yo creo se encuentra en la base de todo un pensamiento, que, además, usted no niega. Por lo tanto, le pregunto cómo lo reconcilia usted con sus presentes intentos.

DERRIDA: En primer lugar, yo no he dicho que no hubiese un centro, ni que pudiésemos avanzar sin el centro. Yo creo que el centro es una función, no un ser; no una realidad, sino una función. Y esta función es absolutamente indispensable. No destruyo el sujeto; lo sitúo. Es decir, creo que a cierto nivel, tanto de la experiencia como del discurso filosófico y científico, uno puede apañarselas sin la noción del sujeto. Es cuestión de saber de dónde procede y cómo funciona. Por lo tanto, conservo el concepto del centro, del que he dicho que era imprescindible, así como el del sujeto, y todo el sistema de conceptos a que usted se ha referido.

Ya que usted ha mencionado la intencionalidad, yo simplemente trato de ver aquellos que están fundando el movimiento de la intencionalidad, que no puede concebirse en el término intencionalidad. Como para la percepción, debo decir que una vez la reconocía como una conservación necesaria. Era extremadamente conservador. Ahora no sé lo que es la percepción y no creo que exista nada así. La percepción es precisamente un concepto, un concepto de una intuición o de un dato originándose de la misma cosa, presente ella misma en su significado, independientemente del lenguaje, del sistema de referencia. Y creo que la percepción es interdependiente del concepto de origen y del centro y consecuentemente todo lo que ataque la metafísica de lo que yo he dicho, también ataca al mismo concepto de percepción. No creo en la existencia de ninguna percepción.

Jacques Derrida: SPEECH AND PHENOMENA

comentario a Husserl.

En este libro critica la fenomenología, pero él mismo depende de la fenomenología, pero rechazando la experiencia, lo dado, lo pre predicativo se cierra en el círculo del discurso.

UR

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

Jacques Derrida: Speech and Phenomena and other Essays on Husserl's Theory of Signs.
North Western University Press 1973, Evanston, Ill.

Preface: by David B. Allison. (NY. 1972) (Translator's Introduction)
Newton Garver Buffalo 1972 (State University of N.Y. at Buffalo)

Se trata de una crítica a Husserl — y un modelo de "trabajo-analítico, en "filosofía del lenguaje".—

Enfoca los problemas en el marco de la "filosofía del lenguaje", que de ordinario es considerada americana y británica.
↳ adoptada de los americanos

Coloca esta escuela en un contexto más amplio; usando un lenguaje — Heidegger-iano.

El origen medieval del estudio de la división pedagógica de los estudios = los tres ferros de: gramática, lógica y retórica, nos dan una perspectiva mas alta!

1º La gramática - capacita a organizar las "palabras" de una oración.
- para los problemas filosóficos: es "superficial" pero es previa a los demas
- usos del lenguaje.

2º La organizac. de los enunciados debe defender a una "pertenencia" que no sea contradictoria. Las oraciones absurdas siempre son complejas (p XI).

3º Suponemos que el hablante conozca como emplear las "expresiones lingüísticas" de acuerdo a la gramática y la lógica.

4º La Retórica, superando las mandamientas de estas "organizaciones" lingüísticas, se ha dedicado a rasgos mas sutiles = de estilo y de expresión. { - Esto conduce a diversiones

Su uso fundamental es simplemente la "coherencia" de las expresiones en las diversas circunstancias (p X).

En esta situación la filos. del lenguaje de Derrida y de otros empieza con la relación entre: LÓGICA y RETÓRICA (p XI)

Los dos nos llevan a un nivel más profundo, porque conducen a la interpretación de los "SIGNOS".

Se pone entonces la "pregunta" sobre el SIGNIFICADO; de cuál de los "dos" deriva? Tiene dos fuentes el SENTIDO?

Hay dos posiciones inconciliables: sobre la interpretación y la descripción lingüística?
Una cuestión derivada de la solución de lo anterior es si: [existe un lenguaje privado?
- acerca del: "Sinn, Bedeutung, Ausdruck, Anzeigung - y sus formas de uso!

En la tradición-occident.: la solución de la filos. del lenguaje se fundó en la lógica, más que en la retórica: Vale para antiguos = Platón Aristóteles
Para Modernos: Leibnitz, Hobbes, Locke, - James, Brentano y Bertrand Russell, contemporáneos ....

La otra soluc. solo viene de márgenes de la filosofía.
- Ibn-Kaldún (filosofo sociólogo árabe) = El lenguaje como hábito-técnico!
- Condillac (= sensitivista): ve en el lenguaje los gestos, lenguaje-acción.
- Rousseau (citado en la Gramatología: Ensayo sobre el Origen de las Lenguas) es interpret. por Derrida: como un desafío a la corriente mayor de la filosofía ...

Las discusiones sobre la naturaleza del lenguaje han dominado el siglo XX (p. XII)
La erradicación de la "Metafórica" (Derrida) pertenece a la "ala-contraria al fundam.-lógico!
incluyendo Heidegger - Gadamer, Habermas y Apel, etc...

Los DOS MOVIMIENTOS | Lógica versus Retórica.

PRIMER MOVIMIENTO.
1) Del lado de la lógica: Frege y Husserl en Alemania.
B. Russell y Wittgenstein y Whitehead en Inglaterra.

Las últimas obras de Husserl y Wittgenstein se salen del molde - pero en su conjunto con cinco son poderosos-lógicos. (p. XIII)
Y los cinco dieron un poderoso impulso a los problemas de "matemáticas" y del lenguaje y a la determinac. de los "caracteres del lenguaje", sobre la base de esquemas-lógicos.

Ahora Derrida ataca a Husserl y toda la tradición en que se concibe el lenguaje como fundado en la lógica! (más que en la retórica !!!!)

= Hay algo más profundo que el lenguaje = que separa los racionalistas de los empiristas es sobre "el Origen de las Ideas"! (p. XIII)

= Lo que tienen "en-común", es creer que: un "signo" representa "ideas", y que las ideas difieren entre sí = en cuanto a valor semántico!

(p. XIII) – Este acuerdo se funda en que los "signos" representan ideas!
– Estas serán el próximo = origen del lenguaje. Pero esto no se considera tan importante; como el acuerdo sobre el "origen" de las ideas, que deben ser representadas con: SIGNOS.

PRIMERA PROBLEMÁTICA del Marco lógico.

A – Pero es el elemento común (supuesto) el que está puesto "en discusión"! ahora.
– Derrida, desde un horizonte Heideggeriano (como el último Wittgenstein) pone el acento sobre la tradición – común # y cuestiona su "inteligibilidad"! como fundamento del lenguaje: el SIGNO

Caracteres del signo:

a) Son intemporales y sin-espacio = no dependen de un lugar – o tiempo.
Dentro del acto de comunicación que es circunstanciado, temporalizado (= discurso!) afirmaciones, compromisos!

Consecuencias: 1ª como el "signo se sitúa" en un lugar y tiempo – debe especificarse la "diferencia" entre signo (= intemporal y sin espacio) y significado (temporal y espacial). = [Sdo y Sdo son separados!]

b) El punto de ataque de Derrida es esta "separación"! Su ataque va a la "metafísica" = que el significante (comunicado – temporalizado) no puede separarse del significado = intemporal! (p. XIV). Para él es separable! De Saussure los considera dos caras de lo mismo.
□ Lo que él observa es cierto "tipo" de "ideas" (cosas que pueden estar en relación lógica – unas con otras!)
No existe tal distinción – metafísica entre ideas.

2ª Segunda consecuencia!. Tomar las "ideas intemporales" como fundamentos del lenguaje – es algo Platónico! – y la explicación es "ideal"! (p. XIV)

Pongamos que uno afirme algo concreto – "ahora"; cómo se le sabe un significado = "intemporal"?
{ para Frege es SINN = sentido = contenido
{ para Husserl es Bedeutung = significado = = puede "explicarse" con "palabras" con ideas!
que son representadas por palabras? en una oración?
En contra de Husserl, contrapone: que no se puede "aplicar" un significado "independiente" (universal) de las cosas "pasajeras" a las que se atribuye?

Esta cuestión golpeó el corazón de la fenomenología de Husserl.!??

R/ = no golpea la fenomenología sino ciertas interpretaciones?
– La fenomenol. se deja perderse por las cosas; las palabras no son ideas, solo se aproximan y ninguna palabra es "única", ni siquiera los nombres propios
mientras las ideas: si son únicas y múltiples = son bipolares y pluri-polares. Las palabras no expresan ideas sino cosas!
Cita – el Tractatus (5.55) que expresa: la misma dificultad!

3° Tercera Consecuencia: En el mundo Alemán.

Hay diferencia entre lo que Frege llama "sentido" (sense) y lo que Husserl llama "expresión" y "indicación" (= significado)

"contenido teórico" — "contenido y existencia" "referencial"

Estas distinciones separan dos DOMINIOS { = a) el intemporal = sin contenido real.
b) relación semántica existencial - que depende de un tiempo y un lugar. = signo del mundo!

(la relación) referencia signo contenido (noción)

En el mundo "sajón": se separan "dos" aspectos = — y dos teorías

{ El "sentido" (contenido = noción) → = teoría del sentido (referencia)
{ la "relación" (extensiva, índice) → = teoría de la "referencia" -

Otras (siguiendo Morris) dividen en 3 partes: Semántica. Sintaxis. Pragmática.

Sintaxis — Semántica — Pragmática — uso!

El supuesto (subentendido) es que { una "expresión-significa".
{ y una expresión se "aplica". = dos preguntas "independientes".

La teoría del fundamento del lenguaje implica una subyacente-filosofía: Negar los "dos dominios" a negar un pensamiento - Derrida lo niega en el Cap 7° (p. XVI)

4ª Cuarta consecuencia! La resolución en un sentido, de estas preguntas, conduce a "una concepción del Tiempo y del Infinito" (eternidad) y las "relaciones" entre ambos: $(I \to t)$, $(t \vdash I)$, $(I \supset t)$, $(I \subset t)$.?

En el Cap 6. Derrida toma el "Tiempo" como clave de su análisis. = El tiempo-lo infinito solo puede entenderse desde un tiempo-limitado (Ej: ∞ matemático).

B La segunda problemática, del movim. lógico, (para fundam. el lenguaje.) ---- es el "Lenguaje = privado" - (Wittgenstein) = entendimiento privado = lenguaje interior!

Se puede haber una significación que venga "solo sentido para mí" = una vida mental, totalmente independiente de objetos o circunstancias externas! = no puede ser enseñado ≠ ni aprenderse de otros. (S. Agustín: el maestro)

Si uno lo aprende = debe existir un "dominio totalmente interior"! mundo de las ideas.

Piensa en (Descartes ⇄ Locke), (Husserl - Russell.)

Derrida lo rechaza radicalmente! (es un materialista - empirista -)

2 Del lado de la Retórica = 2º movimiento.
pero un fundamento menos arraigado del anterior.

La retórica permanece una disciplina dobl y secundaria. → asociada a la crítica literaria - más que a lingüística y lógica.

Desde De Saussure se ha fortalecido la asociación "Lingüística - lógica". (Sta Fe do) como entidad ideal

2.1 La Gramática - transformacional se basa en la distinción entre { nivel de superficie y estructura profunda

La lucha entre [generativa / interpretativa] > semántica, en la gramática transformacional - es una controversia que supone: el significado lingüístico - pertenece a un "reinado - abstracto", donde predomina la - lógica. (p. XVII).

2.2 La retórica se relaciona al difícil campo de las "regularidades" y "supuestos", que se utilizan al momento de usar realmente las "expresiones lingüísticas". (= efectos existenciales, pragmáticos, estructurales) ??!!

Es un particular "efecto - de significado" - (como han subrayado algunos filósofos!)

- o como parte de un dualismo semántico o
- o como un significado - primario de SENTIDO !!!!

En el área Británica - Americana = el dualismo semántico está influido por Frege; con la distinción { Sentido / Referencia > consecuente oposición { definición "operativa" / definición "coordinativa" } en la ciencia!

Estas definiciones realmente no dan el sentido { y = definición "recursiva" → en matemática se usan para establecer el "criterio - lógico", de tales expresiones (p. XVII°).

Las "consideraciones" acerca de tales definic., son más bien [retóricas] que lógicas! con relación a establecer el "significado" de las palabras!

Las definiciones "operacionales" se consideran en una especie de "dualismo - semántico": teoría

La oración entre = { significado = operativo. / y significado = conceptual. } [dificulta el dualismo]: suscita problemas no resueltos!

2.3 Filósofos que han dado empuje a este análisis: [Siglo XIX = Peirce - Royce / Siglo XX = Austin - Wittgenstein -

El énfasis de Peirce en la "interpretación" sugiere que el sentido final debe basarse en el "contexto" en el cual se interpretan. = definición operacional! y contextual.

Royce se dedica, realiza, consideraciones sobre la interpretación" de Peirce - y amplía el campo al significado social!

después de 1940 - se desencadenó el movimiento que funda la interpretación en la "retórica" siguiendo a Wittgenstein y Austin. —

toda la teoría del "habla" (Speech Act) desarrolla su "fuerza retórica" que funda la lingüística = y se refiere a la comunicación.

En la filos occidental hay 2 obras que Max Black considera paralelas (→ afine →)

① Invest. lógicas de Husserl 1900 = está en contra de Frege
② Tractatus de Wittgenstein 1918 = está del lado de Frege
= una pura gramática-lógica.

Derrida: la mente la hegemonía de la "epistemología" (sobre el discurso!) = Por eso solo se refieren a un tipo de oraciones: "Las que describen el mundo!

Wittgenstein "se da en lenguaje si se especifican las condiciones de significación! o para que una evidencia tenga sentido. — Para que ellas se den, deben verificarse 2 condiciones "a-priori"

[a) una imagen Kantiana de un único espacio lógico.
[b) que las oraciones se compongan de nombres = correlativos a cosas!

— Pero el espacio mismo se funda en Objetos-Metafísicos u ordenados-
Esto es el talón de Aquiles. (+ XX)

2.4 Witg. en la: "Invest." = La consideración del lenguaje - nos lleva ver la imposibilidad de lo anterior = aporía!
Si faltan objetos no se dan - el lenguaje se torna VACIO! — falta el suelo - sólido (Sec. 107)
Entonces el filos, que mira al "evento" solo puede "describirlo" —
Solo encuentra una salida en la ACTIVIDAD, el uso. → renuncia a una fundam. metafísica!
Renuncia al formalismo de Frege y Russell (y la primera época!) (+ XXI)

Los argum. negativos que Witg. usa en contra de su 1ª época (Tractat.) en la 2ª (Invest. Fil.) sirven ahora de base: para la construcción del lenguaje - en el sentido que este significa solo por la "FUERZA" Retórica"! = la función que desempeña en la actividad humana!!!

juegos
reglas
prácticas
formas de vida

para entender el lenguaje - es necesario "conocer el juego" - y jugar con él - y seguir las "reglas" — que se funda en la "forma de vida" - que es base del lenguaje!

— Esto parece "abolir" la lógica pero no es así - (+ XXII)!
— En este contexto la disputa entre Habermas y Derrida: Dice Norman Malcom: es "solo en el curso de la "vida" puede una expresión tener sentido". (lo cual es cierto pero es slogan!)

Ver 1.01 0000000000000
♥♥♥♥§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghij
♦♦♦§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijk
♣♣§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijkl
♠§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijklm
§ !"#$%&'()*+,-./0123456789:;<=>?@ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ[\]^_`abcdefghijklmn

Jacques Derrida: "Speech and Phenomena and other Essays on Husserl's Theory of Signs." Northwestern University Press 1973 - Edic. 1986 (original P.U.F. 1967)

Introducción de Derrida.

Hace una reseña de las obras de Husserl!

Dice que en las LU. ya estaban los núcleos de toda la fenomenología posterior.

Afirmada por Ideas. y Log. Form. y Trascendental!

Que en "El Origen de la Geometría" y la Crisis, todavía operan las premisas de las Invest. Lógicas ...!

En Log. Form. y Log. Trascend. se amplía el concepto de ciencia!!! y de tajado!

cap. 10 "Todo signo es signo de algo" (81.)

en Expression and Meaning.

La 1ª Investig. - pone una serie de términos

expresión - (Aus-druck)

La primera distinción en "SIGNO" (Zeichen) tendrá un doble sentido

indicación (An-zeichen)

(señalamiento)

por expresión, entiendo = contenido que significa por su = sentido

Para llegar a tal distinción opera una reducción; invita en excluir todo presupuesto.

En el "Factum" del "Lenguaje" no hay presuposición = el valor epistemológico se da, haya o no lenguaje! (§ 14 medit.)

Sean que las cosas sean creadas o no por el hombre! Sea que las cosas existan o no!.....

en la imaginación o de acuerdo a su posibilidad.

- la fuente y garantía de todo valor = el "original darse de la evidencia" = el sentido de la intuición! primordial..." (p. 5)

- La desconfianza en la metafísica es presentada como condición de una auténtica teoría del conocer!

Derrida supone que la teoría del conocer ya es una metafísica! esto es lo que él pretende probar (p. 5.)

Entonces quiere restaurar la auténtica metafísica. y solo critica la metaf.: "pervertida y degenerada"!

Al final de las Medit. Cartesianas § 60 todavía contrapone la metafísica auténtica al sentido-corriente!

....."es metafís, si es cierto que la última exploración del ser debe llamarse - metafísica" -

Cuando condena la metaf. siempre es por su "aquera a la "idealidad" (p 6.) la cual puede ser opuesta

y es - indefinidamente en su presencia a "identidad" - porque no existe ni es real ni irreal! en

el sentido de ficción.

Esto lo interpreta Derrida como "no-mundano" (p. 6.)

Dice Husserl (p. 316) "en el discurso significativo va siempre unido (EL SIGNO) con cierta cantidad o proporción de señal (señalamiento). la cual funda un concepto mas amplio → [señal / sentido] → expresión = significación. (L.U..)

las "expresiones" desempeñan la función significativa también en la "vida solitaria del alma" — y en ella no funcionan ya como señales" — (§ 1. p 316)

El signo - señala (= relación de indicación) = señal.
el fundamento del signo es la VIDA. = la convicción de que existen ciertos objetos es "VIVIDA."
— la "motivación" (relación) establece una unidad-descriptiva (no basada en la intelección) entre actos-de-juicio en que se constituyen "situaciones - indicadoras" e indicadas." —
en esta "unidad descriptiva" está la esencia de la señal. "uno incita al otro a admitir que también existe.
la señal tiene carácter "no-intelectivo." § 3. (p 318) (L.U.)

Derrida = la "idealidad no es existente" (? R = no existe como cosa del mundo-material)
pero existe como "entidad ideal" — (tiene el carácter del yo - persona!) —
= su existencia origen será siempre = la posible repetición! de un acto productivo (p 6.)
R/ Pero como es posible la "repetición"? no se lo pregunta, solo si "existe algo que pida origen y efectúe la repetición! (= esto algo es la "entidad - ideal!")
— Porque la repetic. ha abierto al infinito una forma ideal debe tener una unidad de lo indefinido + ideal" (p. 6) = esto es "el presente - viviente!
— El ideal - de lo ideal = es el presente - viviente = la mito presencia de la vida trascendental
La "presencia" es la forma "apodíctica". Aquí encuentra la división entre materia y forma - (R/ creo que Husserl no pone esta división! — es fuera escolástica)
esto se lo inventa Derrida!

Aquí empieza a criticar: — El concepto de "VIDA", en la fenomenología
y/o la Descripción —) [el presente - viviente!
la vida trascendental

"la fenom. parece "abrumada", si no objetada desde "dentro", por sus propias descripciones del movimiento de su formalización. (1) la condición de la intersubjetividad
de corazón de eso me "dos" momentos decisivos de la descripción — que se convierten como irreducibles no - presencia = como propiedades de un valor constituyente y
con eso una no - vida, no presencia, o no pertenecientes a uno del presente viviente.
R/ No se se donde haya esta contradicción irreducible = (p 7)

una no-radicable, non-primordialidad — Está confundiendo los resultados con las premisas (p 7.) - Es un manipulador. — Las premisas son: vida, experiencia viviente, temporar. — Los resultados son: trascendentalidad, relaciones interpersonales. —

8/. La "representación es un fenómeno dependiente, y no depende ni siquiera de las ideas sino de las "cosas mismas"! —

— Dice: "Necesario tránsito de la "re-tención" a la "re-presentación" — en la constitución del "objeto-temporal" — ?? (p. 7)

" La intersubjetividad es condición para la objetividad" = ! Esta frase es ambigua y incorrecta! El mundo intersubjetivo no es mas objetivo que el mundo natural, del cual todo depende!

= La re-presentaciones y a-presentaciones no son re-peticiones (en Husserl) sino conocimientos intelectuales, relacionados con lo real: el otro, el mundo.

= No es una bifurcación con lo "a priori" — lo apriori de Husserl no es el de Kant no son categorías! son únicamente el modo de ser del yo y su actividad: potencialidades del ser de uno! no producen el fenómeno sino lo viven — en toda su amplitud. Derrida quiere convertir a Husserl en un subjetivista.

= Todo lo que sigue (p 7) ya es atribución de Derrida.

" — Cacar a ver que la falta de fundamento es lógica y no empírica y que la seguridad de la presencia en la forma metafórica de la idealidad surge y es expuesta sobre este irreducible vacío" —

Derrida odia y anula cualquier cosa que huela a espiritual, indelebe presente, ser personal por tanto es vacío todo lo que tenga referencia al "yo-consciente" — (p 7)

La lógica que usa D. no es la misma lógica que utiliza Husserl!

Por tanto no hay diálogo! (Ver "positions" — 3ª entrevista: separata a Sampietro)

1. Como justificar una decisión que subordina un SIGNO a una LOGICA?

UR

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

Jacques Derrida "Positions" University of Chicago Press. - 1982. - (1972) Ed. Minuit.

"Entrevistas" con
- Henry Ronse: Implications
- Julia Kristeva: Semiology and Grammatology
- Guy Scarpetta: Positions

Notas -

Advertencia: Estas tres entrevistas concernientes a publicaciones que voy a hacer.
Constituyen un esquema de "interpretación - crítica".
Hablan del trabajo en el cual estoy enfrentado: que la pareja no es mío, pues lo queda aquí.
Hay también una situación a la cual, que la dominado estos intercambios en la actualidad. — por eso no es el caso de modificarlas. — Mayo 1972

(p) Implications: diálogo con Henry Ronse: —

H. Al final de Escritura y Diferencia Ud. dice que el "desplazamiento de la pregunta forma sistema" — son así todos sus libros?

R/. Sí - forman, pero un desplazamiento, y desplazan una cuestión! que afirma el sistema en movimiento. - incluye también "espacios vacíos". (Cita Mallarmé)

H. No forman un solo libro..

R/ no. Un libro que no forma una perfecta unidad - Cada uno solo corresponde a una "operación textual", no tiene un comienzo absoluto - y se continúa con el lector... Ni corresponden a un orden "local" - que también es cuestionado!...

En el libro, en sus líneas y márgenes, subrayo o leo un texto, casi idéntico y de volumen otro...

H. Debido donde se coloca el primer impacto en la lectura?

R/ En la Gramatología, en 2 partes. textículas, separadas, en medio puede colocarse la Escritura y la Diferencia; O al revés insertar la Gramat. dentro de Escrit. y Dif. - Los textos analizados están comprometidos en la apertura de la Gramatología

H. y Speech and Phenomena?

R/ En el que más quiero y Viene antes de la Gramatol. (p. 5) La cuestión del privilegio de la voz y lengua en la cultura Occidental.

podrá de repetir el juego interno de los filosofemas, hasta dejar correr hacia su agotamiento no-pertinencia, ergo extinción efectiva! — Para deconstruir la filosofía, es pensar en los genios de los conceptos... y ver lo que esta historia ha disimulado o prohibido. — La circulación entre filosofía interna y externa. — Esto produce un "trabajo textual" que da quiere. una escritura interesada en la escritura. — Los textos como sistemas de marca cultura, dicen lo que no podría la "historia" (p.7)

Estos sistemas están disimulados por razones que intento analizar.

II. En la escritura hay por lo menos 2 sentidos de escritura

1. lo que se opone a fonético = escribir oraciones que esto representa: pero no es solo fonético

2. un sentido más general, antes de ninguna referencia a lo glosomático "la indicación-expresiva" = una raíz común < el habla / ya la escritura

El corazón-textura está atado a < trazo: corte / surco
< differance = desplazamiento

R/. Lo que "Re-Sdo" el texto: puede verse y leerse pero no oírse

El participio de "diferir" une dos conceptos irreducibles: — Tiene: 3 significados

1º Differance: = diferir con espera, o por delegación..., referir, derivar, posponer, etc. — no es precedido por la unión — de la "posibilidad-presente" que ya puede referirse... — es para economizar —

H. Es cuestión de elaborar differance? no sé si tiene algún significado (p.8)

2º — En segundo lugar = produce varias diferencias: los conceptos opuestos,

sensible // inteligible	la crítica entra en el espacio entre las dos caras...
intuición // significación	
naturaleza // cultura	

Differance:
En el elemento del "Mismo" (no propiedad / no identidad) (p. 9.) de tres significados este término.

3º Las "diferen" entre = ser y seres, "ontico - ontológico"
Es también "producción" de estas diferencias. de la diacronicidad, que el (De Saussure) estructuralismo a formado antíma de eso (ejes - semánticos?)

Las "taxonomías" que eso origina son fruto de "Differance".

No es un concepto solo estructuralista ni solo genético

cada misma división ya es fruto de "Différance" —

H - me extraño que la "fuerza" de la différance se lleve ud a Nietzsche y Freud... y Heid.

R/ - Si sobre todo Heid. — no era posible hacer las preguntas de Heidg.? = la diferencia que no ha sido pensada en filos. (p 10) - se trata de Heid. no es homogéneo < Ser / Seres

El confiere que sobre "tomar prestado" el lenguaje de la metafísica.
Debemos trabajar para situar una metafísica!
La diferencia altera en lo óntico Hontológico

(4º) La Différance - nombra esto "desempaque, despliegue", de diferencia "óntico-y ontológico"...

H. Límite es fonologismo de Heid? ogger?

R/ No es límite, - en todo caso es seguro - una fuerza, un poder, y sobre todo una fuerza irremplazable. En Heid. hay algún "fonologismo" - (p 12.)
El carácter del Ente = a la voz a una cierta "tendencia expresiva"!
Nunca encontrar: el fones juntos "logos-y-Phone"

R/ = La irreducibilidad de lo escrito... la subversión del "logo-centrismo" es anunciada.

H. Oponer un grafo centrismo al "logocentrismo"? por ello
R/ = No es una "transgresión". o tiene todo entendido más allá de la metafísica
Pero aún en oposición y transgresión nunca se sitúa como un hecho consumado
(p. 12) — Transgresión implica que el — límite siempre está actuando
Así un pensamiento que es nada, pensam. que es todo el fondo.....
es dado como algo en que no hay clara oposición entre dentro y fuera
Aún los conceptos de "exceso" o "transgresión" son sospechosos —

Por esto nunca es cuestión de oponer grafocentrismo a logocentrismo!
Gramatología es el título de una pregunta, acerca de la necesidad de una ciencia de la escritura; las condic. que la hacen posible....

Cual es el problema? R/ la comunicación - nuevas estructuras que emergen la práctica formal. - crítica de la ciencia clásica

No hay del fin del libro y comienzo de la escritura. La escritura nunca comienza
El libro se cierra y en su cierre nunca termina.

Yo trato de escribir - (en) el espacio en el que se pone la pregunta de / hablar / sentido Trato de escribir la pregunta en
En este espacio y escritura y quedo por del pregunta = escritura literalmente significa
NADA.
No es chiste como la metafísica - Arriesgar no significar nada es
Comenzar a jugar — primero entrar el juego de la diferencia
que "pre-hace cualquier palabra, o concepto de sintetizar y gobernar desde la potencia teológica de un "centro", el movimiento y el espacio textual de las diferencias -

---

Semiología y Gramatología - Julia Kristeva.

Jacques Derrida: "Positions" - (3 entrevistas). The University of Chicago Press. 1982 (1972)

(2)

implications. Henri Ronse
Semology and Grammatology: Julia Kristeva
Positions: Jean Louis Houdebine
Guy Scarpetta

Ronse pregunta sobre el "Desplazamiento (final de Escritura y Diferencia)
"certamente forma un sistema"

D. Desplazamiento, cuestión! = abierto hacia lo no-decidible...

D. book - ? qué relación tiene un libro con el autor? Es una "marca" -
se realiza una "incisión" -

Lo mismo - De la gramatología se parte en dos y cae en medio (de) la Escritura y la Diferencia, y esta igual...

Speech an Phenomena (Husserl) precede a la Gramatología
"el privilegio de la voz" y de la escritura fonética... en relación con la historia del Oeste... historia de la metafísica" - hasta en la forma más moderna y vigilante la de Husserl.

D. En el "Origen de la geometría" de Husserl public. 1962. ya esta la cuestión - al lado del "irreductible" - desplazamiento" y su estructura. en relación con la "conciencia, presencia, historia... ... entre el laberinto!

D. Estos libros son como un interminable prefacio de otro "texto" que deberá escribir.. acerca de "un laberinto de cifras" -

Ronce ... por qué tiene sus modelos: Rousseau Artaud, Bataille, Jalès)

D. Trato de conservarme al "límite" del discurso filosófico - límite no de "muerte". En la "epidermis" que funciona dentro de un sistema

(3) fuera de allí (p. 6) la filos. no es practicable" ~

R/ – Trend, Dice Ud, a veces escribir con dos manos..

D. Un doble juego marcado en lugares decisivos ... escribir dentro del texto ...
De construir o pensar la filos. desde dentro – la genealogía estructurada..
una violenta circulación entre dentro y fuera de la filosofía.
Algo que "no puede estar presentado" en la hist. de la fil. y "no está presente en ningún lugar
la cuestión de determinar la presencia – del Ser.

Lo escrito presente tiene otras espec. en Saussure y Husserl y en todo el discurso moderno siempre en los términos de Husserl y Heidegger .. – Estas tentativas "disimuladas" por razones que yo intento evaluar.

R/ Ud pone dos sentidos a "escritura"
a) como opuesto a fonético
b) en sentido más radical = la determinac. de escrito en general antes de cualquier término con "glosomático" o "sustancia expresiva" que tiene la razón en común con lo oral.

Qué es "lecture" (= Brisar – y unir) suplemento y "Différance"

D. Quizás significa lo que en Verdeß $\left(\frac{Ge}{Ge}\right)$ a es escrito o leído pero no oído? → mitario

Différance = use dos participios irreductibles: Différance:
a) es activa y pasiva = delega, retarda, desplaza posponer ... = demora
b) no es precedida por una "unidad – originaria", como algo calculado, que se gasta o disminuye

Se difiere la presencia = no se logra!

R/ Su noción economía?

D. 1º: Es el concepto económico! no hay economía sin "différance"
2º El movim. de différance → produce cosas diferentes! la raíz de oposición del lenguaje
lo marca! | sensible – inteligible
intuición – significación
naturaleza – cultura
Es también el elaborado "mismidad" que funda
3º Es producción, taxonomía, no es solo "genealogía" ni solo "estructuralidad"

R/ Se refiere a Nietzsche cuando dice "fuerzas de significación"?

D. Si ~ Sin decir el grado de Heidegg. (p. 9.) "
Nietz. llama su lenguaje y tradición de la "metafísica"! ~ al fondo de la meditación del ser se encuentra la "differance" ~ que ya no cabe en el lenguaje del Occ..

a) Cuando ~ la differance "ontico-ontológica". despliega otra diferencia ~ Hay un "fonologismo" en Heidegger.. ~ Sus metáforas son fónicas ~ en el oído ~ la escucha de la Verdad nace en lo fónico...
el lenguaje que despliega el arte es "palabra".
Tiene que ver con lo "literario". La practica de "Tel Quel" es determinada desde lo literario pero a un corte con la tradición.

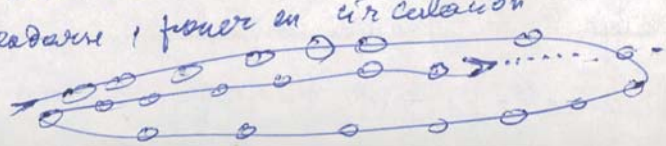
D No es "transgresión", hay un código metafísico en la transgresión y oposición.
El pensam que no significa nada ~ el que excede el significado ... fue anunciado en la gramatología.
No hay oposición de "grafocentrismo" al "logocentrismo = no hay centro, ningún centro
No es rehabilitación de lo que se llama escrito. Solo reparar a lo escrito sus derechos!
Escrito era huérfano y bastardo. ~ opuesto a hablado. "Padre del logos" ~!
Es necesario una ciencia de lo escrito (gramatol.) = resolver algún problemas epistemológicos!
Todo eso atado a la "metafísica" hasta la ciencia.
"El fin del libro y comienzo de la escritura" ~ Hay distinción entre → Clausura / → Fin = no hay.
La escritura no tiene principio! no hay ἀρχή ~ por eso no puede tener fin.

D. Trata de escribir "en el espacio intermedio" → entre habla / → ~~~~ / → y escrito
Qué es el "sentido" de decir?

— Es necesario que lo [escrito] diga [nada]! = "No es un absurdo a la moda metafísica.
Se mantiene al fondo en que se agota el significado!

— Anticipar el significado de nada es comenzar el "juego" = es entrar al juego de la "differance" que excluye cualquier palabra, concepto, enunciado (= solo queda la pura intuición sensible ~ existencial? (p. 14) = excluye una presencia "teológica" de un centro! de movimiento y de espacio!

— Una serie de substitutos: arci-trazo arci-escrito arci-reserva, brisure, arti-culación
una cadena puede desarticularse y poner en circulación



Todo lo que se escribe, se borra, corrige ... edifica, imprime, — es una cadena de diferencias que se mezcla y se confunde ....
con referencias, notas, collages, suplementos ... "tendido de no decir nada" — es un ejercicio, no de los mas elegantes ...

2ª entrevista : Julia Kristeva: "Semiología y Gramatología" ... ⟹

J. = Hoy la semiología se mueve entre ⟷ Comunicación — (p 17) logo-centrismo
⟷ estructura = etno-centrismo
este modelo donde tiene su "centro", logo-céntrico y etno-céntrico"

D. Son gestos equívocos.
si ya lo niego para escapar a la metafísica - el concepto de signo es un impedimento al progreso
signo = en la tradic. es metafísico —
el "desplazamiento" foje límites. = permite la crítica del concepto de signo.

= "marca" — y "suelta" — y desarraiga el signo de su propio suelo (p. 17).
este trabajo a cierto punto encuentra: los límites del "logocentrismo - y etnocentrismo" -
es un punto difícil de determinar. — Todas las inscripciones van hacia el agotamiento del "signo". = Por ahora se parte de un modelo - conocido - es estratégicamente indispensable:

ej.: Desde "1", de una parte:
1. es contrario a la tradic.: una unidad con dos caras, que el rechazó.
2. Acentua la diferencia [formal - diferencia] = no hay relacion de cosa - a sonido!
él no encontró nada para sustituirlo ...

de otra parte.
1º mantenimiento la separación — signans / signatum = abre posibilidad de diferenciar ....
y pensar el "significado" en sí mismo ?? (p 19)

- La distinción Ste - Sdo se vuelve problemática en sus bases!
hace posible el "traslado" — de parte del significado ...

2º Reconoce la necesidad de poner entre paréntesis lo "fónico"
El significante = no es todo fónico (p. 21) -
hay un "sonido - pensado" natural - nexo ...
se aleja de sus propias conquistas ....

3º Este concepto de signo privilegia lo fónico ...

nada parece que el "Ser" se borra a sí mismo (p. 22.) Hegel. Rousseau ....

4. Reducir la exterioridad del Ser. es excluir de la "práctica" todo lo que no es físico! Entonces el Signo es una entidad - con dos caras - físicas!

En griego "Semeion" = semejante!

La escuela de Copenhagen y los Americanos rechazan ese físicoloísmo Saussureano.

La Comunic. presupone sujetos - el modelo de signo es equívoco

Transmisión de un sujeto a otro - y objetos. — (p 24) ——

Estructura es otro concepto más ambiguo - y confunde lo logocéntrico y etnocéntrico. Es necesario cambiar los conceptos desde el interior de la Semiología y transformarlos: "Displasarlos", modificar el terreno en que trabaja. — Hay cortes bruscos pero los reinscriben en tradiciones antiguas!

J: q el "gram"?? es una estructura de "no-presencia"? = Qué es lo "escrito", como Differance?

D. La reducción de lo "escrito" que parte del "Logocentrismo". (p. 25) excluir lo escrito de el campo lingüístico — "Writing in foreign, to the internal "system" (of language) (p 45) Lo escrito tapa nuestra visión del lenguaje"!.... Son dos sistemas distintos; su única razón de ser, del escrito, es representar al "otro"...

En efecto parece que el orden alfabético representa la palabra, y al mismo tiempo se borra a sí mismo frente al habla —

Pero no existe escrito puramente fonético! → es fruto solo de una convención en cierta cultura y de una "práctica existo-física — La palabra viviente debe eliminar lo escrito!

- Si uno supera el límite de la escritura fonética - (que es puro etnocentrismo ?!!! - las consecuencias son que "no es solo fonética" — Ej: Alfabeto: Chino, japonés Egipcio Maya hay espacios y figuras y dimensiones, para que funcione el gram

Ser TRAZAS.

- Porque Trazas? - produce un "nuevo concepto de escrito! gram, differance! = juego de diferencias, oposiciones! — excluye que un solo elemento esté presente que solo se presente a sí mismo!

No hay signo que funcione sin referirse a "otro" elemento (sistema) y esto a otro ⟷

Esta base de la TRAZA - no es solo presente o ausente

Solo hay diferencias de trazos, y trazos de trazos ....al infinito

"gram" es el concepto más general de semiología ....

(gram = elemento grafico?)

gram - balanza el signo (p 27)

El "gram" - como "Differance" = es una estructura y un movimiento - espacia con elementos relacionados unos a otros .... Produce intervalos sin llenarlos ...

La actividad "Differance" con-nda = movimiento - generativo (p. 27) es el juego de diferencias.

Los códigos que se generan son efectos ... que en una exageración → [no hay sujeto = no se alcanza por la différance — no hay existencia = fuera del movimiento de Differance

Hay un círculo = si uno distingue: [lenguaje = habla, código = mensaje, esquema = y uso —] [no que hay "continuidad" circular, un elemento termina en el otro; uno depende del otro —]

{ = no se sabe donde comienza =
{ = no donde termina =
{ debe admitirse primero "una producción - sistemática" (p. 28)

Nada ... no precede. in-Differente - precede la "Differance" y el espacialidad y temporización

Relaciones con el presente; siempre son diferidas ... no ajustan.

El sujeto, cualquiera que hable depende, de el "sistema de diferencias" (de acuerdo! pero no solo depende! — (p. 29) activo con poder, marca.

La "diferance" como concepto - y la cadena atada a él indefinidamente: en todas las oposiciones metafísicas sto/cdo, sensible/inteligible, escrito/hablado, pasividad/actividad, etc..

La presencia - identidad, presente en todas las operac. esta, se vuelve "impertinente" = es descentrado todo se subordina al movim. de la differance no en favor de un sentido que aparecería - esta gobierna = es la presencia del "significado - trascendental" (p. 29)

¡ = El concepto de sentido en semiolog. es diferente que en fenomenología! que permanece en lo "intra - metafísico de este proyecto? Así "complicidad?

D. = Toda experiencia a experiencia de "Sinn" = más amplio, menos determinado (p 30)
Sinn es el sentido del fenómeno Husserl L.U. = Bedeutung sentido de un objeto lógico y lingüístico

1. Husserl separa el lado = sensible
de la = significación = Bedeutung = inteligible, existencia
el significado a "expresado" —

2. Este significa. se refiere en Hus. a lo "pre - semiótico pre - expresivo (p 31)
pre - lingüístico = fuera de la différance!
es metafísico, quiere fundar la esencia (p 31)
Solo queda la exterioridad para "expresar" (Äusserung = exterioridad)

1- Como - superar la expresividad?

D. contestaría en forma así contradicta.

a) de una mano = no es siempre simplemente deducible ... porque: interno / externo = no es una paraja reducible a una "oposición"! es un efecto de la "differance"! (p. 33)

interno
differance
externo

? lo uno? limitado no es uno

Reprender el lenguaje como expresión
ya en Kant .- "ilusión trascendental"

b) de otra mano = la expresividad no se supera simplemente y de una vez! = el Texto
ya siempre es elaborada "el sentido" ya es elaborado
una serie de referencias textuales, en condiciones ...
el texto que no expresa nada ... significa (p. 34)

Aparte la "ciencia" o no expresión (lógica - matemática) es logocentrismo.
domina la metafísica clásica.
es "imperialismo - del Logos! = matematizar el lenguaje.
Pero la formalización debe ser muy prudente debe ir acompañada por el lenguaje natural (p. 35)

D. La gramatología debe de contribuir a todo aquello que vincula lo científico con lo onto-teológico: logocentrismo, fonologismo.
Dejar de permitir que el proyecto clásico de ciencia caiga al "empirismo pre-científico -
más allá del positivismo científico y cientismo -
La gramatología debe consolidar, en la práctica científica, el deber la cerrazón del "logocentrismo".

~~¿Cómo superar la "experiencia"?~~ → POSITIONS (p 39) ≡

3ª Entrevista con: { Jean Louis Houdebine — / Guy Scarpetta —

H. = La "différance" no es nombre ni concepto, qué es?

D. - La diff. ti e a no es nombre ni concepto, pero produce "efectos" conceptuales!
letra, lógica ... otros conceptos, otras palabras (es signo? ...) Etc?
"gram", reserva, inición, espacio, espacial, vacío, sentido-blanco, rango-blanco-
tín-blanco, cent blanco, semblante, suplement, pharmakon, margen-marca-marcha
Estos son "atomos" cruzables!!!

Lo que pertenece a una estrategia general —

D. En doble-frente y doble ciencia — entrecomillamos la frase = "sobregiramos"
Doble neutralizarse (p 41) en la práctica.
La fase (p 42) opera en terreno — desde dentro del sistema de deconstrucción
se descompone la jerarquía hablado/escrito y su sistema adherido (p 42.)
En este intervalo bi-frente bi-fase — solo puede inscribirse un Escrito
que simultaneamente lo descompone.

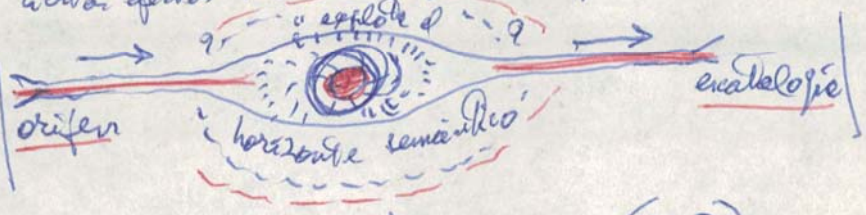
La diseminación, marca este intervalo — "ecart, carré, carrure, carte, charte" quadre
"gram" - nunca es un: Ote, ni un Ego, no es signo, ni una letra! ...
spacar - inición — marginal — marcha (p 43.)!

Différance está en proximidad con Hegel (p. 44): Husserl = "subtle nuances"
- Marx = micrology" - la ruptura entre el sistema de "Aufhebung" - con la
dialéctica especulativa = ni dialéctico (p. 44)
- ni fenomenologo
- pero si materialista!

Pharmakon = doble empleo < tana / mata

(p 43) Difference en Diseminación no a un concepto. = { la fuerza explota en el horizonte y la forma —
semántica" —

Diseminación produce ciertos efectos semánticos pero no llegan al origen ni a una presencia escatológica



El Suplemento de Problemática no conduce a una taxonomía ... (p 48)

Scarpetta comenzó el mitin de Clamy Abril 1970 en el que lo elaboraron. "Literatura, Ideología" —

D. - he leído las actas de aquello
Se habla de "mi pensamiento" —
Evolución es una palabra que siempre me pareció sospecha (p. 49)
El efecto de Différence de fuerzas significa nada. - Toda liberación debe ser deconstruida —
Pensamiento significa "nada" = (p. 49).
Dicen que concibo la historia - lineamente ... falso, significa trascendente!

El Abaisement = de lo escrito no es una pregunta es: la "presentación" del escrito de su situación en la jerarquía filosófica
- La noción de "caída" complemento de "origen", ha sido un blanco constante en la Gramatología
Nunca he "incorporado el tema de una "pre-caída"! o pecado original del escrito en el campo "de-barcado" y degradado de la historia!
Relación con Heidegger - es importante pero él lo de-escribe. (p 54)

Scarpetta = { La historia ha sido asociada con "desarrollo lineal"! ¿Es posible hablar de la historia - lineal hacia una historia = "Monumental" (a la Sollers)?

Tenemos que ir con cuidado con el concepto de historia como

D. historia es metafísica? (p 56) como concepto.
historia del significado! (he - Wary = ir con cuidado,)

con una historia que le desarrolla, que le produce a sí mismo, le plenifica. = y le hace linealmente m (p 56)
Esta es la "corazón-de la metafísica"!
Pero no puede tener forma lineal, en el modo en que la filosofía se conoce (p 57)

La corazón metafísico no es un círculo alrededor de un campo homogéneo! Dentro y fuera!
Se limite. tiene la forma de "fallas", figuras, mapa marca o rasguño es producido por todo todo de filosofía (p 57)
El concepto metaf. de hist. no solo está vinculado con la linealidad, también con todo un sistema de implicaciones (teleología, escatología, elevación, interiorización, acumulación de sentido tipo de tradicionalismo = todo lo que es espiritual!)

- Así no es solo un pretendido accidental. que debo renovarse, con un borrón local, sin un desplazamiento general de organis, sin poner todo el sistema a trabajar!... —
He hablado de concepto metafís. - pero yo no creo que exista "un concepto metafísico solo", en sí!
No hay metafísica fuera del "trabajo textual en el cual se inscribe (p 57)

Uso "historia" para "re-inscribir su fuerza! - producir otro concepto - otro código conceptual de hist
→ Una hist, monumental, estratificada, contradictoria! - que implica una nueva lógica - de repetición, trazo ... no hay historia sin eso!

Aun así podríamos considerar historia (Altuser contra Hegel) como "historias - diferentes en su tipo - ritmos, modos de inscripción .. (p.58)

- NB. nota = solo hablo de diversos conceptos de historia (p 59)
y un nuevo concepto y la noción de la ciencia de la historia!
Debemos primero rechazar el viejo concepto de historia
y al mismo tiempo "marcar" los intervalos (?) que el intervalo no sea "re-apropiado" ...

Lo que yo llamo "texto" - prácticamente - inscribe, y lo propio el límite de tal discurso

Hondelaine = No llega a otras dimensiones de Saussy!
= materialismo histórico / materialismo dialéctico?
una unidad dual
(Altuser - Foucault) p. 60

Me parece que el camino de la deconstrucción va hacia, inevitablemente, un TEXTO, materialista! un texto suprimido o suprimido por el logocentrismo (racionalismo espiritualista !)

P. De hecho hay un encuentro (p. 62). No creo que se me haya escapado.
Pero no hay que derivar conclus. de contactos ocasionales, o no rigurosam. analizados! sería un dogmatismo. – Tomar en serio la "heterogeneidad del texto marxista !!! y su importancia histórica. –

Lo que yo he hecho podría también llamarse "crítica al idealismo" –
Hay lagunas, y esta marcan lo que todavía tengo que hacer (p. 62)
Hay una situación en que el entero texto Marxista no puede ser dado "inmediatamente"!
Esto limita una efectiva transformación (p. 63)
Todavía tengo que establecer la relación Marx – Hegel! Esto no está hecho!

– El concepto de materia no ha sido establecido (p. 64 ½) ni definido con radical y exterior homogeneidad.

– He intentado en que escribir un texto no reducible a la presencia visible o tangible, de lo gráfico o literal! – el ste materia, me parece no problemático solo cuando su re-inscripción no puede evitar de establecer un principio mero y fundamental!
(p. 65) – En un mero "referente" anterior a todo trabajo de "marca" –
En la "double-science" yo noto la operación de la "doble-marca"! o re-marque!

– Un concepto en el proceso de producirse primero genera una especie de efervescencia en el trabajo de "nominación" – Este mero concepto de "efecto" tomado prestado de las oposiciones | causa / efecto | sin que se reduzca a todo eso!!!
| acción / aparición |
| efecto, reflejo |
(p. 67)

Esto es el borde de irreducibilidad .... que debe ser analizado –

Hodkin Esto nos refiere a su obra llamada "literaria"

Scopetta : En la Diseminación Mallarmé marca la práctica de Sollers entre producción – y binarismo – lo que excede la producción y la ruptura que se opera en el campo del significado
Es esta su "lógica?"

D. Sí – Es lo que intento hacer! – El escritor culturalmente lleva ya dentro de sí lo que lo borra y lo anula (cuenta – descuento)

se provoco la anulación! - de acuerdo a una lógica que es difícil admitir (p 68.) —
Este "doble - espíritu" - un curso llevo a la primera un riesgo contrario! —

No puedo hablar de texto, como se escribe, o de su composición. — Yo creo necesario escribir o bien disimular un texto. esto es completamente deliberado por mi parte (p 69) —

Literatura?. por que comenzó Artaud, Bataille, Guillermo Cabrera?... — estos textos operan la demostrac. de una deconstrucción! de la "representación" de lo que se hizo en Occidente.

Estos "textos" marcan y organizan una estructura de resistencia a la conceptualización filosófica" (p 69) —

Ej.: Nombres de Sellers
Minique de Guillermo
o de verdad, o representaciones en sus formas clásicas - no pueden ya valer para determinado efecto! (p 70)

se valor de significa y de contenido
o forma de vida o metáfora / metonimia
de estos textos.

R/ Coincido que "mis textos ni pertenecen a la literatura ni a la filosofía, otro registro (p 71)
ellos comunican, o así, dicho espero - habiendo operado cierta ruptura!
pueden llamarse "filosóficos" de acuerdo con cierta "fabulosamia"
Es una operación estratégica del análisis - que debería ser gobernado por un horizonte
teleo - escatológico (p 71)

Describir la oposición entre nombre - y concepto como "operación"!
Tener en cuenta que un nombre no - nombra con funcional precisión un concepto!
(p. 71) El nombre X mantenido como una palanca de "intervención" en orden
a mantener un agarre sobre la previa organización - (p 71)

Sarpetzer en un comentario a Artaud, indica que hace metafísica y al mismo tiempo destruye la metafísica - la excede en la práctica.
Esta práctica de saltar y destruir - "excesos" y "destrucción" le parece que deriva de una lógica de contradicciones - dada por su compromiso especulativo?

D/ Sí, por que no? (p 76) Dado por cierto tipo de contradicción
con la necesaria prudencia crítica
delimitando sus relaciones o no relaciones con la lógica de Hegel

Polaridad de esta dialéctica en un comentario a Artaud (p 78)

Houbemos - pregunta sobre nuevo concepto de Ste derivado de la lingüística (p 79)

D/ — No veo que la noción de "espaciamiento" como yo la predico, sea incompatible con el motivo de "heterogeneidad" (p 81)

H. — En el motivo de heterog. subrayado por completo de lo "espacial"?

D/ En efecto estos dos conceptos (Ste) no significan lo mismo! p (81) pero son inter-asociables.

D/ Espacio designa "nada" nada que sea, ni presencia ni ausencia o distancia. Es índice de un exterior irreducible! - al mismo tiempo es un movimiento! un desplazamiento, indica una "alteridad irreducible!
No se pueden disociar los dos espacio y alteridad (p 81)

NB esto no es correcto: que es espacio? solo tiene dos sentidos. el espacio no espacia nada al contrario uno, deja ser..
Por ruptura más que en el sentido de una continuidad. Qué es que continúa? lo mismo (discurso, dibujo, juego) con otra forma, con un falso sentido?..
habría que reflexionar ....!

D. El concepto de Ste es también deliberadamente equívoco!
La "fuerza" de la deconstrucción no toma lugar en cualquier texto ni en cualquier
rie - solo se acuerda con líneas de fuerza (operaciones no contradicto.??)
o de ruptura que sean localizables en el discurso que debe ser deconstruido -

— Determinar topicamente o tecnicamente los lugares más necesarios y operadores, comienzo, detenciones, palancas, etc... en una situación dada, de pensar de un analisis "histórico" — este analisis depende de movimiento general del campo y nunca se agota con (p 82) los calculos concierne de un sujeto!"

— Por otra parte un Ste es una palanca positiva — defino el escrito como = impos-
bilidad de encerrar la cadena en un significado

Ste significado a, b, c, d, ... Ste.

En este caso el significado está en posición de un
Substituto del Ste (p. 82)

D. Yo nunca he dicho que no hay un sujeto - de lo escrito (p 88)
yo se lo recordé a Goldmann en ocasión de una conferencia sobre la "Differance"!
quien estaba preocupado por el sujeto! (p 88)

Es necesario considerar el efecto de subjetividad como es producida por la estructura del TEXTO!

— Este texto en su efecto es inseparable de cierta relación entre el sublimación y instinto de muerte
movimiento de
- interiorización -
- idealización -
- deseo -
- sublimación.
y por ello a cierto "separación" —

Scarpetta - Hay analogía entre lacán llama
Sujeto del Texto a lo que —
Sujeto como efecto de Sde"?
como producto del Sujeto? ....

D. Cierto hay relación. Por definición de Sujeto
Pero hay que contar con lo anterior y tener en cuenta la diseminación (p 88)

On the Beach (Glebe NSW, Australia), no. 1/1983: p. 42

Excuse me, but I never said exactly so:

Yet Another Derridean Interview

In 1982, Paul Brennan spoke to Jacques Derrida at the Collège de France. He specified his questions to issues arising out of Derrida's ***De la grammatologie****.*

P.B.: How would you respond to the assertion that you are trying to set up a kind of literary science?

J.D.: It's not really a science in the traditional sense. It's strategy for interpreting sciences, and philosophy also... to deconstruct them, to look at them from many points of view (but of course also from a political point of view) and to show the implicit limits of sciences. For instance, language sciences are the dominant models of science on the French scene.

P.B.: What can a grammatologist do that other philosophers and linguists can't do?

J.D.: First I must say [laughs] that since grammatology is not a positive science... nor a philosophy, there is no "grammatologist". The book on grammatology is not a book **for** grammatology; it's also a book which insists on the *limits* of grammatology.

P.B.: You talk about living languages, where the written language closely reflects the spoken language. And you talk also about dead languages, where the written language has no connection with the spoken language. If you look around the world at the hundreds of languages which exist at the moment, which ones would you say are very much alive and which ones are approaching death?

J.D.: Excuse me, but I never said exactly so. I never said that there are totally living languages and that there are dead languages. I think that there is a part of death in every language. And the opposition of life and death in language is a false opposition. The traditional statement about language is that it is in itself living, and that writing is the dead part of language. And this is what I'm fighting against. So, I would not engage myself in saying that there is a hierarchy of more or less living languages today. There are more or less powerful languages - on for instance the technical level, on the economic, or scientific or military level. There are some languages - for instance, English, Russian, Chinese - which are spoken not only by more and more people, but by people and nations which are, for the moment, more powerful than others. But I wouldn't draw the consequence that they are more "living" than the others.

P.B.: You do make a contrast between spoken language and written language and the relationship between them...

J.D.: Ah... it's not an opposition. What I've been doing in the last few years is to extend I mean to give an absolute extension to - the concept of writing so that even the spoken language is written in some way. I mean, there is what I call an "arche-writing" (arche-écriture) which is implied within the spoken language, which implies that the concept of writing is transformed, of course. So there is no opposition between them. For instance, tape recordings are writings in some sense.

P.B.: You've suggested we should stop thinking about various media - speech and writin - that we should stop thinking about them ethically and that the two media of language are beyond good and evil. This obviously puts you at variation with someone like Marshall McLuhan who talks about the

medium in very ethical terms - "the microphone created Hitler" and so on.

J.D.: Mm... I think that there is an ideology in McLuhan's discourse that I don't agree with, because he's an optimist as to the possibility of restoring an oral community which would get rid of the writing machines and so on. I think that's a very traditional myth which goes back to... let's say Plato, Rousseau... And instead of thinking that we are living at the end of writing, I think that in another sense we are living in the extension - the overwhelming extension - of writing. At least in the new sense... I don't mean the alphabetic writing down, but in the new sense of those writing machines that we're using now (e.g. the tape recorder). And this is writing too.

P.B.: You end your book with a quotation from Rousseau, who has written about writing as a kind of dreaming. He says:

> The dreams of bad nights are given to us as philosophy. Younwill say that I too am a dreamer. I admit this. But I do what others fail to do. I give my dreams as dreams and leave the reader to discover whether there is anything in them which may prove useful to those who are awake.

My question to you is: are you allowing me to interview in much the same spirit - as a dream to be taken as the listener or reader wishes?

J.D.: Yes, but if I were to indulge in saying so, I would imply that I am totally awakened while dreaming, and I have no illusion about that.

back up...

Derrida and Differance, ed. Wood & Bernasconi, Warwick: Parousia Press 1985, p. 1-5

"Letter to a Japanese Friend"

10 July 1983

Dear Professor Izutsu,

At our last meeting I promised you some schematic and preliminary reflections on the word "deconstruction". What we discussed were prolegomena to a possible translation of this word into Japanese, one which would at least try to avoid, if possible, a negative determination of its significations or connotations. The question would be therefore what deconstruction is not, or rather ought not to be. I underline these words "possible" and "ought". For if the difficulties of translation can be anticipated (and the question of deconstruction is also through and through the question of translation, and of the language of concepts, of the conceptual corpus of so-called "western" metaphysics), one should not begin by naively believing that the word "deconstruction" corresponds in French to some clear and univocal signification. There is already in "my" language a serious [sombre] problem of translation between what here or there can be envisaged for the word, and the usage itself, the reserves of the word. And it is already clear that even in French, things change from one context to another. More so in the German, English, and especially American contexts, where the same word is already attached to very different connotations, inflections, and emotional or affective values. Their analysis would be interesting and warrants a study of its own.

When I chose the word, or when it imposed itself on me - I think it was in *Of Grammatology* - I little thought it would be credited with such a central role in the discourse that interested me at the time. Among other things I wished to translate and adapt to my own ends the Heidggerian word Destruktion or Abbau. Each signified in this context an operation bearing on the structure or traditional architecture of the fundamental concepts of ontology or of Western metaphysics. But in French "destruction" too obviously implied an annihilation or a negative reduction much closer perhaps to Nietzschean "demolition" than to the Heideggerian interpretation or to the type of reading that I proposed. So I ruled that out. I remember having looked to see if the word "deconstruction" (which came to me it seemed quite spontaneously) was good French. I found it in the Littré. The grammatical, linguistic, or rhetorical senses [portees] were found bound up with a "mechanical" sense [portee "machinique"]. This association appeared very fortunate, and fortunately adapted to what I wanted at least to suggest. Perhaps I could cite some of the entries from the Littré.

"Deconstruction: action of deconstructing. Grammatical term. Disarranging the construction of words in a sentence. 'Of deconstruction, common way of saying construction', Lemare, De la maniére d'apprendre les langues, ch.17, in *Cours de langue Latine*. Deconstruire: 1. To disassemble the parts of a whole. To deconstruct a machine to transport it elsewhere. 2. Grammatical term... To deconstruct verse, rendering it, by the suppression of meter, similar to prose. Absolutely. ('In the system of prenotional sentences, one also starts with translation and one of its advantages is never needing to deconstruct,' Lemare, ibid.) 3. Se deconstruire [to deconstruct itself] ... to lose its construction. 'Modern scholarship has shown us that in a region of the timeless East, a language reaching its own state of perfection is deconstructed [s'est deconstruite] and altered from within itself according to the single law of change, natural to the human mind,' Villemain, *Preface du Dictionaire de l'Academie*."

Naturally it will be necessary to translate all of this into Japanese but that only postpones the problem.

It goes without saying that if all the significations enumerated by the Littré interested me because of their affinity with what I "meant" [voulais-dire], they concerned, metaphorically, so to say, only models or regions of meaning and not the totality of what deconstruction aspires to at its most ambitious. This is not limited to a linguistico-grammatical model, let alone a mechanical model. These models themselves ought to be submitted to a deconstructive questioning. It is true then that these "models" have been behind a number of misunderstandings about the concept and word of "deconstruction" because of the temptation to reduce it to these models.

It must also be said that the word was rarely used and was largely unknown in France. It had to be reconstructed in some way, and its use value had been determined by the discourse that was then being attempted around and on the basis of *Of Grammatology*. It is to this value that I am now going to try to give some precision and not some primitive meaning or etymology sheltered from or outside of any contextual strategy.

A few more words on the subject of "the context". At that time structuralism was dominant. "Deconstruction" seemed to be going in the same direction since the word signified a certain attention to structures (which themselves were neither simply ideas, nor forms, nor syntheses, nor systems). To deconstruct was also a structuralist gesture or in any case a gesture that assumed a certain need for the structuralist problematic. But it was also an antistructuralist gesture, and its fortune rests in part on this ambiguity. Structures were to be undone, decomposed, desedimented (all types of structures, linguistic, "logocentric", "phonocentric" - structuralism being especially at that time dominated by linguistic models and by a so-called structural linguistics that was also called Saussurian - socio-institutional, political, cultural, and above all and from the start philosophical.)

This is why, especially in the United States, the motif of deconstruction has been associated with "poststructuralism" (a word unknown in France until its "return" from the States). But the undoing, decomposing, and desedimenting of structures, in a certain sense more historical than the structuralist movement it called into question, was not a negative operation. Rather than destroying, it was also necessary to understand how an "ensemble" was constituted and to reconstruct it to this end. However, the negative appearance was and remains much more difficult to efface than is suggested by the grammaar of the word (de-), even though it can designate a genealogical restoration [remonter] rather than a demolition. That is why the word, at least on its own, has never appeared satisfactory to me (but what word is), and must always be girded by an entire discourse. It is difficult to effect it afterward because, in the work of deconstruction, I have had to, as I have to here, multiply the cautionary indicators and put aside all the traditional philosophical concepts, while reaffirming the necessity of returning to them, at least under erasure. Hence, this has been called, precipitately, a type of negative theology (this was neither true nor false but I shall not enter into the debate here).

All the same, and in spite of appearances, deconstruction is neither an analysis nor a critique and its translation would have to take that into consideration. It is not an analysis in particular because the dismantling of a structure is not a regression toward a simple element, toward an indissoluble origin. These values, like that of analysis, are themselves philosophemes subject to deconstruction. No more is it a critique, in a general sense or in Kantian sense. The instance of krinein or of krisis (decision, choice, judgment, discernment) is itself, as is all the apparatus of transcendental critique, one of the essential "themes" or "objects" of deconstruction.

I would say the same about method. Deconstruction is not a method and cannot be tranformed into one. Especially if the technical and procedural significations of the word are stressed. It is true that in certain circles (university or cultural, especially in the United States) the technical and methodological

"metaphor" that seems necessarily attached to the very word deconstruction has been able to seduce or lead astray. Hence the debate that has developed in these circles: Can deconstruction become a methodology for reading and for interpretation? Can it thus be allowed to be reappropriated and domesticated by academic institutions?

It is not enough to say that deconstruction could not be reduced to some methodological instrumentality or to a set of rules and transposable procedures. Nor will it do to claim that each deconstructive "event" remains singular or, in any case, as close as possible to something like an idiom or a signature. It must also be made clear that deconstruction is not even an act or an operation. Not only because there would be something "patient" or "passive" about it (as Blanchot says, more passive than passivity, than the passivity that is opposed to activity). Not only because it does not return to an individual or collective subject who would take the initiative and apply it to an object, a text, a theme, etc.

Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs itself. It can be deconstructed. [Ça se deconstruit.] The "it" [ça] is not here an impersonal thing that is opposed to some egological subjectivity. It is in deconstruction (the Littré says, "to deconstruct itself [se deconstruire]... to lose its construction"). And the "se" of "se deconstruire," which is not the reflexivity of an ego or of a consciousness, bears the whole enigma. I recognize, my dear driend, that in trying to make a word clearer so as to assist its translation, I am only thereby increasing the difficulties: "the impossible task of the translator" (Benjamin). This too is meant by "deconstructs".

If deconstruction takes place everywhere it [ça] takes place, where there is something (and is not therefore limited to meaning or to the text in the current and bookish sense of the word), we still have to think through what is happening in our world, in modernity, at the time when deconstruction is becoming a motif, with its word, its privileged themes, its mobile strategy, etc. I have no simple and formalizable response to this question. All my essays are attempts to have it out with this formidable question. They are modest symptoms of it, quite as much as tentative interpretations. I would not even dare to say, following a Heideggerian schema, that we are in an "epoch" of being-in-deconstruction, of a being-in-deconstruction that would manifest or dissimulate itself at one and the same time in other "epochs". This thought of "epochs" and especially that of a gathering of the destiny of being and of the unity of its destination or its dispersions (Schicken, Geschick) will never be very convincing.

To be very schematic I would say that the difficulty of defining an therefore also of translating the word "deconstruction" stems from the fact that all the predicates, all the defining concepts, all the lexical significations, and even the syntactic articulations, which seem at one moment to lend themselves to this definition or to that translation, are also deconstructed or deconstructible, directly or otherwise, etc. And that goes for the word deconstruction, as for every word. *Of Grammatology* questioned the unity "word" and all the privileges with which is was credited, especially in its nominal form. It is therefore only a discourse or rather a writing that can make up for the incapacity of the word to be equal to a "thought". All sentences of the type "deconstruction is X" or "deconstruction is not X" a priori miss the point, which is to say that they are at least false. As you know, one of the principal things at stake in what is called in my texts "deconstruction" is precisely the delimiting of ontology and above all of the third person present indicative: S is P.

The word "deconstruction", like all other words, acquires its value only from its inscription in a chain of possible substitutions, in what is too blithely called a "context". For me, for what I have tried and

still try to write, the word has interest only within a certain context, where it replaces and lets itself be determined by such other words as "ecriture", "trace", "differance", "supplement", "hymen", "pharmakon", "marge", "entame", "parergon", etc. By definition, the list can never be closed, and I have cited only names, which is inadequate and done only for reasons of economy. In fact I should have cited the sentences and the interlinking of sentences which in their turn determine these names in some of my texts.

What deconstruction is not? everything of course! What is deconstruction? nothing of course! I do not think, for all these reasons, that it is a good word [un bon mot]. It is certainly not elegant [beau]. It has definitely been of service in a highly determined situation. In order to know what has been imposed upon it in a chain of possible substitutions, despite its essential imperfection, this "highly determined situation" will need to be analyzed and deconstructed. This is difficult and I am not going to do it here. One final word to conclude this letter, which is alread too long. I do not believe that translation is a secondary and derived event in relation to an original languag or text. And as "deconstruction" is a word, as I have just said, that is essentially replaceable in a chain of substitution, then that can also be done from one language to another. The chance, first of all the chance of (the) "deconstruction", would be that another word (the same word and an other) can be found in Japanese to say the same thing (the same and an other), to speak of deconstruction, and to lead elsewhere to its being written and transcribed, in a word which will also be more beautiful. When I speak of this writing of the other which will be more beautiful, I clearly understand translation as involving the same risk and chance as the poem. How to translate "poem"? a "poem"?...

With my best wishes,

Jacques Derrida

back up...

The Tain of the Mirror (El estano del espejo) - por "Rodolphe Gasché" - Harvard Univ. Press. London. Cambridge Mass. 1986

Cap. 8. "Deconstruction - Methodology" (p 121)

Introd.
La deconstr. si bien ser "la fundación ultima" debe tipificar un Método
el método en la ciencia "desde su objeto = a un reflejo externo - Está del lado del Sujeto
En un instrumento de representación y una forma derivada e cierto contenido -
Siempre ed determinado, merece un "diccionario - filosófico - o debería describir la verdad
"intrínseca y espontánea".
Desde Platon el método es la persecución paciente de la Verdad (p 122)
No hay separación formal del contenido de la Verdad. Hegel (Gran Lógica final) la "Absoluta
Idea"
En Hegel el Método se identifica con la estructura del pensam. = la entera experiencia del
pensam.

El Método de Derrida no tiene ningún carácter de exterioridad al objeto!
En último termino viene a coincidir con el auto-exposición de Verdad o Concepto!
Derr. ha declarado que la "deconstrucción" es coextensiva de la totalidad del
pensam. filosófico espec. de el Concepto Hegeliano.
Esto mediona si la exterioridad a dotar la reflexion filos. - hace dudosa
posible dar a la deconstrucción el valor de un método!
Tomando acción de la totalidad de la edad del logocentrismo - que es la totalidad
de la filos., espec. especulativa, - parece que la deconstrucc. se inclina a la idea
de un método "científico" caracterizado por la "exterioridad" - Pero en punto no es el
sujeto! Deconstrucc. nunca es el acto de un sujeto, o acaso, un
lo que provoca la deconstrucc. es de naturaleza - (p 123)

2

Las Propedéuticas de la "Deconstrucción": (p 124)

Gadamer arranca de una posible reflexión total de Hegel. — El pensar de Hegel toma por — tipo de la Totalidad de la Otredad. — incluye todo el otro, como la exterioridad — como tiempo elemento en el proceso de adquisición de la Verdad. Derrida se conoce esta plenitud de filosofía — que anticipe la figura de lo que hay mas allá ..

El problema es cómo romper el silencio — sin ir para atrás a la el concepto Hegel por el cual todo esta dicho ? (p. 125)

Nietzsche es el que da inicio a una sacudida y pone en discusión esta tradición. Heidegger destruye el subjetivismo

Decide seguir con la deconstrucción en esta línea de pensam.

Derrida se opone a la ingenuidad, a la ceguera constitutiva del pensam. filosófico. indiquada al sistema Hegeliano

En un estudio temprano subraya que las ingenuidades no son deficiencias lógicas

En la "Doble Sesión" — analiza el texto de Filebo, (Platón.) no como contradictorio.

Las contradice. le semejan con la dialéctica, con una finalidad — Estas inconsistencias son las que hacen avanzar el pensam. Platónico!

Se espera el criticismo ingenuo con un criticismo filosófico

No es correcto decir que la "Deconstrucción" destruye (Ricoeur) el discurso filosófico con todo esto es aporía sin más soluciones!

Derrida no entiende aporías y contradicciones como "falacias"! Va mucho más allá. (p 128) - duda de la filosofía para encontrar una perspectiva de Verdad más alta.

Aporías y Contrad en D = Disimilaridad entre Varios Ingredientes! elementos, constitutivos del "discurso - filosófico" — la estructura de la fils. esencialmente "no - homogenea entre conceptos y textos ...

Los conceptos fil. no son homogeneos porque no poseen un nucleo de sentido que fuera exclusivamente propio de ellos! lo cual no sucede. Siempre significan a través de otros conceptos .....

"The Pain of Mirror..." — (p 129) El Extraño del Espejo

"Ningún concepto incluyendo Etica, puede ser pensado sin incluir la "TRAZA" de su diferencia de su OTRO dentro de el mismo." — Lo que le opone a fuera exterioridad, pero la traza la tiene en si mismo.

Ver el concepto de "centro" - La estructura tiene centro pero el centro no es estructura ni está adentro de la estructura (p 129)... La totalidad tiene su centro en otro lugar...

Esta contradic. expresa la "fuerza del deseo"...

Los conceptos siempre tienden en un "sistema conceptual".. cuerpo del que toman sentido...

Derrida pone a la vista las discrepancias entre varios estudios... en el trabajo de argumentación y descripción... - y vuelve ilusorio el detener un deseo - metafísico de "pura - coherencia".

"CONTRA LA NEUTRALIDAD."

La constitución del discurso filos. tenda discrepancias que son su "lo yo - negro".

UR

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

(p. 7.) - Qué da a una teoría del conocer, la "autoridad" para determinar la esencia y el origen del lenguaje?
- Husserl lo toma explícitamente de la tradición y su validez.
- Debe posponer la meditación sobre la "esencia del lenguaje en general" -
- En Lógic. F. y Log. Trascendental, Derrida lo excluye
- Nunca (Fink) explica el "logos" Trascendental! pero sí el sujeto Trascendental.

R/ = porque no es el "logos" que es Trascendental sino el yo! y su actividad.
No se separa el lenguaje ordinario del lenguaje fenomenológico a pesar de tender educciones (p. 8)
Transformar el concepto tradicional en indicador (Bedeutung) no elimina su herencia (?) (p. 8)
en cuestiones a que nunca Husserl condujo ....

- Está interesado en el lenguaje solo desde su idealidad y - determina la esencia del lenguaje tomando la Lógica - como su Telos y norma!

R/ - Si la toma como criterio crítico, por qué no? Si es el determinante exclusivo, tendría razón.
No hay duda que el lenguaje como todo hecho - humano - existente, va más allá de la lógica.
Pero esto no lo niega Husserl, al contrario la Krisis demuestra lo opuesto!

D. Husserl define la "pura gramatical y su relac. "con lo puro lógico" - es la gramática que define no es suficiente para cubrir todo el campo de posibilidad del lenguaje en general.
El lenguaje debe tener sentido. Bien. Pero lo falso, lo contradictorio ya carece de sentido?
La gramática solo se interesa por la lógica a priori del lenguaje es gramática puramente lógica (p 8). (LU II. 52% adinfera) - Un a priori lógico, en el a priori del lenguaje no crea "una región diferente"! (es solo un tubo conjunto) Refuta la intención de la Metafísica.

El factor "presencia" (el criterio último) es modificado - cada vez que es cuestión de presencia.
La conciencia no es más que posibilidad de auto presencia del presente "en el presente - viviente!
(F ?) - Dice que esto es dar un "telos" en sentido Kantiano! F/= error! La posibilidad de repetición, infinita, viene de la experiencia, no de la razón!
Las Ideas, lo ideal de Husserl - no es Kantiano! — (error.) (p. 9) Es ...
(?) (p 10)

D. Es pura forma la presencia de nada - existente! (?) (p 10)
Y como decir que lo que abre la repetición al infinito (y que asegura el movimiento de idealización) es confiado en cierta relación con "existente" a la muerte? - y la vida trascendental es la ocasión de esta relación?
No se puede decir
Primero va el problema del lenguaje!
El lenguaje es el "medio" para el juego de esta presencia - ausencia! —

Hay que considerar que la fenomenología:
a) por un lado es expresión (sustancia de la expresión que asegura la idealidad de la presencia viviente) - la espiritualidad del espíritu que es fonè = sonido
b) por otra parte es filosofía de la vida - como metafísica de la presencia (p 10)

En filos. de la vida no solo porque reconoce la centralidad de la muerte. — Sino porque el sentido es siempre determinado por "un acto-viviente" —

Pero el acto de vida que ilumina los conceptos fundamentales de la fenomenol., — escapa a la reducción ~ fenomeno lógica

P. 9. Escapa porque no se puede eliminar, pero su presencia no está solo en la experiencia tematizable, sino en todos los niveles de experiencia incluidos "los otros" y el mundo" —

Veamos ese mundo interior (trascendental como lo funda Husserl § 37.)

"El le encuentra trascendentalmente como un ego en general, que ya tiene conciencia mente un mundo, un mundo de nuestro tipo ontológico universalmente conocido con una naturaleza con una cultura (ciencias, bellas artes, técnicas, etc...) con personalidades de orde superior (Estado Iglesia, etc.)

La fenomenología elaborará descripciones análogas a las de la historia natural, que busca los tipos particulares y los ordena sistematicamente.

En la que Husserl llama la "génesis activa" del yo que funciona como "constituyente", como productivo por medio de actos específicos. – Aquí pertenecen todas las elaboraciones de la razón práctica en el sentido mas amplio del término

Lo característico es que actos del yo ligados a la comunización (Vergemeinschaftung) en la socialidad ligandose en múltiples intereses de actividad específica, constituyen originariamente nuevos objetos sobre la base de objetos ya dados. Estos se presentan luego en la conciencia como productos –

Así en el acto de:

- "colegir" el conjunto
- en el numerar el número
- en la división, la parte
- en la predicación el predicado o bien el objeto lógico predicativo
- en el inferir la inferencia

etc.

- también la constitución originaria de la universalidad en una actividad en la cual se constituye objetivamente lo universal.

en Agustín: Cap XV. N 23

1 nombro la piedra, nombro el sol y no estando estas cosas presentes a mis sentidos.

2 nombro el dolor del cuerpo que no se halla presente en mi.

3 nombro la salud del cuerpo estando sano de cuerpo, sin embargo si su imagen no estuviera en mi memoria de ninguna manera recordaría lo que quiero significar.

4 nombro los números que contamos y he aquí que ya están en mi memoria no sus imágenes sino ellos mismos

5 nombro la imagen del sol y prescindo esta en mi memoria mas lo que yo recuerdo no es la imagen de su imagen

6 nombro la memoria, y conozco lo que nombro

7 y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro?

En ambos casos se observa la actividad del yo y la presencia del objeto que se determina en el interior de la mente

La misma actividad del sujeto posee una estricta analogía

En Husserl: colegir, numerar, dividir, predicación, inferir, etc.

En Aquinas: nombrar, numerar, encogitar, juntar, recoger, (cogitare de cogo, agitare de ago, factitare de facio)

En ambos "la independencia ha vindicado esta "profundidad" para sí de tal modo que ya no se puede decir cogitari (ser pensado) de lo que se recoge (colligitur) sino en de lo que se junta (cogitur) en un lugar cualquiera, sino en el alma.

Hasta aquí los dos caminos son paralelos y al parecer confluyen. Sin embargo hay una diferencia fundamental. En Aquinas estas objetos intelectuales, a pesar de ser resultado de una actividad del sujeto siguen permaneciendo extraños a él, con una objetividad suspendida en el vacío que debería buscar un remoto fundamento en la acción directa de Dios.

Para Husserl al contrario estos objetos constituyen la vida del espíritu "su génesis activa". "Como consecuencia se constituye del lado del yo, una habitualidad del mantener en vigencia que ahora pertenece también a la constitución de los objetos como existiendo para y simplemente para el yo, a la cual se puede volver siempre de nuevo" — ("presupone como grado inferior")

Pero la génesis activa está vinculada íntimamente con la vida experimental) ya el flujo de la experiencia de la data y lo pre-dado gracias a la cual se establece un contenido actividad el polo opuesto a la génesis activa (fundada en la "tendencia activa") es decir la génesis pasiva del yo está proveído de la tendencia de la experiencia pasiva la "pasividad pre-donante".

— Siguiendo aquella actividad (§ 38) encontramos la constitución por la "génesis pasiva" que en la vida se nos presenta como ya concluida, por así decirlo, como mera cosa-existente por la cual el objeto estado "con la originalidad del ello mismo" en la tendencia de la experiencia pasiva. En cuanto del está pre-dado a las actividades espirituales; que comienzan con "efectuaciones sintéticas" —

[En el nº 40 refuta el solipsismo idealista y cartesiano !]

Portanto Génesis activa y génesis pasiva se dan ~~portanto~~ como ~~una~~ dobles vertientes de ~~una~~ ~~misma~~ una sola realidad concreta. Gracias a la "tendencia pasiva" (en la cual, portanto, entran también las efectuaciones de la tendencia activa) el yo tiene siempre un "contorno-de objetos" (§ 38) — Ella se debe por el hecho de que todo lo que me afecta a mí, en cuanto ego-desarrollado sea apercibido como objeto." — "Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer."

Jacques Derrida "La deconstrucción en las fronteras de la filosofía". Introd. de Patricio Peñalver G.
U. de Barcelona – Ed. Paidós 1989. ICE Barcelona

(181)

Bibliografía (dos ensayos { a) La retirada de la metáfora
b) el Envío –
Paidós Barcelona 1988

- J. F. Lyotard. Por qué filosofar. Paidós Barcelona 1987.
- M Foucault: Tecnologías del yo. Ed Paidós Barcelona 1986
- J. F. Teyarland: Límites de la Ciencia. Ed Paidós. Barcelona 1987
- L. Wittgenstein: Conferencia sobre Ética.

Índice: Introduc: 1) Catástrofe metafórica y ruina de la representación. —
2) Premisas y condiciones de la deconstrucción. —
3) La hipótesis gramatológica. —
4) Las dos deconstrucciones de la metáfora. —

1. La retirada (La retirada = no es "El retiro"!) de la metáfora p. 35
2. Envío – p. 88

INTRODUCCIÓN A LA DECONSTRUCCIÓN

Introd. de Peñalver – Patricio = PREMISAS = de Derrida =

I° Katachresis – metafórica

Dice que la "deconstrucción" no niega la filosofía, ni inventa un lenguaje nuevo –

(1) Estudia los "tropos" (cambios) { (figuras, metáforas, metonimias) = cambios de sentido y tendencias
traducciones, transferencias, ornatos, envíos" – – –

Para eso = desanderiza algunos núcleos "primitivos" de sentido, porque el campo en que se mueve es polémico, es conflicto de "fuerzas", lo cual más que especulación supone "intervención estratégica", implicada en el lugar del espacio.

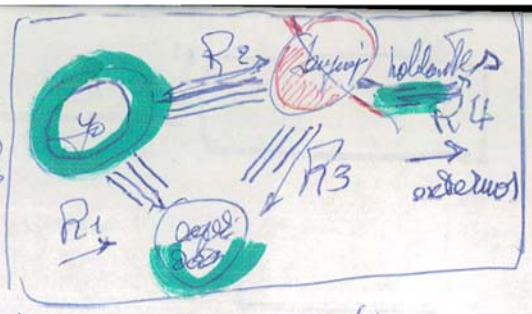
(2) Esto provoca "evidencia" porque las filas dilatan la distinción: { sentido propio (cosas)
sentido figurado
y la prioridad del primero — El segundo sería: derivado – y sin anclaje, vacío de sentido, in-validándolo"!

(3) Dominación del sentido "propio" = dominado por la "referencia", como "presencia" y refer. a la verdad. —
– y el segundo. Solo es preparación para el "valor" cognoscitivo, por "analogía" y el medium de la metáfora. —

Nota

(p. 10-11) Aquí hay mucha confusión =

(192) a) La verdad no está en la presencia - la presencia no da verdad - sólo da certeza de lo que uno capta.



b) La certeza - experimental (presencia) no se equivoca, es personal intuitiva - objetiva, brillante y engendra δόξα = opinión

c) La Verdad está (o no está) en la afirmación = enunciado / expresión > | mental o lingüística | = R2 -

d) El (yo) es mediador necesario = entre R1 → y R3 ; y el Otro = R4 es también mediador entre R2 y R3

Consecuencias = si no hay evidencia experimental no habrá verdad, — generalmente hablando - a menos que sólo se trate de apariencias - pero la experiencia como tal sólo sabe el SER del que se habla - — Aunque R2 = interviene en este proceso y aporta el conocimiento (tiene doble cara)

e) R2 (lenguaje) = participa de la "comunidad de hablantes" (lenguaje = sistema / discurso) R2

= y tiene que ver con R3 = contenido y referente, (debemos que con el yo)

— los niños también integran el sistema del yo con los otros yos = su cultura y su interpretación del mundo -

= lo cual afecta la Verdad ! Verdad del discurso del ↗ yo ↘ referente

Cuando un pensamiento lógico se inicia (Aristóteles) surge más allá de la palabra (= cuál es la lengua + la comunidad hablante =) surgen R2 - como en un desplazamiento de sentido - que en lugar de referirse al (yo + R1) = sólo se refiere a (Otro + R3) - = de ello sale todo el debate en "la normatividad" (Gilles Deleuze) del significado y "fijeza".

(continúa) - - - -

La deconstrucción se coloca en un "interés" clave : entre | lenguaje / filosofía | — literatura

En ello se mueve Derrida :

Cinco obras

1 La escritura y la diferencia 1963. —
2 Mémoires pour Paul Man 1988. —
3 La mitología blanca 1971. —
4 La diseminación 1975. (Madrid, Ed. Fundamentos).
5 Torres de Babel (en Psyché 1980). —

En la "Estructura de la Metáf." - Dialoga con Heidegger por "desconfianza" ante el concepto de metáfora - y Paul Ric. por su comentar en Metáf. Viva. (183)

Euvío se refiere a la "Representación" deteniéndose a la traducción entre diversos idiomas que debilitan el concepto de representación.

Retirada = cambio de dirección Kaze - Ekpoqy - debido a la ruina de la representación. Cada lengua lidia con su propia muerte metafórica! El motor de la metáfora.

Estas "operaciones" se integran en una compleja arquitectura!

II° "Contextos" de la deconstrucción

Esta palabra ha alcanzado resonancia en europa y América - "toca" la "tradición filosófica" teórica e hist. teoría literaria, estética y ciencias humanas, psicoanálisis y cienc. del lenguaje -

En el caso de D. cobró importancia a su texto, [nihilismo, fenomenologismo, relectura de Heidegger] y la función que estos desempeñaron - (pero todos son nihilistas)

No es un concepto unívoco y no desempeña el mismo papel en diferentes operaciones como:
- Gramatología -
- Escrit. y diferencia -
- La voz y el fenómeno -

Designa "formas de lectura, de escritura, de interpretación y de experiencia del pensar. Derivadas de cual programa" = insiste en la imposibilidad de aislar un texto originario, en el centro de una construcción conceptual. (¿un nuevo tipo de hermenéutica?)

- "Escritura de la escritura" - escapa en su pensar que deja a otro tipo de lectura!

Una historia de la deconstrucción debería retrocederse en su origen "poiético" que lo encadena a una serie-trópica de conceptos y prácticas de "otra" interpretación (p. 16) "indecidible" para D. (teorema de Gödel) sus límites de formalismo, movilidad y efectividad - Estos indecidibles habitan el cuerpo de la tradición logocéntrica; constituyen una especie de paralaje en el sistema de la metafísica-logocéntrica.

produce la:
- arquiescritura = marca, condición de significación, posibilidad del lenguaje en general.
- huella = origen, relación con un pasado que se sustrae a la memoria
- entame = inicio, mezcla, que empieza desde un comienzo
- differance = difiere su sentido sin fin, sin finalidad, horizonte
- espaciamiento = impide la linealidad del espacio y tiempo
- texto = somete el discurso a la no-presencia del sentido
- parergon = lo accesorio, detalle exterior, clave de desciframiento de una obra

La referencia a "indecidibles" - Sugiere que la deconstrucción significa otra cosa y de otro modo que su materialidad gramatical y los significados inmediatos en los primeros usos estratégicos.

Deconstruir parece significar, descomponer, dislocar estructuras, des-sedimentar estratificaciones significa

La "teoría-no-pensada" de la tradición metafísica, no gratuita y nihilista.—

Significa más: hacer jugar el contexto de la cadena trópica de "indecidibles". —(Juego del dominó)

La diseminación en el pensamiento de la huella, de la escritura, de la differance ... es politizar —

expone a la crítica, una semántica metafórica, un pensamiento profundamente afirmativo

Empezó con traducir palabras como
- Tradición. Hoy y el problema de la metafísica. Onto-teología.
- Destrukition de Heidegger en la historia de la Onto-teología.
- Abbau de Husserl la des-sedimentación de las capas genéticas de una producción intencional

En la "Carta a un amigo japonés", D. explica su origen (Psyché p. 333) para evitar la idea negativa de destrucción = "Deconstruir" en los años '60 era también un gesto - estructuralista

des-sedimentar todo tipo de "estructuras lingüísticas", logo-céntricas, fono-céntricas, socio-institucionales

(Ya era crítica al Estructuralismo = post-estructuralista.) — Mas que destruir era necesario "comprender

cómo estaba "construido" un conjunto; para lo cual era necesario re-construirlo (operación

mecánica de los motores).

No se trata para nada de una "destrucción de la razón" como pensamiento negativo ni como una lectura nihilista, sino un movimiento afirmativo de la "cadena de indecidibles" que le asigna su sentido. (su fuerza y su deseo).

Tampoco cabe una "interpretación constructiva o positiva = un nuevo método" en la construcción de las ciencias humanas en conflicto con la tradicional, hermenéutica, estructural.

Es como la traducción a una lengua desconocida (= el japonés). Deconstrucción de lenguajes y conceptos de la met. occidental. — No es una "metáfora" tecnicista de la palabra deconstrucción!

Porque? (Rta. en caso raro (texto, tema) requiere un esfuerzo "irreductiblemente singular" agrega a un método crítico clásico, cierta medida de "delirio hermenéutico, deformatorio" —

(Rta. No es método porque carece de sujeto; es mas bien un acontecimiento histórico. como la "claridad del saber" y la "diseminación del sentido".

II° La hipótesis gramatológica!

Explicación no probada — hipótesis — "hipótesis gramatológica" es = a índice de la "cadena de estrategias", uno de los "indecidibles"

La operación de sustituir:
- Deconstrucción fono-céntrica —
- fono-logocéntrica —
- representación-segunda (signo de signo)
- lenguaje propio (palabra hablada)

} produce un desplazamiento!

Se desplaza sitio que se produce en esta "inversión" → en el concepto de "escritura" a elevada de nivel desde un estado a rango de fondo básico → estado básico a condición de posibilidad

Ste - Sto

a base de todo proceso significante ...

Esta hipótesis no propone un primado de la escritura (interpretado ahuyentar para la lectura fonética de lo escrito)

sobre la palabra hablada (D. no descubre el texto como contenido, sino la marca como signo! Jigoyo)
Tino: "afirmar buscar — del "fondo de escritura = archiescritura (marcas, huellas, desplazamientos) del contexto
intraducible! que yace debajo de la significación. o neoni-festación del lenguaje;

La hipótesis gramatológica es como el acero (a lo nuevo, impensado, precio) que da sentido
nuevo a ciertos discursos fundamentales (Nietzsche, Freud, Heidegger, Lévinas...)
Desde Husserl (origen de la geometría) D. en un estudio 1962 produce "la voz y el fenómeno
en (1967) estudia el "signo escrito" como condición de posibilidad — de la idealidad (? un)
Se agrega (al comentar Lévinas y Jolés) la escritura en la tradición judía (el fundamento por la palabra
de Dios!) Dea: Escritura y diferencia; De la gramatología ...) Parando a la filos. de la literatura
hay un desplazamiento incomprensible = la relac. tradicional con la cultura judía - egipcia del
libro!
— Todo concepto de lenguaje, dominado por el significado es sometido a cuestión!
— Además el sistema lexico de oposiciones: sensible / inteligible, cuerpo / alma, interior / exterior, escritura / habla
deben ser eliminadas!

La escritura "incluye" a comprende el "lenguaje" (= no lo opone) es un "índice", un elemento del lenguaje.
no es una técnica, un derivado! (infiere, de la infraescritura grafemática!) de todo signo!
no es paraestética - del lenguaje propiamente dicho - o habla.
Sigue siendo "el significante del significante. pero sin definir una operación = solo describe
un movimiento, propio del lenguaje - en su origen; y que se borra a sí mismo, se ex-cede
en su propia producción.

En la gramatología se considera la "apertura del juego" que impone una crítica fundamental de la lingüística
y sus presupuestos "fono-céntricos" - que concentran los significados "en lo inteligible" - abstraído de el
movim. de los signos -
se descubre así un significado "que pudo tener lugar: en la mismo" "inteligibilidad" anterior a la
expulsión hacia la exterioridad - (de lo sensible, aquí, en el mundo)

D deconstruye no solo la oración, ni solo la "palabra" (Saussure) sino más allá de la palabra
de la ilusión de verdad o presencia (p. 26) hacia un núcleo (= plenum) que produciría la palabra
llena (plenum) de sentido. libera la energía! — Radicaliza la posición de Saussure: un sistema
articulado de diferencias que produce sentido — D. entiende el valor de significado como pura
referencia - sin apoyo en núcleos absolutos, atómicos, de presencia - hasta llegar al sub-suelo
pre-lógico, grafemático, del lenguaje - hasta llegar al lenguaje de su círculo de autorre-
presentación! - de la repres de la realid. — Rompe con la normatividad constituida
es un nuevo tipo de racionalidad ... (intermedia? ni del 3 de abstracción?...) = inaugura
la "des-sedimentación" de todas las significaciones que tienen su fuente
en ese logos! Allí ahí la fuerza de su fecundidad hermenéutica
en la relectura de los textos: entre filosofía y el fondo de escritura que libera.

IV. Dos autodestrucciones de la metáfora.

La unidad "atómica" de la palabra queda destruida, y la unidad de la cosa; libera la differencia en el proceso significativo. Esto sucede en el proceso de la metáfora. La escritura aparece como "metaforicidad". (esto será el sentido propio de la escritura). En esto se define un lenguaje de escritura, huella, differance, espaciamiento —

Se trata de la "metáfora generalizada" — como lo que produce todo el lenguaje, o como el surgimiento del lenguaje mismo. — con lo que se funde el lenguaje y la metáfora en el horizonte del "sentido del ser". — metáfora fotológica y la helio-tópica
el sol que sale y se pone — fundadora de la filosofía occidental!

4.1 Pero la metáfora (mitología blanca) se presta a malentendidos — puede caer en los enfoques metafísicos y retóricos; el simbolismo historicismo romántico. — D. quiere demostrar la imposibilidad de un programa de lectura filosófica retórica de la filosofía — con un programa de lectura conceptual que oculta la metáfora.

Porque niega su fundamento en un sistema de oposiciones: naturaleza/espíritu, naturaleza/historia, sensible/inteligible, pensamiento/lenguaje — oposición de un sentido propio a un sentido figurado —

Por eso D. "desconfía de la metáfora", como Heidegger (pero no como lo entiende Ricoeur...) sino en cuanto operan discursos regionales en todas las regiones críticas. Convierten el concepto de metáfora en "filosofema".

4.2 De cada discurso filosófico depende una "meta-fotología" = con 2 consecuencias:

a) es imposible dominar la metafórica filosófica desde el "exterior". Se trata de un concepto metafórico que ya es un "producto" de una filos. —

b) la filos se priva de lo que ella misma se da, es impotente para dominar su Propo-logía! y su metafísica... (esta es ley de todas las filosofemas) — !

D. quiere mostrar esta paradoja (apotética) analiza la unidad en la "Poética" y la "Retórica" de Aristóteles. = trabaja en favor del conocimiento... en Aristóteles. La metáfora. = epífora = traslado de una cosa al nombre de otra (por analogía)

a) su lugar es el nombre!
b) su capacidad de sentido = se funda en la analogía.

4.3 Pertenecen ella forma parte "de la gran cadena-inmóvil de la ontología de Aristóteles "logos" = significado nombre, mímesis, semejanza y horizonte de la Verdad como "presencia".

= Este análisis de D. es muy superficial! Según D. este ciclo completo de lo metafórico carece de un sol (= sujeto activo) solo tiene origen en estrellas (= oscuras).

Su crítica: la filos. está en la "metáfora" (queda condicionada) = ya no es pertinente hablar de "propio" o de "figurado".

4.14.

Esto abre dos caminos de auto-destrucción de la metáfora...

a) La diferencia entre metáfora y concepto, la deja en func. secundaria; entonces todo está dominado por una "metáfora-central", principal e verdadera, como principio que permite la legibilidad de lo propio = una teoría

b) Deseo de reapropiación del origen, interiorización dialéctica o de trayecto de autodestrucción — entenderla sin límites — (generalización!) y quitarle propiedad — eliminar la "oposición" — estética de propio y metafórico como solo se refleja en el otro.

Estos textos dan testimonio de esta "segunda muerte" de la metáfora!

OBRAS

1er Entrada

A Derrida (p. 35)

↳ "La retirada de la metáfora"

? Re-traite = { re-pasar = trazar de nuevo / re-tirada = se traza abandonar

(μετα-φορά = traslado)

Usa la metáfora = como palabra del griego moderno; "transporte" = por bus, traslado en carro circula por la ciudad = a como un "modo de habitar" = tomar el contrario, la materia del vehículo —!

Esta proposición implica saber qué es: circular, traslado, habitar, dejarse llevar...

1. Hablamos en la metáfora? = No es propio, ni metafórico esta "FIGURA"! (tropos)

En qué consiste? = es "intercambiar" lugares y funciones. = "constituye" el sujeto!"

- Esto se tiene de la metáfora = se cambia en materia!
- como el piloto en el barco — hace llegar el barco — en el traslado a la deriva
- es cambio de vehículo, a carro... sigo yendo a la deriva...!

2. Qué es lo llamado de "metáfora"? R/ uno términos metafóricos! Tratar con ella, negociar con ella, si me permite decir "algo" → Voy de cruce en cruce, cambio de vehículo pero no puedo detenerme ~ solo dejarla "deslizar" (derrapage...), "me" pasa por alto. Ella pasa por alto a cualquier cosa que no pueda prescindir de ella!!!

Su retirada tendría la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante de una permanencia sobreabundante... de un "re-torno", "re-traso", el trazo que haya dejado en el mismo-texto —

Se refiere a que el tema a sido viejo y desgastado y sin embargo está en el drama actual — ha habido 3 congresos internacionales Metáfora (p 39) .....

3. Qué está en juego?

Es un valor de agotamiento aparente! Tiene todavía mucha fuerza. Porque atraviesa del texto de Heidegger que solo la trató alusivamente, con escasez? Habla del texto de H. como retórica de ese tropo, de su escritura, su tratamiento de la lengua!

del "trazo" en todos los sentidos = como palabra de una lengua. – Y no lo hace como si la metáfora ocupara el centro.

[Der Satz vom Grund — el fondo del fundamento-suelo.
Unterwegs zur Sprache – "Por-vía" sobre la palabra. "Zu-der" (hacia?)

Porque atribuiría a un texto tan elíptico una "falta" necesidad en su realización.
Es como una retirada. Si se hallara siempre metafóricamente de la metáfora, ¿cómo determinar el momento en que se convertiría en "tema" propio?

– "Habría una relación esencial entre esa retirada y esa retención y lo que se escribe aquí metafóricamente sobre la metaf. bajo la firma de H" (p. 41)

4. Programa = [
1) Hablar de una nota sobre una nota de H.
2) Esta nota viene requerida por un deseo que concierne el "uso".
3) Cita una frase de Heidegger "lo metafórico solo se da dentro de la metáfora" – (que Ricoeur "discute" en el 3º Estudio de la Met. Viva). –

Esta frase es citada por Ricoeur, y comentada a través de la "mitología blanca" de Derrida (1971) (dice él). Esta lectura-crítica la define "segunda-navegación" – y usa esa frase como "epígrafe" (Ricoeur). Todo depende de una nota! (p. 43) es bastante presuntuoso! Ric. se ha fijado en la nota! en la lectura de Heidegger. – Aquí vacilaría a R. en un "debate" no polémico.

1º NOTA = – No me he limitado a generalizar a Heidegger (sólo en "adagio"). No es epígrafe. No es la mía una "derivación continua" – ni "un núcleo común a H. y Der. – A propósito de las parejas (ya citadas) la nota sobre H. ha señalado una reserva de D. (nota 19). la desconfianza. Oye que lo sensible / no sensible es un rasgo importante pero no el único – del valor de la metáfora". Esto excluye el "núcleo común" – Toda la nota menciona la interpretación de la metaf. como "transferencia de lo sensible a lo inteligible" –

2º R. ignora los sentidos de la palabra "usura" designado por la met. y cree que toda mi intención concierne únicamente el "uso" – ignora las complicaciones de mi objetivo en el "adagio" desenvuelto, gastado como producción de plusvalía. – R niega la fecundidad específica de una metáfora gastada".

El "exergo" anuncia "que no se trata de acreditar el esquema de uso sino más bien de des-construir el concepto filosófico – ~~[illegible]~~ construido sobre el esquema de la metáfora gastada –

Ahora busca un valor al tema – Estudio por económico – por cuatro razones =

a) Por la usura del interés. Es la plusvalía
b) Para articular la ley de la casa oiko-nomía – morada prestada –
c) poner rumbo, el valor de Ereignis – lo que viene como acontecimiento lo que pasa, ocurre "pasar = pasos"?
d) alcanzar-fato en la transferencia, traducción a retirada.

Ahora explica porqué es trazado – del idios al idioma; en la lengua materna lo propio del idioma. = a una leyde inversión que se aproxima a la cercanía de la maternidad = la madre (la materia? – y el padre? ore en la forma. El proyecto nominativo de la forma por la forma. Que de la meta-física. como meta-lingüístico.

Partes I. Primer Rasgo (Trait) → SUSTRACIÓN:

(se cree... he decidido que es inútil leerlo .... Solo da vuelta a los mismos conceptos agarrándolos desde diversas perspectivas por medio de palabras de Heidegger o de otros artículos ... Solo son nuevas palabras que ocultan el sentido de otras palabras

"El ser se retiene, se esquiva, se sustrae, se retira (sich entzieht); introduce otras palabras eidos, ventación, trópico,

lo que Heid. llama metafísico corresponde a una "retirada" del ser (?)

re-trazo, elusivo, catastrófica, trayecto metafórico.

DES-VÍO.

II Segundo rasgo lo que un metafísica a metáfora... la "cara del ser"... no es una metáfora en sentido corriente, una inversión-trópica... –

No se puede pensar la proximidad de lo próximo = la huella de esta torsión, este "des-vío" en el camino Heideggeriano → Determina la relación como "vecindad"....

TRAZO

III Tercer Rasgo – rasgo – trait – (re-trait) = metáfora de la retirada

3.1) Hay el trazo – un "trazarse del trazo" que opera directamente, subrayado por H.

Hay un trazo que inclina, enero a la vecindad, proximidad de la vecindad

Denken y Dichten (poesía? = partes, comparten... El trazo es un corte (Riss) se recortan (en Glas) en su trazo. abre paso a la posibilidad de nombrar la lengua ... Realiza lo que da, no da más que retirando

Es la incisión que deja indaltos, se dejarían atrazar... el trazo de la encontratura señala el Ereignis como apropiación. – La huella con la différance no deja mas que a borrarse – no surge ni se determina si no a partir de la retirada del trazo

3.2) La Performance – performático (empírico = a contratura)

La "buscada unidad de la ciencia de la grafía se llama "encentadura" (p. 71)
cuando se traza un campo para trabajar - RIM en forma desdoblada - alberque una familia (lenguaje) - La encentadura en la totalidad de los trazos - se pierde a partir de la apertura del trazo - pero esta se mantiene "dobada" ~

3. (3°) El "del-rada", es captura el trazo. = instancia de una cópula antológica ... activa en las lenguas del otro - hay tampoco mas de una lengua en la lengua la verdad se llama no-verdad. Se combate a las observaciones sobre de la alteración de una pertenencia recíproca - — abren delimitaciones, demarcaciones El trazo no es nada (p. 73) La encentadura no es ni activa ni pasiva, ni una ni multiple, ni sujeto ni predicado, no separa mas de lo que une". (p. 73)

La retórica no podrá concientizarse a si misma y su posibilidad más que desplazándose al trazo suplementario (p. 74) de una retórica de la retórica —

"Retiradas" se escribe al plural, es singularmente plural en si mismo (p. 75) se divide y se reune en la retirada de la retirada" → El lo que he intentado llamar en otra parte "pas" (un paso, pasar) se aparta del camino de lo que atisba; lo pasa pasa por allí o no." (p. 75)

NB - comentario -

Aristóteles habla de la "Metáfora" en:

(A) Ele. Retórica — Libro III — Cap. 2° — Sobre la claridad de dicción, selección, del vocabulario, metáfora y epítetos. (p. 191)

Cita que ha hablado de los nombres en la "POÉTICA" → cap. 21. (p. 99) = las especies de la metáfora -

— Cap. 10°. — Sobre analogía. - (p. 201)

hay 4 clases de metáforas =
la mas estimada se funda en la "analogía".

— Cap. 11° — Sobre la metáfora, la imagen y sus requisitos (p. 202).

(B) En la Poética: Cap. 21. = Nombres simples y compuestos — metáforas.

Def. = Metáfora es la transposición del nombre de una cosa a otra: del género a la especie - de la

espacio al género ⇒ "siguiendo una relación de analogía". —

Llamo relación de analogía a la que se da cuando un segundo término es al primero, lo que el cuarto es al tercero A : B como C : D

porque entonces el poeta empleará el cuarto en lugar del segundo, y el segundo en lugar del 4°

Cap. 22: La metáfora es importante (p 102 a) —

El uso de la metáfora
Es la única cosa que no se puede aprender de otro y es una señal de dones poéticos congénitos; porque hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza.

(es posible que estuviera en otras lenguas de la Poética que se perdieron, solo tenemos fragmentos.)

— — — —

B. EL "ENVÍO" "B.1 INTRODUCCIÓN (en camino p.77) CONSIDERANDOS" ser enviados o representar en un congreso de fil. francesa! —

Empiezo con recordar Bergson, 1901 "representación" palabra francesa: aquí es = "no debería nunca representar un objeto intelectual" — "la dejemos" en el umbral".

1.° ENVÍO: { singular / simple

Ej.: representare el francés – lengua muerta (obj. intelectual?)
solo pueden unos pedazos para hacer una frase.

Esta es una representación — Estamos en representar! Qué significa? Estamos seguros? De entender?
Quizás haya que re-inventarlo!
Hemos usado esta palabra "encajada – en un idioma (representar del francés!)

Esto problema envía señales! —
Estamos aquí la que conocemos el francés – qué sabemos del francés, lo que lo sabemos como comunidad que se relaciona contigo mismo! = nuestra lengua!

Estamos en Estrasburgo – Alemania – estamos en "representación" – pertenecemos en relación con un doble cuerpo (corpus, dominio) a) – cuerpo de la filosofía = autores y discursos
b) – cuerpo de sus instituciones – sociedades

Nosotros seremos "representantes" – "enviados" { al congreso XVIII de filosofía
enviados de la lengua francesa – lengua de otras instituciones! otras singularidades

No puede separarse de otra lengua = un conjunto de lenguas llamadas "latinas" en el acto filosófico – institucional.

No se ve bien si habla de "representación" o "representatividad" = ?
No vamos a utilizar para esta frase "estamos en representación"; todos los "discursos – idiomáticos" – ? no nos contentamos
— a los representantes (+ o – representativos) les toca esta frase bajo un aspecto seguido de "espectáculo" — exhibición "(performance"!)

escritura, ritmo oratoria (intercambios, ceremonias ...) ritualizados.

Es lo que visible - pero, de parte de m = el grito de solemnidad en que haya representación se hace sensible la presencia!

Lo sensible se produce un "acontecimiento" = fiesta destinada a tocar | un contrato
un pacto
un tratado

Saludemos pues nuestros "anfitriones"
en el lugar de lo que aquí "tiene lugar" - (Frankfurt)
el lugar de este - tener lugar!

Esta sociedad de filos.
En una ciudad de Francia, que no está fuera de Francia, pero no a una ciudad francesa cualquiera

2º = "Frankfurt" = ciudad-de-frontera = lugar de pas (paso), traducción!, cruce, concurrencia.
Dos territorios lingüísticos - dos mundos habitados por el discurso-filosofía!

- Hay tradic. fuera de la cotidiana → la tradic. latino-germánica!

re-praes-entatio-
Stellen der la Vorstellung -
Der Stellung.
Ge-Stell -

"re-praes"
Vor
Der-Stellen

} desde ambos lados de la frontera!

2.1 Dos orillas del Rin se sitúa - se encuentra

Dos léxicos

- cogido.
- comprendido.
- co-destinado.
- soldado.
- co-habitación ↔ extraña.
- co-traducción - enigmática.
- contaminación.

Lo "filosófico" se encuentra de antemano "alterado"
- un = "un cuerpo multiple = dos conceptos
- " una cualidad lingüística = dos lenguas
- " zona de bi-linguismo = mezcla

Lo que puede borrar sin borrarse a sí mismo (p. 80)

Estamos representados en vidas a una re-presentación":
Inacabamiento de la "representación".
La traducibilidad es también problema de "representación"!

2.2 "Represent." francesa —
Dar-Stellung —
Vor-Stellung —

La pregunta: ¿es la traducción una representación? representa la
lo escapa a la blac, llamada traducción
Solo pone el problema - p. 81.

3. Ahora pasa al "ENVIO"!

≡ Regresar a la "lengua muerta" — sabemos lo que es? Un grupo de filólogos interesados elaboraron un TEXTO un CORPUS (= escrito) muerto a) Tienen que reconstruir una lengua (sonidos?) reinventarla!

b) Fijar el sentido de ciertas palabras ...
c) determinar qué es "representación" (enseñanza de sujetos vivos)

Freud había estudiado las representaciones { a) de palabra — Wort - vorstellungen
b) de cosas — Sach - Ding - vorstellungen

confusión = la doble articulación del lenguaje en unidad de la palabra

Se tiene que presuponer una "unidad profunda de otros diferentes sentidos"? (RB = siempre domina el yo) una regresión de multiplicidad? (R/ no una ley sino una comunidad de yos!)

(p. 81.) —
un nucleo semantico mínimo en común? { la misma palabra? / la misma representación?

3.1 Saussure = se "representar" en "varios contextos" — { Estético = "institución mimética" = pintura, escultura, teatro ...
Político = exhibición, performance. Repetitivo —

Dos tipos de código = Hay lenguajes de solo contextos — { sub-códigos diversos, condicionadores, así como usos de la palabra en cada contexto —
Hay lenguajes de la representación (p. 82) ; { "representante" = (es diferendo de)
"representare" =
no es solo modulación de un verbo ...

La hipótesis de la "lengua-muerta" (= Hypokeimenon sobre en foto) { en un "revelador" hace ver una situación en que la determinado sentido no es nunca naturalizable! (abierto hacia nuevos sentidos) (p. 83) —

3.2 La "lengua-viva" está en la misma situación — En una polisemia, hay una invariante bajo la diversidad de transformaciones!? (83)
{ En la palabra "represent" (diversos códigos) puede buscarse lo que hay en común (de diversas locuciones idiomáticas (en las hotisonta) ... { verbos = representar
adjetivo = representativo
modo - nominal = representac. ante

3.3 No son solo modulaciones de un mismo código de un mismo sentido sino que otras frecuencias nuevos de sentidos diferentes! adrian, producidos —

Se hay 2 condic. para fijar el sentido de una palabra (dominar una polisemia)
a). la existencia de una invariante detrás de las transformaciones

b) la posibilidad de determinar un contexto de forma "saturante".

– Con, a) b) las condiciones problemáticas, es bueno para [una lengua muerta / no para " " viva.

= "la polaridad" es analógica, no radicalística !?

la posibilidad de soportar relaciones diversas con los diversos códigos (de los contextos) (p 85)

Estigma de "todos" de palabras no es el mismo

[representation (inglés)
Repräsentation (alemán)
vorstellung (" ")

No tiene el mismo "campo semántico" — sino analógico

Aquí D. no sigue la analogía!

4. Entonces "de qué estamos hablando?" — Si queremos saberlo enfrentamos 2 problemáticas:

4 (1) Qué significa en n/ lengua "común" el discurso que se apoya en "representar"?

R/1 vere el diccionario con sus varios significados lingüísticos. = trabajo filológico.

R/2 podemos pensar que todos están de acuerdo — debemos hacer el balance de la "corriente" que se llama "representac." — más que de palabras!

Qué determina estas "cosas" a que tienen el mismo nombre? R/ el "Ecos" = por representar. ser representa. de la representac

No tiene discusión en cuanto al mensaje – al "ENVIO" denominado "representac."

(Atención { No se corrige con suficiencia, sino experiencias – implícita

1.1 – En una situac. natural (= de cosas) siempre cabe corregir un malentendido = los efectos de la filosofía – consistirían en replantearse: qué quiere decir un mensaje "en sí mismo" (= escucha en general)

1.2 Pero (p. 84) lleva la palabra a la "mayor obscuridad" – de forma artificial (?)

porque hace abstracción { – del contexto – del valor de uso

Habría en cambio Wittgenstein – teoría de la representac del lenguaje – (cuadro)

1.3 Este coloquio filos. intenta detener el vértigo filosófico, en el análisis de la lengua.

Se detiene en nombre de un elemento pre-filosófico (= como si ya supiera lo que quiere decir Rapz.) (¿¿del)

Ej: el (comité técnico ha dividido el encuentro en: Estética, política, metaf, historia, religión, (congreso – científico)

Quienes) 6 divisiones para evitar "una dispersión demasiado grande a expensas cierta potencia (y no más) (p 85) = Lista problemática en

No están en el mismo plano. Es semántica? (explicar)

Si viene Sócrates y pregunta por la "representación en tu? en general?

(p. 85.) — "Qué es lo que hace que todas estas representaciones reciban el mismo nombre?" (Cratilo?)
Pregunta socrática - cual es el Eidos? - Pero Soc. no podría haber preguntado por el "en sí" de una representac. (porque es relación, no una Idea en sí) —.

No es una pobre pregunta! { Esto no es un problema de traducción !
{ Es "el" problema de la traducción ! el Bloque Suplementario (p. 86)

4.(2).-

El concepto de "traducción" y exterior, y está dominado a menudo por el concepto de representac!
Trad intra - lingüística o inter-lingüística

R/ = No siempre se puede sólo de traducir
Representar nace de una experiencia que puede encontrar una palabra "sin traducir"!
D → excluye esas sujetos experiencias : solo se le opone lengua A ↔ lengua B.
como cuerpos (cadáveres)

Adopta la división triparticida de Jakobson: - traducción = inter-semiótica = ↗ lenguaje discursivo / leng. no-discursivo como en el arte. —
Siempre expresan el deseo de una "Unidad de sentido - inteligible"! (p. 86)

Aquí D entra en un callejón sin salida! [de la palabra → a un contexto de palabras] ...
— Si existe el sujeto y la experiencia, → no hay tal núcleo común!
— Solo en la experiencia el "ello" pasa un "núcleo común" = [pero siempre "inter pretado"]

— Este deseo sería el de la "representación" = el contenido de un lenguaje cuyo destino sería el de "ser presentar algo". (Eso sería anterior y exterior a ese lenguaje.
R/ Atención = esto conduce, no es cierto : la experiencia - lenguaje = es una teoría, tripolar, co-extensiva : no hay ni interioridad ni exterioridad! ⟷ (p. 86 !) —

— Bajo diferentes lenguajes el mismo contenido conservaría su identidad (falso!) ??

— El contenido sería una "presencia" no una representac. (falso!) todo lo argo. a una presencia!)
Un lenguaje no posee más presencia que le de lenguaje !!! = tanto el eidos como el lenguaje son representaciones!

— "Determinar el lenguaje como "representación" (no es un prejuicio) es solo "una forma de representación que ha sobrevivido - por la cual podríamos sentirnos" (p. 88)! Hay que llamar "la representación a mala"! Sin que se determine la necesidad ni el lugar de esa evaluación

La representa, a pesar de la oscuridad, ignorando su fuerza, "se impone a nuestro pensamiento" (p. 88)
tiene una historia densa, enigmática, estratificada — No programa, no prevé, no presume
No podemos hacer de ella un objeto ; una representación ... (ej. a como la metáfora?)

— Como Heidegger los platónicos o una época post-helénica! (La época de la imagen del mundo) { Bedeutung = significado
{ Ausdruck = expresión (p. 88)

Comenta: Die Zeit des Weltbildes — en Holzwege! (p. 89) (El tiempo de la imagen del mundo).

Se interesa en la instalación dominante del pensamiento "representativo"

"El aparecer de la presencia como "imagen-ente" ti "imagen como objeto instalado ante un sujeto"!

Hay un cambio de pensar.

Antes, el ente como objeto del mundo, campo de objetividad para una subjetividad.

Los Editores determinan como debe llevarse el mundo a la imagen de la publicidad. Y esto corresponde a las intenciones del investigador —

a) El Mundo griego no tenía "relación con el ente" — como imagen de una representación
— sólo el ente es presencia.

b) En la Edad Media ordenadas en forma no-ideológica
Ordenada bajo la unidad de un sistema del IER como "entró" —
un ser = ens creatum,
Ser un ente = pertenecer al orden creado (analogía entis) = pertenece a Dios

El ser del ente = reunía en un objeto instituido ante el hombre! (Heidegger) fijado, delimitado, disponible

Esa era = la marca de la "modernidad" (p. 90) En la moder. el ente se determina como

a) Un objeto, ante y para
b) un sujeto — en la forma de representar = Vorstellen! Algo muy distinto de la concepción griega. Es: "hacer venir ante sí lo existente! (p. 91) en cuanto algo que hace frente! relacionado con sigo — con lo que representa! (en una región que establece la medida en) El sujeto-hombre está en relac. con la región, el dominio y la medida! de los objetos como representaciones.

Separa presente = el hecho de presentar.

representar = volver presente = hacer venir con poder hacer volver a venir.

El Volver presente — repetitivo — trabaja en 2 sentidos:

a) hacer venir a la presencia = dejar venir — representado (existe un diagrama)
b) posibilidad de hacer, o dejar venir (habita en a) el anterior) = repetir
poder — repetir, = restituir en un segundo momento (p. 92)
como "doble imagen" = algo que tiene lugar en el espíritu —

"Esto involucra el sujeto como capacidad de poderse representaciones" p. 93 pre = entre ente

La experiencia del ente devino esencialmente "representación" (p. 94)

(p. 95) Hay cerca allí un mundo moderno que empieza a sustraerse al espacio de la representación y de lo calculable – y como una reconstrucción de la representación sobre

Se excluye que signifique una regresión:
eliminación de la inocuidad
de la simplicidad originaria
de la pretensión fundacional!

una crítica de la objetividad de la ciencia – calculable ...

5. "Presentación e historia"?

Este tiempo de la representación (la historia) debe haber sido "destinado", geschickt, destinado, geschickt = enviado, despachado, asignado por una como conjunción de una historia (Geschick, Geschichte).

1. El acontecimiento – de la representación debe haber sido preparado de lejos ...
Explica la representac. (p. 95) como imagen
una idea como imagen (en y para el sujeto) aparición del sujeto
no es solo eso.

es Bild = forma visible del espectáculo, formado!
"Bild" no es todavía "Bild"!

2. = La determinación de Heidegger del ser del Ente como "eidos" no es todavía la condición lejana – la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación!
Estará en la historia de la metafísica ... con todas sus jerarquías
en su "presente" unidad – será la unidad indivisible del "ENVÍO"!

El mundo platónico es el que crea la representación (al revés) = se entra la determinación del mundo como Bild – que es su destino envío a la representación!
– en Platón, el ser del Ente se determina como "eidos" – es preciso para que el mundo haya llegado a ser imagen (Bild) (p. 97)

En el platonismo hace un "corte" para la representación, lo ha destinado a eso = pero todavía no

3. = Por eso la dialéctica – organiza la ideología de un envío no-representativo.
La crítica neo-hegeliana de la representat. ha sido un "relevo" de la representación.
"Esto no es todavía más que una representación" – (– Fragmentarisch)
es ya la etapa siguiente.
pero está todavía en la forma de Vor-Stellung. = unilateralidad subjetiva! De una representación –
La forma "representativa" de esta subjetividad, está solamente de-la vida.

4. – Toma la forma: "por medio de Vor-Stellen, el sujeto hace que el ente venga a venir – ante él mismo: re-presentado = el re significa al menos la disponibilidad del hacer-venir devenir-presente, como lo que

está aquí - presente! pro - supuesto (aunque no tenga la fuerza de re - flexión) (p. 99) el ser

— el subjetivismo era algo ajeno al mundo griego (aquí se revela el mismo lo que es!) / era presencia y no re-presentación.

— Al contrario "la Phantasia (Heidegg) es un aparecer 'no-representativo' — llegar a aparecer

La cuestión filosófica de lo imaginario (Hegel) no pertenece al mundo griego — (¿imaginación productiva y re-productiva! el hombre como sujeto representante.

Compara los dos como un proceso: { desde Vorstellung / a Repräsentant } = tiene representaciones y / : a su vez representa de qué cosa

{ no solo se-envía, se da así objeto, sino que / el es enviado - de otra cosa .... o de lo otro (p 101) / él mismo se hace ré - presentable

(p.101) se pone en escena, en el círculo abierto de la representación pública

Se se presenta a sí mismo como la "escena" de la representación, en la que el ente debe aparecer — = "el hombre devine el representante" (Heidegg) → este ser es Repräsentant! (= con toda la ambigüedad de la palabra latina!) el ente en tanto de objeto (? p 101) = y aquí tenemos el mundo de las masas, mass media, mundo de subjetividad.

"Justificación" del tercero a Heidegger — !

1º - Heid. trata la represent. en conjunto - conjunción como sistema, estructura —

2º - Se usa el alemán en francés — por la necesidad de la latinidad (p 102)

En Heid. es "llegar a desarrollamiento" mas que presencia —

[A las posiciones clásicas | producción / re-producción | presencia / representar. | originario / derivado > que acompañan a mi interés

[se enfrenta otro glosque, otra diferencia de

presentable / in-presentable | irrepresentable "yectiva" pero no ob-yectiva ni pro-yectiva ni sub-yectiva

3ª En el vocabulario técnico y crítico, de la filosofía "Lalande" (Soced Francesa de Filosof.) en la época en que Alsacia era alemana - se quería eliminar la palabra "representa" como "casi-francesa" — (p 108) o "no-francesa" -

B.2

DESARROLLO:

[Con 31 páginas de introduc.; le quedan 14 págs para el DESARROLLO!]

(p 108) con la anterior terminan los "CONSIDERANDOS" previos posibles - desarrollo.

= Estos empiezan simplemente con 2 interrogantes — y 2 ejemplos.

1.- Primera cuestión (si) la palabra "presentación" efectiva desde 1901 el debate en la Sociedad Filosófica ha pasado algo? (pasos?) Esta cuestión - como se debate?

- la lid. de la lengua
- de la lengua francesa
- de la filosofía
- es una cuestión unitaria? = continuada en el tiempo?

2.- Segunda cuestión: si el uso del nombre "representac." es legítimo o no? su esencia? en un "coloquio general" (p 109) con Sócr. a Heidegger - y al lenguaje ordin. no hay muchas ocasiones en que surja la pregunta!

Por un contacto referido a la experiencia (Husserl?): se comprende "fundamentalmente" que es:

= "la representac. del pensamiento fue recibida" - Hay una representac. de código ... "Otro" - Pyehè de Valdière, representa a "Otro" ... — Basta una relac. de competencia media - escolarización ---

(2.1) Que esto sea tema un "destino" también está claro (p 109). A menos que haya un "disfuncionamiento" su sentido es suficientemente determinado. Pero

(2.2) = Un uso filosófico sin "contexto" sería paradójico de este disfuncionamiento. Llevaría a aporías, juegos del lenguaje. — Las palabras siempre funcionan en un contexto! (supuesto!) = preguntarse qué significa "antes y al margen" de todo contexto particular"

AB = si esta la tarea de la de-construcción? (p 109) = es interesarse por una patología

= Este juego del lenguaje del filósofo — sería un "derrumbamiento de lo que, en el funcionamiento del lenguaje - hace posible ese juego" (deconstrucción?)

En esta perspectiva - sería un reconocerle al lenguaje filosófico un lugar, no fuera del lenguaje ordinario, sino entre OTROS. (esta es la tarea que se ha desarrollado en filosf.)

(2.3) "Debería a integrarse en el conjunto de los códigos y de los usos." (p 110)

= Derr. dice que "solo indica su principal apertura (después de 40 páginas!) frente a dar lugar a = 1) que el núcleo representacional de los enunciados no sería lo esencial (por el lado programático (p 110.)) esto fue llevado en el medio anglo-sajón fuera del orden franco-alemán ⇒ se produce allí un "descentramiento" — | Peirce, Wittgenstein, etc.. Speech act theory...

2) Estas vías "anglo-sajonas" son todavía demasiado filosóficas! en el sentido "centralizador" - en el centro del continente podría haber "una descentralización de otro estilo? (a lo que él invoca?!!)

Sería la presunción de encontrar una única última presencia = (p 111) que le envía, le junta y finalm. le reencuentra? — Esto presupondría "una pre-interpretación representacional de la representación" (p 111) requiriendo siendo representación de representación — (Metaf. Lib. I. c. 3. — "ideas de ideas...")

Esta presunción sigue actuando en Heidegger = una época del "destino" = está anunciada por medio de un "envío"... del ser que en primer término se lanza...

D. propone mayor prudencia en la "conjunción del envío" y de la destinalidad (p 111) — el destino del envío. Pero al menos hay un "envío" que está en conexión consigo mismo" (p 112) = esta conjunción es la condición "el ser-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura-epocal se desdibuje de su contorno contorno (contexto) y se coloque con su destino dentro de la unidad del destinarse (p 112) mas bien de una destinalidad del ser = !!!

Se debe tomar las mismas precauciones para toda "figura-epocal" (representac. histórica?)

Según H. un "destino" que no es
- ni lógico
- ni psicológico
- ni cronológico
- ni historiográfico

colocia la época del subjetivismo moral, subjetivismo, antropología, humanismo ateo, en relación con el envío originario del ser.

que a la vez se reduce en presencia! La compara con la época griega (= presencia) porque "se detiene" — se queda en suspenso — a pesar de ello sigue siendo interpret. por Heidegger como "representativa"? = se confronta con el λέγειν

2.4 Esa "intuición" es entonces: Allí donde el envío del ser se divide, desafía el λέγειν y deberá su "destino" — queda "reconstituido" el esquema de lectura de Heidegger — y de constituir en la historicidad, que sigue implicando ese esquema! (p 113) — se presta a ser pensado más allá de la cuestión del ser, del destino conjuntado, o del envío del ser (= ? en sus raíces? o fragmentos a-semánticos? pre-semióticos? (p 113)

Concluye (p 114) = las interpret. modernas no serían convertir la filos en "organizac. contenida" alrededor de un sentido TUTOR. = no serían representac. de "lo mismo"!

— insinúa que habría podido dar un ensayo (p 113) — de una "diferencia no repatriable al envío de sí = que no sería uno, ni un envío de sí! Sino envío de otro, de los otros

3. Dos ejemplos:

a) En caso de Freud "corpus de representaciones" (p 114) la pulsión
b) la pulsión → pulsión = entre somático y psíquico
→ destino de pulsión
c) implica = "delegación" → representante psíquico (115)
→ de exigencias somáticas

d) La pulsión sería "representación de la pulsión" ~ (p 115) : espacio identitario + espacio representativo

e) La relación sexuado-psíquico

e.1 - no es paralelismo

e.2 - ni causalidad

e.3 - sino como la que existe entre el delegado y su mandante! es un "apoderado" - entra en un nuevo sistema de relaciones! (una comparación (p 116)

¿Término de la conformación no es evidente ...

Sugiere la idea de significante para delatar a Freud... (p 116)

Lo mismo para Lacan = la diversidad de ecos...

Lacan (2 capítulos del Seminario: Los 4 conceptos fundamentales del psicoanálisis ...) define su relación con el yo pensamiento cartesiano y la dialéctica Hegeliana = instancias mandatarias y mandantes (p 117) + frente que Heid. atribuye a la expresión

2º Secreto = lo "irrepresentable" = caro límite! pensar lo irrepresentable! (se tiene miedo de pensar!)

a) Pensar más allá de la representación! (se tiene miedo de pensar!)
En un medio Mitte entre el intelecto libre y no-libre!

b) Imposibilidad de aproximar Hegel a Heidegger ... por la relac con lo irrepresentable (a lo que remiten los nombres propios (Ej: el vacío ?!?) (p 118)

c) Esto no solo se refiere a lo que no se puede representar tiro / o lo que no se debe de presentar = prohibición! todo! todo! todo!

¿Qué es prohibición?

a qué conviene? = representar	dogmática (modo judío o islámico)
	mimética
	simple representar
	simple nominación! —

d) Lo irrepresentable, lo convocado "Otro"?

(p 119) = queda en el aire (p 120) = ≡

Final: → conclusión:

- He tomado hacia "envíos" (p 120) hacia "tensiones" ya que no siguiesen sacado "representativos". He intentado re-trazar una vía abierta a un "pensamiento-del envío". Heid. habla de una entrada extraña a la representación - un envío pre-ontológico que "no se junta" con sigo mismo como envío-del-ser. No se junta más que dividiéndose, dificultándose!

1º No envío más que a partir del "otro" "del otro en el fin del" (p 120)

Todo comienza con el "remitir" es decir no comienza" = hay una multiplicidad de remisiones —

2º Estas "remisiones" o huellas - o huellas de remisiones no tienen la estructura de representantes - ni de representaciones ni de significante, ni de símbolos, ni de metáforas, ni de metonimias etc. (p. 121)

[NB: Esta es la quinta esencia del "NIHILISMO - relativismo" y su tendencia no hay representación porque no hay nada para representar, ni presente, ni presencia, ni sujeto ni objeto!]

La "representación no espera más"!

Estas remisiones de lo otro a lo otro, estas huellas no son condiciones originarias (p. 121) - y trascendentales.....

3º No se puede partir de ellas para separar períodos filosóficos (= sentidos) = No es que una "estructura representativa (o sea, o simbólica) se SOBREVENGA! (a algo) hay que esperarla para saberse de otro modo era histórica (p. 121).

- Es la ocasión única para que haya diálogo. (= de sordos!) historia, sentido, presencia, verdad, habla, tiempo, etc...
- Pensar la ocasión - frente a la ley (esto es el último capítulo - la ley) de esta ocasión
  {¿lo irrepresentable de los escritos es lo que produce la ley (ej: la prohibición de la representación)
  {o es la ley lo que produce lo irrepresentable al prohibir la representación?

  Aquí se inventa una ley de la no representabilidad! (p. 121).

Quizás la ley misma debería toda representac, - como en Kafka el "juicio", no está nunca ante nosotros - como una figura.

- El guardián de la ley y el hombre del campo están "ante la ley" al precio de no llegar nunca a verla.

4º La "entrada" en ella (Sr. K.) para el hombre del campo (?) se difiere hasta la muerte! Quien la interiorize.

Es decir que el Sr K = finalmente "entra en la ley"? cuando lo acuchillan?!!

Se ha pensado en la ley como en lo que rige la representac (p. 122).
autonomía supone independencia.

Pero la ley no nos llega, sino tras grádiendo la FIGURA de toda posible representac —

En: "Les Temps Modernes" — 51° año Marzo-Abril-Mayo 1996 Nº 587 —

(p. 8.) Jacques Derrida: « Il courait mort » : Salut, Salut —

Nota para un correo a Tiempos Modernos

es una carta a Claude Lanzmann director. (15 pag + 15 pag de notas)

Quiero escribirle algo no indigno de los 50 años de TM. — Tenía razones para celebrar — Me apresuro a la muchedumbre — Yo me adhiero a esa cosa enigmática TM.

Había escrito "Esa cosa enigmática que se llamará TM. Pero no, al futuro no le conviene

Es el fenómeno que hay que saludar! — Salud. (Insiste en Saludar - Salud - Salvación)

El fenómeno encuentro y muerte — Es nuestro, apropiación! Pero es abrirse. Yo nunca he sido de los vuestros! No soy contrario, ni extranjero a TM.

Se complica: he atado con y para. — Voy a saludar TM.

Pero esta palabra es ambigua. Es un encuentro y en una despedida que se dice Salud!

El intervalo de la partida y de la muerte (p 8) un "acontecimiento-paso" (Sartre)

Excede — como los corredores del Tour ... estaban, se escapan, se alejan — se ponen en salvo (Salud!)

el lexico de la Sobrevida de TM. — hacer, entregar, salvar, salvarse.

que Sartre imprimió en su texto

Afirmamos ....

— "... le salut se fait surdesire, qu'il est de l'homme entier par l'homme entier

et que l'art est une méditation de la vie vers la mort" —

— Escucho esta afirmación, no sin oponer una objeción —

y Sartre entero lo puede afirmar: y Roquentin ...

"que ya había juntado todos los elementos de esa afirmación de salud — Mientras

critica el humanismo — El filósofo humanista. humanismo radical

En "El existencialismo es un humanismo — habla del filósofo humanista, el que salva

— cita la Nausea: "el filósofo humanista que se inclina sobre sus hermanos

como un hermano mayor que posee el sentido de responsabilidad; el humanista que

ama los hombres tal como son, el que los ama como deberían ser, el que los quiere

salvar con su acuerdo y el que los salvará no dudo a pesar de ellos ....

el que ama en el hombre su mañana, el que ama en el hombre su

vida .... (La Nausea Gallimard 1938 - p (153-154)

Yo me tomo la libertad de elegir sobre todo de él mismo - Se deja romper - escribir experiencias (p. 10)

Para a escribir?

Por que escribir?

Para quien se escribe?

Ronquera denuncia el humanismo - Cartas de París del 43 - denuncia el discurso de la fraternidad el "mito de la fraternidad" - la caridad burguesa (p 11c)

El hombre que quiere "ser" "liberar"

Lo que va a liberar es una "libertad" posible (p 11) se puede hablar de liberar por el cuerpo - la salud - la educación - deficiencias a nivel por carpas de libertad - un viviente

No se libera una piedra

No se libera un "en-si"

La pretensión de TM. subraya la palabra "liberar" sabiendo dejarse - descartar por la conciencia contemporánea. entre Dios y antihombre - intentando indicar otro concepto - a la metafísica

S. habla también de liberación - entrega - Amor activo "se es comprometido" - una acción decidida sobre un fondo no-decidible!

Todo es lo que conocemos: hombre total. Totalmente entregado, totalmente libre. (Present. TM, 1948. en Situation II. Gallimard). Es este hombre libre que se debe liberar, ampliando su posibilidad de elección -

El léxico de la liberación se ha impuesto - Siempre hay una dialéctica recíproca entre pensam. de liberación y pensam de salud.

UR

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

MEMORIAS DE CIEGO: EL AUTORRETRATO Y OTRAS RUINAS

Jacques Derrida

Con la exposición planeada por el autor de *La diseminación* el Louvre (museo por excelencia) inició una serie de muestras bajo el título común de *Parti Pris*, cuya idea es confiar a un conocido pensador la organización del evento. Publicamos aquí un fragmento de la propuesta de Jacques Derrida.

Por accidente, y a veces al borde del accidente, sucede que escribo sin ver. No con los ojos cerrados, desde luego. Sino abiertos y desorientados en la noche; o en el día, al contrario, con los ojos fijos en *otra cosa*, mirando a otra parte, frente a mí, por ejemplo, cuando estoy al volante: garabateo entonces algunos rasgos nerviosos con la mano derecha, sobre un papel prendido al tablero o junto a mí sobre el asiento. A veces, también sin ver, sobre el mismo volante. Son anotaciones para la memoria, *graffitis* ilegibles, o podría decirse una escritura en clave.

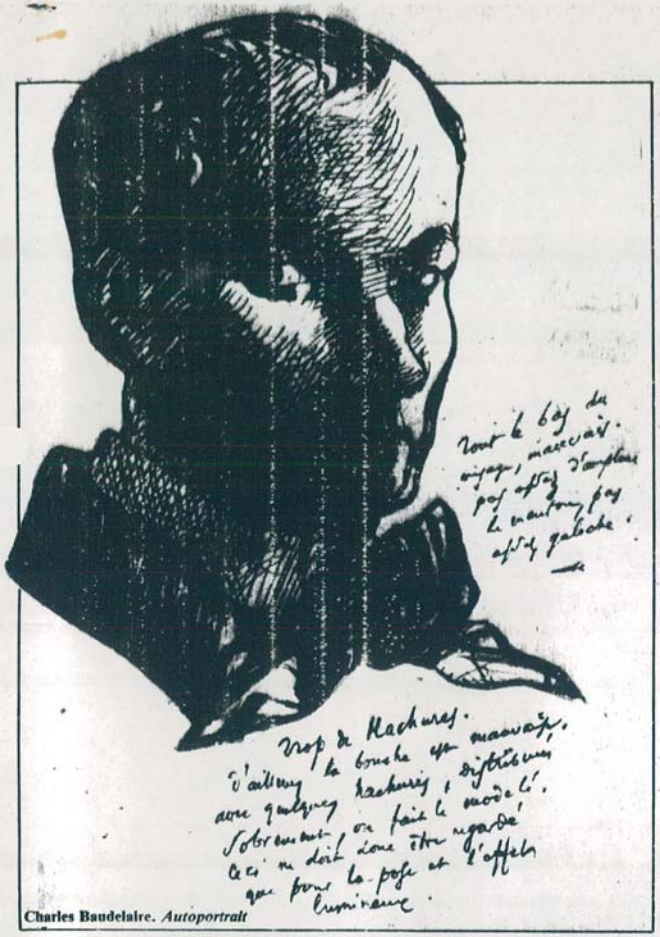
¿Qué sucede cuando se escribe sin ver? Una mano de ciego se aventura solitaria o disociada, en un espacio mal delimitado, tantea, palpa, acaricia todo lo que inscribe, confía en la memoria de los signos y suple la vista, como si un ojo sin párpado se abriera en la punta de los dedos: el ojo extra acaba de nacer junto a la uña, un solo ojo, un ojo de tuerto o de cíclope. Dirige el trazo, es una lámpara de minero en la punta de la escritura, un sustutito curioso y vigilante, la prótesis de un vidente que, en sí, es invisible. Sin duda se dibuja en mí la imagen del movimiento de las letras, de lo que inscribe así ese ojo al dedo. A partir de la recuperación absoluta de un centro de mandato invisible, un poder oculto asegura a distancia una especie de sinergia. Coordina las posibilidades de ver, de tocar, de mover. Y de oír, porque son ya palabras de ciego las que dibujo así. Siempre hay que recordar que la palabra, el vocablo, se oye, el fenómeno sonoro permanece invisible en cuanto tal. Dado que

Théodule Ribot. ***Le Christ guérissant un aveugle.***

Ecole du Guerchin. ***Della scoltura si, della pittura no***

nos preocupa más el tiempo que el espacio, no se dirige sólo de ciego a ciego, como un código para invidentes, nos habla, en realidad, todo el tiempo, del enceguecimiento que lo constituye. El lenguaje se habla, eso quiere decir *del enceguecimiento*. Nos habla siempre *del enceguecimiento* que lo constituye. Pero cuando además escribo sin ver, durante la experiencia excepcional que evocaba hace un instante, en la noche o con los ojos en otra parte, enseguida se anima un esquema en mi recuerdo. Virtual, potencial, dinámica, esa gráfica atraviesa todas las fronteras de los sentidos, su seren-potencia es a la vez visual y auditivo, motor y táctil. Más tarde, su forma aparecerá a la luz como una fotografía revelada. Pero por el momento, en este momento mismo en que escribo, literalmente no veo nada de esas letras.

Tan raras o teatrales como sean, yo decía "accidentales", estas experiencias se imponen de todas maneras como una puesta en escena ejemplar. Lo extraordinario nos recuerda lo ordinario de lo que nos sucede todos los días, la experiencia misma del día, lo que siempre conduce a la escritura a través de la noche, *más lejos* que lo visible o lo previsible. "Más lejos" puede significar aquí el exceso o la privación. Más saber, más poder: la escritura se entrega más bien a la *anticipación*. Anticipar es tomar la delantera, tomar *(capere)* desde antes *(ante)*. A diferencia de la *precipitación*, que expone la cabeza *(praecaput)*; la cabeza por delante, la cabeza en primer lugar, la anticipación sería más bien asunto de la mano. El tema de los dibujos de ciego es ante todo de la mano. Está se aventura, se *precipita*, es cierto, pero esta vez *en lugar de* la cabeza, como para precederla, prevenirla y protegerla. Barandal. La anticipación protege de la precipitación, avanza al espacio para ser la primera en tomar, para llevar adelante el movimiento de la toma, del contacto o de la aprehensión: un ciego de pie explora al tanteo la extensión que debe reconocer sin conocerla todavía —y lo que en realidad aprehende es el precipicio, la caída— y si ha franqueado ya alguna línea fatal, con la mano desnuda o armada (uña, bastón o lápiz). Si dibujar para un ciego es ante todo mostrar las manos, es también señalar *lo que se dibuja con la ayuda de con qué* se dibuja, el propio cuerpo como instrumento, el dibujante del dibujo, la mano de las manipulaciones, de las maniobras, de las maneras, los juegos de mano o el trabajo de la mano, el dibujo como *cirugía*. ¿Qué quiere decir "con" en la expresión "dibujar con las manos"? Casi todos los dibujos de ciegos



Charles Baudelaire. *Autoportrait*

podrían intitularse "Dibujos *con* mano", como se diría "El dibujo a mano", por ejemplo, según la sintaxis del *Autorretrato llamado a pantalla* de Chardin.

* * *

¿Cómo demostrar que el dibujante es ciego o, más bien, que al dibujar no ve? ¿Conocemos dibujantes ciegos? Hay músicos sordos, unos muy importantes. Hay cantantes y poetas ciegos, muy importantes y de quienes luego hablaremos. También hay escultores ciegos[1]: obsérvese el dibujo de la escuela de Guerchin, *Della scoltura, si, della pittura no.* Ese mendigo tiene todos los atributos de los ciegos de las *Escrituras.* Su gesto es de escultor, ya que mientras detiene un bastón en la mano izquierda, reconoce con la mano derecha el busto de una mujer que bien podría ser ciega también ella, con el rostro ofrecido a la caricia y los ojos entornados hacia arriba, desorientados como los del hombre pero en un movimiento que duda entre la imploración y el éxtasis ("Yo digo: ¿qué buscan en el cielo todos estos ciegos?", última pregunta de *Los ciegos* "vagamente ridículos; terribles, singulares como los sonámbulos" de Baudelaire). Pero si los dedos mudos del ciego significan "sí" a la escultura, "no" a la pintura, la palabra basta para invertir las cosas y para convertirlas. La palabra, es decir, la retórica:

> Desde hace mucho se ha discutido acerca de cuál de las dos artes, la pintura o la escultura, era la más excelsa, y se relata una historia, que dice que se dejó la decisión a un ciego, quien llevó su juicio en favor de la primera, de acuerdo con lo que se le decía, que lo que parecía plano y unido en un cuadro al tocarlo, a la vista parecía tan redondo como lo era la pieza de escultura[2].

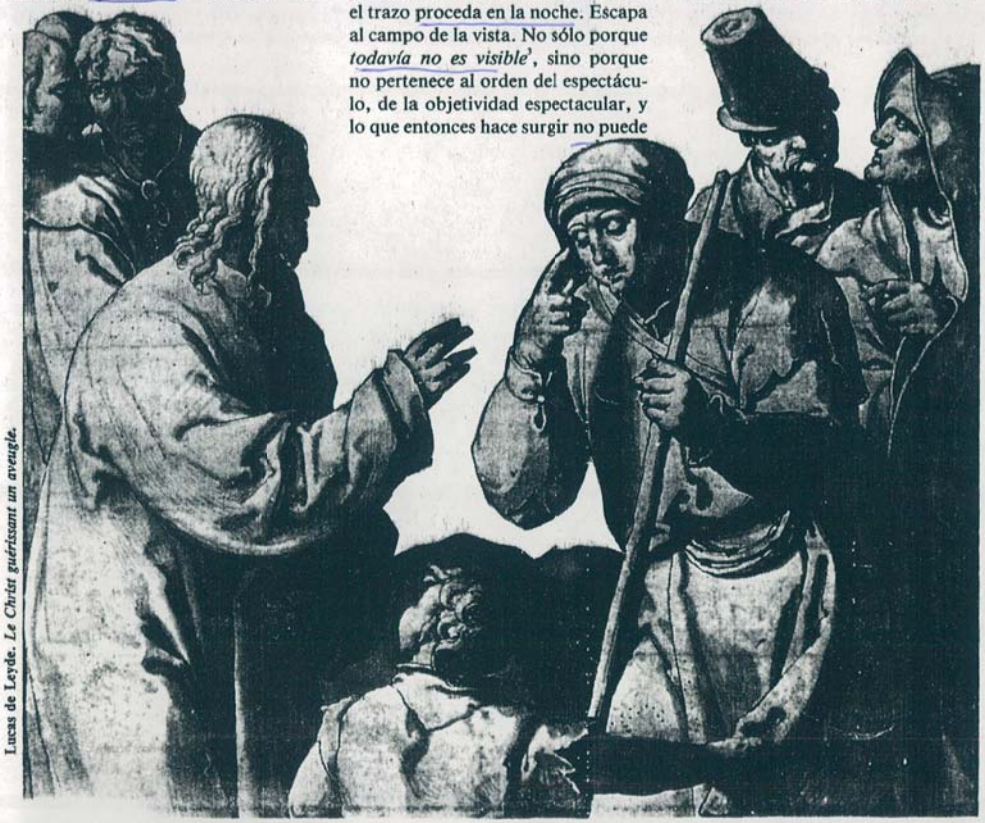
Apoyado en el zoclo de la estatua, *más abajo* que ella y como abandonado en el suelo, el dibujo es muy *sumiso:* sumiso en la jerarquía de las artes, sumiso en el juicio del ciego que toca pero que también escucha lo que se le dice del relieve. De hecho, ¿qué toca el ciego? Al reconocer las líneas del rostro a la altura de los ojos, al delinear con la mano, pero como de memoria, lleva sus dedos a la frente del otro: gesto de amor o de bendición, gesto protector también (parece esconderle o cerrarle los ojos: no ves, no veas, te cierro los ojos, ves: ¿qué hace uno cuando le cierra los ojos al otro?). A menos que uno lo imagine, Pigmaleón animando a una estatua, a punto de darle la vista a través del tacto: un ciego da la vista a un ciego (tú no ves, vé, ves, has visto, habrás visto, ya viste). También resulta que los ojos de la escultura siempre están cerrados, "amurallados" en todo caso, como decíamos, o volteados hacia adentro, más muertos que vivos, más muertos que los de las máscaras.

Pero, ¿qué es una máscara? Nos queda por hablar de la memoria del ciego como una *experiencia de la máscara.*

—Lo detengo un momento, antes de que vaya demasiado lejos. Si uno *no* recuerda a *ningún* dibujante *ciego,* propiamente privado de la vista y de los ojos *(ab oculis),* ¿no sería ir en contra del buen sentido, no sería ceder a una provocación fácil pretender exactamente lo contrario, a saber, que todo dibujante es ciego? Que sea víctima de una devoradora proliferación de lo invisible, nadie lo discute, pero, ¿es eso suficiente para hacerlo un ciego? ¿Y para justificar esta contraverdad? El mismo Monet, al final, casi perdió la vista.

—Aquí hablamos de dibujos, no de pintura. Desde este punto de vista, me parece, hay para el ojo por lo menos *tres* tipos de falta de poder, o digamos más bien tres *aspectos,* para subrayar con un rasgo más lo que la experiencia de la mirada *(aspicere)* dedica al enceguecimiento. *Aspectus* es al mismo tiempo la mirada, la vista y lo que se deja ver: por una parte el espectador y por la otra el aspecto, también llamado espectáculo. *Spectacles:* anteojos en inglés. Esta falta de poder no es impotencia ni desfallecimiento, sino que al contrario entrega su recurso *quasi trascendental* a la experiencia del dibujo.

El *primer aspecto,* llamémoslo así, lo vería yo en la *aperspectiva del acto gráfico.* En su momento de apertura original, en la potencia *trazadora* de la línea, en el instante en que la punta en la punta de la mano (del cuerpo en sí en general) se adelanta al contacto con la superficie, la inscripción de lo inscribible no se ve. Improvisada o no, la invención del trazo no es lo que sigue, no se regula por lo que está presentemente visible y que estaría puesto allí frente a mí como un tema. Aun si el dibujo es mimético, como se dice, reproductivo, figurativo, representativo, aun si el modelo está presente frente al artista, es necesario que el trazo proceda en la noche. Escapa al campo de la vista. No sólo porque *todavía no es visible*[3], sino porque no pertenece al orden del espectáculo, de la objetividad espectacular, y lo que entonces hace surgir no puede en sí ser mimético. La heterogeneidad permanece abismal entre la cosa dibujada y el trazo dibujante, ya sea entre una cosa representada y su representación, o el modelo y la imagen. La noche de este abismo puede interpretarse de dos maneras, ya sea como la vigilia o la memoria del día, en otras palabras, una reserva de visibilidad (el dibujante no ve en el presente, sino que ha visto y verá: la aperspectiva es la perspectiva anticipadora o la retrospectiva anamnésica), o bien como radical y definitivamente extraña a la fenomenalidad del día. Esta heterogeneidad de lo invisible y lo visible puede obsesionar a éste como su única posibilidad. Puede subrayarse con las palabras de Platón o de Merleau-Ponty: la visibilidad de lo visible, por definición, no puede ser vista, no más que la diafanidad de la



Lucas de Leyde. *Le Christ guérissant un aveugle.*

Henri Fantin-Latour. *Autoportrait.*

luz de la que habla Aristóteles. Mi hipótesis —recuérdese que seguimos en la lógica de la hipótesis— es que el dibujante se ve siempre como víctima, cada vez universal y singular, de lo que habría que llamarlo *invisto*, como se dice lo intacto. El lo recuerda, y es llamado, fascinado o recordado por ello. Memoria o no, y el olvido como memoria, de memoria y sin memoria.

Por una parte, pues, *la anamnesia: anamnesia de la memoria en sí misma.* Baudelaire relaciona la invisibilidad del modelo con la memoria que lo ha transportado. "Devuelve" la invisibilidad a la memoria. Y lo que dice el poeta de *Los ciegos* es tanto más convincente puesto que habla de la *imagen* gráfica, del dibujo representativo. Este se vale *a fortiori* del otro. Habría que citar aquí sobre todo *L'art mnémonique.* Por ejemplo:

> Quiero hablar del método de dibujo de M.G. El dibuja de memoria y no según el modelo (...) todos los dibujantes buenos y verdaderos dibujan a partir de la imagen inscrita en su cerebro, y no a partir de la naturaleza. Si se nos objeta con los admirables croquis de Raphael, de Watteau y de muchos otros, diremos que ésos son apuntes muy minuciosos, es cierto, pero sólo son apuntes. Cuando un artista verdadero ha llegado a la ejecución definitiva de su obra, el modelo le resultaría más bien un obstáculo que una ayuda. Sucede también que hombres tales como Daumier y M.G., acostumbrados desde hace mucho a ejercer su memoria y a llenarla de imágenes, encuentran que frente al modelo y la multiplicidad de detalles que implica su facultad principal está turbada y como paralizada[4].

Baudelaire, es cierto, interpreta entonces la memoria como reserva natural, sin historia, sin tragedia, sin suceso, como la matriz *naturalmente superficial* —según sus palabras— de un visible deslindado, elegido, filtrado. Esta no rompe con el presente de la percepción visual sino para ver mejor para dibujar. Memoria creadora, esquematización, tiempo y esquema de la imaginación trascendental según Kant, con su "síntesis" y sus "fantasmas". "Duelo" también es palabra de Baudelaire, duelo, como en mi sueño, entre dos ciegos y para la apropiación del exceso: el excedente de visión, la visión visionaria del *vidente* que ve más allá del presente visible, la sobrevista o la sobrevivencia de la vista. Y el dibujante que confía en la vista, en la vista presente, el que tiene miedo de suspender la percepción visual, el que no quiere hacerle su luto, ése empieza a volverse ciego por el simple miedo de perder la vista. Este inválido ya está en el camino de la ceguera, ya es "miope o présbita". La retórica baudelairiana también utiliza figuras políticas.

> Se establece *entonces un duelo* (yo subrayo, J.D.) entre la voluntad de ver todo, de no olvidar nada, y la facultad de la memoria que se ha acostumbrado a absorber vivamente el color general y la silueta, el arabesco del contorno. Un artista, dado que tiene el sentimiento perfecto de la forma, pero está acostumbrado a ejercer sobre todo su memoria y su imaginación, se encuentra entonces como asaltado por un motín de detalles que exigen justicia con la furia de una multitud enamorada de la igualdad absoluta. Toda justicia se encuentra necesariamente violada; toda armonía destruida, *sacrificada* (yo subrayo, J.D.); más de una trivialidad se hace enorme; más de una pequeñez, usurpadora. Cuanto más se inclina el artista con imparcialidad hacia el detalle, más aumenta la anarquía. Ya sea miope o présbita, toda jerarquía y toda subordinación desaparecen. Es un accidente que se presenta con frecuencia...

Así, pues, para Baudelaire es el *orden de la memoria,* más allá de la percepción presente, el que precipita la rapidez absoluta del instante (el tiempo del guiño que oculta la mirada en un parpadeo, el instante llamado *Augenblick* o *wink, blink,* y lo que naufraga *in the twinkling of an eye),* pero también la "síntesis", también el "fantasma", el "miedo", el miedo de ver y de no ver lo que no hay que ver, por lo tanto precisamente lo que hay que ver, el miedo de ver sin ver el eclipse entre los dos, "la ejecución inconsciente" y, sobre todo, las figuras que substituyen un arte por otro, la retórica analógica o *económica* (es decir, familiar) de la que hablábamos antes, el trazo-por-trazo:

> Así, en la ejecución de M.G. se muestran dos cosas: una, una contención de la memoria resurreccionista, evocadora, una memoria que dice a cada cosa: "Lázaro, levántate y anda"; la otra, un fuego, una ebriedad de lápiz, de pincel, que casi parece un furor. Es el miedo de no ir lo suficientemente rápido, de dejar escapar el fantasma antes de que la síntesis sea extraída y captada; es ese terrible miedo que posee a todos los grandes artistas y que les hace desear con tanto ardor apropiarse de todo los medios de expresión, para que jamás sean alterados los órdenes del espíritu por las dudas de la mano; para que finalmente la ejecución, la ejecución ideal, sea tan inconsciente, tan *fluida* como lo es la digestión para el cerebro del hombre saludable que ha cenado.

Al asignar el origen del dibujo a la memoria más que a la percepción, Baudelaire a su vez realiza un acto de memoria. Se inscribe en una tradición iconográfica que se remonta, por lo menos, a Charles Le Brun.[5]

Notas:

[1] Roger de Piles cuenta la *Historia de un escultor ciego que hacía retratos en cera.* También es una historia de la memoria: "(...) Un día entre otros, habiéndolo encontrado en el Palacio Justiniano donde copiaba una estatua de Minerva, aproveché la oportunidad para preguntarle si no veía un poco para copiar tan bien como lo hacía. 'No veo nada, me dijo, y mis ojos están en la punta de mis dedos (...) Tiento mi original —dijo—, examino sus dimensiones, sus prominencias y sus cavidades: trato de retenerlas *en mi memoria,* luego pongo la mano sobre la cera, y por la comparación que hago entre una y otra, llevando la mano de un lado al otro varias veces, termino lo mejor que puedo mi obra'. (...) Pero sin ir más lejos, tenemos en París un retrato hecho por él, y es el del difunto señor Hesselin, abogado de la Cámara de los Dineros, que quedó tan contento y encontró la obra tan maravillosa, que rogó al autor se dejara pintar para llevar su retrato a Francia y para *conservar su recuerdo.* (...) 'Me di cuenta de que el pintor le había puesto un ojo en la punta de cada dedo para hacer notar que los que tenía en el rostro eran totalmente inútiles". *Cours de peinture par principes,* prefacio de Jacques Thuillier, París, 1989, pp. 161ss., yo subrayo. Este relato apoya una tesis sobre el claroscuro que no podemos reconstruir aquí.

Henri Fantin-Latour. *Autoportrait.*

[2] Richardson, *Traité de la peinture et de la sculpture,* Ginebra, 1972, pp. 105-6 (reimpresión de la edición en francés de Amsterdam de 1728, pp. 128-129).

[3] "¿Qué es dibujar? -pregunta Van Gogh. ¿Cómo se logra? Es la acción de abrirse paso a través de un muro de hierro invisible". Esta carta está citada por Artaud (O.C., XIII, p. 40). En un ensayo dedicado a los dibujos y retratos de Antonin Artaud (*Forcener le subjectile, en Artaud, Portraits et Dessins,* París, 1986), intento interpretar específicamente la relación entre lo que Artaud llama la inhabilidad necesaria del dibujo en la apertura de lo invisible y en el rechazo de cierto orden teológico de lo visible, y otra "inhabilidad" de Dios como "arte del dibujo". Como si Artaud refrendara aquí el enceguecimiento decidido de Rimbaud: "Sí, tengo los ojos cerrados ante vuestra luz. No soy cristiano".

[4] Baudelaire, "L'art mnémonique" en *Oeuvres completes* (París, Ed. de la Pléiade, pp. 895-7). Se han propuesto dos referencias al poema *Los ciegos.* Por razones esenciales, que tienen que ver con la estructura de la referencia y del poema, no puede tratarse más que de hipótesis. La primera se refiere a un grabado o una litografía a partir del óleo de Bruegel el Viejo *(La parábola de los ciegos* del Museo de Nápoles, del que el Louvre conseguiría una copia en 1893). La otra hipótesis de referencia remite a *Hoffman, Contes posthumes* (1856), un libro de Champfleury. En la nota que dedica a esta cuestión, Claude Pichois recuerda que en ese libro "el *yo* declara que se reconoce a los ciegos por su manera de voltear la cabeza hacia arriba", mientras que "el *Primo* le responde que el ojo interior intenta percibir la luz eterna que brilla en el otro mundo". (Pléiade, t.I, p. 1021).

Traducción de Mónica Mansour

Federico Zuccaro. *Le Christ guérissant un aveugle.*

La democracia aplazada

El filósofo francés Jacques Derrida aborda en esta entrevista un tema cuyo referente es difícil de precisar: la opinión pública y los medios por los cuales ésta se manifiesta en los países de Occidente.

Hoy en día, ¿qué es la opinión pública?

¿Hoy en día? La silueta de un fantasma, la obsesión de la conciencia democrática. El fantasma tiene derechos y poderes. Pero, ¿cómo detener las exigencias contradictorias? ¿Por qué debe cuidarse la democracia parlamentaria de lo que, sin embargo, parece ser la fuente de su legitimidad? Sí, usted tiene razón en especificar: hoy en día, a la *luz* del *día* de hoy. En cuanto al *ritmo, al medio* y ante todo a la *historia* de la opinión pública, se trata de la cuestión del *día*.

1. La opinión presta a las "opiniones públicas" el vicio o la virtud de la imprevisibilidad: "móviles y cambiantes", "difíciles de gobernar", decía ya la *Carta a d'Alembert*. Como los "dados", estas desafían a la vez a "la fuerza y la razón". En hecho y en derecho, la opinión puede cambiar *día con día*. Literalmente *efímera*, no tiene posición fija porque no se atiene a la estabilidad, ni siquiera a la constancia en la estabilidad, porque a veces tiene "tiempos largos". Una primera ambigüedad tiene que ver con ese *ritmo*: si tuviera un lugar propio (pero allí está todo el asunto), la opinión pública sería el foro de una discusión permanente y transparente. Se opondría a los poderes no democráticos, pero también a su propia representación política. Esta nunca será la adecuada; ella respira, delibera y decide a otros ritmos. También puede temerse la tiranía de movimientos de opinión. La velocidad, el "estar al día", aun en una "larga duración", a veces afecta el rigor de la discusión, el tiempo de la "toma de conciencia", con los retrasos paradójicos de la opinión sobre instancias representativas. En lo que se refiere a la pena de muerte, se cree saber (¡sobre todo por sondeos!) que las mayorías no serían *hoy en día* las mismas 1) en el Parlamento, 2) en una consulta por referéndum, 3) en el caso de "sondeos de opinión" o encuestas sociológicas. Discordancias o diferencias de ritmo; los ejemplos no faltan. Para reconocer el derecho de voto de los inmigrados en las elecciones locales, la campaña lanzada por SOS Racismo debe informar y convencer a una opinión de que *después* será escuchada por la mayoría parlamentaria; pero el presidente de la República, entonces candidato, *ya* había anunciado su "opinión" personal al respecto y, más aún, había dado su punto de vista acerca del estado actual, en realidad, acerca del retraso de la opinión y aun del Parlamento, lo cual no deja de tener efecto sobre uno y otro. Topología desconcertante. ¿Cómo identificar aquí la opinión pública? ¿Tiene un *lugar?* ¿Dónde se deja ver, *como tal?* El vagabundeo de su propio cuerpo es también la ubicuidad de un espectro. No está *presente como tal en ninguno de esos espacios*. Al desbordar la representación electoral, la opinión pública no es en derecho ni la *voluntad general*, ni la *nación*, ni la *ideología*, ni la suma de las opiniones *privadas* analizadas según técnicas sociológicas o las instituciones modernas de sondeo. No habla en primera persona, no es objeto ni sujeto ("nosotros", "se"), se le *cita*, se le hace hablar, se le pone un ventrílocuo ("país real", "mayoría silenciosa", *"moral majority"* de Nixon, *"mainstream"* de Bush, etc.), pero este "promedio" tiene a veces el poder de resistir a los medios "propios para dirigir la opinión pública" o a ese "arte de cambiarla" que no tienen, como dice otra vez Rousseau, "ni la razón, ni la virtud, ni las leyes".

2. Ahora bien, ese dios de una politología negativa no puede dar signos de vida, a la luz del día, sin cierto *medio*. El ritmo *cotidiano*, que le es esencial, supone la difusión masiva de algo como un *periódico*. Este poder tecnoeconómico permite a la opinión constituirse y reconocerse como opinión *pública*. Aunque estas categorías parezcan hoy en día poco adecuadas, se considera que el periódico asegura un lugar de visibilidad pública propia para *informar, formar, reflexionar* o *expresar* y, por lo tanto, *representar* una opinión que encontraría allí el ámbito de su libertad. Esta correlación entre lo *cotidiano* —escrito o audiovisual— y la historia de la opinión pública desborda ampliamente lo que se llama la "prensa de opinión". Preciados y peligrosos, cada vez más "refinados", los sondeos se ajustan a un ritmo que nunca será el de las representaciones políticas o sindicales. Ahora bien, salen a la luz en la prensa, que con frecuencia tiene la iniciativa y el poder. Se sabe, pues, y el periódico *produce* la novedad de esta noticia en tanto que la *informa*, que la opinión pública ya no es *en nuestros días* lo que fue ayer y desde el principio de su historia.

3. Porque el fenómeno nunca fue *natural*, es decir, universal. O, por lo menos, no más que la cotidianidad como categoría mayor del ritmo social. Antes de preguntarse acerca de la "realidad" supuesta de la opinión pública *hoy en día*, así como de la cinematografía de su silueta, hay que recordar que el fantasma tiene una *historia:* europea, reciente y fuertemente medida. El discurso sobre la opinión, desde luego, es viejo como el mundo: *doxa* u "opinión" (no es exactamente lo mismo) sin duda tienen equivalentes en culturas no occidentales. Pero la historia de la opinión *pública* parece ligada al discurso político de Europa. Es un *artefacto* moderno (las premisas de las revoluciones estadunidense y francesa proporcionan aquí la marca más visible), aun cuando la tradición de una filosofía política haya preparado un "tiempo fuerte". Bajo este nombre o algún otro, no creo que se haya hablado de la opinión pública en forma seria sin el modelo de la democracia parlamentaria y, en tanto que un aparato de leyes (en Francia: del artículo XI de la Declaración de los Derechos del Hombre hasta la ley de 1881 sobre la libertad de prensa), no ha permitido ni prometido la formación, la expresión y sobre todo la "publicación", precisamente, de esta opinión *fuera* de las representaciones políticas o corporativas.

Si no es electoral en su momento justo, la opinión, como su nombre lo indica, es llamada a pronunciarse como un *juicio*. Nunca es un saber, sino una evaluación comprometida, un acto voluntario. Siempre tiene la forma de "juicio" (sí o no) que debe ejercer un poder de control y de orientación *sobre* esa democracia parlamentaria. Pero, desde el punto de vista de la decisión propiamente política, esta potencia considerable siempre queda "en potencia". Y con fronteras invisibles. No tiene lugar ni adentro ni afuera. Se sitúa fuera de la representación estatutaria, pero este afuera no puede reconocerse como el de una *opinión pública independiente* más que en las democracias parlamentarias y estructuras representativas: *en vista de un voto posible* y de una intervención *en* o *sobre* la representación. Momento paradigmático: los Cuadernos de Quejas. Sitio de un electorado potencial, la opinión pública es una asamblea de ciudadanos llamados *a decidir, por un juicio*, acerca de sujetos que son de la competencia de las representaciones legales, *pero también* acerca de los sujetos que se les escapan, por lo menos provisionalmente, en una zona que se extiende hoy en día y se diferencia de manera acelerada, lo cual plantea serias cuestiones acerca del funcionamiento actual de la democracia liberal, si no de sus principios. Recuérdense las manifestaciones en favor de la "escuela privada", las "coordinaciones" de estudiantes o de enfermeras, los debates en torno al RU486, el sida, la toxicomanía o los preservativos, y hasta la película de Scorsese (hablo aquí de la palabra, de la declaración o de la manifestación, ese elemento de opinión, y no de las bombas destinadas a ponerle un fin). Pero todo lo que no es del orden del juicio, de la decisión, y sobre todo de la representación, escapa *a la vez* a las instituciones democráticas y a la opinión pública como tal. Esta pareja está conjugada por la posibilidad de la evaluación bajo la forma del *juicio que decide* (sí o no) y se produce en una representación. Las encuestas de opinión intentan escapar de esta ley, por una parte al ir más allá de los temas electorales y las decisiones inmediatamente políticas y, por otra, al multiplicar las

Al desbordar la representación electoral, la opinión pública no es en derecho ni la *voluntad general*, ni la *nación*, ni la *ideología*, ni la suma de las opiniones *privadas* analizadas según técnicas sociológicas o las instituciones modernas de sondeo.

Topología desconcertante. ¿Cómo identificar aquí la opinión pública? ¿Tiene un *lugar?* ¿Dónde se deja ver, *como tal?* El vagabundeo de su propio cuerpo es también la ubicuidad de un espectro.

evaluaciones en porcentajes (más o menos) más que en alternativas (sí o no). Pero un discurso no se refiere a la opinión pública *como tal* a menos que se anticipe a un debate legislativo y que el "más o menos" anuncie un "sí o no". ¿Qué sucede entonces con esa reserva de experiencia, de evaluación y aun de determinación (las "modas", los "gustos", las "costumbres") que no proviene del juicio (sí o no) y de la representación, en todos los sentidos de la palabra? Aquí se puede cuestionar la autoridad de la opinión —no de sus contenidos, sino en su forma de juicio preelectoral— y también la distinción privado/público en que el rigor siempre estará amenazado por el lenguaje, por sí solo, y con la menor marca. ¿Qué lugar público —y, por lo tanto, político— debe darse a este tipo de preguntas?

Un "gobierno de opinión" puede jugar a la opinión, inventarla o invocarla contra las representaciones instituidas. Pero esto no puede hacerse ni decirse más que en una democracia por lo menos formal. Una dictadura popular o un régimen totalitario no son gobiernos de opinión (y lo que hoy en día sale a la luz en la URSS tal vez no sea sino simplemente una opinión pública). Los nuevos medios para "mantenerse al día", para tomar el pulso de la opinión a un ritmo casi periodístico, autorizan y obligan a un cierto poder (por ejemplo, el de un jefe de Estado o incluso de un gobierno democrático) a que tome en cuenta una evolución anterior y más allá de su expresión en el Parlamento, en los partidos y los sindicatos, para develar los desplazamientos de la mayoría antes de las elecciones y aun antes de un referéndum. No es que la opinión sea la reserva amorfa de una espontaneidad salvaje que desbordaría a las organizaciones (partidos, sindicatos, etc.). Ni pasivas ni activas, las recientes "coordinaciones" de estudiantes o de enfermeras no fueron tan "manipuladas" sino que surgen de una espontaneidad desorganizada. Se necesitan, pues, otras categorías para llevar el análisis —y la acción política— más allá de esta alternativa somera. Sucede lo mismo respecto de las instituciones y sobre todo de la prensa: la opinión pública no *se expresa,* si se entiende con ello que existe en algún fuero interior *antes* de manifestarse a la luz, como tal, en su fenomenalidad. *Es* fenoménica. No está *producida* ni *formada,* ni menos *influida* o *modificada,* sino simplemente *reflejada* o *representada* por la prensa. Estas interpretaciones ingenuas o burdas se arraigan en un poderoso discurso filosófico. Dar pruebas de responsabilidad, ¿no es ante todo intentar reconsiderarlas? Tarea filosófica y política, teórica y práctica, tarea difícil pero también peligrosa porque arriesga tocar el concepto mismo de representación, la "idea de los representantes" que Rousseau consideraba "moderna". Pero, ¿no tiene un demócrata la responsabilidad de pensar en los axiomas o los fundamentos de la democracia?, ¿analizar sin tregua las determinaciones históricas, las que, en 1989, pueden ser delimitadas y las que no?

Porque se trata del futuro de la democracia. La dimensión del espacio "público" accede sin duda a su modernidad filosófica con los Ilustrados, las revoluciones francesa o estadunidense o discursos como los de Kant que vincula el *Aufklärung* —el progreso de los Ilustrados y de la luz— con la libertad de hacer un uso *público* de la razón en todos los campos (aunque la razón no se reduzca a la "opinión" que también debe criticar). En esta modernidad postrevolucionaria, la mutación tecnoeconómica de los medios de información marca otra medida. Desde el final de la primera guerra mundial, sobre todo en Alemania, las crisis que el radio podía introducir en el espacio tradicional de una democracia parlamentaria dieron lugar a serios debates (cf. *La critique de l'opinion publique* de Tonnies en 1922 o los trabajos de C. Schmitt, cuya influencia aún está viva, ya sea que se le cite o no, en la derecha y en la izquierda, en todos los análisis del espacio público, por ejemplo en Habermas. No podemos ampliarlo aquí, pero no hay que olvidar los límites de la prensa: no son sólo cuantitativos, sino que imponen modelos de legibilidad. Todas las combinaciones que discutimos en este mismo momento se concentran en lo que debo confiar aquí a la elipsis de un telegrama. ¿Puede hablarse seriamente de la prensa en la prensa? Sí y no, de contrabando). Estos debates no han caducado: piénsese en los efectos *inmediatamente* internacionales de la televisión de mañana sobre una opinión pública que se consideraba ante todo nacional. Piénsese en las transformaciones que introduce una técnica de

sondeos que literalmente puede acompañar o, mejor, producir el suceso televisivo (¡"La hora de la verdad"!). Esta técnica, desde luego, al igual que la prensa, puede dar la palabra a minorías privadas de representación institucional, corregir errores e injusticias; pero esta "democratización" nunca representa de manera legítima y sin filtros, hay que repetirlo, una "opinión pública". La "libertad de prensa" es el bien más preciado de la democracia, pero, en la medida en que por lo menos no se ha actuado con rectitud, efectivamente, en las leyes y en las costumbres, esta "libertad" fundamental queda por inventarse para las cuestiones que acabamos de plantear. *Cada día.* Por lo menos. Y la democracia junto con ella.

¿Qué sistema puede inventarse, entonces, para que la prensa formalmente libre no funcione como censura?

En el capítulo "De la censura", el *Contrato social* trata precisamente de esta "especie de ley" que es el "juicio" de la opinión pública. ¿Pero puede uno fiarse aquí de la oposición *forma/contenido?* ¿Basta darle un contenido a la forma para que progrese la libertad de prensa, es decir, un derecho que no irá nunca sin el deber y sin el reconocimiento de una libertad "frente a la prensa"? Hay que mantener el rigor formal, sin el cual ningún derecho queda protegido, y así inventar dispositivos más finos, una legislación más diferenciada, mejor ajustada a las mutaciones tecnoeconómicas del "libre mercado". Tarea infinita: no sólo porque siempre podrá hacerse algo más o mejor, sino debido a una *contradicción de principios.* Una democracia debe vigilar, desde luego, que la censura (en el sentido legal: esta "crítica que dispone de la fuerza" pública, dice Kant) no recupere el terreno perdido. También hay que luchar contra los efectos de la "censura" en sentido amplio, contra una "nueva censura", si se puede decir, que amenaza a las sociedades liberales, contra las acumulaciones, las concentraciones, los monopolios, en breve, todos los fenómenos cuantitativos que pueden marginar o reducir al silencio lo que no puede medirse con su escala. Pero tampoco se puede *simplemente* abogar por la pluralidad, la dispersión, la fragmentación, la movilidad de los sitios de filtración o de los sujetos que los utilizan. Porque algunas fuerzas socioeconómicas también podrían

El ritmo *cotidiano* que se es esencial, supone la difusión masiva de algo como un *periódico.* Este poder tecnoeconómico permite a la opinión constituirse y reconocerse como opinión pública.

abusar de esas marginaciones y de esa ausencia de foro general. ¿Cómo abrir la avenida de grandes debates, accesibles a la mayoría, enriqueciendo la multiplicidad y la calidad de los discursos públicos, de las instancias de evaluación, de las "escenas" o sitios de visibilidad, etc...? ¿Apuesta, aporía? Imposible y necesaria, esta invención sólo puede anunciarse a partir de otro imperativo: la unidad o la "centralidad" del foro democrático no debe confundirse con la de la masa, de la concentración, de la homogeneidad o del monopolio. Ahora bien, la "nueva censura" es la fuerza de su ardid, combina concentración *y* fragmentación, acumulación *y* privatización. Despolitiza. Más sensible en lo "audiovisual", esta terrible lógica no se constriñe. Funciona desde el momento en que una interpretación, es decir, una evaluación selectiva, informa un "hecho". Ninguna información se le escapa.

Esto es muy evidente en lo que se llama la prensa "cultural" (artes, literatura, filosofía, etc.) y en esas evaluaciones "finas" sobredeterminadas, sobrecodificadas, que no inducen *de inmediato* a la opinión pública como juicio político o decisión electoral. Cada vez que una institución de medios dirige fenómenos de mercado a escala masiva, confisca y censura también masivamente, dogmatiza, sean cuales fueren su eclecticismo real o su liberalismo de fachada, sus virtudes o sus vicios, que cautive o aburra, que se le

La "libertad de prensa" es el bien más preciado de la democracia, pero, en la medida en que por lo menos no se ha actuado con rectitud, efectivamente, en las leyes y en las costumbres, esta "libertad" fundamental queda por inventarse.

considere distinguida, vulgar, o ambas a la vez. Cuando un solo juez, independientemente de lo que se piense de tal o cual de sus talentos, se ve encargado aquí o allá de un monopolio de evaluación, de filtración, de exposición a la luz del día, determina las ventas en los supermercados de la cultura. Una obra entonces queda relegada lejos de la corte, hacia la noche de un encierro *casi privado*, si no cumple las condiciones de visibilidad en ese gran espejito que fascina al deformar, filtra y desvía hacia sí tanta energía, interrumpe la conversación, pliega el cuerpo y la mirada social a una nueva fisiología, proyecta hacia el extranjero los últimos iconos de la cultura nacional. Hoy en día, a esta escala, un libro debe venderse y —hay que distinguir— leerse en más de diez mil ejemplares para ser algo más que una correspondencia confidencial y *casi* privada. Resultado: las investigaciones llamadas "difíciles", rebeldes al estereotipo de la imagen o de la narración, poco sumisas a las normas de la cultura así representada en su "promedio" (en singular, la "opinión" significa siempre el "promedio") se excluyen de la escena: ocultas, privadas de la *luz*. *Por consiguiente, se les juzga* cada vez más "oscuras", "difíciles", hasta "ilegibles", y así se *convierten* en lo que se dice que son y lo que se quiere que sean: inaccesibles. El ciclo se acelera. Independientemente de lo que se diga de la calidad de nuestros medios "culturales", ¿es por azar que nuestro país sea en Europa uno en los que menos se lee?, ¿que nuestras bibliotecas estén en un estado desastroso, casi inconfesable?, ¿y que, problema indisociable, la Escuela y la Universidad, lugares privilegiados para la "formación del juicio", soporten tales sufrimientos?

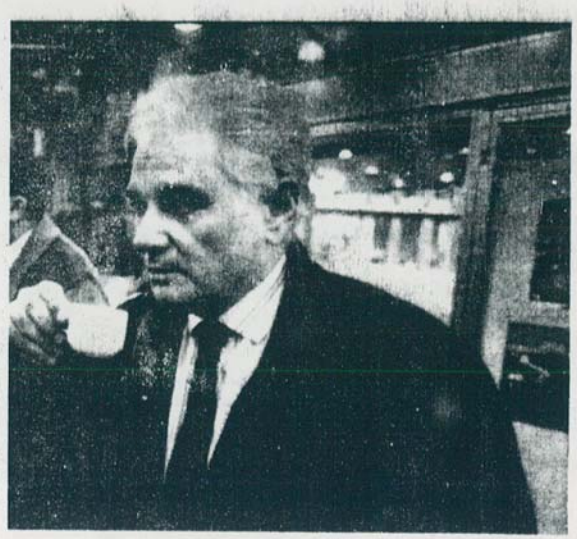
Pero no simplifiquemos. Tal vez también haya que contar con otros ritmos y otros trayectos. Tal vez no haya que dejarse fascinar por la inmediatez cuantitativa. Así como la Escuela, la prensa participa en la calidad de la democratización. El acceso al promedio suele ser un progreso. Algunos periódicos pueden, según el caso, para mejor *o* para peor, acentuar *o* denunciar evaluaciones oficiales (por ejemplo, las de los cuerpos académicos). Por último, ¿es ilimitado el poder de los medios? Este también es evaluado día con día por un público que no siempre es silencioso. Heterogéneos, los medios pueden a veces criticarse a sí mismos, de un sitio al otro de su gran cuerpo. ¿No son juzgados finalmente durante más tiempo y según criterios que necesariamente les resultan indescifrables? Si contribuyen a éxitos de masas que se olvidan al mes siguiente, ¿no corren ellos también al olvido? Los adelantos intempestivos que escapan a su red de legibilidad un día pueden imponerse sin refutación posible. Se sabe que, para el camino que seguirá la obra, la calidad de diez lectores a veces desempeña un papel más determinante que la actualidad de diez mil compradores. ¿Qué harían nuestras grandes maquinarias de medios con Rimbaud o Lautréamont, con Nietzsche o Proust, con un Kafka o un Joyce de 1989? Ellos se salvaron ante todo por un puñado de lectores (tasa mínima de escuchas), ¡pero qué lectores! Tal vez esta analogía desafortunadamente ya sufre de anacronismo, porque la historia *intrínseca* de estas aventuras sin duda estuvo vinculada con su *afuera* y, aunque se niegue, con una estructura desde entonces caduca del "espacio público". Pero el escaso tiraje tiene una oportunidad: *casi* privado, todavía tiene acceso al espacio público. Entre ambos, el *samizdat*. Tomando en cuenta esos ritmos y diferencias cualitativas, la porosidad de una frontera entre lo "privado" y lo "público" parece más incalculable que nunca. Cada suceso tiene que ver con la ley, como los contrabandistas y la resistencia. El paso nunca está asegurado. La opinión pública no es un promedio incalculable, pero tal vez tenga algo de incalculable. Sencillamente lo incalculable, *si existe*, nunca se *presenta*, no está, nunca es tema de alguna objetivación científica o filosófica.

La única elección, pues, no es entre concentración o dispersión. La alternativa más bien estaría entre lo *unilateral* o lo *multilateral* en las relaciones de los medios con el "público", con los "públicos". La *responsabilidad*, a saber, la libertad *de* la prensa y *ante* la prensa, dependerá siempre de la efectividad de un "derecho de *respuesta*" que permita al ciudadano ser más que una fracción (privada, en suma, y cada vez más) de un "público" pasivo y consumidor, necesariamente perjudicado por eso mismo. ¿Hay democracia sin reciprocidad?

¿Cómo dar tal extensión al derecho de respuesta?

Francia es uno de los raros países que reconocen el *derecho de rectificación* (por parte de los poderes públicos para los que está reservado) y, más ampliamente, el *derecho de respuesta*. Es un derecho fundamental. Pero no puede ejercerse (en sentido estricto, no hablo de la moral o la política) sino en condiciones muy restrictivas. El error o la falsificación, la omisión, la violencia interpretativa, la simplificación abusiva, la retórica de la insinuación, también la tontería, suelen quedar sin respuesta pública e inmediata en el radio, la televisión o los periódicos. Y, desde luego, masivamente, en los libros. Aun cuando las dificultades jurídicas o técnicas no desanimen desde el principio, por lo general se neutraliza una respuesta por el lugar, el encuadre y los retrasos. Mientras el derecho de respuesta no reciba toda su extensión y toda su efectividad (una vez más la tarea infinita), la democracia estará igualmente limitada. ¿Sólo en la prensa? Desde luego, pero la prensa está en todas partes *hoy en día:* ésta (se) da en todo caso (para) el día mismo. Da luz al espacio público, a su publicidad. Da luz al día en sí. *Por lo tanto, el derecho de respuesta apenas existe.* ¿Por qué se finge con tanta frecuencia (ficción *de* la democracia) ignorar la violencia de esta asimetría, y lo que en ella puede o no puede reducirse? ¿Por qué la hipocresía, la negación o el enceguecimiento frente a este exceso de evidencia? ¿Por qué este exceso de evidencia es a la vez claro como el día y la cara más nocturna de las democracias tales como son, *en la actualidad?*

Considerando que la buena voluntad (indispensable) no bastará para cambiar las cosas, que ya no provienen de una lógica de la simple "conciencia" y de un concepto jurídico, es decir inadecuado, de la responsabilidad, considerando que los dispositivos técnicos y la legalidad formal (indispensables y perfectibles) nunca llegarán al fin de esta desmesura, considerando que, dado que se trata de la respuesta y de la responsabilidad, de la dirección y el destino, etc., los conceptos filosóficos que hemos heredado nunca han bastado, sólo recordaremos la Revolución francesa si apelamos a otras. Recuerdo de una promesa, esta apelación busca un tono nuevo. Sin duda ya no será "revolucionaria" y deberá tomar su tiempo, más allá de la "*jornada* revolucionaria". Nada la garantiza y no puedo decir más sobre esto en una página.



"Un esfuerzo más".

Y una palabra más, si me lo permite: la misma que usted me dio para comenzar, *hoy en día*. Los días ya están contados: en *otra velocidad*, se anuncia el día en que el *día* llega a su fin. Se anuncia el día en que la luz del día (la visibilidad de la imagen y la publicidad de lo público pero también la unidad de ritmo cotidiano, y también la fenomenalidad de lo político, y también tal vez y al mismo tiempo su propia esencia) ya no será la *ratio essendi*, la razón o la ración de los efectos telemetateóricos de los que acabamos de hablar.

¿Ha sido alguna vez el día la medida de todas las cosas, como fingimos creer?

En su primera edición, esta opinión, y me atrevería a decir esta ficción, es la cosa más compartida del mundo.

La opinión pública no es un promedio incalculable, pero tal vez tenga algo de incalculable. Sencillamente lo incalculable, *si existe* nunca se *presenta*, no está, nunca es tema de objetivación científica o filosófica.

Versión íntegra de una entrevista que se publicó en forma abreviada en *Le Monde de la Révolution Francaise*, 1 (mensual, enero 1989).

Traducción: Mónica Mansour.

N. del T. En francés, la palabra "día" (jour) se utiliza también para significar "luz"; Derrida hace múltiples juegos de palabras con esto, para mantener constantemente presente el término que da origen a toda su reflexión: "hoy en día" *(aujourd'hui)*.

BANG-GUARDIAS

José Ramón Enríquez

BOSE DE TRAVESTI

Estaba enojadísimo Tertuliano, padre de la Iglesia, cuando escribió, en *Sobre los espectáculos*, su diatriba contra el teatro, los actores, los espectadores y todo lo que se moviera en torno a un escenario. Aunque hace de eso mil ochocientos años, muchos de nuestros estrictos contemporáneos comparten hoy puntos medulares de sus argumentaciones, y reaccionan, tan irritados como Tertuliano, cuando saben que un hombre se anda vistiendo de mujer, como en los espectáculos romanos —las *Confesiones* de San Agustín le provocan a uno la más insana curiosidad sobre las cosas que ocurrían en aquellos circos y provocaban al santo tan desgarradoras tentaciones— contraviniendo con ello todas las leyes, incluidas las de Yavéh en el Deuteronomio, que prohiben a los niños andarse vistiendo como niñas.

Viene a cuento esto del travestismo porque ocurre que al inefable Pedro Almodóvar se le ocurrió contratar para el papel de travestí, en su película *Tacones lejanos*, a otro inefable, Miguel Bosé. Quien piense que, a estas alturas de un milenio agonizante, ya nadie se asusta con nada, mucho menos con Bosé de travestí, se equivoca de punta a cabo: el hecho ha merecido la portada de una revista ibérica con circulación en México que ha sido aprovechada, al menos por un par de autóctonas revistas amarillistas, para reproducir tanto la foto como la moralina linchadora de sus comentarios.

Todo ello, que capitalizarán publicitariamente tanto Almodóvar como Bosé, nada tiene de vanguardia y sí mucho de retaguardia. Sin embargo, como una posición existe en relación con la otra, vale la pena detenerse en el hecho mismo del travestismo como subversión ética y estética —ambas subversiones acariciadas en los sueños de las vanguardias— y proponer de pasadita tanto la nostálgica denuncia de Tertuliano, sus epígonos actuales y su sempiterna proclividad a las hogueras, cuanto el homenaje a las siempre irritantes propuestas de Almodóvar y el obligado minuto de silencio en memoria de todos esos travestís que por el mundo han ido contraviniendo el Deuteronomio y retando a las buenas conciencias.

La cuestión, pues, se centra en la guerra secular entre quienes desean, aceptan y sostienen un orden jerárquico, respetable y tranquilizador, y esos seres perversos que insisten en ver la historia por el revés, protagonistas de un diabólico recorrido por los nudos vergonzosos y prohibidos, impugnadores del orden sacratísimo que puso a girar al Sol en torno a la Tierra —por más que no lo hayan entendido ni Galileo ni Giordano Bruno ni toda una caterva de herejes similares—, marginales representados hoy por artistas como Miguel Bosé y, sobre todos, por ese manchego cineasta que emerge de la peor picaresca y que responde al nombre de Pedro Almodóvar.

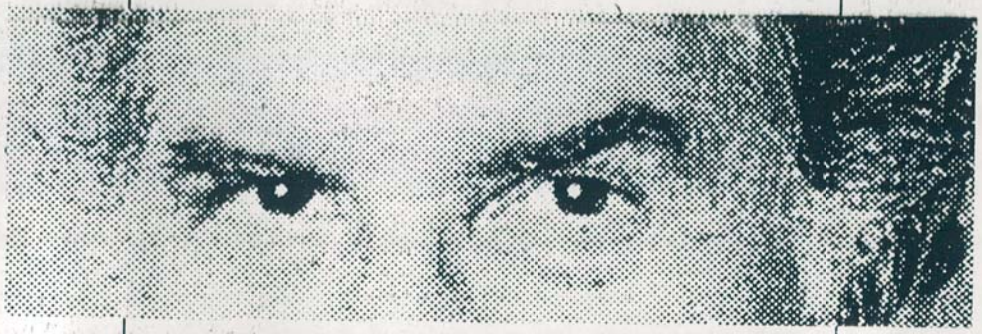
Si ubicamos el travestismos como una cuestión de astronomía, más que de preferencia erótica —por más que a ello esté siempre ligado—, entenderemos mejor la indignación macrocósmica de quienes no soportan la diversidad en los microcosmos y, en relación inversamente proporcional, la magnitud del reto de quienes se pitorrean de los macrocosmos con tal de construir su cosmos personal a su manera, con tacones lejanos o cercanos, con rimel y medias de seda, y con las uñas largas convenientemente enrojecidas y aguzadas.

Pero esos que no giran alrededor de la Tierra, en el orden jerárquico heredado por Ptolomeo, y se aceptan perdidos en el universo, a merced de los meteoritos linchadores con que los otros buscan reducirlos, nada tiene fuera de una estética arbitraria e irritante, insostenible y ampulosa, que acepta la bofetada epistemológica cuando se atreve a sacar la cabeza de sus hoyos negros para contemplar al mundo como Almodóvar lo hace a través de Miguel Bosé.

Miguel Bosé

La utopía cultural de Carlos Fuentes

Julio Ortega



El ensayo es una de las vertientes literarias explorada con acierto por el escritor Carlos Fuentes, como lo demuestra su reciente libro *Valiente mundo nuevo*, en donde examina algunas características de la novela hispanoamericana. El crítico peruano Julio Ortega comenta aquí dicho libro.

Carlos Fuentes se nos adelanta una vez más; en un periodo en que el debate cultural parecería extraviar su identidad crítica, nos propone en su ensayo *Valiente mundo nuevo. Epica, utopía y mito en la novela hispanoamericana* (Fondo de Cultura Económica, 1990) una nueva y audaz interpretación afirmativa de la creatividad latinoamericana. En contra de las tendencias neoliberales de adscribir la cultura al mercado y a su mayor agente, el Estado; pero también en contra de la corriente que se resigna a la dependencia cultural de América Latina frente a los actuales poderes de la homogenización; este libro de Carlos Fuentes plantea que la cultura latinoamericana es un modelo realizado desde y frente a nuestra historicidad, y que este paradigma provee tanto nuestra resistencia al deterioro de la crisis como nuestra reserva de respuestas al futuro.

Se trata, así, de una utopía de la

URL

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C.A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

"TEATRO"

Derrida comenta un libro de Daniel Mesguich "L'éternel éphémère" sobre teatro

La Métaphore (Revue) n.1 - printemps 1993.

Jacques Derrida: "Le Sacrifice".

Éditions de la Différence
Théâtre National Lille Tourcoing Région Nord-Pas de Calais

Ce texte est la transcription d'une intervention faite par Jacques Derrida le 20 octobre 1991 à (La Métaphore) au cours d'une rencontre intitulée: L'irreprésentable, le secret, la nuit, le forclos. Il est publié conjointement par la revue *Lieux extremes*.

La philosophie et le théâtre sont liés dans une affinité turbulente et insistente: ces deux expériences ne privilégient-elles pas une certaine autorité de la présence et de la visibilité? Autorité du regard, autorité de l'optique, autorité de l'eidétique, du theôrein, du théorétique. Ce privilège de la théorie auquel on associe régulièrement, à tort ou à raison, la philosophie, c'est le voir, le contempler, le regarder. Depuis l'eidos platonicien jusqu'à l'objet ou l'objectivité moderne, la philosophie peut être lue - non seulement mais facilement - comme une histoire de la visibilité, de l'interprétation du visible. Voilà donc une destinée que la philosophie partage depuis son origine, de façon parfois très conflictuelle, avec les arts du visible et avec un certain théâtre.

Mais si, depuis toujours l'invisible travaille le visible, si par exemple la visibilité du visible - ce qui rend visible la chose visible - n'est pas visible, alors une certaine nuit vient creuser d'abîme la présentation même du visible. Elle vient laisser place, dans la représentation de soi, dans la répétition de soi, à cette parole par essence invisible, venue du dessous du visible, comme le juif de *Marie Tudor* dans la mise en scène de Daniel Mesguich, qui, à la place du prompteur, venait souffler pour mettre le feu au visible. Il s'agirait donc de laisser la place à l'invisible au coeur du visible, au non thérisable au coeur du théorique, au non théâtral - comme au coup de théâtre - au coeur du théâtre.

A partir de cette autorité du regard, de ce qu'elle sous-tend, nous pourrions suivre une série d'analogies entre théâtre et philosophie. A cet égard Daniel Mesguich propose, tant dans son livre *L'éternel éphémère* que dans son théâtre, des lieux de résonance où entendre et penser les rapports entre le théâtre et la philosophie.

Tout d'abord, Mesguich est l'un de ces inventeurs paradoxaux qui sait faire du livre, ou d'un livre, une scène, "une volume théâtral"; et constamment (se) recommander et de façon compliquée le livre. Il joue une alliance du théâtre et du livre: contre l'image, contre une certaine interpretation de l'image. Son théâtre est iconoclaste en ce sens, il joue contre l'image. Plutôt contre les images qui, sous une forme médiatique, s'emparent aujourd'hui d'un certain espace public. Naturellement le livre dont il parle n'est pas une totalité close, mais il faut déjà être attentif à ce que cette alliance du théâtre et du livre peut engendrer de retournements de perspectives, dans l'idée que nous avons du rapport entre théâtre et philosophie.

Dans *L'éternel éphémère*, Daniel Mesguich esquisse et, là, de manière plus facilement repérable, deux analogies partielles entre théâtre et philosophie. La première, nous pouvons l'entendre dasn la trace de ce que je suggérais au début, c'est-à-dire d'une certaine autorité du regard: 1º

> Le paradoxe n'est au théâtre nullement contingent, il est - l'impureté de ses ingrédients y oblige - essentiel et nécessaire. Si la philosophie ets bein une thérie de toutes les théories, elle est aussi une théorie d'elle-même, dit-on. Si le théâtre est bien une mise en scène de

toutes les mises en scène, alors il est aussi une mise en scène de lui-même.

Daniel Mesguich souligne ce paradoxe qui unit le théâtre et la philosophie - tout en les perdant vertigineusement - par lequel l'un et l'autre tentent de se penser et de se représenter eux-mêmes, de se métaphoriser. Philosophie dans et de la philosophie, théâtre dans le théâtre, théâtre exhibant le théâtre dérobant alors ainsi sa propre visbilité, la brûlant et la consommant, pour ainsi dire.

La seconde de ces analogies concernerait les ordres comparés du philosophe et de l'homme de théâtre:

> ... le philosophe, l'écrivain, le peintre le sculpteur, même le cinéaste laissent une oeuvre. Ils peuvent se permettre de ne pas être des "hommes du siècle". Le théâtre qui joue, si l'on neut, entre le journalisme et l'oeuvre qui dure, ne permet pas, ou tellement indirectement que cela devient négligeable, de parler "à demain". Comme le philosophe, l'homme de théâtre n'est pas l'homme du siècle. Mais il n'est pas, lui, homme de l'oeuvre. Parce qu'il n'est qu'écoute de celle des autres, il reste à l'orée de l'oeuvre: il est après et avant elle.

Il faudrait ici s'accorder sur le terme d'oeuvre, entendre l'écartement que ce mot produit en lui-même selon qu'il désigne l'acte de la mise en oeuvre, l'oeuvrer, ou l'opus qui en résulte, en reste ou en retombe. Car on pourrait être tenté de dire le contraire: le philosophe n'est pas en tant que tel un homme d'oeuvre, et en revanche l'homme de théâtre met en oeuvre l'oeuvre, qui n'existe pas hors de sa mise en scène, c'est-à-dire mise en oeuvre.

Pour ma part, s'agissant de théâtre et philosophie, et d'un certain divorce dont le retentissement aura peut-être été toute l'histoire de l'Occident, de sa philosophie et de son théâtre, je voudrais métaphoriquement "ici-maintenant" ne retenir qu'un foyer, qu'une scène ou un acte de cette longue dramatique, je voudrais le faire en raison de l'une des thèses qui m'a donné le plus à penser dans le livre de Daniel Mesguich, à savoir la *question du sacrifice*.

Depuis Nietzsche, au moins, on a souvent répété que la philosophie a commencé par la fin d'une certaine tragédie. Comme si Socrate et Platon avaient chassé Sophocle, Eschyle et Euripide, comme ils avaient "chassé le poète de la cité". Le discours philosophique aurait tué la scène et l'énergie même du tragique, il l'aurait apaisée, ce qui revient au mêeme. Je ne peux m'engager dans cet immense débat. Je voudrais seulement à la fois le rétrécir et le compliquer autour du motif du sacrifice. Avec lui, nous rejoindrons pour une part l'un des titres de cette rencontre: "la nuit, le secret, le forclos". Le terme "forclos" n'indique pas seulement l'exclu, le dissocié, ce qui est mis à lécart, au dehors, ou qui ne peut pas revenir, mais aussi souvent le sacrifié, le bouc émissaire, ce qu'on doit mettre à mort, expulser ou écarter, comme l'étranger absolu qu'on doit mettre dehors pour que le dedans de la cité, de la conscience ou du moi s'identifié en paix. Il faut chasser l'étranger pour qu'appartenance, identification et appropriation soient possibles.

En ce sens, le sacrifice est constitutif de l'espace tragique. Et on pourrait penser que dans sa guerre avec le théâtre, le discours philosophique a mis fin à la tragédie, l'a refoulée en tout cas, inaugurant ainsi, comme cela a souvent été dit, la comédie ou le roman. Ou bien, chose plus compliquée mais nullement exclue, sacrifié le sacrifice, c'est-à-dire fait l'économie du sacrifice. Mettre fin au sacrifice n'est pourtant pas très simple. On peut mettre fin au sacrifice en sacrifiant le sacrifice, en lui faisant subir und mutation ou une intériorisation supplémentaire, et si bien que certains peuvent être tentés de penser que la structure sacrificielle reste néanmoins dominante dans le discours le plus dominant de la tradition philosophique. Loin que la philosophie ait mis fin au sacrifice, ou justement parce qu'elle a cru y mettre fin dans la tragédie grecque, elle n'aurait fait que porter en elle, sous une autre forme, la

Siempre encuentra que "una cosa no es lo que es"!

La flor. en el fin de la Tragedia → es la mas sacrificial

El Teatro pone en juego el sacrificio → acaba con el sacrificio

La Tragedia no entra al teatro → ella es "el acontecimiento" como lo que lo hace!

El sacrificio al cumplir la ley (jesús) la acaba

El teatro es más provisional, allí nadie muere realmente

Es un enfoque crítico - non sacrificio no. christico!

Solo juega a la víctima, juega la ley

Esta institución asegura "la puesta en juego

Condesafone | Teatro = instituye la puesta en juego = un discurso al que no adhiere
a
universidad = institución filosofía = está allí, adhiere!

structure sacrificielle.

Or sur ce point Mesguich propose deux thèses. La première: La tragédie n'a pas lieu au théâtre mais elle est mise en jeu. Il faudrait reprendre la distinction qu'il fait entre deux sortes d'événements: l'un, comme *avoir-lieu*, l'autre, comme *mise en jeu*. Daniel Mesguich écrit ceci:

> Tragédie
> Tragos bouc, et ôidê, chant.
> La tragédie était-elle le beau chant qui accompagnait le sacrifice rituel d'un bouc aux fêtes de Dionysos, ou le chant atroce de ce bouc au moment où l'arme le transperçait? Ou bien l'accord impur des deux chants? Du côté des Grecs il n'avait là que symbole; du côté du bouc...
> La tragédie, c'est losque l'un, supplicié, hurle vraiment "NON!", alors que d'autres, spectateurs, n'entendent que le versant mélodieux du "NON!", dansent sur cette "musique", ou applaudissent. La véritable tragédie n'a jamais lieu au théâtre. Au théâtre, la tragédie est mise en jeu.

La tragédie n'aurait pas lieu au théâtre, elle ne serait pas la chose du théâtre, le présent du théâtre, en tout cas elle ne serait pas l'événement comme avoir-lieu. L'autre thèse - et chacque thèse détermine un type de théâtre, une école théâtrale - soutient qu'il y aurait une énorme différence entre le sacrifice et le théâtre. Cette thèse théâtrale, le coup de théâtre de cette thèse m'intéresse parce qu'elle opère une sorte de renversement chiasmatique avec la philosophie. Précédemment, nous considérions la philosophie comme la fin du sacrifice tragique; elle resterait plus sacrificielle qu'on ne le dit en général; maintenant, au contraire, c'est le théâtre ainsi interprété, mettant en jeu le sacrifice, qui achève le sacrifice lui-même. Le sacrifice qu'on assignait au théâtre passe du côté de la philosophie et les rôles sont ainsi renversés. Daniel Mesguich ouvre à ce sujet une voie intéressante dans un passage titré:

> **Même l'agneau**
> L'acteur, offert, n'est pas un Christ pourtant qui, comblant "avec son corps les manquements de la loi" écrite, l'accomplit, l'achève enfin, la termine. Au théâtre, c'est infiniment provisoirement que le corps s'immisce dans les failles de l'écriture: pour l'acteur ce n'est pas fini, personne ne meurt, c'était pour de rire, il va falloir y revenir, incessament.
> Le théâtre est "affrontement érotique" mais non définitif, non suicidaire, non christique, "entre le corps du Fils et la loi du Père". L'acteur non comme victime expiatoire, bouc émissaire, mais comme celui qui joue la victime; qui joue, devant tout le monde, avec la loi. Celui qui singe le bouc. Au théâtre, à la fin, Isaac, Abraham et l'agneau se relèvent et saluent.

Ce suspens du sacrifice, cette mise en jeu à la place de ce qui a lieu, suppose une étrange institution, qui à la fois assure la mise en jeu, se met elle-même en jeu et se désinstituionnalise, chaque fois, chaque jour, à chaque première. C'est l'une des différences avec la philosophie, du moins avec cette philosophie qui, depuis le XIXe siècle, définit le concept d'Université occidentale. La question de l'institution, qui est dissociable de toutes celles que nous venons d'apercevoir, est aussi envisagée par Mesguich:

> Le théâtre, comme l'Université, tient un discours, propose une interprétation mais, à la difference de l'Université, ne se tient jamais, ne s'en tient pas là, n'y adhère que

Pero el teatro tiene ligas con la institución - el estado! poder público.

hay que tomar reservas de la institución! en general.

Opone { memoria = debe guardarse
institución - tiene vínculos con la memoria - → estira el tiempo
→ también se fosilizar simplifica debilita, se contraje

Hay muchos modos de pensar

a) "lo irrepresentable" en el teatro! es noche, la invisibilidad... visibilidad nocturna - Rafaeme de lo visible lo que atraviesa lo visible

b) no lo que hace posible la representación → sino lo que nunca está ausente, nunca se excluye, ni es lo censurado! nunca reprimido

- Solo sufre un "desplazamiento" ~ no anula la memoria!

habría un fuego que quema totalmente la Memoria?

entonces el irrepresentable lo irrepresentable que sería absolutamente excluido borrado -

provisiorement. Pour une certaine Université, c'est le crime suprême.

Plus loin, Mesguich évoquera une double constrainte, la double loi qui lie la mise en jeu théâtrale à l'institution, et donc aux pouvoirs publics. Il faut á la fois se mettre en garde contre l'institution et la garder; il faut garder la mémoire mais remettre sans cesse en jeu l'érection qu'elle constitue. L'institution a partie liée avec la mémoire, avec ce qui se garde, elle est une retenue du temps, certes, mais aussi ce qui se fossilise ou se réduit, se simplifie, se condense, se durcit et s'érige.

Il y a plusieurs manières de penser l'irreprésentable au théâtre. C'est d'abord la nuit, la visibilité du visible. La visibilité est nocturne, le diaphane ne se voit pas, ce au travers de quoi l'on voit, ce qui brûle le visible. Il y a toutefois une autre manière de penser l'irreprésentable, non pas simplement comme ce qui, rendant possible la représentation, ne se présente pas, mais comme ce qui est à jamais exclu, marginalisé, censuré, réprimé ou refoulé. Nous ne devons pas oublier que le réprimé (au sens politique) ou le censuré (au sens du refoulement inconscient) subit seulement un déplacement topique; la censure, au sens psychoanalytique du terme, n'aneantit pas la mémoire, elle déplace d'un lieu dans un autre, elle met en réserve, elle métaphorise et métonymise mais elle ne détruit pas. Or nous pourrions nous demander s'il n'existe pas une destruction radicale de la mémoire, un feu qui viendrait incinérer la mémoire sans laisser de traces. Alors l'irreprésentable ou l'imprésentable ne serait plus ce qui est exclu ou empêche d'être lá, simplement déplacé ou déporté, mais ce qui est imprésentable parce qu'absolument brûlé par le feu.

Dans *L'éternel éphémère* Mesguich propose ce qu'il appelle un spectacle du refoulement, à tous les sens du terme, refoulement politique aussi bien que psychique, un spectacle qui ne viendrait pas seulement lever ce refoulement, mais qui livrerait une présentation, une mise en présence ou une représentation du refoulement. Cela paraît paradoxal et impossible, mais c'est un théâtre du paradoxe qu'il nous propose. Dans la représentation théâtrale, le non représentable, l'rreprésentable, parce que refoulé, viendrait se rappeler. Il s'agit en un sens d'un théâtre du refoulement.

> Mais si l'art du théâtre était autant celui du voilement que celui du devoilement [donc de la vérité comme de la non-vérité, ou de la vérité de la non-vérité]? Et si c'éait aussi au spectacle du refoulement que l'on conviait la Cité?

Refoulement á l'oeuvre; le terme "cité" vient souligner qu'il s'agit bien d'un enjeu politique dans cette monstration sans monstration du refoulement. Cette mise en scène du refoulement n'est pas une simple levée du refoulement, une simple libération, une mise á nu de ce qui est imprésentable. Il s'agit d'une présentation paradoxale de l'imprésentable "comme tel". Le "comme tel" phénoménologique doit être ici affecté d'une modification essentielle.

Il y a dans le travail de Mesguich une interprétation de la temporalité théâtrale, c'est-à-dire du présent ou de ce qui ne se règle pas sur le présent, un appel à une sorte d'instant théâtral qui d'une certaine manière n'appartient pas à la temporalité.

Ce rapport au temps est décrit sous diverses formes tout au long de *L'éternel éphémère*. On est souvent tenté de penser le théâtre comme l'art de ce qui, sans doute préparé par les répétitions, n'a proprement lieu qu'une seule fois. Soit en même temps une première et une dernière fois; ce qui lui donne ce double visage à la fois matinal, oriental ou archéologique et automnal, mélancolique, occidental, crépusculaire ou eschatologique. L'un des aspects les plus provocants du théâtre de Mesguich, c'est - à contre-courant de la *doxa* - de penser que le théâtre a pour essence une certaine répétition. Non pas la répétition qui prépare la première, mais une répétition qui divise, qui creuse et fait surgir l'unique présent de la première fois. La présentation non pas comme réprésentation d'une

modèle présent ailleurs, comme le serait une image, mais la présence une première et unique fois comme répétition.

Loin de l'affaiblir, cette structure de répétition intensifie au contraire l'expérience de l'irremplaçable première fois, de l'unique événement qui se produit chaque fois que sur le plateau une mise en scène met en oeuvre et que se produit l'acte théâtral.

Cette étrange expérience de la répétition est mémoire; cependant tout y paraît nouveau, inaugural, inanticipable; presque aussi surpris et surprenant qu'un événement. C'est l'événement comme répétition que nous devons penser au théâtre. Comment un présent dans sa fraicheur, dans sa crudité irremplaçable d'"ici-maintenant", peut-il être répétition? Que doit être le temps de l'expérience et le temps du théâtre pour que cela soit possible? Dans une vocabulaire emprunté à Levi-Strauss où le cru donne parfois à entendre la cruauté, Daniel Mesguich décrit les choses ainsi:

> La seule chose crue, au théâtre, c'est qu'il a lieu devant vous; tout le reste, c'est du réchauffé. Le théâtre rend le passé au présent, et, du même coup, il fait entendre tout ce qui, dans ce que nous tenions pour le présent, était répétition. Le théâtre nous tend, dans ce qui advient pour la première fois, ce qui était déjà advenu. Et, de ce don, de ce présent tendu, de cette offre en tension, il fait un spectacle, cru et déjà cuit...

Et ailleurs dans un passage titré:

> **La cruauté n'existe pas**
> Jamais il n'y a théâtre s'il ne se produit qu'une fois. Le théâtre, toujours, se donne en séries - et cela, même si les acteurs ne jouent qu'une seule représentation de la piéce. En chaque représentation vibre sa répétition essentielle. En toute représentation chantent toutes les représentations, ses elles-mêmes passées et à venir. Chacune est fugue, suite et variations, reprise, ligne de fuite devant celle qui la précède, derrière celle qui la suit. Une manifestation théâtrale et une seule - bacchanale, crudité: cruauté - impliquerait la totalité, la plénitude, l'irréversibilité. Une manifestation théâtrale et une seule ne serait pas du théâtre: elle aurait lieu.

Penser le théâtre c'est alors éviter tous les discours cuits, c'est-à-dire ne rien sacrifier de ce qui fait notre unique et singulière présence, tout en y présentant la mémoire, l'altérité, le simulacre, la répetition, la répétition qui la constitue et qui la dé-présente en la représentant d'avance. Penser sur le plateau signifie cet incroyable espace où le savoir ne peut décider de ce qu'est le présent. De ce qui est présent sur la scène sous son manteau de visibilité. Pareil en cela à Marie Tudor et à Jane Talbot dans l'oeuvre de Victor Hugo, incapables de discerner quant au sujet qu'elles ont vu ou cru envoyer à la mort.

Toute la pièce de Victor Hugo, comme nous avons pu l'admirer hier soir dans la mise en scène de Daniel Mesguich, est aussi la métaphore du théâtre lui-même. Comme si le dehors du théâtre, leréférent du théâtre - non pas ce qu'il dit ou montre de la Politique, de la Religion, de l'Histoire, de l'Amour, etc. - était structuré comme un théâtre et donc déjà une répétition, dont le retour en abyme sur le plateau n'empêche ni n'atténue la singularité tragique de l'aiguë et unique première fois.

L'autre manière de formuler la question du temps au théâtre dans le travail de Mesguich s'annonce dans un lexique particulier au travers des catégories du furtif ou de l'urgence. Tout doit se faire très vite au théâtre, l'acteur est pressé comme s'il volait, comme s'il etait dans une situation de transgression et de fraude; il est un voleur, et cela fait partie du temps de théâtre; la catégorie du furtif

– Creo en una dimensión teatral de la filosofía! Hay instante (en la dimensión pre-individual de la filosofía) – instantes que se parecen a esa "urgencia partícula, clandestina, no autorizada loca que pone la filosofía al margen!

– hay golpes de teatro en la filosofía – = el instante loco de la decisión (Kierkegaard)

Estos instantes pertenecen inseparablemente al teatro y a la filos.

una máscara de lobo no da miedo a la perra un lobo

el teatro no se cree ni – no se cree. – lo que se ve o escucha es "el niño o el idiota que hay dentro de uno ..." – Nadie cree en la máscara del lobo.

despierta en nosotros

– se cree en la realidad interior que esa máscara revela!

la emoción hace creer en lo que hay realmente en nosotros

– Otra dimensión: nunca se ve o se escucha directamente, no se cree ni no se cree

Se ve la unidad del principio y la participación (parcialidad)

ou du clandestin signifie que l'instant essentiel du théâtre ne se laisse pas intégrer à la temporalité générale, il est volé au temps, et c'est aussi un moment de présentation de la loi et donc de la transgression de la loi. C'est un moment anormal, qui expose la loi comme refoulement.

> Il faut donner l'impression toujours de la presse, de l'urgence (...), une soulevée de pierres tombales, une fouille de la langue maternelle...
> J'ai toujours tendance à penser que le théâtre est comme un instantané; cet instantané se déploie ou s'analyse peut-être en deux heures ou en quatre, peu importe, mais il n'a pas de durée vériable, seulement des effets de durée. (...) Que l'acteur joue vite, qu'il semble pressé, indique, aussi, qu'il n'a pas le droit d'être là, que la scène ne lui est pas un lieu autorisé, qu'il y est en fraude.

Au contraire la philosophie serait, dans cette hypothèse: attention patiente du discours pédagogique à la présentation, à l'identification, à l'institution, etc. Pour ma part, je plaiderais plutôt pur une dimension théâtrale dans la philosophie afin de brouiller un peu l'opposition, fût-elle chiasmatique, entre théâtre et philosophie. Il y a dans la pensée philosophique, dans la pensée philosophique pré-institutionelle , des instants qui ressemblent à cette urgence furtive, clandestine, non autorisée et folle, qui mettent la philosophie en marge. Je crois qu'il y a des coups de théâtre en philosophie, des instants qui ressemblent à ce que Kierkegaard décrivait quand il disait: "l'instant de decision est une folie". Ces instants-là appartiennement indissociablement au théâtre et à la philosophie, à la philosophie dans le théâtre ou au théâtre dans la philosophie. Il n'y a pas de théâtre mais des théâtres, il y a des oeuvres qui au regard du refoulement, de l'identification ou de la croyance au théâtre font oeuvre *differemment* . De même qu'on pourra toujours interpréter - et cela reste infiniment suspendu - la mise en jeu du sacrifice, de l'identification, de la croyance, du refoulement ou de la forclusion, comme des surenchères sacrificielles ou identificatoires, des sacrifices du sacrifice, de même rien ne pourra jamais nous assurer que ces économies ne sont pas en même temps mises en jeu. Mesguich cite dans *L'éternel éphémère* une très belle phrase de Mannoni avec laquelle je voudrais conclure:

> Un masque de loup ne nous fait pas peur à la façon du loup, mais à la façon de l'image
> du loup que nous avons en nous

. Et Mesguich de poursuivre: Au théâtre on ne croit ni on ne croit pas, on ne regarde ni on n'écoute jamais directement; on regarde ou on écoute l'enfant ou l'idiot en nous qui croit. Même si ce que dit Mannoni est fort et vrai, une question demeure. Personne ne croit au masque du loup. Quand nous allons au théâtre nous ne sommes pas dupes, nous savons que c'est une illusion ou un simulacre. Or la puissance de l'émotion ou de l'identification tient au fait que si l'on ne croit pas au loup qu'il y a derrière le masque, on croit à la réalité psychique intérieure que ce masque réveille en nous et par conséquent l'émotion a raison de croire à ce qui est ainsi réellement au-dedans de nous. Il y a une sorte d'intériorisation par le discours psychanalytique de ce crédit que l'on apporte au théâtre. Mais qu'est-ce que croire? Voilà la question posée, elle est mise en scène ou en feu par le théâtre.

Le commentaire de Mesguich apporte une autre dimension qui ne trahit pourtant pas la psychanalyse: on ne regarde ni on n'écoute jamais directement, on ne croit ni ne croit pas et à ce moment-là, regarder l'enfant ou l'idiot qui y croit, c'est regarder conjointement la mémoire identificatrice et la séparation absolue. On re-garde le point de départ et le partage, à la fois comme ce que l'on partage au sens de la participation et ce qui se dissocie. La suspension entre les deux aspects du partage reste absolument indéfinie et irréductible. Qu'est-ce qu'un acte de foi dans le théâtre? Pourquoi faut-il croire au théâtre? Il le faut. Pourquoi le faut-il?

L'irréprésentable, le secret, la nuit, le for ...

INDEX.

Index..

— De [The New York Times of books June 25. 1998 p. 36]

François Dosse : History of Structuralism
U. of Minnesota Press - Vol I-II 1997

1) Jacques Derrida, The Other Heading: Reflexions on Today Europe
Indiana University Press.

2) " " Specters of Marx: The State of the Debt
The Work of Mourning
and the new International
Routledge

3) " " Force de loi. Paris Ed Galilée

4) " " Moscou: Aller retour. La tour d'aigues
Editions de l'Aube

5) " " Politics of Friendship Ed Verso

6) " " Cosmopolites de tous les pays
encore un effort..
Paris Edt. Galilée

N° del 50 ans aniversario = 1997

dont nous étions convenus – gauche de lutte, gauche de pouvoir – il nous dit des choses neuves et fortes. S'il arrive qu'elles soient anciennes, il les dit d'une manière autre. Qu'il soit, profondément, remercié.

Au bout du compte, j'aurais cité chacun, chacune. Sauf Claire Etcherelli. Elle mérite bien plus qu'une affectueuse mention singulière : comme chaque fois, rien, sans elle, n'eût été possible.

J'ajouterai ceci : cette année tout entière sera de célébration. Cinquante ans d'existence d'une revue comme Les Temps Modernes, *c'est cent vingt-cinq mille pages imprimées qui couvrent et balisent l'époque. Trésors et scories, scories mais trésors. Nous publierons à l'automne un index compréhensif, à plusieurs entrées, qui permettra à ceux qui le souhaitent de nous consulter aisément. Et nous tenons prête une « Anthologie des* Temps Modernes *» qui s'articulera autour des textes fondateurs, des grandes querelles, des premiers écrits (impressionnante et riche en surprises est la liste de ceux, notoires ou glorieux aujourd'hui, inconnus alors, à qui la revue a ouvert ses pages), des luttes anticoloniales, des « vies », des faits divers, des grands procès, étonnants « mélanges », dont rien n'a vieilli. Comme l'écrit Jacques Derrida : « Il faudrait tout relire »... « que peut-on (en) dire qui n'ait déjà été dit et pensé de quelque façon par les* TM *et aux* TM? *» Tout relire, non, mais les 1 920 pages de cette anthologie – vivante présence, présentification des* Temps Modernes *–, préparée, calibrée, « budgetée », attendent le signal, le geste non bureaucratique d'un ministre ou d'un mécène. Sera-t-il donné? Et peut-être aussi ferons-nous, un soir, une nuit, la fête.*

Claude LANZMANN

Jacques Derrida :

« IL COURAIT MORT » : SALUT, SALUT

NOTES POUR UN COURRIER AUX *TEMPS MODERNES*

Le 22 mars 1996

Cher Claude Lanzmann, carta

L'échéance arrive, je ne suis pas prêt. L'aurais-je été jamais?

Au téléphone, quand vous m'y aviez généreusement invité, j'avais pourtant promis d'« essayer ». Tenté, je voulais tenter d'écrire quelque chose qui ne fût pas trop indigne d'un anniversaire – cinquante ans déjà, mon Dieu! –, oui, d'un anniversaire que vous avez de belles et bonnes raisons de célébrer et auquel je serais heureux d'être présent dans la foule. A moi-même aussi, puis-je le dire, et du moins à ce que j'avoue aimer de ma mémoire, je promettais de donner quelque signe qui témoignât de mon attachement reconnaissant, admiratif et fidèle à cette chose énigmatique qui présentement s'appelle encore *Les Temps Modernes*. La chose porte et mérite si bien son nom, quel beau nom, finalement, aujourd'hui plus que jamais – je voudrais y revenir.

Cédant à une nécessité intraitable mais qui, pour cette raison même, finit souvent par dicter le cliché, j'avais d'abord écrit : « Cette chose énigmatique qui *se sera* appelée *Les Temps Modernes*. » Puis non, aucun futur antérieur n'est ici de mise, l'aventure continue, et c'est votre avenir qu'il faut saluer : vive *Les Temps Modernes*! Salut à vous! oui, je voudrais saluer votre avenir. Mais votre avenir comme *le nôtre*.

Le nôtre, dit-il : cette appropriation sera peut-être jugée indécente à ceux qui savent, à supposer toutefois qu'ils s'y soient jamais intéressés, que de mille façons je n'ai jamais été, comme on dirait, quelqu'un des *Temps Modernes*. Cela peut paraître clair, en effet : je n'ai jamais été *des vôtres*. Les gens pressés en concluraient bêtement que je suis, donc, contre *Les Temps Modernes* – ou étranger aux *Temps Modernes*. Mais voilà, une fois encore, c'est tellement plus compliqué! *Les Temps Modernes*, je sens et je sais que j'ai toujours été *pour* et *avec*. C'est cela même que j'aurais voulu expliquer, m'expliquer à moi-même d'abord, mais cette histoire reste si labyrinthique et abyssale que me voilà, à la date prévue, et pour longtemps encore, pour toujours sans doute, en panne.

Un salut, donc : je viens de dire que je voulais adresser un *salut* aux *Temps Modernes*. Or cela m'arrive trop souvent, j'achoppe avant l'échéance sur la chance équivoque, près de l'ambiguïté redoutable de ce mot, « salut », surtout quand on en lance l'apostrophe performative (« salut! ») en un moment de rencontre ou de séparation, à l'instant de se quitter ou aussi bien de se retrouver, et c'est chaque fois à la fois l'éloignement et l'approche mais chaque fois, même à l'instant du départ ou de la mort, un salut à la venue de ce qui vient, je serais même tenté de dire, en citant déjà un texte de Sartre vers lequel je reviendrai, et dont ces mots sont aujourd'hui autrement vivants, plus vivants que jamais, « un événement pur [1] ».

A l'instant me vient alors une autre tentation : m'évader, comme dans le cours d'une course (le coureur cycliste s'évade en s'éloignant du peloton, dit-on dans ce code), de me libérer aussi, de m'absoudre donc ou de me délivrer, si vous préférez, en un mot de me sauver (salut, salut) par un court traité du salut, ou plus précisément de me sauver pour interpréter, de façon patiente, analytique, micrologique, en prenant tout mon temps pour gagner du temps ou pour battre la campagne, ce que le lexique d'une sotériologie des temps modernes (la

1. « Ecrire pour son époque », *Les Temps Modernes*, juin 1948, n° 33, p. 2115. Je citerai plus loin plus largement le contexte de cette expression qui résonne aujourd'hui tout autrement mais qui à l'époque définissait précisément l'époque, le concept sartrien de l'époque.

délivrance, le « sauver », le salut et le « se sauver ») aura imprimé dans l'histoire de Sartre et de sa revue, de votre revue.

Au fond, que voulait dire Sartre, par exemple, en 1948, quand il prétendait choisir tel « salut » contre l'autre?

> « *Nous affirmons*, déclarait-il alors, *contre ces critiques et contre ces auteurs que le salut se fait sur cette terre, qu'il est de l'homme entier par l'homme entier et que l'art est une méditation de la vie, non de la mort* [2]. »

Pourquoi est-ce que j'aime encore ce qu'il en dit ainsi un jour, il y a près de cinquante ans, alors que je ne suis toujours pas prêt à y souscrire? Car je n'y consentirais jamais sans murmurer, à tel ou tel moment, une objection, une de ces objections intimes qu'on retournerait contre sa propre croyance, une contestation argumentée que j'opposerais alors à la ferme autorité de cette « affirmation », de cet *incipit* en forme d'at-

2. Ce sont les premiers mots de « Ecrire pour son époque », *op. cit.*, à l'ouverture d'un numéro que j'ai sous les yeux et dont le papier a beaucoup souffert, car j'avais dû l'acheter en Algérie à un moment où je n'avais pas encore mis les pieds de ma vie dans ce qu'on appelait alors la Métropole. Comment pourrais-je ne pas aimer m'en souvenir? Et je me réjouis que l'un des deux seuls textes que j'ai publiés récemment dans *Les Temps Modernes* soit un « parti pris pour l'Algérie » dans un numéro de la meilleure tradition des *Temps Modernes* (*Algérie, La guerre des frères*, n° 580, janvier-février 1995) où vous réaffirmez si justement le « cap de non-infidélité » et gardez, les *sauvant* ainsi, ces beaux mots encore tout neufs dont je reparlerai plus bas, « engagement et résistance ». J'aime beaucoup cette expression prudente et tourmentée, « cap de non-infidélité ». Elle ne dit pas « fidélité » (ce serait trop, et trop impossible) mais le serment renouvelé de ne pas trahir, ce qui revient sans revenir au même et prend en compte ce qui vient sur nous de l'avenir, là où on ne l'attend pas : d'où l'impossibilité de la promesse qu'on renouvelle pourtant et dont on maintient, à défaut de tout le reste, le cap. Que promettre de mieux, jamais, qu'un cap de non-infidélité à travers tous les changements de direction, les retournements de pied en cap, même, les parjures parfois, mais jamais les reniements ou les renoncements?

taque (« Nous affirmons... ») comme à chaque mot de cette sentence.

Et Sartre, d'ailleurs, Sartre *lui-même* y souscrivait-il? Et Roquentin? Quand je dis Sartre lui-même, je veux dire Sartre tout entier, si cela était possible. Autre manière de demander : et Roquentin lui-même, y aurait-il souscrit? Ce Roquentin, qui avait déjà mis en pièces toute la prédication de cette leçon de salut, si je puis dire, avant d'y céder lui-même dans les dernières pages de *La Nausée*? Mais chemin faisant, sa critique de l'« humaniste » avait laissé les traces d'un passage ravageur, et comme d'avance, dans tant de discours qui seront tenus avec une confiance assurée quelques années plus tard, par le Sartre de « *L'existentialisme est un humanisme* » aussi bien que par celui, justement, de « *Ecrire pour son époque* ». J'en citerai quelques lignes. Elles touchent à ce que le « philosophe humaniste » (après « l'humaniste radical », « l'humaniste dit " de gauche " », « l'écrivain communiste », « l'humaniste catholique ») ou l'humaniste en général se dit prêt à dépenser, à donner pour *sauver*. « Sauver », voilà le mot une première fois, il faut « sauver ses frères » :

> « [...] *le philosophe humaniste, qui se penche sur ses frères comme un frère aîné et qui a le sens de ses responsabilités; l'humaniste qui aime les hommes tels qu'ils sont, celui qui les aime tels qu'ils devraient être, celui qui veut les* sauver *avec leur agrément et celui qui les* sauvera *malgré eux* [...], *celui qui aime dans l'homme sa mort, celui qui aime dans l'homme sa vie* [3]... »

Au fond, le Sartre que j'ai toujours pris l'injustifiable liberté d'élire, parmi d'autres, lui-même parmi lui-même, c'est peut-être celui qui régulièrement s'est laissé *frapper*, imprimer par cette frappe, donc écrire en s'y exposant (autre réponse aux trois questions de « Qu'est-ce que la littérature? » : « Qu'est-

3. *La Nausée*, Gallimard, 1938, pp. 153-154. C'est moi qui souligne, naturellement, et je ne fais dans cette lettre, en somme, que refaire un chemin de la liberté comme chemin du salut, en soulignant des passages au passage.

ce qu'écrire? » « Pourquoi écrire? » « Pour qui écrit-on? »), frapper, écrire ou battre par la contradiction, à la fois assumée et rejetée, celui qui s'est laissé déchirer aussi par la tension entre, par exemple, ce moment « anti-humaniste » du discours de Roquentin (près de dix ans avant *Les Temps Modernes*!), et celui qui s'y est d'avance et imprudemment exposé – et c'est aussi bien sûr le directeur-fondateur des *Temps Modernes*. Sartre est tantôt *ce* Roquentin-là, tantôt sa cible la plus identifiable. Et après 1945, encore, on le reconnaît tantôt du côté de celui qui dénonce le discours sur la fraternité, le « mythe de la fraternité » et du « tous les hommes sont frères [4] » entretenu par « la charité bourgeoise », et tantôt, dans la même « Présentation des *Temps Modernes* », celui qui veut encore *sauver*, racheter ou plus précisément « délivrer ».

Quelle différence y aurait-il entre sauver et délivrer? Délivrer qui? Mais « l'homme libre », bien sûr, oui, l'« homme total ». Si paradoxal que cela paraisse, il va pourtant de soi qu'on ne peut en effet « délivrer » qu'une liberté, une liberté déjà possible, et c'est tout ou rien : on ne peut parler de « délivrer », pour le rachat, le salut ou la rédemption, qu'en se référant à un être libre et capable de sa liberté. Un vivant. On ne délivre pas une pierre, nous rappellerait au moins le

4. Dans la « *Présentation des Temps Modernes* », cette critique de l'idéologie de la fraternité vise en fait « l'esprit d'analyse » comme « arme défensive » de la « démocratie bourgeoise » : « Tous les hommes sont *frères* : la fraternité est un lien passif entre molécules distinctes, qui tient la place d'une solidarité d'action ou de classe que l'esprit d'analyse ne peut même pas concevoir » (p. 18). En multipliant récemment, dans *Politiques de l'amitié*, les questions sur l'autorité de ce schème fraternaliste et sur tout ce qu'il implique dans notre culture, j'avais oublié que, de façon certes différente à tous égards, Sartre avait déjà mis en cause la rhétorique de la fraternité. Cet oubli, qui doit m'arriver plus souvent que je ne peux m'en rendre compte parfois, après coup, c'est au fond le thème de cette lettre : une étrange transaction entre l'amnésie et l'anamnèse dans l'héritage qui nous fait ce que nous sommes et nous a déjà donné à penser ce que nous n'avons pas encore pensé, comme si notre héritage était toujours un spectre à venir, un revenant qui court *devant nous, après lequel* nous nous essoufflons, courant à notre tour à mort, à la mort et à perte de souffle...

sens commun. On ne libère pas un « en soi », eût dit Sartre, ici du côté du sens commun (pour ma part, je me demanderai toujours s'il n'y a aucun sens à délivrer autre chose, un animal, par exemple, ou un dieu).

La « *Présentation des Temps Modernes* » souligne même, nous devons le souligner à notre tour, le mot « délivrer ». Après avoir exhibé l'« antinomie » de la « conscience contemporaine » et refusé de se laisser « écarteler entre la thèse et l'antithèse », après avoir tenté de soustraire un nouveau concept de la « liberté » à la métaphysique, Sartre parle encore de *délivrance*; il venait aussi de nous rappeler ce que nous aurions tendance, le temps passant, à oublier, à savoir que l'engagement consiste moins à s'engager, par un héroïsme décisoire de la volonté, qu'à prendre acte de ce que, de toute façon, et même si on n'en prenait pas acte, on *est engagé*, c'est-à-dire passivement jeté, avant toute décision, dans une situation où l'action décidée reste – ce qu'on a encore tendance à oublier, depuis le temps –, un *pari* sur fond *d'indécidable* et dans un espace hétérogène au savoir. L'engagement, c'est à la fois l'être-engagé dans une situation non choisie et, en elle, le gage d'une gageure singulière :

> « [...] *Non point de ne point choisir : il est engagé, il faut parier. Mais libre pour choisir d'un même mouvement son destin, le destin de tous les hommes et la valeur qu'il faut attribuer à l'humanité. Ainsi se choisit-il à la fois ouvrier et homme, tout en conférant une signification au prolétariat. Tel est l'homme que nous concevons : homme total. Totalement engagé et totalement libre. C'est pourtant cet homme libre qu'il faut* délivrer, *en élargissant ses possibilités de choix. En certaines situations, il n'y a place que pour une alternative dont l'un des termes est la mort. Il faut faire en sorte que l'homme puisse, en toute circonstance, choisir la vie* [5]. »

5. « Présentation des Temps Modernes », in *Situations II*, Gallimard, 1948, p. 28. Sartre souligne « *délivrer* ».

Quelques pages plus haut, le lexique de la délivrance s'était déjà imposé. Il assure toujours un office de traduction réciproque entre une pensée de la libération (la libération d'une liberté) et une pensée du salut. Dans cette sécularisation du salut, dans cette sotériologie de la libération totale comme délivrance, comment faire ici le tri (mais en est-il question?) entre ce qui peut paraître faire date, et donc daté, en ce jour d'anniversaire, et ce qui paraît encore irrécusable, lucide et en vérité à venir, surtout quand Sartre, dans le passage que je vais citer, dit à quelles conditions « il faut » que l'homme « se délivre totalement, c'est-à-dire qu'il se fasse *autre*... »? Que reste-t-il de cette promesse encore vive, à laquelle nous devons tenir, à laquelle nous ne pouvons pas ne pas tenir? et où la situer, une fois qu'on aura laissé « périmer » cette idée d'« anthropologie synthétique », ce discours sur la « totalité » et la traduction séculaire d'une prédication salvatrice qui en appelle en somme à une rédemption? Il faudrait des pages et des pages d'exégèse pour *discerner* ce qui reste, je n'ose pas dire « vif » (pour ne pas céder trop vite à cette axiomatique de la vie dont je m'aperçois à la relecture qu'elle reste au cœur du discours sartrien), mais ouvert à ce qui vient, et ce qui s'y ouvre au moins, dans des phrases telles que :

> « *Notre revue voudrait contribuer, pour sa modeste part, à la constitution d'une anthropologie synthétique. Mais il ne s'agit pas seulement, répétons-le, de préparer un progrès dans le domaine de la connaissance pure : le but lointain que nous nous fixons est une* libération. *Puisque l'homme est une totalité, il ne suffit pas, en effet, de lui accorder le droit de vote, sans toucher aux autres facteurs qui le constituent : il faut qu'il se délivre totalement, c'est-à-dire qu'il se fasse autre, en agissant sur sa constitution biologique aussi bien que sur son conditionnement économique, sur ses complexes sexuels aussi bien que sur les données politiques de sa situation* [6]. »

6. *Ibid.*, p. 23. Sartre souligne « libération ».

Ultimos 1) El fin de la moral ... V 352

2) En torno a la posmodernidad 130.2 E 61

3) Etica de la interpretación 190

4) introd. a Heidegger V 352

193
H465i
V 2ª ed

Habermas
- Teoría y práxis 193 H.114.
- H.S. y crítica de la Opin. pública 301.154 H 114
- Ciencia y técnica 303.4 H 114
- Conciencia moral y acción comunicativa 193
- Discurso filosófico de la modernidad 190 H114
- Escritos sobre moralidad y eticidad 180 H114
- H.S. y crit. de la Opin. Pública. 301.154
- La lógica de las ciencias sociales 301 H.114 2ª ed

La reconstrucción del materialismo histór. 146.3 H.114

Respuestas a Marcuse - aportación. 193 H114

Teoría de la acción comunicativa I II 302.2

Il est d'autant plus impératif, et difficile, de *discerner*, ici, que Sartre est assez vigilant pour nous mettre en garde lui-même, aussitôt après, contre les « graves dangers » que présente « cette vue synthétique ». Elle risque en effet de frayer la voie au totalitarisme, à un totalitarisme qui sera encore, lui aussi, une sotériologie de la délivrance (« On ne fait pas sa part à l'esprit de synthèse : l'homme-totalité, à peine entrevu, va disparaître, englouti par la classe; la classe seule existe, c'est elle seule qu'il faut délivrer »); et Sartre de dénoncer alors aussi bien le totalitarisme de gauche que le totalitarisme nazi; ce qui le conduit, au sujet même de cette valeur de « totalité » (sans totalitarisme) à assumer et à aiguiser ce qu'il appelle à juste titre, et plus d'une fois, l'« antinomie » dont je parlais plus haut (et comme sur ce point aussi, j'aime à me sentir son héritier!). Mais voilà aussi, antinomie dans l'antinomie, antinomie sans antinomie, que non seulement il refuse l'antinomie comme telle mais que, au nom d'un « nous » qui mériterait une autre longue lettre, il écrit, pour lui et pour ses héritiers, consentant ou non : « Pour nous, nous refusons de nous laisser écarteler entre la thèse et l'antithèse [7]. » Il faudrait donc chercher le salut et la délivrance sans se laisser écarteler, et c'est là une « passion » de Sartre que, pour tout avouer, je partage encore – *par moments*. Et si j'avoue le « par moments », c'est tout simplement pour avouer. Tout ce que je tenterai de dire reste à moduler ainsi, il faudrait ajouter à chacune de mes phrases « par moments ». Rien n'est plus instable, divisé, partagé, antinomique que mon amitié pour quoi que ce soit qu'on appelle Sartre et *Les Temps Modernes*, et cette instabilité aura été une des traces des *T.M.*, de l'« époque » des *T.M.* dans ma vie, presque toute ma vie, le plus souvent. Sans doute avec tant d'autres « intellectuels de ma génération », comme on dit, je suis, j'aurai été cela, ce qui n'aura pas été ce qu'il a été sans les *T.M.* : Je + *T.M.*, en deux mots.

Alors il faudrait bien, il faudrait donc que je vous en parle un peu, de tout cela, dont j'aurais aimé faire ici mon « salut » aux *Temps Modernes* : non pas pour avancer quelque chose

7. *Ibid.*, pp. 23-26.

qui compte, en soi ou pour soi, mais pour réveiller à la mémoire ce que par une vertigineuse métonymie on appellerait « la voix de Sartre ». J'aimerais tant en ranimer le goût, et le goût du mot « goût » dans sa bouche, j'y viendrai, le goût et le timbre. Je rêve de l'imiter presque, mais je n'y arriverai jamais, en témoignant *pour lui*, pour entendre encore la voix vivante elle-même, ou plus précisément le spectre de cette voix vivante, en laissant ainsi résonner, mais seulement pour un temps, une voix fantomale ou phantasmatique de Sartre, donc en la *sauvant* un peu, par exemple en la re-produisant ou en me faisant passer un certain disque, comme *Some of these days* à l'oubliable inoubliable fin de *La Nausée*, pour écouter encore une fois ce qu'un certain Sartre, par exemple, dit un jour dans cette sorte d'éditorial intitulé « Ecrire pour son époque ». Il voulait alors donner à entendre ce que pour lui « écrire » et « époque » pouvaient signifier, et surtout « sauver » ou « ne pas sauver ». Oui, je crois que « sauver » fut un mot avec lequel il faut s'entendre quand on veut suivre Sartre en son sillage. D'ailleurs, puisque je viens d'évoquer l'oubli à la fin de *La Nausée*, et la reproduction et le disque

> (« *La voix chante :*
> Some of these days
> You'll miss me honey
> *On a dû rayer le disque à cet endroit-là, parce que ça fait un drôle de bruit. Et il y a quelque chose qui serre le cœur...* »),

rappelez-vous que c'est déjà une scène spectrale, cette fin de *La Nausée*. Elle dit ce « goût » dont je voudrais vous parler (« ...il a un goût de fumée dans la bouche et, vaguement, un fantôme d'air dans la tête. " Some of these days. "). Appelons cela une scène de *salut à mort*. Qui sera sauvé? voilà la question. Sauvé, donc élu – car on ne se sauve pas plus qu'on ne s'engage, *on est sauvé* comme on est engagé. Je souligne toujours : « Elle chante. En voilà deux qui sont *sauvés* : le Juif et la Négresse. *Sauvés.* »

Cette scène de *salut à mort* met en garde contre la résurrection (« Mon erreur, c'était de vouloir ressusciter M. de Rollebon ») et elle retient, bien sûr, un goût de « dernière

fois » pour quelqu'un qui rêve de s'« accepter », mais « au passé, rien qu'au passé ». L'appel du salut, sa vocation retentit toujours pour la « dernière fois », pour l'ultime « événement pur » qui devient par là même un jugement dernier. Vocation par essence eschatologique :

> « *Je me lève, mais je reste un instant hésitant, je voudrais entendre chanter la négresse.* Pour la dernière fois. *Elle chante. En voilà deux qui sont* sauvés *: le Juif et la Négresse.* Sauvés. »

Et plus haut, je souligne encore :

> « " *Votre disque, monsieur Antoine, celui que vous aimez, voulez-vous l'entendre,* pour la dernière fois? " " *S'il vous plaît* " [...] *Tout de même je vais faire attention, parce que, comme dit Madeleine, j'entends ce disque* pour la dernière fois *: il est très vieux; trop vieux, même pour la province... jusqu'au centre du disque, ce sera fini, la voix rauque qui chante " Some of these days " se taira* pour toujours. »

Oui, direz-vous, mais *La Nausée* reste une fiction, c'est de la littérature, et celui qui dit « Je » n'est pas Sartre qui, lui, analyse l'eschatologie de salut *chez* l'autre, chez Roquentin. Certes, mais on peut citer tant de mots de Sartre « lui-même » qui disent la même chose que les mots de Roquentin et qui furent aussi les mots d'ordre des *Temps Modernes* (« La présentation des *Temps Modernes* » ou « Ecrire pour son époque »); en tout cas les mêmes mots que ceux de Roquentin à tel ou tel moment (tout vaut pour lui aussi « par moments », comme je vous le disais plus haut pour moi) car Roquentin tient aussi un discours instable et contradictoire, il accueille en lui des désirs incompatibles. D'ailleurs à l'intérieur même de cette grande fiction (que j'admire encore et que je me rappelle avoir lue dans un certain éblouissement extatique à dix-sept ans, à Alger, en classe de philo, assis sur un banc du square Laferrière, en levant parfois les yeux vers des racines, des buissons de fleurs ou des plantes grasses, comme pour vérifier le trop d'existence, mais aussi avec d'intenses mouvements d'identification « littéraire » : comment écrire comme ça et surtout pas comme ça?), à l'intérieur de cette fiction vraie j'aime aussi que le simulacre supplémentaire d'un certain « comme si » et d'un certain « peut-être » vienne avec insistance spectraliser la mort. Mais cette fiction *en abyme* spectralise ou virtualise la vie aussi bien que la mort, compliquant ainsi, à moins qu'elle ne la ruine d'avance, la portée des énoncés en « mots d'ordre » qui, j'y viendrai aussi plus loin, rassemblent tout autour de l'« époque » comme « absolu vivant » qui « a toujours raison quand elle vit [8] ».

« Peut-être » et « comme si », donc, et « un peu comme », je souligne encore :

> « ...*le disque se raye et s'use, la chanteuse est* peut-être morte; *moi, je vais m'en aller* [9]... » [...] « *Je n'ai pas envie de le connaître – d'ailleurs il est* peut-être mort » [...] « *En voilà deux qui seront* sauvés *: le Juif et la Négresse.* Sauvés. Ils se sont peut-être crus perdus *jusqu'au bout, noyés dans l'existence. Et pourtant, personne ne pourrait penser à moi comme je pense à eux, avec cette douceur.* [...] *Ils sont* un peu pour moi comme des morts, *un peu comme des héros de roman;* ils se sont lavés du péché d'exister [10]. »

Cher Claude Lanzmann, comme on ne doit pas multiplier les notes en bas de page dans une lettre, permettez-moi d'ouvrir une longue parenthèse pour donner, comme « en références », les phrases de Sartre que, si j'en avais eu le temps, la place et la force, j'aurais aimé analyser de très près. Elles cernent toutes un certain concept de l'*époque* qui fut aussi un concept *de l'époque* et qui me paraît, aujourd'hui du moins, rassembler le sens, la destinée et le « goût » des *Temps Modernes* depuis le début et pour toujours, à travers les déplacements, mutations, reconfigurations, bref à travers toutes les « époques » qui les ont marqués et sans doute continuent de le faire.

---

8. « Ecrire pour son époque », *op. cit.*, pp. 2116-2117.
9. *La Nausée*, p. 225.
10. P. 227.

Qu'est-ce que cette « époqualité » de l'époque (*pour* laquelle et *depuis* laquelle il faudrait « écrire » – « écrire pour son époque », donc – ce qui suppose moins le *savoir* de ce qu'est le propre de sa propre époque, que l'*engagement* à s'approprier son époque, plus originairement à s'approprier soi-même au propre de « son époque »)? Un tel mouvement engage tout sauf le suspens d'une *skepsis* ou la suspension phénoménologique d'une *epokhè* que Sartre avait su comprendre ou exposer; c'est au contraire la levée de cette mise entre parenthèses que suppose le *gage* donné, tout autant que la gageure de l'*engagement*. Bien qu'on en ait si souvent parlé, parfois à satiété, comme d'une modalité passée de la responsabilité des « intellectuels », je trouve que « engagement » reste un mot très beau, juste et encore neuf, si l'on veut bien l'entendre, pour dire l'assignation *à laquelle* répondent et *dont* répondent ce qu'on appelle encore des écrivains ou des intellectuels.

Dans un de ces passages sur l'époque que je citerai dans un instant, Sartre allie fortement ces deux valeurs du mot : 1. donner un *gage* (affirmation, promesse, serment, alliance, foi jurée, pacte symbolique, partage du *symbolon*) et 2. *entrer* sans espoir de retour, corps et âme, voire à corps perdu, s'introduire, s'enfoncer même dans un espace ou dans un temps où l'on se trouve déjà : *se* trouver là où on *se-trouve* en somme, et ce n'est jamais facile, jamais donné, rien peut-être n'est plus inaccessible. Cette définition et surtout cette mise en œuvre des deux valeurs du verbe réfléchi « s'engager », et donc du mot « époque » qui en est indissociable, je crois qu'elles ne vont pas sans une thèse sur le salut, une thèse historiciste et anti-historiciste à la fois : sur *l'histoire, la vérité, l'absolu (ce mot d'absolu revient dix fois par page), sur la vie et la mort – sur la passion et le témoignage, sur le mal, et donc sur le salut* –, rien de moins.

Voici, c'est moi qui souligne tous ces mots dont on ne peut défaire la chaîne, Sartre, lui, ne soulignant que « vécu » :

> « *A l'époque, l'homme* s'est engagé tout entier *en elles, et, en les manifestant au péril de sa vie, il a fait exister la* vérité *à travers elle, car la vérité* ne se livre jamais directement, elle ne fait qu'apparaître au travers des erreurs [...] en témoignant *pour lui* [*l'évolutionnisme*] *contre les gens d'église, les professeurs des Etats-Unis ont* vécu *la vérité, ils l'ont vécue* passionnément et absolument, *à leurs risques. Demain ils auront tort, aujourd'hui ils ont raison absolument : l'époque a toujours tort quand elle est morte, toujours raison quand elle vit. Qu'on la condamne après coup, si l'on veut, elle a eu d'abord sa manière* passionnée *de s'aimer et de se déchirer, contre quoi les jugements futurs ne peuvent rien; elle a eu son* goût *qu'elle a* goûté *seule, et qui est aussi incomparable, aussi irrémédiable que le* goût *du vin dans notre bouche.*
> *Un livre a sa* vérité absolue *dans l'époque* [11]. »

Je ne crois pas que cela soit vrai, absolument vrai, mais peu importe, justement, et qu'on puisse dire le contraire aussi bien. Précisément un jour d'anniversaire, et pour les livres et pour les étranges événements que nous saluons. Sartre l'aura d'ailleurs fait d'avance, dans la *Présentation*, plusieurs années auparavant, en disant qu'« une époque, comme un homme, c'est d'abord un avenir [12] ». Et que j'y objecte ainsi, même si j'ai raison, cela prouve que Sartre n'a pas tort, surtout au moment où il reconnaît son tort en parlant, je trouve cela magnifique, d'un goût « irrémédiable ». Comment, demandera-t-on, un goût de vin pourrait-il être « irrémédiable » et qu'est-ce que ce langage du mal ou de la faute? Qu'est-ce que cette logique de l'aveu vient faire ici? L'essentiel, justement. Comme pour le « péché d'exister » dont seuls les « héros de roman » dont je parlais tout à l'heure « se sont lavés ». Sartre nous rappelait plus haut ce caractère qu'on dirait aujourd'hui originairement performatif du langage : et c'est cela qui fait l'époque avant de faire époque. D'ailleurs il le dit dans un texte qui est une réponse, une riposte, une altercation :

> « *Nous affirmons contre ces critiques...* [...] : *Au sein de l'époque, chaque parole, avant d'être un mot*

11. *Ibid.*, pp. 2117-2118.
12. « Présentation... », *op. cit.*, p. 14.

historique ou l'origine reconnue d'un processus social, est d'abord une insulte ou un appel ou un aveu [13]. »

Je me contente de citer maintenant, en y soulignant encore quelques mots, les phrases dont j'aurais aimé analyser la concaténation quasi systématique, la chaîne qui court entre *l'histoire, la vérité, l'absolu, la vie et la mort, la passion et le témoignage, le salut (le sauvetage ou la sauvegarde, ce qui garde sauf)*. Toutes ces phrases, je les élis dans « *Écrire pour son époque* », et comme pour justifier que j'appelle cette lettre à vous destinée « Notes pour un courrier aux *Temps Modernes* », elles se tiennent entre *deux séquences* (1 et 2) sur le *cours de l'histoire : entre la course ou le courrier*. C'est depuis ce lieu où elles me touchent que je vous les adresse en les copiant de Sartre, un jour d'anniversaire, même quand je trouve à y redire, en les tirant de Sartre qui dit d'abord ceci, première séquence, peu après l'*incipit* que je citai plus haut :

1. Le *cours* de l'histoire, donc, comme une *course* :

> « *Mais je ne suis pas entré dans l'histoire et je ne sais comment j'y entrerai : peut-être seul, peut-être dans une foule anonyme, peut-être comme un de ces noms qu'on met en note dans les manuels de littérature. De toute façon je n'ai pas à me préoccuper des jugements que l'avenir portera sur mon œuvre, puisque je ne peux rien sur eux. L'art ne peut se réduire à un dialogue avec des morts et avec des hommes qui ne sont pas encore nés* [14] : ce serait à la fois trop difficile

13. P. 2116.

14. Je suis tenté de penser exactement le contraire, à savoir qu'on écrit pour des morts ou des in-nés, bien que cela soit en effet « trop facile » et « trop difficile ». Je me rappelle que Genet disait de même (à savoir qu'il écrivait pour des morts); et j'oserai dire que ceux qui ne sont pas encore en vie, « pas encore nés » sont des destinataires aussi spectraux, irrécusables aussi, de tout ce que nous destinons, de tous nos courriers... L'auteur de *Shoah* me démentirait-il? Mieux, je crois que Sartre lui-même ne dit et surtout ne fit pas, le disant, autre chose, partout, que le contraire de ce qu'il dit ici. Si « une époque,

> et trop facile; et je vois là un dernier reste de la croyance chrétienne à l'immortalité [15] [...] *du moins est-ce, chez les chrétiens, ce passage sur terre qui décide de tout et la béatitude finale n'est qu'une sanction. Au lieu que l'on croit communément que la course* [voilà la course] *fournie par nos livres après que nous ne sommes plus revient sur notre vie pour la justifier* [ce re-venir d'une course après la mort, n'est-ce pas la revenance d'un spectre?] *C'est vrai du point de vue de l'esprit objectif. Dans l'esprit objectif on classe suivant le talent* [voilà qui ne peut suffire à épuiser cet esprit objectif, concept évidemment hégélien dont je dirai seulement qu'il suppose, de façon essentielle, cette spectralité destinale que j'ai ici en vue]. *Mais la vue qu'auront sur nous nos petits-neveux n'est pas privilégiée puisque d'autres viendront après eux qui les jugeront à leur tour. Il va de soi que nous écrivons tous par besoin d'*absolu; *et c'est bien un* absolu, *en effet, qu'un ouvrage de l'esprit.* [...] *D'abord il n'est pas vrai qu'un écrivain fasse passer ses souffrances ou ses fautes à l'*absolu *lorsqu'il en écrit ; il n'est pas vrai qu'il les* sauve. »

2. Seconde séquence, le *cours* de l'histoire comme la *course d'un courrier*, le courrier mort, le coureur mort qui n'a plus sa tête et qui court encore, près de la fin, voire tout à la fin, voué à la fin, sur ce qu'est la fin de « *Ecrire pour son*

comme un homme, c'est d'abord un avenir » (déjà cité, « *Présentation...* », p. 14), nous écrivons alors, et faisons tout ce que nous faisons comme aimantés par ce qui n'est plus ou pas encore vivant – et c'est la vie même, si du moins une mémoire, une date et un anniversaire y sont possibles. Comme un « cap de non-infidélité ». Ce qui restera toujours, j'en conviens, une question et l'enjeu d'un pari.

Puis je ne suis pas sûr que la pensée sartrienne du salut, telle que je voudrais la reconstituer ici, soit absolument pure de toute cette mémoire de la « croyance chrétienne » que Sartre pourtant va aussitôt après dénoncer. Je ne suis pas sûr que cela soit possible, une telle purification, possible de façon pure et en général.

15. P. 2113.

époque » (je me rappelle aussi ces poulets sacrifiés dans le jardin de mon enfance, quelques jours avant le Grand Pardon, et qui se mettaient à courir encore, tout décapités, sans cap en somme, comme pour se sauver ensanglantés du malheur qui venait de leur arriver; et c'est peut-être ainsi que je me vois, le temps d'écrire, mais je me vois seulement *courir ainsi après ma mort, après elle vraiment*; et là où déjà je *me vois* ainsi, j'essaie de comprendre, sans y être jamais arrivé, pour quoi et pour qui, après qui et après quoi je cours ainsi, dans l'expérience d'une anticipation sans cap et sans capitulation; je tente en vain de savoir qui et quoi revient à moi depuis ce temps étrange du courrier mort, *revenir à moi* voulant dire *à la fois, en une seule fois,* s'identifier à moi, constituer mon ipséité là où *je me trouve* – ou aussi bien, donc, l'ipséité de mon époque –, car cette ipséité ne se trouve pas avant cette étrange possibilité, et *revenir à moi* comme le revenant de moi *après* lequel je m'essouffle : le spectre va tellement plus vite que moi!). Voici venir la fin, donc, de « Ecrire pour son époque » :

> « *On a dit que le courrier de Marathon était mort une heure avant d'arriver à Athènes. Il était mort et il courait toujours; il courait mort, il annonça mort la victoire de la Grèce. C'est un beau mythe, il montre que les morts agissent encore un peu de temps comme s'ils vivaient. Un peu de temps, dix ans, cinquante ans peut-être, une période* finie, *en tout cas; et puis on les enterre pour la seconde fois. C'est cette mesure-là que nous proposons à l'écrivain; tant que ses livres provoqueront la colère, la gêne, la honte, la haine, l'amour, même s'il n'est plus qu'une ombre, il vivra. Après, le déluge. Nous sommes pour une morale et pour un art du fini.* »

Ce sont les derniers mots du texte. Sartre y souligne « finie ». Cette logique de la « seconde fois » et du « même s'il n'est qu'une ombre, il vivra », n'est-ce pas ce qui se gage en un anniversaire? (Je cours, je me hâte vers la fin.)

Voici maintenant la chaîne de citations et de mots soulignés. Je les prends toujours dans « Ecrire pour son époque »,

un peu arbitrairement (cela reste un essai parmi tant d'autres, un article de circonstance qui ne fut pas d'abord destiné aux *Temps Modernes* et n'y fut publié, la même année, que comme un fragment de « *Qu'est-ce que la littérature* [16] »?). Mais je ne mise sur cette contingence que pour poser au passage, en ce jour d'anniversaire, la question de l'époque : que font les anneaux des années? Appartenons-nous encore à la même époque que « *Ecrire pour son époque* »? et pourquoi et comment ce texte nous serait-il encore intelligible et nécessaire? Ces mots, donc *(l'histoire, la vérité, l'absolu, la vie, la mort, la passion du témoignage, le salut : sauvetage ou sauvegarde, ce qui garde sauf tout ce qui précède comme salut à l'autre),* ils paraissent distribués dans une multiplicité sérielle de phrases qu'on pourrait étendre très largement dans le corpus de Sartre (et peut-être des *Temps Modernes*). En vérité, je crois qu'ils forment secrètement une seule et longue phrase *absolue* dont le sujet, qui est aussi son propre attribut (comme l'*absolu,* justement, dans la phrase de la dialectique spéculative chez Hegel), pourrait être n'importe lequel d'entre eux. La signature de mon témoignage se réduirait à l'élection de quelques vocables et de la phrase virtuelle qui s'y aimante. C'est moi qui, pour témoigner ici, dans la précipitation sacrificielle et acéphale que je décrivais à l'instant, de ce qui me paraît être l'histoire, la passion, la vérité ou l'absolu de ce dont je parle ou de ceux à qui je m'adresse, c'est moi, donc, qui aurai

16. « *Qu'est-ce que la littérature?* » je l'avais lu il y a près d'un demi-siècle. Et je ne l'avais plus ouvert depuis lors. Ce texte avait d'abord beaucoup compté pour moi; j'ai cru ensuite devoir m'en éloigner, sans doute le juger très insuffisant et même en dire publiquement les limites quant à ce qui *se passe et se fait,* selon moi, avec et par « la littérature », sinon quant à ce qu'elle « est » en son essence supposée. Que j'aie eu tort ou raison, peu importe, ce n'est pas le lieu ou le moment d'y revenir. Mais toute discussion virtuelle restant aujourd'hui suspendue, le temps de cette lettre, je tiens à dire ici, au moment où je relis ce texte dans *Situations II*, que je trouve « Qu'est-ce que la littérature? » d'une admirable et impressionnante lucidité, d'une « actualité », comme on dit, presque intacte, parfois encore devant nous, exemplaire et non seulement comme exercice et programme de « sociologie de la littérature » (j'y reviendrai peut-être dans un moment).

URL

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR
VISTA HERMOSA III ZONA 16 APARTADO POSTAL 39 C
TELS: 692151 AL 55 — 692621 AL 25 — 692751 AL 55
GUATEMALA, C. A. CABLE: UNILAND

DEPARTAMENTO DE
INTEGRACION
CULTURAL

juega con { saludo = al otro
salud = sanidad de uno
como otro al otro como otro

juega con la palabra "tiempos modernos"
- saludar - (los 50 años) de
- salud
- epocal - pensamiento
- saludable
- sano y salvo
- inmune
- todo sagrado

movimiento
motivación

época
halt Verhalten - halt (Heidegg)
epoché
sospecho
sospecha
respeto
pensam - de la halte = época

choisi de privilégier, dans un salut à l'autre, un certain lexique du salut : le sauf, l'indemne ou l'immun[17], le sauvetage, la sauvegarde, le rachat ou la rédemption. Ce lexique, je voudrais le rapporter à l'époque – le rapporter à *cette* époque, sans doute, à *cette* pensée de l'époque où quelqu'un écrivit « Ecrire pour son époque », mais aussi à la pensée de l'époque en général, à l'époqualité même. Cher Claude Lanzmann, dans une lettre écrite en voyage, en si peu de temps et d'espace, avec ces quelques ouvrages à portée de la main, je n'arriverai jamais à déployer une argumentation assez fine et convaincante qui mette en évidence ce que je voudrais tenter de penser. Quoi donc? Eh bien, une alliance discrète mais selon moi irrécusable; celle qui, au-delà de *cette époque-ci* (au-delà de celle que Sartre et *Les Temps Modernes* représentent, disent ou condensent par excellence), mais aussi pour elle, bien sûr, en elle, tiendrait ensemble *et* l'époque *et* le salut, *et* la pensée de l'époqualité *et* celle du salutaire, sain et sauf, de l'immun, du saint et du sacré. Pour parler de mouvement, de motivation et de tendance plutôt que d'être et d'essence, j'aurais voulu penser et mieux dire l'alliance irrécusable ou plutôt incontestable (incontestable car elle appartient, comme une attestation, à l'ordre du témoignage performatif et de l'acte de foi plutôt que de la preuve) qui, dans la même expérience, conjoindrait le procès d'époqualisation et le procès de sanctification, voire de rédemption. Pour le dire en un mot, le schème qui m'aurait été nécessaire pour faire passer cette démonstration d'une alliance entre le concept d'*époque* et le concept de *salut*, ou, si vous préférez, entre une certaine historicité, l'eschatologie

17. Je me sers ici de ce mot étrange, synonyme jusqu'à un certain point de « sauf » et de « indemne », voire de sacré et de saint *(heilig, holy)*, pour mettre cette argumentation en rapport conséquent (je l'espère du moins) avec la logique de l'immunitaire et surtout de l'auto-immunitaire que j'essaie de formaliser ailleurs (dans « *Foi et savoir* », in *La religion*, Seuil, 1996 par exemple, ou dans *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée 1996). J'ai déjà dit que la contradiction de soi était ce qui m'intéresse et me touche le plus chez Sartre. Ici le désir du salut immunitaire se contredit toujours tragiquement selon une nécessité auto-immunitaire qui perd sa propre protection et ruine jusqu'à sa plus élémentaire défense.

et la sotériologie, c'eût été le concept de *retenue*, de halte ou de suspens (*Verhaltenheit*, eût dit Heidegger) qui conditionne l'*épokhè* de l'époque, l'*epokhè* du scepticisme ou de la phénoménologie par exemple, aussi bien que la pudeur, le respect, la distance, l'abstention ou la rétention, l'attention aussi devant ce qui de l'autre doit rester sauf, saint, immun (condition de la loi éthique, juridique, politique ou religieuse). Cette pensée de la *halte* qui fait *époque*, voilà ce que j'aurais voulu montrer à l'œuvre, en particulier chez Sartre et dans son discours sur le salut. (J'aurais voulu soutenir, comme je le fais ailleurs, que les deux sens ou les deux usages du mot *salut* sont comme incompatibles ou irréconciliables, et doivent le rester : le « salut à » suppose le renoncement au « salut de ». Pour adresser un salut *à* l'autre, un salut de soi comme autre à l'autre comme autre, pour que ce salut soit ce qu'il doit être, il doit se séparer de tout espoir de salvation ou de rédemption, de tout retour et de toute restitution du « sauf », etc.). Ce que je vous envoie, ce sont seulement des notes, des citations, ou des documents préparatoires en vue d'une telle démonstration.

1. *L'absolu, le mal et le salut.* Il est à peine utile de le rappeler, l'existentialisme (dans une tradition ou dans une traduction française de Kierkegaard aussi bien que de Heidegger) s'est tout de suite avancé comme une nouvelle pensée du mal, de la perdition, de la honte ou de la culpabilité-responsabilité-imputabilité *(Schuldigsein)* originaire, soit d'un « péché d'exister » dont ne pourraient se laver que les « héros de roman » (« la saleté » ou le « j'ai honte », le « j'ai honte pour moi-même » dans l'expérience de la nausée dont on pourrait multiplier presque sans fin les exemples dans les textes littéraires et philosophiques de Sartre). Or dans un passage déjà cité, celui-ci venait donc de noter que « nous écrivons tous par besoin d'*absolu* » et que « c'est bien un *absolu*, en effet, qu'un ouvrage de l'esprit ». En dénonçant alors deux erreurs, il y enchaîne aussitôt la question du salut qui sauve comme du salut qui ne sauve pas. La référence au salut s'impose en effet dès lors qu'il s'agit chaque fois du mal, de « la littérature et le mal » en somme :

« *Mais on commet à ce propos une double erreur. D'abord il n'est pas vrai qu'un écrivain fasse passer ses souffrances ou ses fautes à l'*absolu *lorsqu'il en écrit; il n'est pas vrai qu'il les* sauve. *Ce mal marié qui écrit du mariage avec talent, on dit qu'il a fait un bon livre* avec *ses misères conjugales. Ce serait trop commode : l'abeille fait du miel* avec *la fleur parce qu'elle opère sur la substance végétale des transformations* réelles; *le sculpteur fait sa statue* avec *du marbre. Mais c'est avec des mots, non pas avec ses ennuis, que l'écrivain fait ses livres. S'il veut empêcher que sa femme soit méchante, il a tort d'écrire sur elle : il ferait mieux de la battre.* »

Après ce traitement un peu facile et peu convaincant (notamment sur le mot « avec », souligné par Sartre, comme le mot « réelles »), de ce que c'est qu'écrire « avec des mots », après une série d'exemples qui mériteraient une lecture vigilante, Sartre conclut cet argument sotériologique par l'appel à un salut absolu qui rassemble et réconcilie en lui, qui *sauve ensemble* et l'homme et l'artiste – *comme un seul homme* :

« *Le plus beau livre du monde ne* sauvera *pas les douleurs d'un enfant : on ne* sauve *pas le mal, on le combat. Le plus beau livre du monde* se sauve lui-même; il sauve *aussi l'artiste. Mais non pas l'homme. Nous voulons que l'homme et l'artiste fassent* leur salut ensemble, *que l'œuvre soit en même temps un acte; qu'elle soit expressément conçue comme une arme dans la lutte que les hommes mènent* contre le mal. »

Tel absolu, absolument absolu, s'il doit sauver « l'homme et l'artiste » « ensemble », l'homme tout entier, il faut savoir qu'il n'est jamais donné, jamais comme le fait d'une donnée, seulement comme ce qui reste à *faire* (« nous voulons que l'homme et l'artiste *fassent* leur salut ensemble ») dans l'histoire gagée, dans l'agir, le processus et l'expérience de ce qu'il faut bien appeler une absolution.

2. *L'absolu de l'« époque » : vérité, témoignage et présence, le toucher comme goût.* Permettez-moi de passer très vite sur la récurrence inépuisable du mot « absolu » pour désigner ce qu'il faut sauver, à savoir l'époque, l'« absolu vivant » de l'époque dans laquelle « l'homme s'est engagé tout entier » et cette « vérité » qu'on ne vit qu'en en « témoignant ». J'accumule très vite quelques citations pour en venir à ce goût *singulier* du mot « goût » dont j'ai dit plus haut que j'aimerais aussi le sauver ou le ressusciter chez Sartre, de son côté, du côté de « chez Sartre » – ce qui paraît impossible là où ces choses absolument *singulières* restent, comme il le dit si bien lui-même, des « absolus » « inimitables ».

Naturellement, pour introduire au « goût », mieux vaut commencer par la faim – ou par la soif. L'absolu, c'est à boire et à manger, toujours affaire de goût, donc aussi de dégoût. De palais. Comme la parole, ça passe toujours par la bouche, la lèvre et la langue. Même la pipe.

Voici *la faim*, donc :

« *L'autre erreur n'est pas moins grave : il y a dans chaque cœur une telle faim d'*absolu *qu'on a confondu fréquemment l'éternité, qui serait un absolu intemporel, avec l'immortalité, qui n'est qu'un perpétuel sursis et une longue suite de vicissitudes. Je comprends qu'on désire l'*absolu *et je le désire aussi* [...] *Nous faisons de l'*absolu *comme M. Jourdain faisait de la prose.* Vous allumez votre pipe *et c'est un* absolu; *vous* détestez les huîtres *et c'est un* absolu *: vous entrez au Parti Communiste et c'est un* absolu. »

Puis *la soif* et le goût du vin sur le palais; c'est quelques lignes plus bas, pour introduire à l'« événement pur » comme absolu de l'époque et à sa vérité attestée comme « goût », propriété inaliénable de la présence :

« *Ils avaient raison nos grands-pères qui disaient, en buvant leur coup de vin : " Encore un que les Prussiens n'auront pas. " Ni les Prussiens ni personne. On peut vous tuer, on peut vous priver de vin jusqu'à la fin de vos jours : mais ce dernier glissement du*

bordeaux sur votre langue, aucun Dieu, aucun homme ne peuvent vous l'ôter. Aucun relativisme. Ni non plus le " cours éternel de l'histoire ". Ni la dialectique du sensible. Ni les dissociations de la psychanalyse [Là, il accélère, n'est-ce pas, il s'emporte et va trop vite, avec la psychanalyse, on pourrait le montrer, mais ce n'est pas le propos. Laissons-le poursuivre sa belle course]. *C'est un* événement pur, *et nous aussi, au plus profond de la relativité historique et de notre insignifiance, nous sommes des absolus, inimitables, incomparables, et notre choix de nous-mêmes est un* absolu. »

Cette figure du goût insiste. Pourquoi? Phénomène d'abord tactile, dit-on, le goût rassemble à la fois la présence sensible, sensuelle, immédiate et sans distance, la singularité inobjectivable et donc inaliénable : il est aussi *absolu* en ce sens. Mais surtout, en tant qu'il touche, et touche à la bouche, le goût ressemble à la parole vive, il agit comme les mots (le goût de S. pour « les mots »), il rappelle à l'affection pure en tant qu'auto-affection – ou au phantasme, au leurre, au simulacre de l'auto-affection; et cela à l'instant même où je me trouve en lui passivement affecté par la singularité de ce qui n'est pas moi mais tout autre. Auto-hétéro-affection intersubjective : l'absolu spéculatif et spéculaire. Rien d'étonnant, dès lors, à voir cette scène du goût s'imposer de nouveau trois pages plus loin, aussitôt après une série d'approches définitionnelles de l'absolu comme « époque » et de celle-ci, indissociablement, comme « absolu vivant », « vérité », « engagement » et « témoignage » :

« *...produire un nouvel absolu que je nommerais l'*époque. [C'est Sartre qui souligne ici le mot " époque ".] *L'époque, c'est l'intersubjectivité, l'absolu vivant.* »

La valeur de vie (de vie pleine et sans manque vivable) prédétermine ou surdétermine celle de l'époqualité, comme celle de *témoignage*, même si la vie doit y être risquée et mise en jeu dans ce qu'on pourrait appeler le *martyre*. Et on va encore le vérifier, la vie présente de l'« absolu vivant » ne

peut pas se laisser dissocier d'elle-même, ni donc de la valeur de propriété, de totalité, d'entièreté, d'intégrité ou d'intégralité. Or l'intègre de l'intégrité ou de l'intégralité, c'est aussi le sauf, l'indemne, l'immun, l'être sain et sauf du salut :

« *Au sein de l'*époque, *chaque parole, avant d'être un mot historique ou l'origine reconnue d'un processus social, est d'abord une insulte, ou un appel ou un aveu* [...] *C'est avec les* époques mortes *qu'on fait l'histoire, car chaque* époque, à sa mort, *entre dans la relativité* [...] *ses limites apparaissent tout à coup et ses ignorances. Mais c'est* parce qu'elle *est morte* [Sartre souligne ces deux derniers mots]; *ces limites et ces ignorances n'existaient pas* " à l'époque " *: on ne vit* pas un manque [...] A l'époque, *l'homme s'est* engagé tout entier *en elles* [*des erreurs*], *et, en les manifestant* au péril de sa vie *il a fait exister la* vérité *à travers elle, car la* vérité *ne se livre jamais directement, elle ne fait qu'apparaître au travers des erreurs.* [...] *le sort de la Raison* [...] *se joue à* chaque époque, totalement, *à propos de doctrines que l'*époque suivante *rejettera comme fausses. Il se peut que l'évolutionnisme apparaisse un jour comme la plus grande folie de notre siècle : en* témoignant *pour lui contre les gens d'église, les professeurs des Etats-Unis ont* vécu [c'est Sartre qui souligne ce dernier mot] *la vérité, ils l'ont* vécue passionnément *et* absolument, *à leurs risques. Demain ils auront tort, aujourd'hui ils ont raison* absolument : *l'époque a toujours tort quand elle est morte, toujours raison quand elle* vit. »

Aussitôt après, nulle surprise, le goût revient, et le goût du goût, et l'auto-affection (« s'aimer » ou « se déchirer »), et la solitude de la singularité irremplaçable, « incomparable » « irrémédiable » (« son goût qu'elle a goûté seule ») :

« *...ils ont raison* absolument *: l'*époque *a toujours tort quand elle est morte, toujours raison quand elle* vit... *Qu'on la condamne après coup si l'on veut, elle a eu d'abord sa manière passionnée de s'aimer et de*

se déchirer, contre quoi les jugements futurs ne peuvent rien; elle a eu son goût *qu'elle a* goûté *seule, et qui est aussi* incomparable, *aussi* irrémédiable *que le* goût *du vin dans notre bouche.*

Un livre a sa vérité absolue dans l'époque. »

L'analogie va se poursuivre encore entre le livre (littérature et philosophie) *et* ce qu'on porte à la bouche, entre écrire ou lire – « pour son époque » – *et* ce qui laisse un goût, si on peut dire, sur la langue. On comprend que la singularité de ce goût peut être dite « incomparable ». J'en fais un peu le thème de cette lettre. Mais l'autre thème pourrait avoir été dicté par cet autre adjectif, tellement plus étrange pour un goût : « irrémédiable ». Comment un goût pourrait-il être « irrémédiable » si déjà un certain mal ne le qualifiait pas qui inscrit en lui, à même la saveur, quelque désir de salut, quelque nostalgie désespérée *courant après* la perte ou la perdition de ce qui attend en vain de retrouver son présent vivant? Le goût se perd – irrémédiablement. Comme il n'y a pas de remède pour sauver de cette perdition, pour la restitution, la résurrection ou la rédemption de ce goût, et donc de l'époque, le langage sotériologique s'impose et s'inscrit précisément à la place de l'impossible, comme le relief inversé du « il n'y a pas de salut pour le goût de l'époque » : c'est fini, rappelez-vous : « Nous sommes pour une morale et pour un art du fini. » Cette déclaration en forme de manifeste venait en conclusion, vous vous en souvenez, elle rassemblait en somme, comme en un mot d'ordre final ou comme une injonction, le sens de ce que devrait être « écrire pour son époque ». Et elle suivait de près le passage du « il était mort et il courait toujours; il courait mort, il annonça mort la victoire de la Grèce ». Le plus saisissant de ce passage, que je viens de relire, son secret le plus miraculeux, et donc le moins apparent, ce n'est peut-être pas tant la course ou le courrier d'un mort, et qu'il coure, il court, le mort, c'est qu'il reste capable d'*annoncer* : « il annonça... ». Sans doute annonça-t-il un événement passé, la victoire de la Grèce, mais on n'annonce jamais rien du présent ou du passé sans promettre et engager, de sa propre bouche, ce qui reste à venir. D'où lui serait autrement venue la force de courir mort sinon de la sur-vie

déjà d'un à-venir? La force de courir mort mais aussi d'annoncer, de parler, mort, de sa propre bouche? De parler mort, c'est-à-dire d'écrire pour son époque, *pour elle*, à destination de son époque mais aussi pour en témoigner, *pour elle*, à sa place et en sa faveur, et donc pour la sauver un jour de jugement dernier? En annonçant une *nouvelle*, une bonne nouvelle?

Car c'est fini, oui, mais reste l'anniversaire dont la possibilité doit être prise en compte, comme la mémoire et la date, à savoir l'héritage vivant de ce qui reste encore de ce qui n'est pas resté – et le « cap de non-infidélité » qu'on s'engage à garder même si on devait perdre la tête – qu'on ne perd donc point tout à fait à s'orienter ainsi. Cap sans cap. Tenir la route et la parole donnée – de sa propre bouche.

De la tête je reviens donc à la bouche qui toujours s'y retrouve, même quand on l'a perdue de vue. Car je ne me demande pas seulement comment un goût pouvait paraître « irrémédiable » mais aussi ce que pouvaient signifier pour Jean-Paul Sartre lui-même, puis aujourd'hui pour « nous », des mots tels que un « goût », un « vrai goût vivant » quand ils résonnent comme les mots d'ordre d'un manifeste, l'agenda d'une éthique et d'une politique. Et voici de nouveau l'analogie entre les choses de l'écrit et l'oral, la littérature et l'oralité, les livres et ces choses de la bouche que sont ici les fruits. Il y a les fruits vivants et il y a les fruits morts :

« *...les jugements de la postérité n'infirmeront pas ceux qu'on portait sur lui de son vivant. On m'a souvent dit des dattes et des bananes : " Vous ne pouvez rien en dire : pour savoir ce que c'est, il faut les manger sur place, quand on vient de les cueillir. " Et j'ai toujours considéré les bananes comme des fruits morts dont le vrai goût vivant m'échappait. Les livres qui passent d'une époque à l'autre sont des fruits morts. Ils ont eu, en un autre temps, un autre goût, âpre et vif. Il fallait lire* L'Emile *ou* Les Lettres Persanes *quand on venait de les cueillir.*

Il faut donc écrire pour son époque, comme ont fait les grands écrivains. »

A lire cela, et comme presque toujours, je partage et comprends bien, je le crois, son sentiment, comme la vérité de son désir. Mais je ne souscris pas à un seul mot de ce qu'il écrit là. D'autant plus qu'il va objecter et se contredire lui-même, il va passer de l'autre côté de ce qu'il vient de dire, et je le suggérais plus haut, c'est à ce Sartre désaccordé de lui-même que je me sens le plus accordé. C'est avec lui, quand il se conteste et n'est pas d'accord avec lui-même, que je me sens prêt à être d'accord, des deux côtés à la fois. Comment voulez-vous parler de lui (sans parler de moi) dans ces conditions?

Car un « Mais... » va suivre ce paragraphe sur l'époque qu'il faudrait en somme « manger sur place ». Sartre ajoute en effet ceci qui ne va pas sans compliquer, voire contredire ce qui précède : « Mais cela ne signifie pas qu'il faille s'enfermer en elle. Ecrire pour l'époque, ce n'est pas la refléter passivement, c'est vouloir la maintenir ou la changer, donc la dépasser vers l'avenir, et c'est cet effort pour la changer qui nous installe le plus profondément en elle [...] elle se dépasse perpétuellement, en elle coïncident rigoureusement le présent concret et l'avenir vivant de tous les hommes qui la composent... », même, ajoute-t-il plus loin à propos de tel exemple, « ...s'il est vrai que ce futur n'est jamais devenu un présent ».

Voilà une contradiction ou une non-coïncidence (car quand Sartre dit « coïncident rigoureusement », il désigne étrangement la rigueur d'une non-coïncidence du « présent » et de l'« avenir », et du présent à soi en tant qu'il doit « revenir à lui *à partir* de cet avenir »), voilà une déhiscence ou une discordance à laquelle je me sens plus « accordé », aujourd'hui encore, précisément parce qu'il y va d'une disjonction dans l'identité à soi de l'époque ou du présent. Le goût du goût, me semble-t-il, tient toujours à cette disjonction, à cet abîme que l'avenir creuse, en retour anticipé et inanticipable à la fois, dans le présent de l'époque. Il faut alors ou bien rompre l'analogie avec les bananes et les dattes ou bien prendre en compte, ce à quoi je serais plus enclin, cette non-identité à soi de l'époque *même* dans le cas des bananes et des dattes, du *goût* en tout cas des bananes et des dattes dans notre bouche, du goût dont nous sommes affectés et du goût « irré-

médiable » que nous en gardons. En tout cas, sans cette non-coïncidence dans la coïncidence présente, sans cette anachronie, il n'y aurait aucune mémoire du goût ou de l'époque, ni anamnèse, ni date ni anniversaire. Une certaine « synchronie » de l'époque nous paraît aujourd'hui autrement « anachronique ».

Non qu'il m'ait alors convaincu, même quand j'ai dû lire cela pour la première fois, et j'étais adolescent, mais là n'est pas la question : l'important, c'est de l'entendre, lui, Sartre, et de retrouver, comme il le dit lui-même, un certain « goût » de l'époque, et le goût qu'avait alors son discours sur le goût. Voilà un goût, et un goût de l'amour du goût que je garde. J'aime le garder. « Il y a là deuil, travail du deuil et narcissisme, diront les docteurs pressés, c'est vous et votre goût, le goût d'une jeunesse et d'un passé que vous voudriez retrouver en affectant de célébrer Sartre et ceux qui l'ont suivi aux *Temps Modernes.* » Eh bien oui et non. Le verdict paraît incontestable, et pourtant je tiens en réserve, sur le deuil et le narcissisme, de quoi désarçonner l'assurance de ce diagnostic dans lequel il faudrait de surcroît intégrer le fait que je n'ai jamais été ni des *T.M.* ni proche des *T.M.* et qu'il m'est plus d'une fois arrivé de penser (et même de dire publiquement) qu'on y avait manqué à peu près tout ce qui, à partir d'un certain moment, aura compté pour moi dans la littérature et la pensée philosophique de ce siècle; il faudrait donc expliquer mon attachement sentimental à cette personne aux multiples visages qu'on appelle *Les Temps Modernes* avec laquelle j'ai entretenu une sorte d'altercation permanente qui a bien dû s'animer ou se nourrir de quelque accord profond, mais laissons, on ne peut en faire une lettre à des amis, surtout un jour d'anniversaire. En tout cas, c'est bien Sartre et *Les Temps Modernes eux-mêmes* que j'entends saluer ici.

Donc, cher Claude Lanzmann, je vous avais promis d'essayer... Echec. Je n'ai pas encore été capable d'écrire ce que je rêvais d'écrire. Il y a à cela des causes qu'on pourrait dire extérieures ou contingentes, certes, des urgences, la surcharge, la fatigue, les déplacements (je vous écris en voyage, de très loin, et je n'ai avec moi que les textes que je viens de citer, plus un livre auquel j'aurais voulu consacrer, si j'en avais eu le temps, une note longue et attentive). Je crois toutefois que

d'autres raisons ont été encore plus déterminantes, qui tiennent d'abord à l'impossibilité de délimiter mon « sujet », l'espace et le temps (le « champ »!) de ce dont j'aurais aimé parler. Les limites se perdent, et même l'horizon. Je me demande comment font les autres. Car ceci, qui est sans doute vrai pour tant d'autres, l'est aussi pour moi (dès lors comment découper l'idiome?) : je peux le dire sans risque de me tromper, tout ce que j'ai vécu, lu, essayé de penser et d'écrire, d'enseigner, aussi, depuis près de cinquante ans (depuis qu'adolescent à Alger avant d'être jamais venu en Métropole, je lisais Sartre et *Les Temps Modernes* ou admirais *Huis clos* qu'on donnait dans un théâtre de la ville qui était aussi un grand hôtel algérois), tout, vraiment tout aura été « orienté » par *Les Temps modernes*, configuré sur fond de *Temps Modernes*, titre sous lequel il faut désigner la revue et ce qui en est inséparable, le « milieu », la « mouvance », la quasi-institution ainsi nommée, les frontières en déplacement constant, les ruptures (intérieures et extérieures) surtout, oui surtout les ruptures, qui en ont marqué l'histoire et sculpté le paysage. Je me rappelle surtout les ruptures, et m'être chaque fois senti intimement allié convaincu de l'un et de l'autre (Merleau, Camus, pour ne citer que les plus spectaculaires, mais les autres, qui ont suivi, ont aussi compté pour moi. Quelle généalogie! Que de lignées! quelle famille sans père et sans chef et sans cap!). Mais je le disais plus haut, je restais sans doute du côté de Sartre non parce que j'étais de son côté (bien au contraire, parfois) mais parce que je croyais déceler à tel ou tel signe (il me faudrait maintenant relire tous ces textes) qu'il passait lui aussi, ici ou là, de l'autre côté, et, avec plus ou moins de « mauvaise foi », intégrait toujours la position de l'adversaire, lui faisant à la fin une sorte de déclaration d'amour « irrémédiable ». Orienté, dis-je, je le fus de toute façon et de toutes les façons par ce qui se passait là et à quoi pourtant je ne participais jamais directement, personnellement, immédiatement. « Orienté dans la pensée », comme disait quelqu'un, par la « ligne » même dont je croyais pourtant devoir m'écarter ou me tenir écarté, ou dont je me sentais comme « écarté », de façon plus ou moins manifeste. Essayer de comprendre ces écarts, c'est peut-être ce qui m'a constamment occupé, même si la chose ne fut pas toujours

explicite ou thématique – et sur les raisons, bonnes ou mauvaises, sur les multiples modalités de ces écarts, il faudrait écrire des livres. Comment les ferais-je tenir, dès lors, en un article ou moins encore, dans une lettre [18]? (D'ailleurs ces livres sont déjà écrits, en partie, par d'autres – et peut-être un peu par moi, il suffit de vouloir-savoir lire.) Tout me paraît secondaire aujourd'hui au regard de ce fait massif et sans limite : malgré tout ce que je pourrais rappeler ou analyser sans fin, les distances, les mouvements d'accord ou de désaccord, le murmure d'un entretien interminable, l'écheveau indémêlable des solidarités et des questions inquiètes, les différences de geste, de style, de lieu, etc., et que je me sois senti accordé, « d'accord » ou non, pour ou contre, souvent ni l'un ni l'autre, j'ai toujours été « avec » *Les Temps modernes*, leur appartenant de façon d'autant plus essentielle à mes yeux, et indubitable, que je ne leur ai jamais appartenu d'aucune façon déterminable ou statutaire (au titre d'animateur, de collaborateur, ou même d'abonné). Pour parler sérieusement de ce compagnonnage silencieux de toute une vie, il aurait fallu de telles dépenses d'écriture, d'analyse, d'anamnèse, et même j'ose le dire, aiguiser des concepts si nouveaux que je dois finalement, aujourd'hui du moins, avouer l'échec, et le verser au dossier heureusement ouvert de la chose même, *Les Temps Modernes*, que je veux saluer ici. En vous adressant quelques notes et un brouillon de première esquisse, à peine une silhouette de ce que j'aurais aimé tenter, j'en appelle donc à votre indulgence et j'essaie de vous convaincre au moins de ma bonne volonté, de la sincérité ou de la bonne foi de ma promesse et des vœux amicaux que je forme pour la longévité

---

18. En me relisant, je me rappelle tout à coup que la première de mes deux seules contributions aux *T.M.*, alors classée sous la rubrique *Correspondance*, portait le mot d'« écart » dans son titre (« D'un texte à l'écart », mars 1970, n° 284). Il s'agissait, il y a vingt-cinq ans, d'une mauvaise querelle et je m'aperçois, à la relecture de ce texte polémique, que je ne me contentais pas de réfuter tel article ou tel auteur mais que j'y mettais en cause une « forme toute parisienne de guérilla », allant même jusqu'à dire que « je garderai pour moi certaines hypothèses sur la stratégie idéologique des *Temps Modernes* » (p. 1552).

d'une revue dont nous avons besoin, j'en suis sûr, plus que jamais. Voici donc quelques notes éparses. Vous pouvez en faire ce que vous voulez, y compris de la lettre primesautière qui précède et qui, à cette date, n'est ni privée ni publique encore (les temps modernes et ce qui s'ensuit, voilà peut-être le plus profond séisme jamais venu affecter ce qui un jour s'institua en Occident sous la fragile distinction du public et du privé). Je m'arrête, la date assignée est déjà passée, je vous faxe cette lettre trop longue et trop courte en y joignant, comme les restes informes d'un petit chantier désaffecté, quelques notes que j'avais emportées avec moi.

Bien à vous, cher Claude Lanzmann, et aux *Temps Modernes*,

Jacques Derrida

Note 1. (Pour les titre, exergue et incipit) : **« Il courait mort » : salut, salut. Notes pour un courrier aux *Temps Modernes*.**

> *« On a dit que le courrier de Marathon était mort une heure avant d'arriver à Athènes. Il était mort et il courait toujours; il courait mort, il annonça mort la victoire de la Grèce. C'est un beau mythe, il montre que les morts agissent encore un peu de temps comme s'ils vivaient. Un peu de temps, dix ans, cinquante ans peut-être, une période* finie, *en tout cas; et puis on les enterre pour la seconde fois. C'est cette mesure-là que nous proposons à l'écrivain : tant que ses livres provoqueront la colère, la gêne, la honte, la haine, l'amour, même s'il n'est plus qu'une ombre, il vivra. Après, le déluge. Nous sommes pour une morale et pour un art du fini » (« Ecrire pour son époque »,* T.M., *juin 1948).*

« ...et puis on les enterre pour la seconde fois ». L'essentiel, c'est que « la seconde fois » ne soit pas la dernière, n'est-ce pas... Logique de la date et de l'anniversaire...

Rapprocher ce « courrier mort » de tel autre passage de « Qu'est-ce que la littérature? », entre ces deux temps :

1. « Dieu sait si les cimetières sont paisibles : il n'en est pas de plus riant qu'une bibliothèque. Les morts sont là : n'ont fait qu'écrire, ils sont lavés depuis longtemps du péché de vivre... [19] » (pourquoi toujours le « péché de vivre », chez J.-P.S., et cette obsession du salut rédempteur qui en paraît inséparable? En quoi cet existentialisme-humanisme resterait-il juif et chrétien, « sécularisé » malgré tant de dénégations, comme le *Schuldigsein* originaire de Heidegger? A moins qu'il ne soit vain de penser une liberté et une responsabilité sans cette imputabilité possible, sans cette passibilité comme mauvaise conscience infinie, sans cette dette avant toute dette, etc.].

Et 2. « Par un certain côté, c'est [le livre] une possession : on prête son corps aux morts pour qu'ils puissent revivre. Et par un autre côté, c'est un contact avec l'au-delà. Le livre, en effet, n'est point un objet, ni non plus un acte, ni même une pensée : écrit par un mort sur des choses mortes, il n'a plus aucune place sur cette terre, il ne parle de rien qui nous intéresse directement » (« Qu'est-ce que la littérature? » *Situation II*, pp. 77-78).

Parler de cette possession-résurrection-identification mimétique lors des oraisons anniversaires... du re-commencement.

Note 2. Encore pour commencer (bis) : Re-commencer? [...] Anniversaire? mais de qui? de quoi, au juste? d'un vivant,

---

19. La figure est si tentante! il n'est donc pas nécessaire d'inscrire cette rhétorique dans une filiation, dans le trajet d'un emprunt ou d'un plagiat inconscient. Il reste que le cimetière de Sartre, une bibliothèque, ressemble encore à l'agrandissement d'une réminiscence. Ne ressuscite-t-il pas déjà un autre cimetière, celui de *A la Recherche du Temps Perdu* (III, 903), un cimetière-livre cette fois et non une bibliothèque? Cela ferait alors de la bibliothèque sartrienne un cimetière de cimetières. Proust : « Un livre est un grand cimetière où sur la plupart des tombes on ne peut plus lire les noms effacés. » Prétexte pour intituler le rêve d'un livre à venir sur une tradition littéraire française du XXe siècle : « Question de goût, de Proust à Sartre. » Ou encore : « Le livre de la vie et le livre des morts. » Ou encore : « La recherche du goût perdu : entre le temps et l'époque. »

d'un mort ou d'un spectre? Qui est-ce, *Les Temps Modernes*? Quel titre! Fallait le faire! faire un titre tout neuf et irremplaçable, et durable avec ça, inventer un titre inusable avec des mots déjà éculés à l'époque, usés jusqu'à la corde, contestables, supportables seulement comme le titre d'un grand film de Charlot qui disait tout! Comme chez nous « A nous la liberté! ». Quelle force il fallait, l'a-t-on jamais dit, pour faire claquer ces mots, « les temps modernes » comme un drapeau, et qui aura résisté à un demi-siècle de tempêtes mondiales et parisiennes, qui aura renvoyé à l'oubli, les épuisant et débordant d'avance, toutes les analyses, les pseudo-analyses, ruptures, diagnostics, pronostics (sans parler des autres revues...). Quel vent ou quel esprit aura soufflé dans ce drapeau qui claque encore sans claquer : le « vent de l'histoire » et des « temps modernes », certes, mais que peut-on en dire qui n'ait déjà été dit et pensé de quelque façon par les *T.M.* aux *T.M.*? (Je pense à une revue qui aurait osé s'intituler « *Les Lumières* » dans la France du XVIIIe. Il n'y aura jamais de revue des « Temps post-modernes ».)

Note 3. « Mais oui... » [...] et au fond j'aimerais bien savoir à qui je m'adresse en écrivant aux *Temps Modernes*, à *T.M.*, pour leur dire, à ces générations qui ont fait les *T.M.*, pour lui dire, à cette « personne » non seulement anonyme désormais mais clivée (il faudra reparler de ce clivage plus tard, qui compta plus pour moi que l'unité ou l'identité supposées) non pas « oui, mais... », mais « mais oui », en jouant le *mais* et le *oui* au « bonneteau » de telle sorte que finalement ne reste à découvert, à la sortie, que le « oui », le « oui » de la gratitude, de l'approbation, de l'affirmation, de la justice rendue *sans la moindre trace de ressentiment*. J'aime les *T.M.*, je les aime avec une tendresse narcissique (pourquoi le dénier et comment aimer autrement? et il faut tenir ici le compte le plus sérieux de l'âge, du moment, et donc de la « situation » dans les trajectoires de toutes ces « vies » : je n'aurais pas osé ni même pensé déclarer tout cela de cette façon désarmée de vieil enfant il y a quelques décennies), une affection narcissique qui me porte à aimer tout mon passé, et même ce qui dans ce passé me rapporte à ce qui apparemment ne me revient ni ne m'appartient en rien : en vérité, cela me revient, par voie

de phantasme, dès lors que j'en ai été ou cru être le contemporain. Je suis donc heureux de pouvoir dire aussi librement, n'ayant jamais appartenu ni à sa rédaction ni à ses « proches », et pour mille raisons qui justifieraient tout un livre, une vraie analyse (car je n'ai encore rien lu de satisfaisant sur les *T.M.*), je suis heureux de pouvoir dire aussi librement que je suis heureux d'avoir appartenu à l'« époque » des *Temps Modernes*, tout simplement, comme un lecteur plus ou moins fidèle mais qui a toujours su qu'on s'adressait à lui pour lui dire, lui apprendre, l'interroger, le contester sur à peu près tout ce qui aura compté à l'époque, fait l'époque ou fait époque. (En France et, mieux que dans n'importe quelle autre revue, à travers le monde. Cette revue si parisienne à tant d'égards aura aussi été la seule revue non parisienne et non gallocentrique, enfin disons point trop gallocentrique, enfin je veux dire moins gallocentrique que la plupart des autres.)

Bien sûr, je voudrais déclarer cela, je l'ai déjà dit, *sans la moindre trace de ressentiment*, car il ne suffit pas de parler contre le ressentiment pour en être exempt; on connaît trop cette ruse de la dénégation, on pourrait en citer tant d'exemples. Je parle donc tout de suite de ressentiment et de dénégation. On pourrait en effet penser que, n'ayant presque jamais donné publiquement de gage d'amitié aux *T.M.*, ni des signes de proximité, d'affinité ou d'alliance, encore moins d'appartenance, je suis dans l'hostilité ou la réticence. Eh bien non. Enfin si, bien sûr, je pourrais formuler des réserves argumentées sur tant de choses qui se sont faites ou dites (elles et leur contraire), presque toutes, au *T.M.*, mais tout de même, peu importe. Alors je dirais à *T.M.* : « oui, je n'ai à peu près jamais publié chez vous, je me suis toujours senti " proche " de vous mais n'ai jamais été des " vôtres " ou l'un de vos " proches "; et pourtant, oui, je suis heureux que vous soyez là et plus que jamais votre longévité, qui fait plus que survivre, je la tiens pour une bonne chose dans la vie, dans la vie de la culture et du pays et du monde où je vis » : dans l'« époque » comme dit l'auteur de « Ecrire pour son époque ». Etrange et naïve déclaration, mais j'y tiens alors même que je ne sais pas à qui, tout inconséquente qu'elle paraît, je la destine. Peut-être sera-t-elle publiée par *Les Temps Modernes* et lue par ses lecteurs si en décident ainsi ceux qui ont aujourd'hui

la responsabilité héritée de cette grande institution; car ils sont aussi des héritiers qui, je le suppose peut-être naïvement, ne savent peut-être pas mieux que moi, au fond, de quoi et de qui ils héritent; et ils se sentent peut-être, autant que moi mais autrement, débordés par l'identité de cette histoire qui les a précédés et se continuera, il faut l'espérer, après nous.

Note 4. Ici, qui parle à qui? [...] Qui est-ce, « *Les Temps Modernes* »? Si je le savais clairement, ce n'est pas seulement une longue séquence de ma vie que je commencerais à comprendre, identifier, m'approprier (j'ai découvert et commencé à lire cette revue avant toute autre, en 1947, en Algérie, et oui, à l'ENS qui, c'est trop connu, fut indissociablement liée à l'histoire des *T.M.* : comparer à cet égard les deux « conflits » (entre Sartre et M.-P., et entre Sartre et Camus) qui ont d'autant plus compté pour moi, ont eu un rôle d'autant plus « structurant » que je me sentais chaque fois (mais comme Sartre lui-même, sans doute, je crois le lire à plus d'un signe) dans la contradiction et des deux côtés à la fois, le mien et l'autre qui était aussi le mien... Au fond, l'histoire des ruptures aura été plus signifiante, pour moi, et plus marquante qu'aucune continuité (Sartre/Aron, Sartre/Merleau, Sartre/Camus, Sartre (68)/Pingaud, Pontalis, etc.).

Note 5. Nécessité impérative de garder le mot « engagement », un beau mot encore tout neuf (gage, gageure et langage, « situation », responsabilité infinie, liberté critique au regard de tous les appareils, etc.) en le tirant peut-être un peu ailleurs : tourné du côté où nous nous trouvons chercher à nous trouver, « nous », aujourd'hui. Garder ou réactiver les formes de cet « engagement » en en changeant le contenu et les stratégies. C'est bien ce qui se passe ou se cherche sans doute actuellement, aux *T.M.*, dans une certaine mesure, quoique dans un « style » qui me reste souvent bien étranger (mais pourquoi? il faudrait des livres pour l'expliquer – à moins que ces livres ne soient déjà lisibles, au fond, comme un fonds de citations possibles : on fait pas ça un jour d'anniversaire, pas plus qu'on n'explique à ses hôtes, un jour d'anniversaire, ce qu'est un code social de l'anniversaire, ni

toutes les réserves d'aporie qu'hébergent un discours de l'invitation ou une expérience de l'hospitalité).

Il est de bon ton aujourd'hui, pour beaucoup d'intellectuels, de faire la moue devant le concept et le mot d'« engagement ». Idiot et suspect. Car à relire certaines définitions de l'engagement après la guerre, j'ai le sentiment qu'on pourrait souvent en faire *littéralement* les plus justes mots d'ordre pour les « intellectuels » aujourd'hui. A quelques conditions toutefois. Multiplier les citations (dès la « *Présentation...* », pp. 16, 28, 30) et y analyser ou dissocier certains « blocs ». Je serais prêt (comme tant d'autres sans doute aujourd'hui) à souscrire, pour en hériter, à ce qui est réaffirmé de la responsabilité infinie dans la singularité (« projet singulier et absolu », « singularité de notre époque », etc.) mais aussi prêt à suspecter ou à « dater » la référence au « choix métaphysique », le cliché éternaliste ou la tranquillité humaniste de la rhétorique qui furent peut-être le prix à payer pour la stratégie d'une « revue » de l'« époque » « à l'époque », après la guerre d'Espagne, l'Occupation et la Résistance. Je veux donc garder le droit (au nom justement d'une autre époque, la mienne, qui a mûri d'autres questions et fait un autre travail) de comprendre et d'approuver, certes, des phrases telles que celles-ci (mais on pourrait multiplier à l'infini les exemples), j'aime garder le droit d'en aimer encore le goût tout en y faisant un tri sévère et inquiet :

> « *...lorsque les partis s'affrontent à propos du désarmement des FFI ou de l'aide à fournir aux républicains espagnols, c'est ce choix métaphysique, ce projet singulier et absolu qui est en jeu. Ainsi en prenant parti dans la singularité de notre époque, nous rejoignons finalement l'éternel et c'est notre tâche d'écrivain que de faire entrevoir les valeurs d'éternité qui sont impliquées dans ces débats sociaux ou politiques* [20]. »

Développer, si j'en ai la place, *deux remarques.*

1. Si ce mot d'éternité me gêne et me paraît justement

20. *Présentation...*, p. 15.

« daté [21] », ce n'est pas que je veuille y substituer une logique historiciste de l'éphémère, mais j'essaie ailleurs de développer un discours sur le « sur-vivre », la « survivance », la spectralité, la messianicité, qui ne se plie plus à ces oppositions. Quant au « choix métaphysique », il y aurait trop à dire pour expliquer, là aussi, ou justifier une hésitation.

2. Voici alors, peut-être, l'une des questions et donc l'une des tâches qui restent devant nous : est-ce que l'histoire des *Temps Modernes* s'est laissée dicter par la lettre de cette *Présentation...*, par exemple celle des phrases que je viens de citer? N'a-t-elle pas fait le « tri » elle aussi, pendant un demi-siècle, un tri qui aura été son histoire et sa vie et son « époque »? La réponse est sans doute « oui et non », « oui et non » jusqu'à un certain point, et la réponse ne saurait être homogène. Il faudrait tout relire!

De même, autre exemple, comment ne pas souscrire aujourd'hui à telle proposition sur le refus pour la revue de devenir l'instrument organique d'intellectuels organiques (la revue se veut seulement « organes de recherches » et « nous n'avons pas de programme politique et social [22] »)? Comment ne pas faire sienne telle proposition sur l'indépendance politique de l'intellectuel engagé et même sur son indépendance quant à la politique, voire au politique (« ...à propos des événements politiques et sociaux qui viennent, notre revue prendra position en chaque cas. Elle ne le fera pas *politiquement*, c'est-à-dire qu'elle ne servira aucun parti »)? « Politiquement » est souligné par Sartre. Mais comment n'avoir pas envie de changer quelques mots à ce qui suit immédiatement (« mais elle s'efforcera de dégager la conception de l'homme dont s'inspireront les thèses en présence et elle donnera son avis conformément à la conception qu'elle soutient. [23] »)?

De même, je crois certes comprendre et approuver jusqu'à

21. Sartre lui-même, comme il le fait souvent (c'est la « rhétorique » ou la « logique » de cette contradiction qui m'importe), prend ailleurs le contre-pied de cette assurance sur l'éternité : il ne s'agit pas, dit-il dans « Qu'est-ce que la littérature? » de « témoigner devant l'éternité » (*Situations II*, p. 194).

22. P. 28.

23. P. 16.

un certain point ce que Sartre « veut dire » dans ce contexte (y renvoyer) quand il parle de « parler pour ne rien dire » et contre le « parler pour ne rien dire » :

> *« Nous ne voulons pas avoir honte d'écrire et nous n'avons pas envie de parler pour ne rien dire. Le souhaiterions-nous, d'ailleurs, que nous n'y parviendrions pas : personne ne peut y parvenir. Tout écrit possède un sens, même si ce sens est fort loin de celui que l'auteur avait rêvé d'y mettre [24]. »*

Mais je serais tenté d'y mettre tant de conditions sur ce que « parler pour ne rien dire » peut vouloir dire! sur la nécessité de respecter d'une certaine manière cette *possibilité* (« parler pour parler », « pour ne rien dire » « juste pour parler à l'autre », pour témoigner de la possibilité de parler), comme sur la responsabilité d'une certaine parole qui parle pour parler, pour mettre la parole, l'écriture ou la langue à l'épreuve d'elles-mêmes, c'est-à-dire de l'autre, et au nom de ce qu'on appelle encore la « pensée », la « poésie » ou la « littérature » (sans parler de l'énorme question du « sens » et de ses limites...)! Quelle philosophie du langage et quelle pratique de la littérature, quels concepts de la langue, de la poésie et de la littérature, quelle philosophie et quels concepts tout court se mettent donc en œuvre dans ce bannissement du « parler pour ne rien dire »? Et comment concilier celui-ci avec telle conclusion où mon accord s'arrête net, en somme, au beau milieu de la phrase, à la douane, sur la frontière d'un petit « et » à partir duquel je ne peux plus suivre. Je souligne le « et » :

> *« Je rappelle, en effet, que dans la " littérature engagée ", l'engagement ne doit, en aucun cas, faire oublier la* littérature *ET que notre préoccupation doit être de servir la littérature en lui infusant un sang nouveau, tout autant que de servir la collectivité en essayant de lui donner la littérature qui lui convient. »*

24. Pp. 11-12.

En otro lugar explica el ET

Note 6. Petite interview imaginaire, réponse à une de ces enquêtes... : « – Il semble bien, Monsieur, à lire ce qui précède, que malgré votre admiration éloquemment déclarée, et cette gratitude amicale dont vous multipliez les signes, vous ne soyez plus prêt à suivre Sartre et ce qui du moins hérite de lui *en ligne directe* aux *T.M.* Quels en seraient les motifs? Pourriez-vous nommer enfin ce au sujet de quoi vous semblez garder quelques réserves, alors que, avec tant d'insistance et le ton de la conviction, vous vous dites néanmoins si proche et si solidaire?

– Euh... la littérature... mais je m'en suis expliqué ailleurs...

– Ah bon? Seulement? La littérature de Sartre?

– Presque toute (sauf *La Nausée*, peut-être), mais surtout la littérature et l'expérience de la langue *pour* Sartre... Ses modèles scolaires et sa rhétorique. Comme s'il était passé à côté de tout ce qui compte pour moi. Mais c'est lui qui, bien au-delà de ce qu'il en dit, m'a fait découvrir, il y a presque cinquante ans, et Bataille et Blanchot et Ponge, et d'autres encore... D'où une reconnaissance sans fond... Et puis je n'oublie pas que les *T.M.* ont *aussi* publié d'excellents textes littéraires ou poétiques qui n'avaient rien de sartrien...

– Et quoi encore? la psychanalyse?

– Euh... oui et la philosophie... ses modèles scolaires et sa rhétorique, je m'en suis expliqué ailleurs. Mais c'est Sartre... la philosophie... ses modèles scolaires et sa rhétorique, je m'en suis expliqué ailleurs. Mais c'est Sartre qui, bien au-delà de ce qu'il en dit, et de plus en plus contre ce qu'il en dit, m'a fait découvrir, il y a près de cinquante ans, et Hegel, et Husserl, et Heidegger, et par conséquent d'autres encore... J'ai envie de le relire, de tout relire autrement. D'où une dette immense... Et puis je n'oublie pas que les *T.M.* ont *aussi* publié des textes philosophiques qui n'avaient rien de sartrien... »

Note 7. La question du *salut*, telle que je voudrais la traiter dans une lettre à C.L., devrait me conduire à aborder directement, outre la question du saint, du sacré, du mal, de la « honte », outre la sécularisation inavouée, inavouable, d'une thématique religieuse, etc., l'immense problème de la *prophétie* et du messianique. Ne l'ai-je pas fait ailleurs? Partir de

ce fait (attesté par mille citations que je devrais préciser, analyser, etc.) : obsédé par la sotériologie paradoxale d'un « se sauver » sans salut (sauf sauf sauf), Sartre a cru devoir refuser tout discours prophétique. Il l'a dit en tout cas, expressément, même si, on s'en doute, il ne suffit pas de le dire, ni de dire ce qu'on ne fera pas pour faire ce qu'on dit alors. Mais quiconque dénoncera le prophétisme fera en somme « comme lui ». Par exemple, il ne veut plus ressembler au poète-prophète d'autrefois (« Autrefois le poète se prenait pour un prophète [25]... »).

Comment concilier cette déclaration *explicite* avec la thèse centrale, en vérité unique, si j'ai bien lu, du remarquable ouvrage de Anna Boschetti [26] que j'emporte en voyage pour préparer ce petit texte? Sa thèse, ce serait donc que le trait dominant de toute cette aventure, ce qu'elle appelle le « discours prophétique » (p. 150), le « prophétisme religieux »

---

25. « Présentation des Temps Modernes », in *Situations II*, p. 10. Il est vrai qu'il ajoute « c'était honorable ». Mais visiblement il ne veut plus de ce poète qui « se prenait pour un prophète ». D'autre part, il est difficile de donner tort à Sartre quand il concède que « c'était honorable ». N'importe qui ne peut pas se prendre ou se faire prendre longtemps pour un prophète, à supposer, et c'est toute la question, qu'on ait un concept un peu rigoureux, un peu plus raffiné que la *doxa* courante, de ce qu'est la prophétie, et de ce qu'est le rapport entre prophète, prophétie et prophétisme. En dehors de l'ennui, à mourir, dont je ne parlerai pas, qu'arriverait-il si tout ce qui ressemble à une fonction prophétique était banni du discours et surtout, comme semble le vouloir Sartre lui-même, de la poésie? Heureusement, je crois qu'une telle annihilation de *toute dimension prophétique* paraît impossible. On peut seulement en surveiller le contenu (c'est toujours nécessaire, surtout en politique, et les prophètes eux-mêmes nous y invitent parfois) ou en affaiblir la tension (on a alors affaire à de petits prophètes ennuyeux, des prophéties à faible intensité qui n'entraînent ou ne convainquent personne). Mais si nécessaire et préalable que cela reste ici, penser la prophétie – et, plus encore, la messianicité en général (je ne dis ni le prophétisme ni le messianisme), voilà une chose trop difficile pour une lettre, un jour d'anniversaire...

26. Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes », Une entreprise intellectuelle*, Minuit, 1985.

(pp. 149, 151), la « position prophétique » (p. 179), le « prophétisme des *T.M.* » (p. 214), les « essais prophétiques » (p. 235, essais de Sartre bien sûr, car tous ces traits de « prophétisme » sont attribués à Sartre), la « haute prophétie » (p. 239), le « prophétisme littéraire » (p. 246), le « prophétisme existentialiste » et la « tentation prophétique » (p. 252), le « modèle prophétique » (p. 254), l'« intervention prophétique » (p. 262), le « sens prophétique » (p. 289), le « prophète de la liberté » (p. 314), le « prophétisme politique » (p. 31), toute cette prolifération des effets de prophétie, toutes ces « fonctions du prophétisme sartrien » (p. 146), seraient des « effets de champ » ou de « l'état du champ » dont il faudrait pourtant distinguer, et comme c'est difficile, ce « champ dans le champ » qu'est la Revue (p. 258). Je poserai quelques questions à ce sujet dans un instant mais je veux d'abord rendre hommage – et justice – à un livre si intelligent, lucide, informé, plus intéressant en tout cas que tant d'autres du même genre. Et pourtant, quelle déception. A part quelques détails (j'exagère, bon nombre de détails), je n'ai rien appris de nouveau, qu'il s'agisse de « faits » ou d'« explication »; et je présume qu'aucun « intellectuel » de ma génération et de mon milieu n'y découvrira rien de nouveau (sauf ici ou là, un fait, une date, un nom, avec l'émotion qui nous surprend à revoir un film en noir et blanc qu'on avait tant aimé – Paris et la rive gauche un peu avant et un peu après la guerre – ou quand tout près des larmes on parcourt un album trop familier de photos de famille, en tournant les pages, et qu'on se dit, entre proches : « tiens, cette photo je ne l'avais jamais vue, et celui-là, regarde, je ne savais pas qu'il était là ce jour-là, qu'est-ce qu'il a changé, et là-derrière X, tu reconnais Y, elle ne m'écrit plus depuis longtemps, moi non plus d'ailleurs, c'est de ma faute »).

Mais je suis sûr que ce beau livre sera une indispensable archive synoptique et un utile documentaire d'introduction en un volume pour les générations futures. Le malheur, c'est que là n'est pas, visiblement, sa première ambition. Or outre qu'il ne m'a rien appris d'essentiel, il n'explique rien et n'ajoute rien à ce contenu bien connu. Connu « empiriquement », dirait-on, si une pure empiricité n'était pas plus que jamais exclue dans ce cas et pour un corpus symbolique aussi complexe, connu en tout cas ou appréhendé, déjà surinterprété de mille

façons dont il ne nous est rien dit. On voudrait mettre au moins au crédit de ce livre qu'il « objective », comme dit souvent et tranquillement l'auteur. Mais il faudrait au moins qu'on sache ce que veut dire « objectiver », qu'on le sache en général (qu'est-ce qu'une objectivation? une détermination comme « objet »? quelle est la généalogie de ce modèle, et d'où tire-t-il son autorité – dans un champ donné, si l'on veut, mais lequel, etc.? car ce « champ » n'est jamais rigoureusement identifiable dans ses limites; voilà en gros une mine de questions abyssales et préalables). Il faudrait aussi dans ce cas qu'on sache donc ce que veut dire « objectiver », objectiver des choses familières, bien connues *et* des lecteurs attentifs – qui furent déjà des agents participant activement au « champ » de l'aventure encore ouverte (la preuve!) des *T.M.* – *et* de ceux, si nombreux, si divers et divergents, et non seulement par la génération, qui y participèrent au titre statutaire d'animateur ou d'auteur. Il faudrait surtout que ladite objectivation s'effectue depuis un lieu *extérieur* au champ supposé, un lieu où l'on dispose d'une critériologie et d'une conceptualité indépendantes du champ (on pourrait montrer, j'en suis persuadé, je le ferai peut-être plus loin, que ce n'est le cas pour *aucun des critères et des concepts qui jouent un rôle organisateur dans ce livre*). Il eût fallu qu'une extériorité clairement dessinée et conceptualisée assurât un découpage « objectif » et rigoureux du champ et du « champ dans le champ » en question. A aucun moment, par aucune phrase du livre je n'ai été convaincu qu'une telle objectivation était possible et pratiquée. Ce livre appartient presque de part en part au champ qu'il prétend « objectiver », il y puise la plupart de ses axiomes (le « Marx » évoqué quelque part, et qui parle du « dominant dominé par sa domination » est non seulement, plus que partout ailleurs, l'héritier d'un certain Hegel, mais il irrigue tout le « champ » des *T.M.*; on peut en dire de même de la référence constante à la « couche sociale » ou de l'axiome selon lequel l'« objectivation » rend plus libre et conditionne ou accompagne une libération du regard). Implicite ou explicite, la protestation contre le « prophétisme », surtout (puisque c'est ce qui m'importe le plus ici), cette protestation qui ne va pas sans une certaine « objectivation », c'est déjà un thème (hérité) de la rhétorique sartrienne; je viens de le rappeler en disant

que cela ne suffisait certes pas à échapper à ce qu'on dénonce ainsi; mais cette structure de dénégation ne peut-elle être aussi lisible dans le discours qui annonce la science des effets de champ et l'absence de tout « ressentiment » dans l'analyse d'une « ambition démesurée » [27]? D'ailleurs la dénonciation du prophétisme comme faux prophétisme est aussi vieille que les prophètes; c'est même à cela qu'on reconnaît le prophète avant de pouvoir distinguer le vrai du faux prophète : l'un et l'autre commencent par s'en prendre au prophétisme.

J'aurais été plus sûrement convaincu par l'analyse dudit prophétisme si on m'avait expliqué : *a. d'une part,* ce qu'est un prophète (immense énigme qui semble n'inquiéter à aucun moment une sociologie du prophétisme qui s'avance comme si elle disposait d'un savoir à ce sujet) *b. d'autre part*, non seulement en quoi consiste le rapport entre la prophétie et le fait social nommé « prophétisme » (hors du champ dit « religieux » à proprement parler, s'il existe jamais à l'état pur, en philosophie, en littérature, en politique, autant de choses un peu différentes) mais en quoi consiste l'analogie – donc la différence non moins que l'identité – entre le prophétisme religieux et l'autre (celui de « Sartre et *Les Temps Modernes* »). On m'a souvent appris à me méfier des analogies, surtout dans le « champ » des analyses qui s'avancent sous le titre de l'objectivité scientifique. Or tout ici semble relever d'une analogie dont le statut n'est jamais justifié ni même problématisé. On relève seulement « une série d'analogies importantes [" importantes "? Qu'est-ce que ça veut dire? décisives, essentielles, déterminantes? ou seulement *un peu* importantes? Ou *très* importantes?] avec les conditions et le fonctionnement du prophétisme religieux ». Cette « série d'analogies importantes... » avec les phénomènes du prophétisme religieux ne nous enseigne rien ni sur la différence dans l'analogie (qui est toujours plus intéressante, plus aiguë et plus déterminante que l'identité) ni sur les rapports entre la prophétie et le prophétisme; et pourtant, si gravement indéterminée qu'elle reste, elle « peut, nous dit-on, confirmer la nature idéologique – en tant que discours qui se prétend universel mais exprime et

27. *Op. cit.*, Quatrième de couverture.

privilégie une couche sociale particulière – de la position que Sartre inaugure ainsi... » « Inaugure ainsi »? Mais alors comment peut-il dans ces conditions inaugurer quoi que ce soit? Et s'il inaugure, alors qu'est-ce qu'il inaugure à l'époque qui ne soit pas seulement analogue, mais aussi différent? Je ne crois pas qu'il faille nécessairement être né juif, vivre dans la foi fervente ou dans la révélation, dans la crainte ou le tremblement pour s'étonner, comme je le fais ici, de voir ainsi évoquer le terme princeps ou paradigmatique de l'analogie, à savoir le « prophétisme hébraïque », comme la chose la plus connue, la plus familière et la plus objectivable qui soit, au point d'écrire avec une tranquillité imperturbable « *Comme* dans le prophétisme hébraïque... » : « Comme dans le prophétisme hébraïque, on a un champ de production relativement autonome... » Je renverrais le lecteur au paragraphe et aux pages qui suivent [28], mais tant qu'on ne nous démontre pas

28. P. 149. L'analogie ne fait pas seulement des miracles, en quelque sorte, entre le « prophétisme hébraïque » et le prophétisme de S. et des *T.M.* Elle est invoquée, comme on pourrait dire, entre ce dernier et d'autres prophétismes, parfois très près de lui dans l'histoire, sans qu'on voie en quoi le « prophétisme » constitue le trait *spécifique* et donc déterminant pour identifier – analytiquement, précisément – ceci ou cela, celui-ci ou celui-là. Anna Boschetti admet comme en passant, sans s'en inquiéter pour la délimitation de son objet, que, avant Sartre, Romain Rolland, tout comme Zola, très célèbre et très discuté, retrouve le prophétisme politique dans une phase où « l'art pour l'art » triomphe à nouveau sans partage dans le champ littéraire après la parenthèse dreyfusiste (p. 31). Donc si le « prophétisme » en général, si même le « prophétisme politique » est récurrent, c'est que ce concept de prophétisme ne détermine rien de singulier pour tel « champ » historique ou sociologique, à telle époque, tant qu'on ne le détermine pas lui-même autrement. Et si tous les « intellectuels », tous les « philosophes », « poètes », « écrivains », « idéologues », « politiciens », « savants » (je m'arrête arbitrairement) n'échappaient jamais à la « fonction prophétique »? S'ils pouvaient seulement la moduler et la traduire, que faudrait-il en conclure? Et serait-ce en soi un mal? Mais comme on s'ennuierait et quel peu de goût auraient les choses autrement! Bref : tant qu'on ne m'aura pas montré un « intellectuel » (et même un « sujet parlant » en général) dont la parole soit pure de tout « prophétisme » (référence révolutionnaire à l'avenir – à ce qui

les différences autant que les ressemblances entre les deux séries de l'« analogie », on ne nous dit et surtout ne nous explique rien. Par exemple dans telle description du « champ de production relativement autonome » et fertile en effets de prophétisme : « ...l'apparition d'une nouvelle clientèle (les intellectuels produits par la scolarisation); une situation de crise sociale aiguë, que la doctrine de l'institution semble incapable de comprendre; des prophètes, transfuges de l'institution, dotés des dispositions exigées par le rôle ». Mais qui dote et qui est doté de ces « dispositions exigées par le rôle », à savoir, si je comprends bien, des dispositions à « comprendre »? Et n'est-ce pas ce qu'on pourrait dire de plus sûr et au fond de plus satisfaisant pour décrire la situation de l'auteur d'une telle proposition, comme de tout ce livre, son inscription objective dans le champ (« prophétique ») qu'il s'agit d'objectiver mais qu'il est impossible, pour cette raison même, d'objectiver de façon déterminante?

S'il n'était pas déjà trop tard pour l'échéance de ce numéro d'anniversaire, si je n'avais pas peur d'être encore indécemment, excessivement « trop long », j'aurais aimé faire porter la question sur les mots que je souligne dans le passage suivant. Ils situeraient, me semble-t-il, la limite, pour ne pas dire la démission de l'analyse devant une sorte de mystérieuse et circulaire « harmonie préétablie », une scène assez « prophétique », dans son ressort logique (« voilà ce qui arrive, ce qui arrivera parce que, je vous le dis, c'est déjà prédit, donc déjà arrivé »), et secrètement mystique, c'est-à-dire aussi empiriste. Je souligne donc le lieu de mille questions, là où vraiment,

---

vient, au bien et au mal, à la justice –, promesse et performativité, inspiration venue de l'autre, etc.) et même de toute messianicité, je ne saurais pas de quoi on me parle, à quoi on l'oppose ou de quoi on le distingue quand on me parle de « prophétisme » produit par l'état du champ. Je ne saurais surtout pas de quel « champ » on me parle car il y en a dans tout champ, du « prophétisme », au centre déterminant de tout « champ », *a priori*, et même dans la zone d'un champ qui se veut ou se dit scientifique – ce qui fait de l'assignation d'un champ, si utile qu'elle puisse parfois être, un geste souvent plus « savant » que purement scientifique. En tant que tel, il appelle (à l'infini) un nouvel effort d'« objectivation ».

pour m'en tenir au code du « goût » quant à l'époque, je reste sur ma faim et sur ma soif.

Après avoir fait état de ce qu'elle appelle « l'affinité des idées », chose d'autant plus obscure et vague que nous sommes invités à y reconnaître « une condition indispensable mais non le principe fondamental d'identification », Anna Boschetti écrit ceci :

> « *Des considérations semblables expliquent pourquoi l'analyse de la position de Sartre, au moment où elle devient dominante, apparaît comme inséparable de l'analyse des T.M. La revue ne suffirait certes pas à expliquer la durée de la domination de Sartre sans* l'heureux accord qui persiste entre la conjoncture et les pratiques sartriennes : *les difficultés de la reconstruction, la guerre froide, les événements dramatiques de la décolonisation en Indochine d'abord, en Algérie ensuite,* contribuent à maintenir la demande sociale de prophétisme. *Mais la revue est nécessaire pour expliquer la force et la forme même qu'assume cette hégémonie* [29]. »

Une telle « conjoncture », déjà, c'est justement ce qu'il faudrait expliquer, au-delà du simple constat. Mais que dire alors d'un « heureux accord » entre une « conjoncture » et des « pratiques », et surtout quand on doit reconnaître qu'il « persiste » si longtemps, cet « heureux accord »? Qu'il persiste au moment du diagnostic (qui fait donc partie de la conjoncture, dans le même pays, la même langue, le même « champ ») et qu'il « persiste », ma foi, assez bien encore au moment où j'écris ceci, un jour d'anniversaire. C'est surtout ce que je voulais saluer. Et si tels ou tels événements « contribuent à maintenir la demande sociale de prophétisme » (« contribuent »? comment, jusqu'à quel point, avec quoi, qu'y a-t-il d'autre?), c'est bien que cette demande est à la fois plus large et surtout bien antérieure. D'où vient-elle, au fond? Et entendue de façon historique, la notion de « champ » ne pose-t-elle

---

29. P. 181.

pas les mêmes problèmes que la notion d'« époque », au sens sartrien, ceux dans lesquels nous nous débattons ici? Voilà certaines des questions que j'aurais voulu esquisser, ne fût-ce que pour rendre justice à « Sartre et *Les Temps Modernes* ».

Note 8. Don et don, donner sans contre-don. Donner sans sauver, sans se sauver et sans espoir de salut, est-ce possible? Et un salut à l'autre sans horizon sotériologique? Un salut à l'autre qui aurait même pour condition le renoncement à sauver, et même à se sauver [30]? Un dernier télégramme en deux mots, là où j'aurais voulu analyser prudemment la subtile économie de cette sorte d'*essai sur le don* qu'est aussi « Qu'est-ce que la littérature? ». Deux logiques paraissent y entrer en concurrence, voire en contradiction.

D'une part l'œuvre est pur *don, exigence de justice* qui ordonne de donner sans économie, sans restitution circulaire, sans salut de réappropriation, désintéressement pur qui ne revient pas à soi et qui n'en revient pas. C'est pour obéir à cet impératif inconditionnel qu'il y a *serment*, événement performatif, *nomination*; et c'est pourquoi, écrite ou lue, l'œuvre ne *dévoile* pas seulement, elle *crée* ce qu'elle dévoile. Cette création est ma *responsabilité* :

> « *L'erreur du réalisme a été de croire que le réel se révélait à la contemplation et que, en conséquence, on en pouvait faire une peinture impartiale. Comment serait-ce possible, puisque la perception même est partiale, puisque, à elle seule, la nomination est déjà modification de l'objet?* [...] *Quant à moi qui lis, si je crée et maintiens à l'existence un monde injuste, je ne puis faire que je ne m'en rende responsable. Et tout l'art de l'auteur est pour m'obliger à* créer *ce qu'il* dévoile, *donc à me compromettre. A nous deux, voilà que nous portons la responsabilité de l'univers.* [...] *Non certes que cette générosité se doive exprimer par des discours édifiants ou par des personnages vertueux* [...] *rappeler que l'œuvre n'est jamais une donnée naturelle, mais une* exigence *et un* don. *Et si l'on me donne ce monde avec ses injustices, ce n'est pas pour que je contemple celles-ci avec froideur, mais pour que je les anime de mon indignation et que je les dévoile et les crée avec leur nature d'injustices, c'est-à-dire d'abus-devant-être-supprimés. Ainsi l'univers de l'écrivain ne se dévoilera dans toute sa profondeur qu'à l'examen, à l'admiration, à l'indignation du lecteur; et l'amour généreux est serment de maintenir, et l'indignation généreuse est serment de changer, et l'admiration serment d'imiter; bien que la littérature soit une chose et la morale une autre, au fond de l'impératif esthétique nous discernons l'impératif moral* [31]. »

30. Cf. plus haut, p. 26.

Mais d'autre part, et ailleurs, une économie l'emporte encore puisque ce don pur revient pour l'écrivain à *se sauver*, à se justifier de la gratuité même qui semblait impliquée, dans son statut social, par le désintéressement et même par la générosité dont il vient d'être question. Avant un développement sur « le Présent » qui mériterait un long discours, Sartre se demande en effet quelque cinquante pages plus loin, à propos de l'écrivain qui « témoigne », comment *se sauver*, s'en sortir, s'en tirer :

> « *Et comme l'écrivain croit avoir brisé les liens qui l'unissaient à sa classe d'origine, comme il parle à ses lecteurs du haut de la nature humaine universelle, il lui paraît que l'appel qu'il leur lance et la part qu'il prend à leurs malheurs sont dictés par la pure générosité.* Écrire, c'est donner. *C'est par là qu'il* assume *et* sauve *ce qu'il y a d'inacceptable dans sa situation de parasite d'une société laborieuse, par là aussi qu'il prend conscience de cette liberté absolue, de cette* gratuité *qui caractérisent la création littéraire* [32]. »

31. « Qu'est-ce que la littérature? », *Situations II*, pp. 110-111.
32. *Ibid.*, p. 153. Je souligne.

Sartre a sans doute raison dans les deux phases de sa très forte argumentation, même si elles paraissent quelque peu se contredire, faisant du pur impératif moral, du sens de la justice et de la générosité une sorte d'économie de l'auto-justification ou une stratégie du salut personnel, du rachat. Mon hypothèse, c'est que ce discours y était voué dès lors qu'il liait le don à la générosité (ce don *naturel* qui rend apte à donner et qui donc annule le don) et la justice à l'impératif, au devoir et à la dette, donc à l'économie, à l'épargne qui sauve, au salut qui (se) rachète, à la rédemption. Il faudrait donc « penser » autrement la justice et le don. Et donc la littérature, entre autres choses, puisque c'est d'elle qu'il s'agit ici. Mais ce sont là les prémisses d'un autre discours sur le salut, pour un autre salut, une autre fois. Salut!

Jacques DERRIDA

Robert Redeker

à mes parents

LE COMPAGNON INATTENDU

Je renoue par ce texte avec la tradition des vies, ancienne aux Temps Modernes.

Lorsque *Les Temps Modernes* naquirent, en 1945, mon père n'était pas encore sorti de sa captivité aux Etats-Unis. Pendant longtemps – toute mon adolescence – je n'ai pas su que la revue de Sartre existait; Sartre n'étant pour moi qu'un nom scolaire. Voici quelques années, alors que j'enseignais la philosophie au Lycée Pardailhan à Auch, en pleine Gascogne, Claude Lanzmann est venu me chercher. Rien ne me prédestinait à aboutir aux *Temps Modernes*. Je ne sais toujours pas, d'ailleurs, si je suis un *intellectuel* à la semblance de ceux qui m'entourent, à l'instar de ceux qui ont fait l'histoire de cette revue, dans la mesure où, quoique ayant obtenu l'agrégation de philosophie, je n'ai suivi aucun de ces parcours balisés qui sont destinés à vous mener, dès la fin de l'adolescence, dans le cercle magique des intellectuels. Ma formation fut bizarre, sauvage et personnelle. Comment en suis-je arrivé là?

Mon enfance, mon adolescence, ma jeunesse ne furent ni parisiennes ni bourgeoises. Elles ne furent pas non plus intellectuelles. Elles furent pyrénéennes et toulousaines, marquées par la pauvreté. Elles furent aussi rêveuses, maladroites, à côté de la vie. Je vivais comme un faux mouvement.

J'ai toujours connu mes parents ouvriers agricoles dans

The Po itics o ' Jacques Der ·ida

Mark Lilla

25 June 1998 NY. Times Book Review.

The history of French philosophy in the three decades following the Second World War can be summed up in a phrase: politics dictated and philosophy wrote. After the Liberation, and thanks mainly to the example of Jean-Paul Sartre, the mantle of the Dreyfusard intellectual passed from the writer to the philosopher, who was now expected to pronounce on the events of the day. This development led to a blurring of the boundaries between pure philosophical inquiry, political philosophy, and political engagement, and these lines have only slowly been reestablished in France. As Vincent Descombes remarked in his superb short study of the period, *Modern French Philosophy* (1980), "taking a political position is and remains the decisive test in France; it is what should reveal the ultimate meaning of a philosophy." Paradoxically, the politicizing of philosophy also meant the near extinction of political philosophy, understood as disciplined and informed reflection about a recognizable domain called politics. If everything is political, then strictly speaking nothing is. It is a striking fact about the postwar scene that France produced only one genuine political thinker of note: Raymond Aron.

The list of important French philosophers who protected their work from the political passions of the day is short but contains some significant figures. One thinks of the Jewish moral philosopher Emmanuel Lévinas, the misanthropic essayist E.M. Cioran, both of whom have recently died, and the Protestant thinker Paul Ricoeur, now ninety-five, who are all being rediscovered today. One also thinks of Jacques Derrida, the father of deconstruction, a claim that may surprise American readers, given the ideologically charged atmosphere in which Derrida and his work have been received on our side of the Atlantic. Unlike so many of his fellow students at the Ecole Normale Supérieure in the Fifties, Derrida kept clear of the Stalinized French Communist Party (PCF), and later adopted a skeptical attitude toward the events of May '68 and the short-lived hysteria for Mao. Over the next decade, as Michel Foucault became the great white hope of the post-'68 left, Derrida frustrated all attempts to read a simple political program into deconstruction. He declared himself to be a man of the left but refused to elaborate, leaving more orthodox thinkers to wonder whether deconstruction reflected anything more than "libertarian pessimism," as the Marxist critic Terry Eagleton once charged.

As Derrida's star began to fall in France in the 1980s, it was rising in the English-speaking world, where questions about his political commitments were raised anew. This must have been awkward for him on several counts. Derrida's thought is extremely French in its themes and rhetoric, and is difficult to understand outside the context of long-standing Parisian disputes over the legacies of structuralism and Heideggerianism. In the United States, however, his ideas, which were first introduced into literary criticism, now circulate in the alien environment of academic postmodernism, which is a loosely structured constellation of ephemeral disciplines like cultural studies, feminist studies, gay and lesbian studies, science studies, and postcolonial theory. Academic postmodernism is nothing if not syncretic, which makes it difficult to understand or even describe. It borrows notions freely from the (translated) works of Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Julia Kristeva—and, as if that were not enough, also seeks inspiration from Walter Benjamin, Theodor Adorno, and other figures from the German Frankfurt School. Given the impossibility of imposing any logical order on ideas as dissimilar as these, postmodernism is long on attitude and short on argument. What appears to hold it together is the conviction that promoting these very different thinkers somehow contributes to a shared emancipatory political end, which remains conveniently ill-defined.

In America, Derrida is considered a classic of the postmodern canon. But as recently as 1990 he still declined to explain the political implications of deconstruction. Occasionally a book would appear claiming to have cracked the code and discovered hidden affinities between deconstruction and, say, Marxism or feminism. The Sphinx just grinned. But now, at long last, he has spoken. During the past five years Jacques Derrida has published no fewer than six books on political themes. Some are no more than pamphlets and interviews, but three of them—a book on Marx, one on friendship and politics, another on law—are substantial treatises. Why Derrida has chosen this particular moment to make his political debut is a matter of speculation. His thoughts could not be more out of season in France, and his six books met bafflement when they appeared there. But given the continuing influence of postmodernism in the United States, where Derrida now spends much of his time teaching, his interventions could not be more timely. They give us plenty of material for reflection about the real political implications of deconstruction and whether American readers have quite grasped them.

Jacques Derrida

BOOKS DISCUSSED IN THIS ARTICLE

History of Structuralism
by François Dosse,
translated by Deborah Glassman.
University of Minnesota Press, two volumes, 458 and 517 pp., $85.00

The Other Heading: Reflections on Today's Europe
by Jacques Derrida,
translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas.
Indiana University Press,
129 pp., $19.95

Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International
by Jacques Derrida,
translated by Peggy Kamuf.
Routledge, 198 pp., $18.99 (paper)

Force de loi
by Jacques Derrida.
Paris: Editions Galilée,
146 pp., 135 FF (paper)

Moscou aller-retour
by Jacques Derrida.
La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 157 pp., 89 FF (paper)

Politics of Friendship
by Jacques Derrida,
translated by George Collins.
Verso, 308 pp., $20.00 (paper)

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!
by Jacques Derrida.
Paris: Editions Galilée,
58 pp., 66 FF (paper)

1

On or about November 4, 1956, the nature of French philosophy changed. That, in any case, is what the textbooks tell us. In the decade following the Liberation, the dominant presence in French philosophy was Jean-Paul Sartre and the dominant issue was communism. Sartre's *L'Etre et le néant* (1943) had earned him a reputation as an existentialist during the Occupation, and his famous lecture of 1945, "L'Existentialisme est un humanisme," brought his message that "man is the future of man" to a wide European audience at war's end. Yet within a few years of having spoken out on behalf of absolute human liberty, Sartre became an obedient fellow traveler. In his infamous tract "Les Communistes et la paix," which began to be serialized in 1952, he dismissed reports of the Gulag, and after a trip to the Soviet Union in 1954 declared in an interview that "the freedom to criticize is total in the USSR." Having once extolled man's unique capacity for free choice, Sartre announced a decade later that Marxism was the unsurpassable horizon of our time.

But in 1956 (so the story goes) the myth of the Soviet Union was shattered in France by Khrushchev's secret speech to the Twentieth Party Conference in Moscow in November, and the suppression of the Hungarian revolt. This brought an end to many illusions: about Sartre, about communism, about history, about philosophy, and about the term "humanism." It also established a break between the generation of French thinkers reared in the Thirties, who had seen the war as adults, and students who felt alien to those experiences and wished to escape the suffocating atmosphere of the cold war. The latter therefore turned from the "existential" political engagement recommended by Sartre toward a new social science called structuralism. And (the story ends) after this turn there would develop a new approach to philosophy, of which Michel Foucault and Jacques Derrida are perhaps the most distinguished representatives.

The problem with this textbook history is that it vastly overstates the degree to which French intellectuals stripped themselves of their Communist illusions in 1956. What it gets right is the role of structuralism in changing the terms in which political matters generally were discussed. Structural-

1) 1945 - 75 = Tres decadas de fil. francesa.
el estandarte del escritor
pasó a los filósofos

2) Se pretende ahora que den
su opinión diaria!

3) Se borró la línea entre
filosofía
teoría política
acción política

4. El aumento de acción política
elimina la nec. filos. política
como reflexión - informada.

5. Queda un filos - político
Raimond Aron!
y filos libres de polít
E Lévinas
E. M. Cioran - ensayista
P. Ricoeur Teol.
Derrida se mantuvo fuera
del partido
Michel Foucault.

ism was a term coined by the anthropologist Claude Lévi-Strauss to describe a method of applying models of linguistic structure to the study of society as a whole, in particular to customs and myths. Though Lévi-Strauss claimed inspiration from Marx, he interpreted Marxism to be a science of society, not a guide to political action.

Sartre's engaged Marxist humanism rested on three basic presuppositions: that history's movements can be understood rationally; that those movements are determined by class relations; and that the individual's responsibility was to further human emancipation by assisting progressive class forces. Lévi-Strauss drew two very different principles from reading Marx in light of the French sociological tradition (especially the works of Emile Durkheim) and his own anthropological field work. They were that societies are structures of relatively stable relations among their elements, which develop in no rational historical pattern, and that class has no special status among them. As for man's existential responsibilities, Lévi-Strauss had nothing to say. It was a provocative silence. For if [illegible]ies were essentially stable struc[illegible] whose metamorphoses were unpredictable, that left little room for man to shape his political future through action. Indeed, man seemed rather beside the point. As Lévi-Strauss put it in his masterpiece *Tristes Tropiques* (1955), "The world began without the human race, and it will end without it."

Today it is somewhat difficult to understand how this austere doctrine could have appealed to young people caught up in the cold war atmosphere of the Fifties. It helps to realize how profoundly Lévi-Strauss was attacking the defining myth of modern French politics. Beginning in the Third Republic there developed a shaky political consensus in France, to the effect that the Declaration of the Rights of Man pronounced in 1789 reflected universal truths about the human condition which France had been anointed to promulgate to the world. After two [illegible]ld wars, the Occupation, and [illegible]y, this myth of universalism in one country struck many young Frenchmen as absurd. Lévi-Strauss's structuralism cast doubt on the universality of any political rights or values, and also raised suspicions about the "man" who claimed them. Weren't these concepts simply a cover for the West's ethnocentrism, colonialism, and genocide, as Lévi-Strauss charged? And wasn't Sartre's Marxism polluted by the same ideas? Marxism spoke of each nation's place in the general unfolding of history; structuralism spoke of each culture as autonomous. Marxism preached revolution and liberation for all peoples; structuralism spoke of cultural difference and the need to respect it. In the Paris of the late Fifties, the cool structuralism of Lévi-Strauss seemed at once more radically democratic and less naive than the engaged humanism of Sartre.

Besides, structuralist concern with "difference" and the "Other" also had a strong political effect in the decade of decolonization and the Algerian War. Lévi-Strauss's most significant works were all published during the breakup of the French colonial empire and contributed enormously to the way it was understood by intellectuals. Sartre was much engaged in anticolonial politics and saw in Third World revolutions the birth of a "new man," as he put it in his passionate preface to Frantz Fanon's *Les Damnées de la terre* (1961). Lévi-Strauss never engaged in polemics over decolonization or the Algerian War. Nonetheless, his elegant writings worked an aesthetic transformation on his readers, who were subtly made to feel ashamed to be European. Using the rhetorical gifts he learned from Rousseau, he evoked the beauty, dignity, and irreducible strangeness of Third World cultures that were simply trying to preserve their difference. And though Lévi-Strauss may not have intended it, his writings would soon feed the suspicion among the new left that grew up in the Sixties that all the universal ideas to which Europe claimed allegiance—reason, science, progress, liberal democracy—were culturally specific weapons fashioned to rob the non-European Other of his difference.

As François Dosse shows in his useful new study of structuralism, the movement had a lasting impact on French thought and intellectual politics, even though its doctrines were quickly misunderstood and misapplied in the next generation.[1] For Lévi-Strauss, structuralism was a scientific method for studying differences between cultures, in the hope of one day achieving a more genuinely universal understanding of human nature. For the *tiers-mondistes* he inspired, and who were radicalized by the Algerian War, this scientific relativism degenerated into just another primitivism that neutralized any criticism of abuses within foreign cultures. (Not to mention the crimes of Communist totalitarianism, which now could be excused on culturalist rather than Stalinist grounds.) As the Sixties progressed, the children of structuralism came to forget Lévi-Strauss's skepticism about the French revolutionary myth and began promoting the Other as an honorary *sans culottes*. All that was marginal within Western societies could now be justified and even celebrated philosophically. Some followed Michel Foucault in portraying the development of European civilization as a process of marginalizing domestic misfits—the mentally ill, sexual and political deviants—who were branded and kept under surveillance through the cooperation of social "power" and "knowledge." Others turned to psychology, searching for the repressed Other in the libido or the unconscious.

By the mid-Seventies the structuralist idea had declined from a scientific method informed by political and cultural pessimism into a liberation antitheology celebrating difference wherever it might be found. In one sense, then, little had changed since 1956. French intellectuals still thought of themselves on the Dreyfusard model, and philosophers continued to write thinly veiled political manifestoes. But the structuralist experience had changed the terms in which political engagements were conceived philosophically. It was no longer possible to appeal to a rational account of history, as Sartre had, to justify political action. It was not clear that one could appeal to reason at all, since language and social structure loomed so large. One could not even speak of man without putting the term in quotation marks. "Man" was now considered a site, a point where various social, cultural, economic, linguistic, and psychological forces happened to intersect. As Michel Foucault put it in the closing sentence of *Les Mots et les choses* (1966), man was a recent invention that would soon disappear, like a face drawn in the sand.

That surely was not what Lévi-Strauss had in mind when he spoke of creation outlasting man, but the die was already cast. What this radical antihumanism would mean for politics was not altogether clear. For if "man" was entirely a construct of language and social forces, then how was *homo politicus* to deliberate on and justify his actions? Whatever one thought of Sartre's political engagements, he had an answer to that question. The structuralists did not.

2.

François Dosse describes Jacques Derrida's doctrine of deconstruction as an "ultrastructuralism." This is accurate enough but does not tell the whole story. In France at least, the novelty of deconstruction in the Sixties was to have addressed the themes of structuralism—difference, the Other—with the philosophical concepts and categories of Martin Heidegger. Derrida's early writing revived a *querelle* over the nature of humanism which had set Heidegger against Sartre back in the late Forties and had many political implications. Derrida sided with Heidegger, whom he only criticized for not having gone far enough. And it is to that decision in favor of Heidegger that all the political problems of deconstruction may be traced.

The Sartre–Heidegger dispute followed Sartre's 1945 lecture on humanism, which Heidegger read as a travesty of his own intellectual position. Sartre had appropriated the Heideggerian language of anxiety, authenticity, existence, and resolution to make the case for man as "the future of man," by which he meant that man's autonomous self-development should replace transcendent ends as the aim of all our striving. In a long, and justly famous, "Letter on Humanism" (1946), Heidegger responded that his aim had always been to question the concept of man and perhaps free us from it. Ever since Plato, he wrote, Western philosophy had made unexamined metaphysical assumptions about man's essence that disguised the fundamental question of Being—which is the meaning of Being *apart* from man's comprehension of the being of natural entities—and placed man himself at the center of creation. All the scourges of modern life—science, technology, capitalism, communism—could be traced back to this original "anthropologization" of Being. This was a heavy burden, which could only be lifted through the dismantling (*Destruktion*) of the metaphysical tradition. Only then could man learn that

[1] This next generation is usually called "poststructuralist" in English to mark the break with structuralism's original scientific program. This term is not used in French, however, and Dosse employs "structuralism" to refer to the entire movement. I follow him in this.

LIBROS: Marian Hobson,

Jacques Derrida, "Opening lines", Routledge, N.Y. 1998

Explora en Derrida la relación entre el contenido (= argument) y el modo (mode) el estilo de escritura.

Cuestiona el "lenguaje" en Derrida – muestra que la obra de Derrida para fundar (stage): incalculables posibilidades de conexiones desde donde comentarios futuros pueden derivarse.

he is not the master but rather the "shepherd" of Being.

Deconstruction was conceived in the spirit of Heidegger's *Destruktion*, though Derrida had no intention of making man the shepherd of anything. In a remarkable lecture in 1968, "The Ends of Man," Derrida pointed out that by anointing man the "shepherd of Being," Heidegger had returned to humanism "as if by magnetic attraction." He then claimed that the metaphysical tradition could only really be overcome if the very language of philosophy was "deconstructed," a language in which even Heidegger was snared. At the root of the metaphysical tradition was a naive notion of language as a transparent medium, a "logocentrism," as Derrida dubbed it. The Greek term *logos* means word or language, but it can also mean reason or principle—an equation of speech with intentionality that Derrida considered highly questionable. What was needed was a radical "decentering" of the implicit hierarchies imbedded in this language that encourage us to place speech above writing, author above the reader, or the fied above the signifier. Deconstruction thus was described as a prolegomenon to—or perhaps even a substitute for—philosophy as traditionally conceived. It would be an activity allowing the aporias, or paradoxes, imbedded in every philosophical text to emerge without forcing a "violent" consistency upon them. The end of logocentrism would then mean the end of every other wicked "centrism": androcentrism, phallocentrism, phallologocentrism, carnophallologocentrism, and the rest. (All these terms appear in the books under review.)

As a specimen of *normalien* cleverness, Derrida's attack on his intellectual forefathers could hardly be bettered. He accused both structuralists and Heidegger of not having pushed their own fundamental insights far enough. Structuralists destabilized our picture of man by placing him in a web of social and linguistic relations, but then assumed that web of relations—structures—to have a stable center. Heidegger's blindness to his own language led from the *Destruktion* of metaphysics to the promotion of man as the "shepherd of Being." Derrida's contribution, if that is the correct term, was to have seen that by pressing further the antihumanism latent in both these intellectual traditions, he could make them seem compatible ways of addressing logocentrism.

But having done that, Derrida then found himself bound to follow the linguistic principles he had discovered in his campaign against logocentrism, especially the hard doctrine that since all texts contain ambiguities and can be read in different ways (*la différence*), exhaustive interpretation must be forever deferred (*la différance*). That raised the obvious question: How then are we to understand deconstruction's own propositions? As more than one critic has pointed out, there is an unresolvable paradox in using language to claim that language cannot make unambiguous claims.[2] For Derrida coping with such evident paradoxes is utterly beside the point. As he has repeatedly explained, he conceives of deconstruction less as a philosophical doctrine than as a "practice" aimed at casting suspicion on the entire philosophical tradition and robbing it of self-confidence.

Anyone who has heard him lecture in French knows that he is more performance artist than logician. His flamboyant style—using free association, rhymes and near-rhymes, puns, and maddening digressions—is not just a vain pose (though it is surely that). It reflects what he calls a self-conscious "acommunicative strategy" for combating logocentrism. As he puts it in the interview published in *Moscou aller-retour*:

> What I try to do through the neutralization of communication, theses, and stability of content, through a microstructure of signification, is to provoke, not only in the reader but also in oneself, a new tremor or a new shock of the body that opens a new space of experience. That might explain the reaction of not a few readers when they say that, in the end, one doesn't understand anything, there's no conclusion drawn, it's too sophisticated, we don't know if you are for or against Nietzsche, where you stand on the woman question....

It also might explain the reaction of those readers who suspect that the neutralization of communication means the neutralization of all standards of judgment—logical, scientific, aesthetic, moral, political—and leaves these fields of thought open to the winds of force and caprice. Derrida always brushed aside such worries as childish, and in the atmosphere of the Sixties and Seventies few questions were asked. But the Eighties proved to be trying times for deconstruction. In 1987 a Chilean writer named Victor Farías published a superficial book on Martin Heidegger's involvement with the Nazis and its alleged roots in his philosophy. While the book contained no revelations, it was taken in France and Germany to confirm the suspicion that, to the extent that philosophy in the Sixties and Seventies was Heideggerian, it was politically irresponsible. Jacques Derrida rejected these associations out of hand, as readers of this paper will recall.[3]

But that same year it was also revealed that the late Yale professor Paul de Man, a leading champion of deconstruction and close friend of Derrida's, had published collaborationist and anti-Semitic articles in two Belgian newspapers in the early Forties. These might have been dismissed as youthful errors had Derrida and some of his American followers not then interpreted away the offending passages, denying their evident meaning, leaving the impression that deconstruction means you never have to say you're sorry.[4] It now appeared that deconstruction had, at the very least, a public relations problem, and that the questions of politics it so playfully left in suspension would now have to be answered.

Yet how would that be possible? Derrida's radical interpretations of structuralism and Heideggerianism had rendered the traditional vocabulary of politics unusable and nothing could be put in its place. The subjects considered in traditional political philosophy—individual human beings and nations—were declared to be artifices of language, and dangerous ones at that. The object of political philosophy—a distinct realm of political action—was seen as part of a general system of relations that itself had no center. And as for the method of political philosophy—rational inquiry toward a practical end—Derrida had succeeded in casting suspicion on its logocentrism. An intellectually consistent deconstruction would therefore seem to entail silence on political matters. Or, if silence proved unbearable, it would at least require a serious reconsideration of the antihumanist dogmas of the structuralist and Heideggerian traditions. To his credit, Michel Foucault began such a reconsideration in the decade before his death. Jacques Derrida never has.


Martin Heidegger

3.

The most we are ever likely to learn about Derrida's understanding of strictly political relations is contained in his most recently translated work, *Politics of Friendship*—the only one of his books with the word "politics" in the title. It is based on a seminar given in Paris in 1988–1989, just as Europe was being shaken to its foundation by the rapid collapse of the Eastern Bloc. As it happens, I attended this seminar and, like most of the participants I met, had difficulty understanding what Derrida was driving at. Each session would begin with the same citation from Montaigne—"*O mes amis, il n'y a nul ami*" ("O my friends, there is no friend")—and then veer off into a rambling discussion of its possible sources and meanings. The published text is much reworked and gives a clearer picture of what Derrida has in mind.

His aim is to show that the entire Western tradition of thinking about politics has been distorted by our philosophy's *peccatum originarium*, the concept of identity. Because our metaphysical tradition teaches that man is identical to himself, a coherent personality free from internal difference, we have been encouraged to seek our identities through membership in undifferentiated, homogenizing groups such as families, friendships, classes, and nations. From Aristotle to the French Revolution, the good republic has therefore been thought to require *fraternité*, which is idealized as a natural blood tie making separate individuals somehow one.[5] But there is no such thing as natural fraternity, Derrida asserts, just as there is no natural maternity (*sic*). All such natural categories, as well as the derivative concepts of community, culture, nation, and borders, are dependent on language and therefore are conventions. The problem with these conventions is not simply that they cover up differences within the presumably identical entities. It is that they also establish hierarchies among them: between brothers and sisters, citizens and foreigners, and eventually friends and enemies. In the book's most reasoned chapters, Derrida examines Carl Schmitt's conception of politics, which portrays the political relation as an essentially hostile one between friends and enemies.[6] Derrida sees Schmitt not as a mere Nazi apologist with a thirst for conflict, but as a deep thinker who made explicit the implicit assumptions of all Western political philosophy.

From this point of view it would seem that all Western political ideologies—fascism, conservatism, liberalism, socialism, communism—would be equally unacceptable. That is the logical implication of Derrida's attack on logocentrism, and sometimes he appears to accept it. In *Specters of Marx* and *The Other Heading* he denounces the new liberal consensus he sees as having ruled the West since 1989, lashing out hysterically, and unoriginally, at the "New International" of global capitalism and media conglomerates that have established world hegemony by means of an "unprecedented form of war." He is less critical of Marxism (for reasons we will examine), though he does believe that communism became totalitarian when it tried to realize the eschatological program laid out by Marx himself. Marx's problem was that he did not carry out fully his own critique of ideology and remained within the logocentrist tradition. That is what explains the Gulag, the genocides, and the terror carried out in his name by the Soviet Union. "If I had the time," Derrida tells his undoubtedly stupefied Russian interviewers in *Moscou aller-retour*, "I could show that Stalin was 'logocentrist,'" though he admits that "that

---

[2]See, for example, John Searle, "The World Turned Upside Down," *The New York Review*, October 27, 1983.

[3]See Thomas Sheehan, "A Normal Nazi," *The New York Review*, January 14, 1993, as well as letters from Derrida, Richard Wolin, and others in *The New York Review*, February 11, March 4, and March 25, 1993.

[4]For a full account, with references, see Louis Menand, "The Politics of Deconstruction," *The New York Review*, November 21, 1991.

[5]In case the reader failed to grasp the real target of Derrida's campaign against the idea of *fraternité*, in *Politics of Friendship* he emphasizes that "this book set itself up to *work and be worked relentlessly*, close to the thing called France. And close to the singular alliance linking nothing less than the history of fraternization to this thing, France—to the State, the nation, the politics, the culture, literature and language."

[6]On Schmitt's concept of politics, see my article, "The Enemy of Liberalism," *The New York Review*, May 15, 1997.

would demand a long development."

It probably would. For it would mean showing that the real source of tyranny is not tyrants, or guns, or wicked institutions. Tyranny begins in the *language* of tyranny, which derives ultimately from philosophy. If that were transformed, or "neutralized" as he says in *Politics of Friendship*, so eventually would our politics be. He proves to be extremely open-minded about what this might entail. He asks rhetorically whether "it would still make sense to speak of democracy when there would be no more speaking of country, nation, even state and citizen." He also considers whether the abandonment of Western humanism would mean that concepts of human rights, humanitarianism, even crimes against humanity would have to be forsworn.

But then what remains? If deconstruction throws doubt on every political principle of the Western philosophical tradition—Derrida mentions propriety, intentionality, will, liberty, conscience, self-consciousness, the subject, the self, the person, and commu- [illegible] are judgments about political [illegible]rs still possible? Can one still distinguish rights from wrongs, justice from injustice? Or are these terms, too, so infected with logocentrism that they must be abandoned? Can it really be that deconstruction condemns us to silence on political matters, or can it find a linguistic escape from the trap of language?

4.

Readers of Derrida's early works can be forgiven for assuming that he believes there can be no escape from language, and therefore no escape from deconstruction for any of our concepts. His achievement, after all, was to have established this hard truth, which was the only truth he did not question. But now Jacques Derrida has changed his mind, and in a major way. It turns out that there is a concept—though only one—resilient enough to withstand the acids of de[illegible]struction. That concept is justice.

[illegible] the fall of 1989 Derrida was invited to address a symposium in New York on the theme "deconstruction and the possibility of justice." His lecture has now been expanded in a French edition and published along with an essay on Walter Benjamin.[7] Derrida's aim in the lecture is to demonstrate that although deconstruction can and should be applied to the law, it cannot and should not be taken to undercut the notion of justice. The problem with law, in his view, is that it is founded and promulgated on the basis of authority, and therefore, he asserts (with typical exaggeration), depends on violence. Law is affected by economic and political forces, is changed by calculation and compromise, and therefore differs from place to place. Law is written into texts and must be interpreted, which complicates things further.

Of course, none of this is news. Our whole tradition of thinking about law, beginning in Greek philosophy and passing through Roman law, canon law, and modern constitutionalism, is based on the recognition that laws are a conventional device. The only controversial issue is whether there is a higher law, or right, by which the conventional laws of nations can be judged, and, if so, whether it is grounded in nature, reason, or revelation. This distinction between law and right is the foundation of continental jurisprudence, which discriminates carefully between *loi/droit*, *Gesetz/Recht*, *legge/diritto*, and so forth. Derrida conflates *loi* and *droit* for the simple reason that he recognizes neither nature nor reason as standards for anything. In his view, both are caught up in the structures of language, and therefore may be deconstructed.

Now, however, he also wishes to claim that there is a concept called justice, and that it stands "outside and beyond the law." But since this justice cannot be understood through nature or reason, that only leaves one possible means of access to its meaning: revelation. Derrida studiously avoids this term but it is what he is talking about. In *Force de loi* he speaks of an "idea of justice" as "an experience of the impossible," something that exists beyond all experience and therefore cannot be articulated. And what cannot be articulated cannot be deconstructed; it can only be experienced in a mystical way. This is how he puts it:

> If there is deconstruction of all determining presumption of a present justice, it operates from an infinite "idea of justice," infinitely irreducible. It is irreducible because due to the other—due to the other before any contract, because this idea has *arrived*, the arrival of the other as a singularity always other. Invincible to all skepticism . . . this "idea of justice" appears indestructible. . . . One can recognize, and even accuse it of madness. And perhaps another sort of mysticism. Deconstruction is mad about this justice, mad with the desire for justice.

Or again in *Specters of Marx*:

> What remains irreducible to any deconstruction, what remains as undeconstructible as the possibility itself of deconstruction, is, perhaps, a certain experience of the emancipatory promise; it is perhaps even the formality of a structural messianism, a messianism without religion, even a messianic without messianism, an idea of justice—which we distinguish from law or right and even from human rights—and an idea of democracy—which we distinguish from its current concept and from its determined predicates today.

There is no justice present anywhere in the world. There is, however, as Derrida puts it, an "infinite idea of justice," though it cannot and does not penetrate our world. Yet this necessary absence of justice does not relieve us of the obligation to await its arrival, for the Messiah may come at any moment, through any city gate. We must therefore learn to wait, to defer gratifying our desire for justice. And what better training in deferral than deconstruction? If deconstruction questions the claim of any law or institution to embody absolute justice, it does so in the very name of justice—a justice it

[7] The original lecture appears in Drucilla Cornell, et al., editors, *Deconstruction and the Possibility of Justice* (Routledge, 1992).

refuses to name or define, an "infinite justice that can take on a 'mystical' aspect." Which leads us, without surprise, to the conclusion that "*deconstruction is justice*."

Socrates equated justice with philosophy, on the grounds that only philosophy could see things as they truly are, and therefore judge truly. Jacques Derrida, mustering all the chutzpah at his disposal, equates justice with deconstruction, on the grounds that only the undoing of rational discourse about justice will prepare the advent of justice as Messiah.

5.

How seriously are we meant to take all this? As always with Derrida it is difficult to know. In the books under review he borrows freely from the modern messianic writings of Emmanuel Lévinas and Walter Benjamin.[8] But whatever one makes of these two thinkers, they had too much respect for theological concepts like promise, covenant, Messiah, and anticipation to throw these words about cavalierly. Derrida's turn to them in these new political writings bears all the signs of intellectual desperation. He clearly wants deconstruction to serve some political program, and to give hope to the dispirited left. He also wants to correct the impression that his own thought, like that of Heidegger, leads inevitably to a blind "resolve," an assertion of will that could take any political form. As he remarked not long ago, "My hope as a man of the left, is that certain elements of deconstruction will have served or—because the struggle continues, particularly in the United States—*will* serve to politicize or repoliticize the left with regard to positions which are not simply academic."[9] Yet the logic of his own philosophical arguments, such as they are, proves stronger than Derrida. He simply cannot find a way of specifying the nature of the justice to be sought through left-wing politics without opening himself to the very deconstruction he so gleefully applies to others. Unless, of course, he places the "idea of justice" in the eternal, messianic beyond where it cannot be reached by argument, and assumes that his ideologically sympathetic readers won't ask too many questions.

But politics on the left, no less than on the right, is not a matter of passive expectation. It envisages action. And if the idea of justice cannot be articulated, it cannot provide any aim for political action. According to Derrida's argument, all that remains to guide us is decision, pure and simple: a decision for justice or democracy, and for a particular understanding of both. Derrida places enormous trust in the ideological goodwill or prejudices of his readers, for he cannot tell them why he chooses justice over injustice, or democracy over tyranny, only that he does. Nor can he offer the uncommitted any reasons for thinking that the left has a monopoly on the correct understanding of these ideas. He can only offer impressions, as in the little memoir he has published in *Moscou aller-retour*, where he confesses to still being choked with emotion whenever he hears the *Internationale*.

This nostalgic note is struck time and again in *Specters of Marx* and *Moscou aller-retour*, which deserve permanent places in the crowded pantheon of bizarre Marxist apologetics. In the latter book Derrida declares that "deconstruction never had meaning or interest, at least in my eyes, than as a radicalization, that is to say, also *within the tradition* of a certain Marxism, in a certain *spirit of Marxism*." Not, of course, that he wishes to defend anything Marx himself actually wrote or believed. He declares Marx's economics to be rubbish and his philosophy of history a dangerous myth. But all that is beside the point. The "spirit" of Marxism gave rise to a great heritage of messianic yearning, and deserves respect for that reason. Indeed, in a certain sense, we are all Marxists now simply because Marxism, well, happened.

Marx and Hegel

> Whether they wish it or know it or not, all men and women, all over the earth, are today to a certain extent the heirs of Marx and Marxism. That is, as we were saying a moment ago, they are heirs of the absolute singularity of a project—or of a promise—which has a philosophical and scientific form. This form is in principle non-religious, in the sense of a positive religion; it is not mythological; it is therefore not national—for beyond even the alliance with a chosen people, there is no nationality or nationalism that is not religious or mythological, let us say "mystical" in the broad sense. The form of this promise or of this project remains absolutely unique....
>
> Whatever one may think of this event, of the sometimes terrifying failure of that which was thus begun, of the techno-economic or ecological disasters, and the totalitarian perversions to which it gave rise,... whatever one may think also of the trauma in human memory that may follow, this unique attempt took place. A messianic promise, even if it was not fulfilled, at least in the form in which it was uttered, even if it rushed headlong toward an ontological content, will have imprinted an inaugural and unique mark in history. And whether we like it or not, whatever consciousness we have of it, we cannot not be its heirs.

With statements like these Jacques Derrida risks giving bad faith a bad name. The simple truth is that his thinking has nothing to do with Marx or Marxism. Derrida is some vague sort of left democrat who values "difference" and, as his recent short pamphlet on cosmopolitanism shows, he is committed to seeing Europe become a more open, hospitable place, not least for immigrants. These are not remarkable ideas, nor are they contemptible. But like so many among the structuralist generation, Derrida is convinced that the only way to extend the democratic values he himself holds is to destroy the language in which the West has always conceived of them, in the mistaken belief that it is language, not reality, that keeps our democracies imperfect. Only by erasing the vocabulary of Western political thought can we hope for a "repoliticization" or a "new concept of politics." But once that point is achieved, what we discover is that the democracy we want cannot be described or defended; it can only be treated as an article of irrational faith, a messianic dream. That is the wistful conclusion of *Politics of Friendship*:

> For democracy remains to come; this is its essence in so far as it remains: not only will it remain indefinitely perfectible, hence always insufficient and future, but, belonging to the time of the promise, it will always remain, in each of its future times, to come: even when there is democracy, it never exists.

6.

Things have changed in Paris. The days when intellectuals turned to philosophers to get their political bearings, and the public turned to intellectuals, are all but over. The figure of the *philosophe engagé* promoted by Sartre has been badly tarnished by the political experiences of the past several decades, beginning with the publication of Solzhenitsyn's books, then the Cambodian horrors, the rise of Solidarity, and finally the events of 1989. For structuralism in all its forms, it was the disappointments of *le tiers monde* that did most to call into question the philosophers' notion that cultures are irreducibly different and men simply products of those cultures. To their credit, some of the French intellectuals who became structuralists in the Fifties began to see that the vocabulary they had once used to defend colonial peoples against Western tyranny was now being used to excuse crimes committed against those peoples by homegrown, postcolonial tyrants.

Their abandonment of structuralism and deconstruction was not philosophically motivated, at least at first; it was inspired by moral repugnance. But this repugnance had the hygienic effect of reestablishing the distinctions between, on the one hand, pure phi-

[8] Derrida has had a long-standing interest in Lévinas, to whom he recently devoted a short volume called *Adieu* (Paris: Editions Galilée, 1997). On Benjamin's messianism, see my article, "The Riddle of Walter Benjamin," *The New York Review*, May 25, 1995.

[9] "Remarks on Deconstruction and Pragmatism," in Chantal Mouffe, editor, *Deconstruction and Pragmatism* [illegible] (1996) pp. 77-86.

losophy and political philosophy and, on the other, committed engagement. There is today a new French interest in rigorous moral philosophy, epistemology, philosophy of mind, and even cognitive science. The tradition of political philosophy, ancient and modern, is also being studied intensively for the first time in many years, and there is some original theoretical work being done by younger French political thinkers who are no longer contemptuous of politicians or the state. This all could change tomorrow, of course. But it is difficult to imagine the French stepping into the structuralist river twice.

The persistent American fascination with Derrida and deconstruction has nothing to do with his current status in French philosophy, which is marginal at best. This raises a number of interesting questions about how and why his work has been received with open arms by American postmodernists, and what they think they are embracing. Derrida is often asked about his American success and always responds with the same joke: "*La déconstruction, c'est l'Amérique.*" By which apparently means that America has something of the decentered, democratic swirl he tries to reproduce in his own thought. He may be on to something here, for if deconstruction is not America, it has certainly become an Americanism.

When continental Europeans think about questions of cultural difference and the Other, they are thinking about many deep and disturbing things in their own past: colonialism, nationalism, fascism, the Holocaust. What makes these historical events so difficult for them to grapple with is that there is no moderate liberal intellectual tradition in Europe that addresses them, or at least not a vigorous and continuous one. The continental philosophical tradition makes it difficult to think about toleration, for example, except in the illiberal terms of Herder's Romantic theory of national spirit, the rigid French model of uniform republican citizenship, and most improbably, the Heidegge- messianism of Jacques Derrida's deconstruction.

When Americans think about these issues of cultural difference they feel both pride and shame: pride in our capacity to absorb immigration and shame in the legacy of slavery that has kept black Americans a caste apart. The intellectual problem we face is not that of convincing ourselves that cultural variety can be good, or that differences should be respected, or that liberal political principles are basically sound. These we absorb fairly easily. The problem is in understanding why the American promise has only been imperfectly fulfilled, and how we should respond. About this we are clearly divided. But the fact that some political groups, such as those claiming to represent women and homosexuals, portray their moral enfranchisement as the logical extension of the social enfranchisement given to immigrants and promised, but never delivered, to American blacks, speaks volumes about the social consensus that exists in this country about how to think and argue about such questions.

In light of these contrasting experiences, it is a little easier to understand why the political reckoning structuralism faced in France during the Seventies and Eighties never took place in the United States. The souring of the postcolonial experiments in Africa and Asia and the collapse of Communist regimes nearby induced enormous self-doubt in Europe about the ideas that reigned in the postwar period. These same events have had no appreciable effect on American intellectual life, for the simple reason that they pose no challenge to our own self-understanding. When Americans read works in the structuralist tradition today, even in its most radicalized Heideggerian form in deconstruction, they find it difficult to imagine any moral and political implications they might have. People who believe it is possible to "get a new life" will not be overly concerned by the suggestion that all truth is socially constructed, or think that accepting it means relinquishing one's moral compass. That the antihumanism and politics of pure will latent in structuralism and deconstruction, not to mention the strange theological overtones that Derrida has recently added, are philosophically and practically incompatible with liberal principles sounds like an annoying prejudice.

No wonder a tour through the postmodernist section of any American bookshop is such a disconcerting experience. The most illiberal, anti-enlightenment notions are put forward with a smile and the assurance that, followed out to their logical conclusion, they could only lead us into the democratic promised land, where all God's children will join hands in singing the national anthem. It is an uplifting vision and Americans believe in uplift. That so many of them seem to have found it in the dark and forbidding works of Jacques Derrida attests to the strength of Americans' self-confidence and their awesome capacity to think well of anyone and any idea. Not for nothing do the French still call us *les grands enfants*. □

Derrida and Deconstruction

Heidegger meant by "the end of philosophy" the end of a philosophy rooted in metaphysics. He argued that the only real philosophical questions have to do with "being" (ontology) and that "transcendental" questions were meaningless. By the sixties, the notion of the "end of philosophy " had developed into the notion that philosophy was nothing other than the ideology of the western ethos. The liberal humanist tradition presented a *de facto* situation (its own pre-eminence) as a *de jure* situation (its truth). In other words, it presented its traditional privilege as a natural superiority. Such a position is ideological.

Derrida argued that Heidegger had not escaped transcendentalism, that his "Being" was as transcendental as any other "Transcendental Signified." He also argued that even if the charge against philosophy as ideology were true, the charge was levelled in the language of philosophy, which can not be escaped. All that was really being asked was that the dominant ideology (philosophy = the ideology of the western ethos) be replaced by another broader or at least different ideology such as Marxism (philosophy=discourse of the ruling class), Freudianism (philosophy =sexual symptom), anti-Freudianism (philosophy =phallocratic ideology). In the end, he argued, the order of reason is absolute, "since it is only to itself that an appeal against it can be brought, only in itself that a protest against it can be made; on its own terrain, it leaves us no other recourse than to stratagem and strategy."

Derrida did not quarrel with Heidegger's position that history, as perceived in the philosophic tradition was over; only that Heidegger himself had not escaped it. Derrida raised the question of what there was to say after philosophy was over (but ironically still in place, because reason is absolute and can only be questioned in its own terms). The strategy he chose was *duplicity,* the playing of a *double game.* He would operate in the language of reason, since there was no other, but try to lay traps for it by posing it problems it could not answer, exposing the inherent contradictions in apparently reasonable positions. He called this strategy *deconstruction*, after Heidegger's term *destruktion.*

For Heidegger, *destruktion* was essentially, the history of the inquiry into history. *Dasein* , the individual's being in the world, is often trapped by the everyday ordinariness of life into interpreting itself in terms of the world it knows and the tradition it inherits. This condition Heidegger calls *fallenness*, and the individuals who have fallen into it *das man* (the they). Anyone who wishes to live *authentically* must escape from the average everyday ordinariness of life and contemplate his/her own death (non-being, or nothingness). This is done through the agency of *angst* , a kind of generalized suffering caused by the fear of dying, and the intellectual exercise of *destruktion. Destruktion,* then is a combination of a negative analysis of "today," the average everyday world and a positive analysis of history that tries to achieve authenticity through the rigorous questioning of accepted authority. Often this means breaking a word into its component parts in order to trace its history.

Derrida's *deconstruction* is a more limited but even more rigorous form of interrogation. Since the "speaking subject," when he/she speaks, must speak the language of reason, there must exist some silent region where the double agent deconstructor can sort out his stratagem against the Logos, the rules of reason. In order for this to be possible, two conditions must maintain:

1 In order for the double game of duplicity to be played, the language of philosophy must already be full of duplicity (both in its sense of doubleness and its sense of hypocrisy or lying.)

2 The strategist (speaking subject, deconstructor) must resist the power of Logos (reason) by maintaining a indefensible position of empiricism, erasing the distinction between *truths of fact* and *truths of reason.* This will be accomplished through *différance.*

For Heidegger, difference was the result of temporality. Since history and language precede the self

and help construct the self, the self can never step outside itself and see itself outside of history and language. The self (in Heidegger's language *dasein*) can only conceive an historically past self, different from the existential self experiencing the world in the present. In that sense, the self (as subject) is always different from the self (as object).

Derrida's concept *la différance* contains two notions: difference and deference, a separation of identity and a separation in time. Derrida came to his notion through an attempt to show the impossibility of Husserl's promise of a "phenomenology of history" by deconstructing the notion. He showed that a phenomenology of history would have to answer the question "how is a truth possible for us?" But if a truth is to be truth, it must be absolute, independent of any point of view(unless, of course, we are God, in which case the question is meaningless). Phenomenology seeks the *origin* of truth, and it locates this *origin* in an *inaugural fact* which by definition can only occur once.

The phenomenologist argues that only the present exists. The past is retained in the present through the present ruins of a civilization that is absent. The future is *mooted,* or predicted, but only in the present. But in order for the past to be *retained* in the present and the future to be*announced* in the present, the present must not only be present. It must also be a present that is *still to come* (future) and a present that is *already past* (past). At this point *difference* appears. The present is not identical with itself.

This difference raises again the problem of the *inaugural fact* Suppose we have the *trace* of some inaugural event, say the stone foundations at L'Anse aux Meadows. Out of our present we may for ourselves assume these to be Viking remains, though we cannot with certainty know what meaning they had for their makers. We cannot make our meaning coincide with their meaning, yet we know that when that past was a present, it had all the properties of a present. That *other* must also be a *same.* Again, this failure of the past to coincide with itself is a source of *différance.*

If we are to develop a phenomenology of history we must posit what Husserl called "a principle of principles." This principle is that history is meaningful, and however confused or in need of mediation, it can be transmitted from generation to generation. It is *univocal,* even though it can never be articulated at any moment. *Being* and *meaning* can never coincide except at infinity, so meaning is always deferred. The *de jure* situation (what is right) and the *de facto* situation (what is fact) can also never coincide. The reason for this is that there is an originary difference between fact and right, being and meaning.

Another necessary but paradoxical concept is the idea of originary delay. Derrida argues that a first is only a first by consequence of a second that follows it. The first is only recognizable as a first and not merely a singular by the arrival of the second. The second is therefore the prerequisite of the first. It permits the first to be first by its delayed arrival. The first, recognizable only after the second, is in this respect a third. *Origin,* then is a kind of dress rehearsal, what Derrida calls *la répétition d'une première,* in terms of the theatre, a representation of the first public performance which has not yet occurred. The original, in that sense, is always a copy. In this way, Derrida deconstructs Husserl's *principle of principles* which always relied on being able to distinguish the original from later copies.

If we apply the same analysis to signs and things in the "real" world we come to the paradoxical situation that the sign precedes the referent. The sign "dog," precedes the four-legged barking creature because the creature is only recognizable as that after the sign "dog" has been applied to it. Derrida has shown that, contrary to Husserl's notion of a pure origin, consciousness never precedes language,, and we cannot see language as a representation of a silently lived through experience. This is the core of deconstructive thinking. We can only understand the priority of the sign by an enquiry into writing. Earlier, we looked at graphemes (the units of writing) as a second-order sign system. Derrida sees the relationship between these signs as *semiological.* The graphic sign stands in for the phonemic sign. It is therefore "the sign of a sign," while the oral sign is the "sign of the thing." Writing is then *supplementary*. (Even the oral sign is supplementary, since it exists as supplement to

the "real world." The graphic sign of writing is particularly supplemental since it is a supplement to a supplement, a sign of a sign.) In *Off Grammatology* Derrida argues that writing should not be subordinated to speech, and this subordination is nothing more than an historical prejudice. He argues further that to define a graphic sign is to define any sign. Every sign is a signifier whose signified is another signifier. Think of looking up signifiers in a dictionary. What you get is a list of other signifiers. Meaning is always deferred.

The idea of the supplement raises some interesting questions. We can think of the origin as a place where there is no originary, only a supplement in the place of a deficient originary. It is deficient for this reason. We can think of the supplement as a surplus, something extra added to the whole and outside of it. But if the whole is really the whole, then nothing can be added to it. If the supplement is something and not nothing, then it must expose the defect of the whole, since something that can accomodate the addition of a supplement must be lacking something within itself. Derrida calls this "the logic of the supplement."

In the same way, the present is only present on the condition that it allude to the absence from which it distinguishes itself. Metaphysics, Derrida argues, is the act of erasing this distinguishing mark, the *trace* of the absent. We may now define *trace* as the sign left by the absent thing, after it has passed on the scene of its former presence. Every present, in order to know itself as present, bears the trace of an absent which defines it. It follows then that an originary present must bear an originary *trace*, the *present trace of a past which never took place*, an absolute past. In this way, Derrida believes, he achieves a position beyond absolute knowledge.

Derrida distinguishes between a meditating on presence, which he defines as philosophy, and the possibility of meditating on non-presence. How can these two kinds of thinking, one of which takes issue with the other co-exist? Derrida argues that philosophy is *always already* there (not that it has always been.) Philosophy can only be a thinking of presence, since experience is lived and tested in the present. The other kind of thinking which is not philosophical cannot therefore appeal to individual empirical experience. Instead it appeals to a *general* experience.

At the level of text, then, the appeal is to *writing in general.* Every text is a double text. It is philosophical and and understood by classical interpretation at one level of its reading. But it also contains *traces* and contradictions, indications of the second text which a classical reading can never uncover. No synthesis is possible. The second text is not an opposite which can be reconciled. It is what Derrida calls its *counterpart, slightly phased.* It requires a deconstructive reading of the difference (what Derrida calls a double science or *double séance).*

The meditation on non-presence is a meditation on the self as other. Every metaphysical text is separated from itself by what Derrida calls a "scarcely perceptible veil." A slight displacement in the reading of the text

is sufficient to collapse one into the other, to make comedy wisdom or vice versa. Derrida's *duplicity* splits the metaphysical text in two, revealing its inherent contradictions. Derrida's analysis insists on the undecidability of words, their unresolvable contradictions.

One of the most important concepts in Derrida's analysis is the idea of "*sous rature*," (under erasure.) Heidegger often crossed out the word Being (Being) and let both the word and its erasure stand. He felt the Being was prior to and beyond signification or meaning, and hence to signify it was inadequate, though there existed no alternative. Derrida extends this practise to all signs. Since any signifier has as its signified another signifier, it always defers meaning and it always carries *traces* of other meanings. It must therefore be studied as defective, incomplete, under erasure.

A few (over-simplified) definitions:

Grammatology: The science of writing. Derrida proposes to move beyond traditional models of

writing that describe its history and evolution to develop a theory of writing, to apply that theory and to move in the direction of a new writing. The difficult in doing so is the result of the relationship between writing and metaphysics.

The metaphysics of *presence*. The assumption that the physical presence of a speaker authenticates his speech. Speaking would then precede writing (the sign of a sign), since the writer is not present at the reading of his text to authenticate it. Spoken language is assumed to be directly related to thought, writing a supplement to spoken language, standing in for it. This is the result of *phonocentrism* the valorization of speech over writing.

Logocentrism: "In the beginning was the word." Logocentrism is the belief that knowledge is rooted in a primeval language(now lost) given by God to humans. God (or some other *transcendental signifier*: the Idea, the Great Spirit, the Self, etc;) acts a foundation for all our thought, language and action. He is the truth whose manifestation is the world. He is the foundation for the binaries by which we think: God/Man, spiritual/physical, man/woman, good/evil. The first term of the binary is valorized, and a chain of binaries constitutes a hierarchy.

Binary Oppositions: The hierarchical relation of elements that results from logocentrism. Derrida is interested more in the margins, the supplements, than in the centre.

The supplement: Derrida takes this term from Rousseau, who saw a supplement as "an inessential extra added to something complete in itself." Derrida argues that what is complete in itself cannot be added to, and so a supplement can only occur where there is an *originary lack*. In any binary set of terms, the second can be argued to exist in order to fill in an originary lack in the first. This relationship, in which one term secretly resides in another, Derrida calls *invagination.*

Originary lack: Some absence in a thing that permits it to be supplemented.

Metonymic chain: Derrida argues with Saussure's notion that signs are binary. (signifier, signified) The signified, he says, is always a signifier in another system. As a result, meaning cannot be in a sign, since it is always dispersed, deferred and delayed. (dictionary analogy). In terms of a text, then, all signifiers must be seen as defective. A signifier always contains *traces* of other signifiers.

Trace: The indications of an absence that define a presence. (The present is known as the present only through the evidence of a past that once was a present.) The traces of other signifiers in any signifier means that it must always be read under erasure.(*sur rasure*).

Erasure: The decision to read a signifier or a text *as if* its meaning were clear, with the understanding that this is only a strategy.

Difference (*Différance)* A pun on difference and deference. Any signifier (or chain of signification, ie. text) must infinitely defer its meaning because of the nature of the sign (the signified is composed of signifiers). At the same time, meaning must be kept under erasure because any text is always out of phase with itself, doubled, in an argument with itself that can be glimpsed through the aporias it generates.

Deconstruction: an attempt to dismantle the binary oppositions which govern a text by focussing on the *aporias* or impasses of meaning. A deconstructive reading will identify the logocentric assumptions of a text and the binaries and hierarchies it contains. It will demonstrate how a logocentric text always undercuts its own assumptions, its own system of logic. It will do this largely through an examination of the *traces, supplements,* and *invaginations* in the text.

threatens to appear in full view, become mirrors. This is because the Other is a scandal which threatens his essence. Dominici cannot have access to social existence unless he is previously reduced to the state of a small simulacrum of the President of the Assizes or the Public Prosecutor: this is the price one must pay in order to condemn him justly, since Justice is a weighing operation and since scales can only weigh like against like. There are, in any petit-bourgeois consciousness, small simulacra of the hooligan, the parricide, the homosexual, etc., which periodically the judiciary extracts from its brain, puts in the dock, admonishes and condemns: one never tries anybody but analogues *who have gone astray*: it is a question of direction, not of nature, for *that's how men are*. Sometimes--rarely--the Other is revealed as irreducible: not because of a sudden scruple, but because *common sense* rebels: a man does not have a white skin, but a black one, another drinks pear juice, not *Pernod*. How can one assimilate the Negro, the Russian? There is here a figure for emergencies: exoticism. The Other becomes a pure object, a spectacle, a clown.

Relegated to the confines of humanity, he no longer threatens the security of the home. This figure is chiefly petit-bourgeois. For, even if he is unable to experience the Other in himself, the bourgeois can at least imagine the place where he fits in: this is what is known as liberalism, which is a sort of intellectual equilibrium based on recognized places. The petitbourgeois class is not liberal (it produces Fascism, whereas the bourgeoisie uses it): it follows the same route as the bourgeoisie, but lags behind.

4. *Tautology*. Yes, I know, it's an ugly word. But so is the thing. Tautology is this verbal device which consists in defining like by like ('*Drama is drama*'). We can view it as one of those types of magical behavior dealt with by Sartre in his *Outline of a Theory of the Emotions*: one takes refuge in tautology as one does in fear, or anger, or sadness, when one is at a loss for an explanation: the accidental failure of language is magically identified with what one decides is a natural resistance of the object. In tautology, there is a double murder: one kills rationality because it

Haunting Academia: reviewing

Spectres de Marx

by Jacques Derrida = Comentarios a Derrida.

- Peggy Kamuf, "Identität, Selbstidentität und Gewalt". Hans Peter Jäck, ed., Dekonstruktion und Marxismus: Politiken des Anderen II. Bornheim und Rostock: HFV 1997
- Samuel Weber, "Stückwerk". Hans Peter Jäck ed., Dekonstruktion und Marxismus: Politiken des Anderen II. Bornheim und Rostock: HFV 1997
- Kate Soper, "Specters of Derrida", Radical Philosophy 75 (January-February 1996), 26-31
- Yannis Plangesis, "Deconstruction and Marxism", Philosophical Inquiry 18 (3-4), summer/fall 1996, 91-115
- Alex Callinicos, "Messianic Ruminations", Radical Philosophy 75 (January-February 1996), 37-41
- Dirk Baecker, "Marx' Gespenster", Soziologische Revue 2/1996 (April)
- Willy Maley, "Spectres de Marx", Edinburgh Review 93 (1995), 223-225.
- Ernesto Laclau, "The Time is Out of Joint", diacritics 25:2 (1995), 86-96
- Fredric Jameson, "Marx's Purloined Letter: On Derrida and Marx", new left review no. 209/1995, 75-109
- Simon Critchley, "On Spectres de Marx", Philosophy and Social Criticism, vol. 21 no. 3 (1995), 1-30
- Richard Rorty, "A Spectre is Haunting the Intellectuals", European Journal of Philosophy 3/3 1995
- George Salemohamed, "Derrida and the Marxian promise". Economy and Society Vol 24 (3) August 1995, 471-482
- Chris Morash, Specters of the Famine, Irish Review (1995), 74-79.
- Derek Attridge, "Ghostwriting". Deconstruction is/in America, ed. Anselm Haverkamp. New York: NYU Press 1995, 223-227
- Pierre Macherey, "Marx dematerialise ou l'esprit de Derrida", Europe. Revue litteraire mensuelle 72/780 (1994), 164-172
- Christian Boissinot, "Spectres de Marx. Entretien avec Jacques Derrida", Laval theologique et

philosophique 50/3 (1994), 619-628

- Jari Kauppinen, "Haamut, aaveet, messias, vallankumous!" Tiede ja edistys 19 (1994): 2, 162-68. Helsinki, Finland.
- "The Deconstruction of Actuality", Interview with R. Beardsworth, Radical Philosophy no. 68 (autumn) 1994, 28-41
- Gayatri Chakravorti Spivak, "Ghostwriting", diacritics 25:2 (1995), 65-84
- "Entretien avec Robert Maggiori", Le cahier livres de Libération, Jeudi, 24 novembre 1994, 1-3
- Marian Hobson, "Dead and Read", The Times Higher Educational Supplement, September 2 1994, 37.

Also, for context:

Jean-Marie Benoist, Marx est mort, Paris 1970.
Michael Sprinker, "Textual Politics", boundary 2 (1980) vol.8 no.3: 75-98
Michael Ryan, Marxism and Deconstruction, Baltimore: Johns Hopkins UP 1982
Terry Eagleton, "Marxism and Deconstruction", Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism. London: Verso 1981, 131-142
Perry Anderson, In the Tracks of Historical Materialism, London: Verso 1983
Geoffrey Bennington, "Outside Story", Literature Teaching Politics no. 3, 1984
Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics", New German Critique 31 - Fall 1984
Michael Ryan, "The Marxism-Deconstruction Debate Debate in Literary Theory", New Orleans Review Spring 1984, 29-35
Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy, London: Verso 1985
Ernesto Laclau, New Reflections on the Revolution of our Time, London: Verso 1990
Jacques Derrida: "Philosophie und Literatur", Orte des Denkens, hrsg. Arne Ackermann, Harry Raiser, Dirk Uffelmann, Wien: Passagen Verlag 1995, 173-200. Russian in Derrida v Moskve, Moskau: EastWest 1992. French "Philosophie et Litterature" in: Moscou aller-retour, Saint-Etienne: Éditions de l'Aube, 1995. Also contains "Back from Moscow, in the USSR", German version of which is in Postmoderne und Politik, hrsg. Jutta Georg-Lauer. Tübingen 1992, 9-55.
Thomas Keenan, "The Point is to (Ex)Change It", Fetishism as Cultural Discourse, ed. E. Apter und W. Pietz, Cornell: Cornell UP 1993.
Gayatri Chakravorti Spivak, "Limits and Openings of Marx in Derrida", Outside in the Teaching Machine, New York 1994, 97-119
Gayatri Chakravorti Spivak, "Speculation on reading Marx: after reading Derrida", Poststructuralism and the question of History, eds. Attridge/ Bennington/Young, CUP 1987, 30-62
Hans Martin Gauger, "Das Politische im Unpolitischen." Süddeutsche Zeitung Do 28. 12. 1995

Studi di Storia della Filosofia

Jacques Derrida
Du droit à la philosophie (1)
Privilegio
Giustificazione del titolo e note introduttive

Titolo, capitolo, avvio del capitolo, ciò che è posto all'inizio, che è fondamentale, capitale: le domande sul titolo saranno sempre domande legate all'autorità, al privilegio e al diritto, al diritto al privilegio, alla gerarchia o all'egemonia. Il titolo *Du droit à la philosophie* (2), ad esempio, ha nelle sue pieghe un capitale fatto di una molteplicità di possibili sensi, lì pronti per essere fatti valere.

Si dovrebbe cominciare col *decapitalizzarli*. Bisognerebbe impiegare o spiegare questi significati. Ma questa forma, *Du droit à la philosophie*, può qui restare ciò che è, nella sua sintesi, soltanto nella misura in cui essa rimane la forma propria di un titolo: da questo deriva la sua autorità, dunque il potere, il credito - il *privilegio* di cui gode - di non poter mai diventare una semplice frase ed essere spiegata.

Il suo privilegio, appunto, che è proprio della sua unicità come della posizione che occupa, è di poter tacere in modo da far credere - a giusto titolo, è da supporsi - di aver molto da dire. Questo privilegio è sempre garantito da convenzioni, quelle che regolano l'uso dei titoli nella nostra società, che si tratti di titoli di opere o di titoli sociali. Ma quando si parla di opere, la libera scelta, la virtù singolare di ciascun titolo è un privilegio, se così si può dire, legale e autorizzato. Si riceve il titolo di dottore, ma, per diritto e per principio, si sceglie sovranamente il titolo di un discorso o di un proprio libro - titolo che lui solo porterà.

Non appena con queste parole, *Du droit à la philosophie*, si costruisce una frase, non appena la si espone, sicché l'equivoco comincia a sciogliersi, il potere del titolo comincia a dissolversi e la discussione ha inizio. Ed anche la democrazia, senza dubbio, ed in certo modo la filosofia stessa. Fin dove può andare questo movimento? La filosofia infatti, ed è questa la mia tesi, *tiene al privilegio che espone*. Essa sarà ciò che cerca di proteggere, dichiarandolo, con quest'ultimo o primo privilegio che consiste nell'*esporre* il privilegio che le è proprio alla minaccia o alla presentazione, talvolta al rischio della presentazione.

Costruiamo delle frasi. Se io ad esempio dico, ed è il primo senso del mio titolo, "come si passa *dal diritto alla filosofia*?", viene introdotta una certa problematica. Si tratterà per esempio dei rapporti che permettono di passare dal pensiero, dalla disciplina o dalla pratica giuridica alla filosofia e alle questioni *quid juris* in cui da tanto tempo si dibatte. Con maggiore precisione si tratterà del rapporto che va dalle strutture giuridiche che sostengono, implicitamente o esplicitamente, le istituzioni filosofiche (insegnamento o ricerca) *alla* filosofia *stessa*, se qualche cosa di simile esiste al di fuori, prima o al di là di una istituzione. In questo primo senso il titolo *Du droit à la philosophie* annuncia un programma, una problematica e un contratto: si tratterà dei rapporti tra il diritto e la filosofia. Ogni contratto implica del resto una questione di diritto e un titolo è sempre un contratto. Che, nel caso unico della filosofia, questo contratto sia destinato a più di un paradosso, ebbene è proprio questo il nostro tema privilegiato, il privilegio come nostro tema.

In questo primo senso della frase, una sola delle cinque parole, la lettera *à*, si fa carico di tutta la determinazione semantica. Il senso qui ruota sui differenti valori che può assumere una *à*. Infatti il

rapporto del diritto con la filosofia è concepito come quello di una *articolazione* in generale: tra due domini, due campi, due strutture o due dispositivi istituzionali. Ma con la stessa determinazione semantica di *à*, con lo stesso valore di *in rapporto a*, un'altra frase può annunciare un altro programma - e un'altra problematica. Si può a buon titolo osservare, infatti, che per analizzare questi problemi (diritto istituzionale e istituzioni filosofiche di ricerca e di insegnamento), bisogna parlare del diritto ai filsoofi, bisogna parlare del diritto *alla* filosofia. Bisogna richiamare le questioni del diritto, l'enorme continente della problematica giuridica di cui i filosofi in generale - e soprattutto in Francia - parlano troppo poco, anche se e senza dubbio perché il diritto parla tanto attraverso loro: bisogna parlare del diritto alla filosofia, bisogna parlare alla filosofia del diritto, far discorso alla filosofia e ai filosofi dell'immensa, vasta questione del diritto. La "à" esprime ancora una articolazione, ma questa volta in un altro senso, quello del discorso rivolto a qualcuno, della parola detta verso qualcuno: bisogna parlare del diritto alla filosofia.

Ma tutto questo non esaurisce affatto il rapporto "*du droit à la philosophie*". Il sintagma francese "*du droit à*" può significare altre cose e portare ad un altro accesso semantico. Si dice "aver diritto a" per indicare l'accesso garantito per legge, il diritto di passaggio, il lasciar passare, lo *Shibboleth*, l'introduzione autorizzata. Chi ha diritto alla filosofia oggi, nella nostra società? A quale filosofia? A quali condizioni? In quale spazio privato o pubblico? Quali luoghi di insegnamento, di ricerca, di pubblicazione, di lettura, di discussione? Attraverso quali istanze e quali filtri di mediazione? Avere "diritto alla filosofia" significa avere un accesso legittimo o legale a qualche cosa la cui singolarità, identità e generalità resta tanto problematica che la si chiama con questo nome: *la* filosofia. Chi dunque può pretendere *legittimamente alla filosofia*? A pensare, dire, discutere, apprendere, insegnare, esporre, presentare o rappresentare *la* filosofia?

Questo secondo valore di "à" (il rapporto non più come *articolazione*, ma come l'*indirizzarsi verso*) mette in luce un'altra possibilità. Ricapitolando, fin qui abbiamo tre frasi tipiche:

1. Qual rapporto lega il *diritto alla filosofia*?

2. Bisogna parlare del *diritto alla filosofia* - e dunque ai filosofi.

3. Chi ha *diritto alla filosofia* e a quali condizioni?

Se ora circoscriviamo il sintagma "diritto alla filosofia", cosa che permette di fare della parola *diritto* tanto un *avverbio* quanto un *nome*, noi generiamo o riconosciamo lo spazio di un'altra frase e dunque di un altro campo di domande: è possibile andare *diritto alla filosofia*? di recarvisi immediatamente, *direttamente*, senza passare per nient'altro? Questa possibilità o questo potere garantirebbe di colpo l'immediatezza, cioè l'universalità e la naturalità dell'esercizio della filosofia. E' questo che si vuol dire? E' davvero possible, come credono alcuni, far filosofia *di colpo*, *direttamente* (3), immediatamente, senza la mediazione della formazione, dell'insegnamento, delle istituzioni filosofiche, senza neppure la mediazione dell'altro o della lingua, di questa o quella lingua? Presa così, tra virgolette, l'espressione "diritto alla filosofia" in cui la parola "diritto" è presa come avverbio, ci dà la matrice di una quarta frase, di un quarto tipo di frase, ma anche l'avvio di un'altra problematica, che finisce con l'arricchire e sovradeterminare le precedenti.

Alcuni sono dunque impazienti di *accedere-direttamente-alle-cose-stesse-e-senza-attendere-tendere-direttamente-verso-il-vero-contenuto-dei-problemi-urgenti-e-gravi-che-si-pongono-a-tutti-ecc.* Queste persone non mancheranno certo di giudicare scherzosa, affettata o formale, perfino inutile, una analisi che dispieghi questo ventaglio di significati e di possibili frasi: "Perché questa lentezza e questo

compiacimento? Perché queste tappe linguistiche? Perché non si parla finalmente in modo diretto delle vere questioni? Perché non andai dritti alle cose stesse?" Ben inteso, si può condividere questa impazienza e pensare tuttavia - ed è il mio caso - che non soltanto non ci si guadagna niente a cedere immediamente ad essa, ma che questa illusione ha una storia, degli interessi, una sorta di struttura *ipocritica* che è sempre meglio cercare di riconoscere dandosi il tempo per il lavorio e l'analisi. Ne va infatti di un certo diritto alla filosofia.

L'analisi dei valori potenziali che dormono o che giocano un ruolo al fondo dell'espressione francese "diritto alla filosofia" deve essere un esercizio di vigilanza e deve "essere in gioco" soltanto nella misura in cui il "gioco" è qui dei più seri. Per almeno due ragioni. L'una riguarda la questione del *titolo*, l'altra la questione della *lingua*.

1. "Diritto di...", "diritto a...": la presupposizione istituzionale

Avere il diritto di, il diritto a, significa essere autorizzati, giustificati a fare, a dire, a fare dicendo questo o quello. Un titolo *autorizza, legittima, dà valore* e *unifica*. Questo vale per qualche cosa, che perciò non è mai una semplice cosa, o per *qualcuno* che diviene allora "qualcuno". Per qualcosa che non è mai una cosa: il titolo di un discorso o di un'opera, di un discorso *in quanto opera*, di una istituzione che è allo stesso tempo in qualche modo discorso e opera perché ha una storia che la sottrae all'ordine detto naturale e dipende da un atto del linguaggio. Il titolo è il nome dell'*opera*, in qualsiasi senso la si intenda (opera d'arte, opera politica, istituzione) (4), unifica l'opera dandole un nome e fa sì che, così identificata, essa faccia valere il suo diritto all'esistenza e al riconoscimento: legalizzazione o legittimazione. Ciò che vale per l'opera (questa "cosa" che non è affatto una e non appartiene alla natura nel senso moderno del termine) vale anche per qualcuno, per il titolo di qualcuno, a dire, a fare, a dire facendo questo o quello, a fare delle "cose" con delle parole. Ma il titolo dato (o rifiutato) a qualcuno suppone sempre, ed è un circolo, il titolo di un'opera, cioè una istituzione, che sola può essere autorizzata a farlo. Solo una istituzione (titolo del corpo autorizzato a conferire i titoli) può dare a *qualcuno* il suo titolo. Questa istituzione può senza dubbio incarnarsi in persone, persino in una sola persona, ma questa stessa incarnazione deriva essa stessa da una qualche istituzione o costituzione. Che il titolo sia dato (o rifiutato) a qualcuno da parte di un corpo istituzionale significa che la custodia dei titoli, come la loro garanzia, spetta a chi, in quanto istituzione, detiene già il titolo. *L'origine del potere di dare titoli o di legittimarli non può dunque mai mostrarsi fenomenicamente come tale*. La legge della sua struttura - o la struttura della sua legge - *implica che essa scompaia*. Questo non è soltanto un circolo. Quanto meno il pensiero di un tale "circolo" obbliga a riformulare le immense questioni già "classificate" sotto i titoli classici di "rimozione", di "repressione" o di "sacrificio".

I testi qui riuniti tentano, ciascuno alla sua maniera, di farsi carico di questa paradossale topica della *presupposizione istituzionale* (5). Una tale topica definisce così la struttura dell'istituzione come archivio (niente di meno di ciò che gli storici, insomma, chiamano storia): una istituzione custodisce la memoria, certo, è fatta per questo. Dei nomi e dei titoli ne fa dei monumenti, di quelli che ha dato, di quelli da cui ha ricevuto il suo.

Ma, nel difendersi, può sempre capitare qualcos'altro, e la struttura del suo spazio interno ne viene modificata. Una istituzione può innanzitutto dimenticare i suoi stessi eletti: si sa che essa ne perde

talvolta il nome in profondità sempre più inaccessibili. E questa selettività richiama innanzitutto, senza dubbio, la finitezza di una memoria istituzionale. Tuttavia il paradosso è altrove, benché esso sia *anche* l'effetto di una finitezza essenziale: ciò che si chiama una istituzione deve talvolta custodire la memoria di ciò che essa *esclude* e tenta selettivamente di consegnare all'obblio. La superficie del suo archivio è allora caratterizzata da ciò che essa tiene al di fuori, che espelle o non tollera più. Essa assume la figura inversa del rifiuto, si lascia identificare attraverso ciò che la minaccia o che essa sente come una minaccia. Per *identificarsi*, per essere ciò che è, per delimitare se stessa e riconoscersi nel suo nome, deve - per così dire - portare il suo avversario nel suo seno. Deve *assumerne* i tratti, persino sopportarne il nome come un marchio negativo. E capita che l'escluso, quello i cui tratti sono pesantemente scolpiti nel seno dell'archivio, iscritti nella superficie istituzionale, finisca col divenire a sua volta colui che porta la memoria del corpo istituzionale. Questo vale per la violenza fondatrice degli Stati, per le nazioni e i popoli che essa non manca mai di opprimere o di distruggere - e questo non ha mai luogo una volta per tutte, ma deve necessariamente avvenire continuamente o ripetersi secondo processi e ritmi diversi. Ma questo vale anche, su una scala in apparenza più modesta, per le istituzioni accademiche, l'istituzione filosofica in particolare. Di più, l'esempio accademico richiama strutturalmente l'esempio politico-statale. Per restare al di fuori della Francia e limitarci al passato, diciamo che l'Università di Francoforte non è soltanto, ma è *anche* l'istituzione che ha rifiutato di conferire a Walter Benjamin il titolo di dottore. Essa ha certo altri titoli per essere richiamata alla memoria, all'attenzione o all'ammirazione, ma se ci si ricorda di essa - e di alcune esclusioni per le quali è precisamente identificata - è *anche* grazie a una nota nelle opere complete di Benjamin. Saremmo in molti a conoscere il nome di Hans Cornelius se, alla fine del volume, una nota dell'editore delle opere complete di Benjamin non fosse dedicata a questo avvenimento, esemplare sotto diversi aspetti, e cioè il rifiuto dell'*Origine del dramma barocco tedesco* come tesi di dottorato (6)?

Come ogni pubblicazione, un insegnamento, per esempio un seminario sulla questione *del diritto alla filosofia* può, oserei dire dovrebbe sempre, *problematizzare*, cioè mettere in luce, per farne oggetto di una ricerca, i propri limiti e caratteri: a che titolo e in base a quale diritto noi siamo qui riuniti per fare esperienza del disaccordo o della discordia o per costatare che le premesse di una discussione non ci sono affatto o che non possiamo affatto intenderci sul senso e i termini di una simile costatazione? A che titolo e in base a quale diritto siamo qui, voi e io, io che prendo e tengo per il momento la parola senza averne *apparentemente* chiesto l'autorizzazione? Almeno in una certa misura si tratta di una apparenza: di fatto si sa bene che un processo lungo e complicato di *autorizzazione* (implicitamente richiesta a numerose istanze - accademiche, editoriali, dei media, e così via - più o meno d'accordo su questo o su quello) ha avuto luogo in precedenza, certo in modo assai poco naturale.

Questo spazio (seminario, prefazione o libro), il luogo in cui questo atto ha luogo, niente ci assicura che appartenga alla filosofia e che abbia titolo a portarne il titolo. Come appunto annuncia il suo titolo, la questione trattata può portare al di là o al di qua del "filosofico" - di cui per il momento, e in linea di principio, non dobbiamo dare il senso. Infatti, la domanda "che cosa è filosofico?" *appartiene* alla filosofia? Si e no: risposta formalmente contraddittoria, ma per nulla vuota o evasiva. Appartenere alla filosofia non significa certamente fare *parte di un tutto* (una proprietà, uno Stato o una nazione, una molteplicità, una serie o un insieme di obiettivi, il campo di un sapere, il corpo di una istituzione, o anche di totalità aperte). Dalla necessità o dalla possibilità di questo "si e no", dell'impreciso limite che l'attraversa o l'istituisce, del *pensiero di ciò che è filosofico* che sembra qui essere richiamato, da tutto questo dipendono oggi la posta in gioco e le responsabilità più gravi. Quando si pone al soggetto di una scienza o di un'arte, la domanda "che cos'è ...?" appartiene sempre, secondo i filosofi, alla filosofia. Le appartiene a pieno diritto. C'è qui il diritto della filosofia. Poiché ritiene di essere la sola a detenerlo, allora è un privilegio. La *filosofia sarebbe questo privilegio*. Essa non lo riceverebbe, sarebbe piuttosto questo potere ad essere in accordo con essa. Vi si ritrova il più antico tema della

filosofia: la domanda "che cos'è la fisica, la sociologia, l'antropologia, la letteratura o la musica?" sarebbe di natura filosofica.

Ma si può dire altrettanto della domanda: "che cosa è filosofico?" E' la più e la meno filosofica di tutte, bisogna tener conto di questo. Questa domanda si distribuisce presso tutte le decisioni istituzionali: "Chi è filosofo? Che cos'è un filosofo? Che cosa ha diritto a ritenersi filosofico? Da che cosa si riconosce un enunciato filosofico, in generale e oggi? Da quale segno (c'è un segno?) si riconosce che un pensiero, una frase, una esperienza, una operazione, per esempio una didattica, è *filosofica*? Che vuol dire questa parola? Può essere intesa in riferimento a se stessa e ai luoghi stessi a partire da cui queste domande si formano e si legittimano?"

Senza dubbio queste domande si confondono con la filosofia stessa. Ma per questa incertezza essenziale dell'identità filosofica, forse non sono già più filosofiche. Forse restano al di qua della filosofia che esse interrogano, a meno che esse non portino al di là di una filosofia che non sarebbe più la loro ultima destinazione.

Una domanda posta alla *filosofia* sulla sua identità può rispondere almeno a *due figure dominanti*. Altri approcci sono senza dubbio possibili, ed è per identificarli preliminarmente che stiamo adesso lavorando. Ma intanto le due figure che possiamo osservare nella tradizione sembrano opporsi come *essenza* e *funzione*. Da un lato, quello dell'essenza (che è anche quello della storia, dell'origine, dell'evento, del senso e dell'*etymon*) si tenta di pensare la filosofia come tale, come ciò che essa *è*, ciò che essa *sarà stata*, ciò che essa *avrà progettato di essere* sin dalla sua origine - e precisamente a partire da un evento che ha luogo, nell'esperienza di una lingua, a partire dalla *questione dell'essere* o della *verità dell'essere*. C'è qui, in modo del tutto schematico, la figura heideggeriana della "distruzione" (7). Dall'altra parte, quella della funzione, e in uno stile all'apparenza più nominalista, si comincia col denunciare questo richiamo alle origini: esso non ci direbbe nulla sulla verità *pragmatica* della filosofia, cioè su ciò che *essa fa* o su ciò che *si fa* sotto il suo nome, sulle conseguenze che ne derivano, sulle scelte che essa compie o che qualcuno compie nell'atto del discorso, della discussione, delle valutazioni, nelle pratiche sociali, politiche e istituzionali. Bisogna piuttosto innanzitutto riafferrare la differenza piuttosto che il filo genealogico che la legherebbe a una qualche dimenticata origine. Questo pragmatismo funzionalista è il modello quanto meno implicito per le numerose interrogazioni moderne *riguardo alla* filosofia, siano essere condotte da filosofi, da sociologhi o da storici.

Al di là di tutte le differenze e di tutte le opposizioni, in realtà trascurabili, queste due figure della questione *riguardo alla* filosofia (Che cosa è? Che cosa fa? Che cosa si fa di essa o con essa?) si presuppongono sempre l'un l'altra, per cominciare o per finire. Il pragmatismo nominalista deve ben darsi prima una regola per impegnarsi nelle proprie operazioni e per riconoscere i propri oggetti, ed è sempre a partire da un *concetto della filosofia*, esso stesso legato alla *presupposizione di un senso o di una essenza*, che si pensa l'essere-filosofico della filosofia. Il percorso che si richiama alle origini (e questo vale anche per Heidegger) deve presupporre a sua volta un evento, una concatenazione di eventi, una storia nella quale un atto filosofico non si distingue affatto da un "atto linguistico" reso possibile da una condizione arci-convenzionale o quasi contrattuale all'interno di una lingua data. Esso deve dunque presupporre questo momento in quanto istituente una "funzione" sociale e istituzionale, anche se i nomi più appropriati a queste cose vengono dati dopo una prova di "distruzione".

Se dovessimo elaborare o adattare un altro tipo di posizione problematica, sempre che questo sia possibile, bisognerebbe cominciare con il comprendere e formalizzare la necessità, se non l'ineluttabilità, di questo presupposto comune. E' proprio su questa via che ci troviamo. Tutti i dibattiti

richiamati in questo libro ce lo ricordano, che si tratti delle parole inaugurali del *Greph*, dell'Introduzione agli Stati Generali della filosofia, della fondazione del Collegio Internazionale di Filosofia o del rapporto della Commissione di Filosofia e di Epistemologia. Ogni volta io mi sono associato con vigore e senza equivoci alle lotte tendenti a difendere e a sviluppare ciò che spesso si chiama la "specificità" della disciplina filosofica oggi minacciata: contro la sua dispersione, o persino dissoluzione nell'insegnamento delle scienze sociali o umane; talvolta, rischio più tradizionale in Francia, nell'insegnamento delle lingue e delle letterature. Ma nello stesso tempo a coloro che vogliono fare un uso soltanto difensivo e conservatore, talvolta strettamente dogmatico o addirittura corporativo di questo argomento, bisogna ben ricordare che questa "specificità" reve restare la più paradossale. La sua esperienza è così quella di una aporia attraverso la quale è sempre necessario reinventare un cammino senza certezze. Questa non è soltanto la specificità di una disciplina tra le altre (anche se conviene ricordare che questa disciplina è *così*) con il suo campo di oggetti e il suo insieme di regole trasmissibili. Se essa deve restare aperta a tutte le interdisciplinarietà senza disperdersi, essa non si presta come una disciplina tra le altre alla tranquilla e regolare transazione tra i saperi alle frontiere stabilite tra i territori assegnati alle diverse discipline. Ciò che si è chiamato "decostruzione" è allora l'esposizione di questa identità istituzionale della disciplina filosofica: ciò che essa ha di irriducibile deve essere esposto come tale, cioè messo in luce, protetto, rivendicato, ma questo deve avvenire mentre l'identità di ciò che le è proprio si allontana da se stessa per riappropriarsi di sé - innanzitutto sin dalla più piccola delle domande che riguardano la sua natura. La filosofia, l'identità filosofica, è così un nome per un'esperienza che, nell'identificazione in generale, comincia con l'es-porsi: in altri termini, con l'andar via dalla propria terra. Aver luogo dove essa non ha luogo, là dove il luogo non è né naturale né originario né dato.

Le questioni del titolo e del diritto hanno sempre una dimensione *topologica*. Nessuna istituzione fa a meno di un luogo simbolico di legittimazione, anche se l'assegnazione può essere sovradeterminata, all'incrocio di dati empirici e simbolici, fisico-geografici e ideali, all'interno di uno spazio omogeneo o eterogeneo. Un seminario può aver luogo (fisicamente, ma non senza trarne un beneficio simbolico che diventa la posta in gioco delle transazioni e dei contratti) in una istituzione determinata, tenuto da qualcuno che non vi appartiene (Jacques Lacan all'Ecole Normale Supérieure per parecchi anni, ad esempio), o da qualcuno che, "ancien élève" dell'Ens, tiene un insegnamento in nome di quell'altra istituzione pubblica che è l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales o perfino di una istituzione che non possiede alcun luogo fisico proprio e che, come il Collège International de Philosophie, fondato nel 1983, è a tutti gli effetti una associazione privata (regolata dalla legge del 1901), autonomo nel suo funzionamento e nei suoi orientamenti benché nel suo Consiglio di amministrazione siedano, statutariamente, i rappresentanti di quattro ministeri! La carta di questi "luoghi" richiede una descrizione sottile e le interferenze dei percorsi favoriscono una turbolenza propizia alla riflessione sulla storicità delle istituzioni, soprattutto delle istituzioni filosofiche. Se queste sono storicamente definite, questo significa che né la loro origine né la loro solidità sono naturali; e soprattutto che i processi per cui si stabilizzano sono sempre relativi, minacciati, essenzialmente precari. Là dove esse si mostrano ferme, stabili, durevoli o resistenti, ebbene questo tradisce innanzitutto la fragilità della fondazione. E' sullo sfondo di questa "decostruttibilità" teorica e pratica, è proprio contro questa che l'istituzione si istituisce. E' questo sfondo che la sua elevazione *tradisce*: essa lo segnala, come fa un sintomo, e lo rivela dunque, ma allo stesso tempo lo nasconde.

(Trad. it. di M. Trombino)

Note

(1) Questo testo di Jacques Derrida e posto come prefazione al volume *Du droit à la philosophie* (Edition Galilée, Paris 1990, pp. 9-23), che raccoglie numerosi saggi e interventi su tematiche legate alla identità della filosofia e al suo insegnamento. (Nota del traduttore)

(2) *Du droit à la philosophie* è stato all'inizio il titolo di un seminario che ho tenuto a partire dal gennaio 1984 in una situazione istituzionale assai singolare. All'inizio dell'anno accademico ero ancora, per il ventesimo anno, "maitre-assistant" all'Ecole Normal Supérieure - e questo seminario si tenne presso l'Ecole sotto i suoi auspici ma anche sotto quelli del Collège Internationa de Philosophie che io, insieme con altri, avevo appena fondato il 10 ottobre 1983 e di cui, nello stesso giorno, ero stato eletto direttore. Sapevo già che successivamente avrei lasciato l'Ecole Normal Supérieure per l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales dove ero stato nominato "directeur d'études" (nella sezione *Le istituzioni filosofiche*). Non ho ancora potuto preparare per la pubblicazione i materiali predisposti per quel seminario. Nel corso di questa prefazione ne ricorderò soltanto i principali argomenti. In questa raccolta di testi ho conservato il titolo del seminario dell'84 e credo sia quindi opportuno riprodurre qui l'annuncio descrittivo del seminario che allora venne diffuso a cura del College International de Philosophie:
"*Du droit à la philosophie (destiner, enseigner, instituer)*
La domanda, più ampia, circa la destinazione incrocerà quella sulla fondazione o sull'istituzione, in particolare sull'istituzione filosofica (scuola, disciplina, professione, e così via). Una simile istituzione è possibile? Per chi? Da parte di chi? Come? Chi decide? Chi legittima? Chi impone le proprie valutazioni? All'interno di quali condizioni storiche, sociali, politiche, tecniche? Al di là di una alternativa tra problematiche "interne" o "esterne", sarà posta in questione la costituzione dei limiti tra l'interno e l'esterno del testo detto "filosofico", i suoi modi di legittimazione e di istituzione. Saranno richiamati alcuni elementi della sociologia della conoscenza o della cultura, della storia della scienza e delle istituzioni pedagogiche, della politologia della ricerca: ma la di là della epistemologia di questi saperi, si comincerà col collocare la loro professionalizzazione e la loro trasformazione in discipline, la genealogia dei loro concetti operativi (per esempio "obiettivazione" "legittimazione", "potere simbolico", ecc.), la storia della loro assiomatica e gli effetti della loro appartenenza istituzionale.
In questo spazio davvero ampio, sotto il titolo *Du droit à la philosophie* sarà tracciato lo schizzo di due percorsi divergenti:
1. Studio del discorso giuridico che, senza occupare il primo posto sulla scena, fonda le istituzioni filosofiche. Quali sono i suoi rapporti con il campo storico, sociale e politico? con le strutture dello "Stato moderno"?
2. Studio delle condizioni di accesso alla filosofia, al discorso, all'insegnamento, alla ricerca, alla pubblicaizone, alla "legittimità" filosofica. Chi ha diritto alla filosofia? Chi ne detniene il potere o il privilegio? Che cosa limita di fatto l'universalità dichiarata della filosofia? Come si decide che un pensiero o un enunciato sono classificabili come "filosofici"? Anche se questa rete di domande non si distingue da quella che chiamiamo *la* filosofia stessa (se qualcosa di simile esiste e ha la pretesa dell'unità), si possono tuttavia studiare in contesti determinati le modalità di determinazione del "filosofico", le divisioni che questo implica, i modi di accesso riservati all'esercizio della filosofia: le strutture d'insegnamento e di ricerca in cui la filosofia è dispensata come una disciplina, principale o complementare, gli ambienti extra-scolastici o extra-universitari, i "supporti" orali, quelli a stampa e così via. La questione del "supporto" (parola, libro, rivista, giornale, radio, televisione, cinema) non è puramente tecnica o formale. Riguarda il contenuto, la costituzione e i modi di formazione o di ricezione dei temi, degli enunciati, del corpus filosofico. Sono sempre gli stessi, dal momento che essi non sono più dati, dominati e accumulati, sotto forma di archivio librario, all'interno di istituzioni specializzate, sotto il controllo di persone o di comunità di "guardiani" autorizzati e, si suppone, competenti? Si partirà dai numerosi segni di mutamento osservabili almeno a partire dal XIX secolo, in

modo più accelerato negli ultimi vent'anni.
Filo conduttore per questo approccio preliminare: l'esempio del *Collège Internazionale de Philosophie*. E' una nuova "istituzione filosofica"? Sono possibili molteplici interpretazioni sulla sua origine, sulle sue condizioni di possibilità, di destinazione".

(3) Rettitudine, rettilinearità, "diritta via": sappiamo bene quale ruolo questi valori - del resto collegati con quelli di norma o di regola - hanno giocato nell'assiomatica di numerose metodologie, in particolare in quella di Cartesio. (Si veda a questo proposito J. Derrida, *La langue et le discours de la méthode*, in Recherches sur la philosophie et le langage, n. 3°, La philosophie dans sa langue, Università di Grenioble 2, 1983)

(4) Poiché ho più volte trattato di questa legge del titolo, in particolare nello spazio delle opere letterarie, mi permetto di rinviare a *Devant la loi*, 1982, in *La faculté de juger*, Minuit 1985, nonché a *Survivre*, 1977, *Titre à préciser* e *La loi du genre*, 1979, in *Parages*, Galilée 1986.

(5) In modo più diretto in *Mochlos - ou Le conflit des facultés*, p. 397 e in *Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'Idée de l'Université*, (p. 461). La stessa struttura era stata anlizzata, con altre preoccupazioni, in *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (chap. 1 "Déclarations d'indépendance"), Galilée 1984.

(6) Riguardo alla riunione del Consiglio di Facoltà del 13 luglio 1925, nel registro delle deliberazioni, al punto 6, è scritta la seguente menzione: "Doctorat d'Etat" di Benjamin. La Facoltà decide, avendo visto il rapporto del prof. Cornelius, di pregare il Dr. Benjamin di ritirare la sua tesi di "Doctorat d'Etat". La facoltà decide, inoltre, di non ammettere la richiesta del Dr. Benjamin riguardo al titolo di "Dottore" nel caso egli non tenga conto di questo avvertimento. (W. Benjamin, *Ecrits autobiographiques*, Paris 1990, p. 377).

(7) Tratterò questo problema in modo più analitico in *L'oreille de Heidegger* (*Philopolémologie*, Geschlectt IV).

Stanford Presidential Lectures and Symposia in the Humanities and Arts

Lecturers || Jacques Derrida Home

Deconstructionist Theory

The following text was extracted from *The Cambridge History of Literary Criticism* -- vol.8 *From Formalism to Poststructuralism.* Cambridge University Press, 1995.

Deconstructionist Theory

Most of Derrida's work continues a line of thought which begins with Friedrich Nietzsche and runs through Martin Heidegger. This line of thought is characterized by an ever more radical repudiation of Platonismoof the apparatus of philosophical distinctions which the West inherited from Plato and which has dominated European thought. In a memorable passage in *The Twilight of the Idols,* Nietzsche describes 'how the "true world" became a fable.' There he sketches an account of the gradual dissolution of the other-worldy way of thinking common to Plato, to Christianity, and to Kant, the way of thinking which contrasts the True World of Reality with the World of Appearance created by the senses, or matter, or Sin, or the structure of the human understanding. The characteristic expressions of this other-worldliness, this attempt to escape from time and history into eternity, are what deconstructionists often call 'the traditional binary oppositions': true--false, original--derivative, unified--diverse, objective--subjective, and so on.

[...]

What Heidegger called 'Platonism' or 'metaphyics' or 'onto-theology' Derrida calls 'the metaphysics of presence' or 'logocentrism' (or, occasionally, 'phallogocentrism'). Derrida repeats Heidegger's claim that this metaphysics is utterly pervasive in Western culture. Both see the influence of the traditional binary oppositions as infecting all areas of life and thought, including literature and the criticism of literature. So Derrida entirely agrees with Heidegger that the task of the thinker is to twist free of these oppositions, and of the forms of intellectual and cultural life which they structure. However, Derrida does not think that Heidegger succeeded in twisting free. As he says:

> What I have attempted to do would not have been possible without the opening of Heidegger's questions ... But despite this debt to Heidegger's thought, or rather because of it, I attempt to locate in Heidegger's text ... the signs of belonging to metaphysics, or to what he calls onto-theology'.
> (Derrida, Positions, pp. 9-10)

[...]

In order to distance himself from Heidegger, Derrida proceeds to invent bits of philosophical terminology (*trace, différance, archi-écriture, supplement,* and many others) designed to mock and displace Heidegger's own terminology (*Ereignis, Lichtung* and the

like).[1] Whereas Heidegger's words express his reverence for the ineffable, the silent, and the enduring, Derrida's express his affectionate admiration for the proliferating, the elusive, the allusive, the ever-self-recontextualizing. He sees these features as exemplified in writing better than in speech -- thus reversing Plato's (and Heidegger's) preference for the spoken over the written word. By constructing this terminology, Derrida is trying for the position for which Heidegger had implicitly nominated himself, that of the first post-metaphysical thinker, the prophet of an age in which the reality--appearance distinction has *entirely* lost its hegemony over our thought.

By abandoning Heideggerian nostalgia, Derrida freed himself from those elements in Heidegger's thought which chimed with Heidegger's own sentimental pastoralism and nationalismotraits which led him to Nazism. Derrida thus helped free Heidegger up for the use of the political left. Further, and more importantly for the purposes of deconstructionist literary critics, he turned from Heidegger's sentimental question 'How can we find traces of the remembrance of Being in the texts of the history of philosophy?' to the quasi-political questions 'How can we subvert the intentions of texts which invoke metaphysical oppositions? How can we expose them as metaphysical?' He turned from Heidegger's preoccupation with the philosophical canon to the development of a technique which could be applied to almost any text, past or contemporary, literary, or philosophical. This was the technique which has come to be called 'deconstruction.'

The word *deconstruction* plays as small a role in Derrida's writing as *Abbau* and *Destruktion* played in Heidegger's. 'Deconstructionism' was, initially, no more Derrida's chosen label for his own thought than 'existentialism' was Heidegger's label for the doctrines of *Being and Time*. But, because Derrida was made famous (in English-speaking countries) not by his fellow-philosophers but by literary critics (who were looking for new ways of reading texts rather than for a new understanding of intellectual history), this label has (in those countries) become firmly attached to a school of which Derrida is, rather to his own surprise and bemusement, the leading figure.[2] As used by members of this school, the term 'deconstruction', refers in the first instance to the way in which the 'accidental' features of a text can be seen as betraying, subverting, its purportedly 'essential' message.[3]

[...]

One can generalize Derrida's comment on Heidegger as follows: anyone who says something like 'I must repudiate the entire language of my culture' is making a statement in the language she repudiates. She will be doing so even if she rephrases her repudiation in the form of a metaphorical, rather than a literal, use of the terms of that language. Alternatively: someone who wants not to talk about beings is compelled to spell out his intentions in -- what else? -- terms used to talk about beings. *Any* attempt to do *anything* of the sort which Heidegger wanted to do will trip itself up. So, Derrida concludes, we must try for something very similar to what Heidegger attempted, but also very different.[4]

Derrida thinks of Heidegger's attempt to express the ineffable as merely the latest and most frantic form of a vain struggle to break out of language by finding words which take their meaning directly from the world, from non-language. This struggle has been going on since the Greeks, but it is doomed because language is, as Saussure says, nothing but

differences.[5] That is, words have meaning only because of contrast-effects with other words. 'Red' means what it does only by contrast with 'blue', 'green', etc. 'Being' also means nothing except by contrast, not only with 'beings' but with 'Nature', 'God', 'Humanity', and indeed *every* other word in the language. No word can acquire meaning in the way in which philosophers from Aristotle to Bertrand Russell have hoped it might -- by being the unmediated expression of something non-linguistic (e.g., an emotion, a sense-datum, a physical object, an idea, a Platonic Form).[6]

Derrida says of the logocentric philosophers who hold out this hope of immediacy: 'Univocity is the essence, or better, the *telos* of language. No philosophy has ever renounced this Aristotelian ideal. This ideal is philosophy.' (*Margins,* p. 247) To succeed in twisting free of the logocentric tradition would be to write, and to read, in such a way as to renounce this ideal. To destroy the tradition would be to see all the texts of that tradition as self-delusive, because using language to do what language cannot do. Language itself, so to speak, can be relied upon to betray any attempt to transcend it (see Derrida, *Writing,* pp. 278-81).

[...] These claims have been the subject of hostile, sometimes bitter, criticism, from Derrida's fellow philosophers. Jacques Bouveresse in France and Jürgen Habermas in Germany have criticized Derrida severely. But the fiercest criticism of him has come from British and American analytic philosophers, members of the philosophical school which has dominated the English-speaking academic world since the Second World War. For many of these philosophers, heirs of a tradition which began with the logical positivists' opposition to metaphysics (not in the wide Heideggerian sense of the term, but in a narrower sense in which 'unverifiable' metaphysical, theological and moral claims are opposed to 'verifiable' scientific claims) Derrida's work seems a deplorable, frivolous, wicked, regression to irrationalism.

There are two main lines of criticism of Derridean philosophy. Those who take the first line see Derrida's doctrines as a sort of *reductio ad absurdum* of doubts about 'realism' -- about the claim that our language and thought are structured and given content by the world, by non-language. They treat Derrida as a linguistic idealist -- someone whose much-quoted slogan 'There is nothing outside the text'[7] is supported by nothing more than the bad old arguments of Berkeley and Kant. One such critic, David Novitz, says that Derrida believes that 'our use of language is never constrained by a non-linguistic world' ('Rage', p.53), and that this conclusion does not follow from the fact that 'we cannot experience an object apart from our mental constructs', for that 'is just another way of saying that we cannot experience an object apart from our experience of it' ('Rage', p.50). As Novitz says, 'We still observe non-linguistic or non-semiotic objects in order to ascertain whether we have described them correctly'. The fact that we do so, he thinks, shows that 'there must be a non-linguistic, non-semiotic, non-constructed world ... one, moreover, which exercises some constraint on what we say, how we organise, differentiate and codify' (*ibid.* p.51).

The question raised by Novitz' criticism is whether the fact (which Derrida would hardly deny) that there are non-linguistic objects which constrain (in straightforwardly physical, causal ways) both our linguistic and our non-linguistic behaviour refutes the Derridean suggestion that, in Novitz' words, 'our concepts and meanings ... do not represent, convey, or correspond to a non-linguistic reality, a "transcendental signified"' ('Rage', p.49).[8] There

is obviously a gap between 'X constrains Y' and 'Y represents, conveys or corresponds to X'. 'Realist' philosophers think that they can cross this gap. They think that the causal influence of the environment upon linguistic behaviour enables us to give a clear sense to the claim that some bits of language 'correspond' to something non-linguistic. Their opponents, both 'anti-realists' and those who try to set aside the realism/anti-realism issue as misconceived[9] think that no such sense can be found.

A respectable body of opinion within analytic philosophy holds that the existence of causal relations between language and non-language does not suffice to give a sense to the notion of 'correspondence between language and reality'. This view seems implicit in Wittgenstein, and it is explicit in the work of contextualist philosophers of language such as Donald Davidson.[10] So one can argue that Derrida's views are no more scandalous or absurd than those of these latter figures.[11] On this argument, Wittgenstein, Davidson and Derrida have all preserved what was true in idealism while eschewing Berkeley's and Kant's suggestion that the material world is the creation of the human mind. Many followers of Wittgenstein and Davidson, however, sympathize with a second, somewhat milder, line of criticism of Derrida. According to this criticism, Derrida starts off from a philosophical position which rightly emphasizes the self-contained character of language, rightly holds that (in Wilfrid Sellars' words) 'all awareness is a linguistic affair' (Science, p. 160), and rightly repudiates what Davidson calls 'the scheme-content dichotomy.'[12] However, he sets out this position in such an extravagant, hyperbolic, way that his misled followers pardonably, though fallaciously, derive silly consequences from it. John Searle, for example, sensibly remarks that the fact that language is a system of differences 'does nothing to undermine the distinction between presence and absence' for

> I understand the differences between the two sentences 'the cat is on the mat' and 'the dog is on the mat' in precisely the way I do because the word 'cat' is present in the first while absent in the second, and the word 'dog' is present in the second, while absent from the first ... the system of differences is precisely a system of presences and absences.
> ('World', p.76)

More generally, one can argue, in the spirit of Wittgenstein, that philosophy 'leaves everything as it is' (*Investigations,* Part I, sect. 124) except for previous philosophy, and that abandoning the specifically metaphysical quest for univocity through confrontation with a non-linguistic referent (what Derrida calls 'the *telos* of language . . . this Aristotelian ideal') does not mean abandoning the every-day distinction between relatively univocal and relatively ambiguous uses of words.[13] Again, to say that the objective-subjective distinction is relative to context and purpose is not to repudiate that distinction, but merely to caution against thinking that 'objective' can mean more than 'intersubjective'. Searle speaks for many analytic philosophers when he says that 'in the twentieth century, mostly under the influence of Wittgenstein and Heidegger, we have come to believe that this general search for these sorts of foundations [ontological, epistemological, or phenomenological foundations of the sort sought by Plato, Descartes or Husserl] is misguided'. But he insists that 'this doesn't threaten science, language, or common sense in the least.' ('World', p.77) For Searle, Derrida's anti-foundationalism is neither new nor particularly interesting. On his view, only the philosophical naivety of Derrida's followers lets them see anti-foundationalism as having startling consequences for literary criticism or for politics.

Searle here raises perhaps the most widespread objection to deconstructionism: why should we think that the abandonment of Platonic ideas and strivings would have important ramifications for the rest of culture?[14] Why, for example, should we believe that, as Derrida (following Heidegger) insists, science has been constrained by 'metaphysical bonds that have borne on its definition and movement from its beginning'? Why not say instead (with, for example, Reichenbach, Popper and Dewey) that the natural sciences have done a lot to loosen those bonds, and to make possible a post-metaphysical culture? These questions cannot be pursued in this space, but raising them is useful for understanding Derrida's relation to the philosophical world of his time as well as for understanding the reception of deconstructionism by dubious or angry spectators of the movement.[15]

Notes:

1. For an argument that notions like *trace* and différance come together to make up something rather like a philosophical system, see Gasché, *Tain.* This very thorough and impressive work argues that Derrida has been misread because of his appropriation by literary theorists, and that he needs to be restored to philosophy proper. (See especially p.3 on this point). For criticism of Gasché, see Rorty, 'Transcendental'.

2. For a good discussion of the difference between Derrida's orginal interests and the interests of his English-speaking followers, see Grumbrecht, 'Deconstruction deconstructed'. For the claim that deconstruction should not have been extended from metaphysics to literature, that it was a mistake to have taken 'a legitimate philosophical practice ... as a model for literary criticism', see Eco, *'Intentio',* p. 166.

3. See de Man's reply to a request for a definition of 'deconstruction' by Robert Moynihan, in the latter's *A Recent Imagining,* p. 156: 'It's possible, within text, to frame a question or to undo assertions made in the text, by means of elements which are in the text, which frequently would be precisely structures that play off the rhetorical against grammatical elements.'

4. For Derrida's discussion of the similarities and differences between Heidegger's project and his own, see *Margins,* pp. 25-7 and 134-6. See also Megill, *Prophets,* chapter 7.

5. See Saussure, *Course,* chapter 4, sect. 4. The same point is made by Wittgenstein at many places in *Philosophical Investigations.*

6. This is not, of course, to say that there is no such thing as linguistic reference to non-language. But merely to repeat Wittgenstein's point that ostensive definition requires a lot of 'stage-setting'. The common-sense claim that 'There's a rabbit' is typically uttered in the presence of rabbits is undermined neither by Wittgenstein's point, nor by Quine's arguments about the inscrutability of reference, nor by Derrida's about the tendency of the signifier to slip away from the signified. For the impact of such arguments on the notion of meaning, see Stout, 'Meaning', and Wheeler, 'Extension'.

7. This phrase occurs at Derrida, *Grammatology,* p. 158. In its context it has a more specific and complicated sense than that usually attached to it by hostile commentators.

8. The phrase 'the transcendental signified' is one of Derrida's terms for an entity capable (per impossible) of halting the potential infinite regress of interpretations of signs by other signs. See Derrida, *Grammatology,* p.49, where he agrees with Pierce that nothing can stop such a regress.

9. For the distinction between these two types of philosopher, see Fine, 'Anti-Realism' and Rorty, 'Pragmatism', pp. 351-5.

10. See Davidson, 'Myth', p.165: 'Beliefs are true or false but they represent nothing. It is good to be rid of representations, and with them the correspondence theory of truth.'

11. On Derrida and Wittgenstein, see Grene, 'Derrida and Wittgenstein'; Staten, *Wittgenstein*; Rorty, 'Nutshell'. On Derrida and Davidson, see Wheeler, 'Extension' and 'Indeterminacy'.

12. See Davidson, 'Myth', p.163: 'Instead of saying that it is the scheme-content dichotomy that has dominated and defined the problems of modern philosophy Oe one could as well say that it is how the dualism of the objective and the subjective has been conceived ... [T] he most promising and interesting change that is occurring in philosophy today is that these dualisms are being questioned in new ways or are being radically reworked.' Such passages in the writings of Davidson, Putnam and other analytic philosophers parallel the decontructionists' attacks on 'the traditional binary oppositions'.

13. A similar point is made by Robert Scholes at pp. 67-73 of *Protocols*. Scholes is concerned to distinguish a metaphysical from a pragmatic sense of 'presence', and to argue that scepticism about the former is irrelevant to the latter.

14. See Stout, 'Relativity', pp.109-10, and Rorty, 'Circumvention', pp.20-1 for two ways of posing, and expanding on, this rhetorical question.

15. For dubeity, see Abrams, 'How to do Things'; for angrier reactions, see Hirsch, *Aims,* p.13, and Bate, 'Crisis'.

Of Grammatology

by Jacques Derrida (1967)

Derrida ¢

2 Linguistics and Grammatology

Writing is nothing but the representation of speech; it is bizarre that one gives more care to the determining of the image than to the object. - J.-J. Rousseau, Fragment inédit d'un essai sur les langues.

The concept of writing should define the field of a science. But can it be determined by scholars outside of all the historico-metaphysical predeterminations that we have just situated so clinically? What can a science of writing begin to signify, if it is granted:

1. that the very idea of science was born in a certain epoch of writing;
2. that it was thought and formulated, as task, idea, project, in a language implying a certain kind of structurally and axiologically determined relationship between speech and writing;
3. that, to that extent, it was first related to the concept and the adventure of phonetic writing, valorised as the telos of all writing, even though what was always the exemplary model of scientificity - mathematics - constantly moved away from that goal;
4. that the strictest notion of a *general science* of writing was born, for nonfortuitous reasons, during a certain period of the world's history (beginning around the eighteenth century) and within a certain determined s stem of relationships between "living" speech and inscription;
5. that writing is not only an auxiliary means in the service of science and possibly its object-but first, as Husserl in particular pointed out in *The Origin of Geometry*, the condition of the possibility of ideal objects and therefore of scientific objectivity. Before being its object, writing is the condition of the epistémè.
6. that historicity itself is tied to the possibility of writing; to the possibility of writing in general, beyond those particular forms of writing in the name of which we have long spoken of peoples without writing and without history. Before being the object of a history-of an historical science - writing opens the field of history - of historical becoming. And the former (*Historie* in German) presupposes the latter (*Geschichte*).

The science of writing should therefore look for its object at the roots of scientificity,. The history of writing should turn back toward the origin of historicity. , A science of the possibility of science? A science of science which would no longer have the form of logic but that of *grammatics?* A history of the possibility of history which would no longer be an archaeology, a philosophy of history or a history of philosophy?

The *positive* and the classical sciences of writing are obliged to repress this sort of question. Up to a certain point, such repression is even necessary to the progress of positive investigation. Beside the fact that it would still be held within a philosophising logic, the ontophenomenological question of essence, that is to say of the origin of writing, could, by itself, only paralyse or sterilise the typological or historical research of *facts*.

My intention, therefore, is not to weigh that prejudicial question, that dry, necessary, and somewhat facile question of right, against the power and efficacy of the positive researches which we may witness today. The genesis and system of scripts bad never led to such profound, extended, and assured explorations. It is not really a matter of weighing the question against the importance of the discovery; since the questions are imponderable, they cannot be weighed. If the issue is not quite that, it is perhaps because its repression has real consequences in the very content of the researches that, in the present case and in a privileged way, are always arranged around problems of definition and beginning.

The grammatologist least of all can avoid questioning himself about the essence of his object in the form of a question of origin: "What is writing?" means "where and when does writing begin?" The responses generally come very quickly. They circulate within concepts that are seldom criticised and move within evidence which always seems self-evident. It is around these responses that a typology of and a perspective on the growth of writing are always organised. All works dealing with the history of writing are composed along the same lines: a philosophical and telcological classification exhausts the critical problems in a few pages; one passes next to an exposition of facts. We have a contrast between the theoretical fragility of the reconstructions and the historical, archaeological, ethnological, philosophical wealth of information.

The question of the origin of writing and the question of the origin of language are difficult to separate. Grammatologists, who are generally by training historians, epigraphists, and archaeologists, seldom relate their researches to the modem science of language. It is all the more surprising that, among the "sciences of man," linguistics is the one science whose scientificity is given as an example with a zealous and insistent unanimity.

Has grammatology, then, the right to expect from linguistics an essential assistance that it has almost never looked for? On the contrary, does one not find efficaciously at work, in the very movement by which linguistics is instituted as a science, a metaphysical presupposition about the relationship between speech and writing? Would that presupposition not binder the constitution of a general science of writing? Is not the lifting of that presupposition an overthrowing of the landscape upon which the science of language is peacefully installed? For better and for worse? For blindness as well as for productivity? This is the second type of question that I now wish to outlines To develop this question, I should like to approach, as a privileged example, the project and texts of Ferdinand de Saussure. That the particularity of the example does not interfere with the generality of my argument is a point which I shall occasionally - try not merely to take for granted.

Linguistics thus wishes to be the science of language. Let us set aside all the implicit decisions that have established such a project and all the questions about its own origin that the fecundity of this science allows to remain dormant. Let us first simply consider that the scientificity of that science is often acknowledged because of its phonological foundations. Phonology, it is often said today, communicates its scientificity to linguistics, which in turn serves as the epistemological model for all the sciences of man. Since the deliberate and systematic phonological orientation of linguistics (Troubetzkoy, Jakobson, Martinet) carries out an intention which was originally Saussure's, I shall, at least provisionally, confine my-self to the latter. Will my argument be equally applicable a fortiori to the most accentuated forms of phonologism? The problem at least be stated.

The science of linguistics determines language-its field of objectivity - in the last instance and in the irreducible simplicity of its essence, as the unity of the *phonè*, the *glossa*, and the *logos*. This

determination is by rights anterior to all the eventual differentiations that could arise within the systems of terminology of the different schools (language/speech [*langue/parole*]; code/message; scheme/usage; linguistic/logic; phonology/phonematics/phonetics/glossematics). And even if one wished to keep sonority on the side of the sensible and contingent signifier which would be strictly speaking impossible, since formal identities isolated within a sensible mass are already idealities that are not purely sensible), it would have to be admitted that the immediate and privileged unity which founds significance and the acts of language is the articulated unity of sound and sense within the phonic. With regard to this unity, writing would always be derivative, accidental, particular, exterior, doubling the signifier: phonetic. "Sign of a sign," said Aristotle, Rousseau, and Hegel.

Yet, the intention that institutes general linguistics ,is a science remains in this respect within a contradiction. Its declared purpose indeed confirms, saying what goes without saying, the subordination of grammatology, the historico-metaphysical reduction of writing to the rank of an instrument enslaved to a full and originarily spoken language. But another gesture (not another statement of purpose, for here what does not go without saying is done without being said, written without being uttered) liberates the future of a general grammatology of which linguistics-phonology would be only a dependent and circumscribed area. Let us follow this tension between gesture and statement in Saussure.

The Outside and the Inside

On the one hand, true to the Western tradition that controls not only in theory, but in practice (*in the principle of its practice*) the relationships between speech and writing, Saussure does not recognise in the latter more than a narrow and derivative function. Narrow because it is nothing but one modality among others, a modality of the events which can befall a language whose essence, as the facts seem to show, can remain forever uncontaminated by writing. "Language does have an oral tradition that is independent of writing" (*Cours de linguistique générale*). Derivative because *representative* signifier of the first signifier, representation of the self-present voice, of the immediate, natural, and direct signification of the meaning (of the signified, of the concept, of the ideal object or what have you). Saussure takes up the traditional definition of writing which, already in Plato and Aristotle, was restricted to the model of phonetic script and the language of words. Let us recall the Aristotelian definition: "Spoken words are the symbols of mental experience and written words are the symbols of spoken words." Saussure: "Language and writing are two distinct systems of signs; the second *exists for the sole purpose of representing* the first". This representative determination, beside communicating without a doubt essentially with the idea of the sign, does not translate a choice or an evaluation, does not betray a psychological or metaphysical presupposition peculiar to Saussure; it describes or rather reflects the structure of a certain type of writing: phonetic writing, which we use and within whose element the epistémè in general (science and philosophy), and linguistics in particular, could be founded. One should, moreover, say *mode*, rather than *structure*; it is not a question of a system constructed and functioning perfectly, but of an ideal explicitly directing a functioning which in fact is never completely phonetic. In fact, but also for reasons of essence to which I shall frequently return. To be sure this factum of phonetic writing is massive; it commands our entire culture and our entire science, and it is certainly not just one fact among others. Nevertheless it does not respond to any necessity of an absolute and universal essence. Using this as a point of departure, Saussure defines the project and object of general linguistics: "The linguistic object is not defined by the combination of the written word and the spoken word: *the spoken form alone constitutes the object*".

The form of the question to which he responded thus entailed the response. It was a matter of knowing what sort of word is the object of linguistics and what the relationships are between the atomic unities that are the written and the spoken word. Now the word (*vox*) is already a unity of sense and sound, of concept and voice, or, to speak a more rigorously Saussurian language, of the signified and the signifier. This last terminology was moreover first proposed in the domain of spoken language alone, of linguistics in the narrow sense and not in the domain of semiology ("I propose to retain the word *sign* [*signe*] to designate the whole and to replace concept *and sound-image* respectively by signified [*signifié*] and *signifier* [*signifiant*]"). The word is thus already, a constituted unity, an effect of "the somewhat mysterious fact ... that 'thought-sound' implies divisions". Even if the word is in its turn articulated, even if it implies other divisions, as long as one poses the question of the relationships between speech and writing in the light of the indivisible units of the "thought-sound," there will always be the ready response. Writing will be "phonetic," it will be the outside, the exterior representation of language and of this "thought-sound." It must necessarily operate from already constituted units of signification, in the formation of which it has played no part.

Perhaps the objection will be made that writing up to the present has not on]y not contradicted, but indeed, confirmed the linguistics of the word. Hitherto I seem to have maintained that only the fascination of the unit called word has prevented giving to writing the attention that it merited. By that I seemed to suppose that, by ceasing to accord an absolute privilege to the word, modern linguistics would become that much more attentive to writing and would finally cease to regard it with suspicion. ...

It is clear that the concepts of stability,, permanence, and duration, which here assist thinking the relationships between speech and writing, are too lax and open to every uncritical investiture. They would require more attentive and minute analyses. The same is applicable to an explanation according to which "most people pay more attention to visual impressions simply because these are sharper and more lasting than aural impressions. This explanation of "usurpation" is not only empirical in its form, it is problematic in its content, it refers to a metaphysics and to an old physiology, of sensory faculties constantly, disproved by science, as by the experience of language and by the body proper as language. It imprudently makes of visibility the tangible, simple, and essential element of writing. Above all, in considering the audible as the natural milieu within which language must naturally fragment and articulate its instituted signs, thus exercising its arbitrariness, this explanation excludes all possibility,, of some natural relationship between speech and writing at the, very moment that it affirms it. Instead of deliberately dismissing the notions of nature and institution that it constantly uses, which ought to be done first, it thus confuses the two. It finally and most importantly contradicts the principal affirmation according to which "the thing that constitutes language [*l'essentiel de la langue*] is . . . unrelated to the phonic character of the linguistic sign". This affirmation will soon occupy us; within it the other side of the Saussurian proposition denouncing the "illusions of script" comes to the fore.

What do these limits and presuppositions signify? First that a linguistics is not *general* as long as it defines its outside and inside in terms of *deter*mined linguistic models; as long as it does not rigorously distinguish essence from fact in their respective degrees of generality. The system of writing in general is not exterior to the system of language in general, unless it is granted that the division between exterior and interior passes through the interior of the interior or the exterior of the exterior, to the point where the immanence of language is essentially exposed to the intervention of forces that are apparently alien to its system. For the same reason, writing in general is not "image" or "figuration" of language in general, except if the nature, the logic, and the functioning of the image within the system

from which one wishes to exclude it be reconsidered. Writing is not a sign of a sign, except if one says it of all signs, which would be more profoundly true. If every sign refers to a sign, and if "sign of a sign" signifies writing, certain conclusions-which I shall consider at the appropriate moment will become inevitable. What Saussure saw without seeing, knew without being *able* to take into account, following in that the entire metaphysical tradition, is that a certain model of writing was necessarily but provisionally imposed (but for the inaccuracy in principle, insufficiency of fact, and the permanent usurpation) as instrument and technique of representation of a system of language. And that this movement, unique in style, was so profound that it permitted the thinking, within *language*, of concepts like those of the sign, technique, representation, language. The system of language associated with phonetic-alphabetic writing is that within which logocentric metaphysics, determining the sense of being as presence, has been produced. This logocentrism, this *epoch* of the full speech, has always placed in parenthesis, suspended, and suppressed for essential reasons, all free reflection on the origin and status of writing, all science of writing which was not technology and the *history of a technique*, itself leaning upon a mythology and a metaphor of a natural writing. It is this logocentrism which, limiting the internal system of language in general by a bad abstraction, prevents Saussure and the majority of his successors from determining fully and explicitly that which is called "the integral and concrete object of linguistics"

But conversely, as I announced above, it is when he is not expressly dealing with writing, when he feels be has closed the parentheses on that subject, that Saussure opens the field of a general grammatology. Which would not only no longer be excluded from general linguistics, but would dominate it and contain it within itself. Then one realises that what was chased off limits, the wandering outcast of linguistics, has indeed never ceased to haunt language as its primary and most intimate possibility. Then something which was never spoken and which is nothing other than writing itself as the origin of language writes itself within Saussure's discourse. Then we glimpse the germ of a profound but indirect explanation of the usurpation and the traps condemned in Chapter VI. This explanation will overthrow even the form of the question to which it was a premature reply.

The Outside is the Inside

The thesis of the *arbitrariness* of the sign (so grossly misnamed, and not only for the reasons Saussure himself recognises) must forbid a radical distinction between the linguistic and the graphic sign. No doubt this thesis concerns only the necessity of relationships between specific signifiers and signifieds within an allegedly natural relationship between the voice and sense in general, between the order of phonic signifiers and the content of the signifieds ("the only natural bond, the only true bond, the bond of sound"). Only these relationships between specific signifiers and signifieds would be regulated by arbitrariness. Within the "natural" relationship between phonic signifiers and their signifieds in general, the relationship between each determined signifier and its determined signified would be "arbitrary".

Now from the moment that one considers the totality of determined signs, spoken, and a fortiori written, as unmotivated institutions, one must exclude any relationship of natural subordination, any natural hierarchy among signifiers or orders of signifiers. If "writing" signifies inscription and especially the durable institution of a sign (and that is the only irreducible kernel of the concept of writing), writing in general covers the entire field of linguistic signs. In that field a certain sort of instituted signifiers may then appear, "graphic" in the narrow and derivative sense of the word, ordered by a certain relationship with other instituted-hence "written," even if they are "phonic"-signifiers. The very idea of institution - hence of the arbitrariness of the sign-is unthinkable before the

possibility of writing and outside of its horizon. Quite simply, that is, outside of the horizon itself, outside the world as space of inscription, as the opening to the emission and to the spatial distribution of signs, to the *regulated play* of their differences, even if they are "phonic."

Let us now persist in using this opposition of nature and institution, of *physis* and *nomos* (which also means, of course, a distribution and division regulated in fact by law) which a meditation on writing should disturb although it functions everywhere as self-evident, particularly in the discourse of linguistics. We must then conclude that only the signs called natural, those that Hegel and Saussure call "symbols," escape semiology as grammatology. But they fall a fortiori outside the field of linguistics as the region of general semiology. The thesis of the arbitrariness of the sign thus indirectly but irrevocably contests Saussure's declared proposition when he chases writing to the outer darkness of language. This thesis successfully accounts for a conventional relationship between the phoneme and the grapheme (in phonetic writing, between the phoneme, signifier-signified, and the grapheme, pure signifier), but by the same token it forbids that the latter be an "image" of the former. Now it was indispensable to the exclusion of writing as "external system," that it come to impose an "image," a "representation," or a "figuration," an exterior reflection of the reality of language.

It matters little, here at least, that there is in fact an ideographic filiation of the alphabet. This important question is much debated by historians of writing. what matters here is that in the synchronic structure and systematic principle of alphabetic writing - and phonetic writing in general - no relationship of "natural" representation, none of resemblance or participation, no "symbolic" relationship in the Hegelian-Saussurian sense, no "iconographic" relationship in the Peircian sense, be implied.

One must therefore challenge, in the very name of the arbitrariness of the sign, the Saussurian definition of writing as "image"-hence as natural symbol-of language. Not to mention the fact that the phoneme is the *unimaginable* itself, and no visibility can *resemble* it, it suffices to take into account what Saussure says about the difference between the symbol and the sign in order to be completely baffled as to how he can at the same time say of writing that it is an "Image" or ;'figuration" of language and define language and writing elsewhere as "two distinct systems of signs". For the property of the sign is not to be an image. By a process exposed by Freud in *The Interpretation of Dreams*, Saussure thus accumulates contradictory arguments to bring about a satisfactory decision: the exclusion of writing. In fact, even within so-called phonetic writing, the "graphic" signifier refers to the phoneme through a web of many dimensions which binds it, like all signifiers, to other written and oral signifiers, within a "total" system open, let us say, to all possible investments of sense. We must begin with the possibility of that total system.

Saussure was thus never able to think that writing was truly an ','Image," a "figuration," a "representation" of the spoken language, a symbol. If one considers that be nonetheless needed these inadequate notions to decide upon the exteriority of writing, one must conclude that an entire stratum of his discourse, the intention of Chapter VI ("Graphic Representation of Language"), was not at all scientific. When I say this, my quarry is not primarily Ferdinand de Saussure's intention or motivation, but rather the entire uncritical tradition which he inherits. To what zone of discourse does this strange functioning of argumentation belong, this coherence of desire producing itself in a near-oneiric way-although it clarifies the dream rather than allow itself to be clarified by it-through a contradictory logic? How is this functioning articulated with the entirety of theoretical discourse, throughout the history of science? Better yet, bow does it work from within the concept of science itself? It is only when this question is elaborated if it is some day-when the concepts required by this functioning are defined outside of all psychology (as of all sciences of man), outside metaphysics (which can now be

"Marxist" or "structuralist"); when one is able to respect all its levels of generality and articulation-it is only then that one will be able to state rigorously the problem of the articulated appurtenance of a text (theoretical or otherwise) to an entire set: I obviously treat the Saussurian text at the moment only as a telling example within a given situation, without professing to use the concepts required by the functioning of which I have just spoken. My justification would be as follows: this and some other indices (in a general way the treatment of the concept of writing) already give us the assured means of broaching the de-construction of *the greatest* totality-the concept of the *epistémè* and logocentric metaphysics-within which are produced, without ever posing the radical question of writing, all the Western methods of analysis, explication, reading, or interpretation.

Now we must think that writing is at the same time more exterior to speech, not being its "image" or its "symbol," and more interior to speech, which is already in itself a writing. Even before it is linked to incision, engraving, drawing, or the letter, to a signifier referring in general to a signifier signified by it, the concept of the *graphic* [unit of a possible graphic system] implies the framework of the *instituted trace,* as the possibility common to all systems of signification. My efforts will now be directed toward slowly detaching these two concepts from the classical discourse from which I necessarily borrow them. The effort will be laborious and we know a priori that its effectiveness will never be pure and absolute.

The instituted trace is "unmotivated" but not capricious. Like the word "arbitrary" according to Saussure, it "should not imply that the choice of the signifier is left entirely to the speaker". Simply, it has no "natural attachment" to the signified within reality. For us, the rupture of that "natural attachment" puts in question the idea of naturalness rather than that of attachment. That is why the word "institution" should not be too quickly interpreted within the classical system of oppositions.

The instituted trace cannot be thought without thinking the retention of difference within a structure of reference where difference appears as *such* and thus permits a certain liberty of variations among the full terms. The absence of another here-and-now, of another transcendental present, of another origin of the world appearing as such, presenting itself as irreducible absence within the presence of the trace, is not a metaphysical formula substituted for a scientific concept of writing. This formula, beside the fact that it is the questioning of metaphysics itself, describes the structure implied by the "arbitrariness of the sign," from the moment that one thinks of its possibility *short of* the derived opposition between nature and convention, symbol and sign, etc. These oppositions have meaning only after the possibility of the trace. The "unmotivatedness" of the sign requires a synthesis in which the completely other is announced as such without any simplicity, any identity, any resemblance or continuity-within what is not it. *Is announced as such:* there we have all history, from what metaphysics has defined as "non-living" up to "consciousness," passing through all levels of animal organisation. The trace, where the relationship with the other is marked, articulates its possibility, in the entire field of the entity [*étant*], which metaphysics has defined as the being-present starting from the occulted movement of the trace. The trace must be thought before the entity. But the movement of the trace is necessarily occulted, it produces itself as self-occultation. When the other announces itself as such, it presents itself in the dissimulation of itself. This formulation is not theological, as one might believe somewhat hastily. The "theological" is a determined moment in the total movement of the trace. The field of the entity, before being determined as the field of presence, is structured according to the diverse possibilities-genetic and structural-of the trace. The presentation of the other as such, that is to say the dissimulation of its "as such," has always already begun and no structure of the entity escapes it.

That is why the movement of "unmotivatedness" passes from one structure to the other when the

"sign" crosses the stage of the "symbol." It is in a certain sense and according to a certain determined structure of the as such" that one is authorised to say that there is vet no immotivation in what Saussure calls "symbol" and which, according to him, does not at least provisionally-interest semiology. The general structure of the unmotivated trace connects within the same possibility, and they cannot be separated except by abstraction, the structure of the relationship with the other, the movement of temporalisation, and language as writing. Without referring back to a "nature," the immotivation of the trace has always become. In fact, there is no unmotivated trace: the trace is indefinitely its own becoming-unmotivated. In Saussurian language, what Saussure does not say would have to be said: there is neither symbol nor sign but a becoming-sign of the symbol.

Thus, as it goes without saying, the trace whereof I speak is not more *natural* (it is not the mark, the natural sign, or the index in the Husserlian sense) than cultural, not more physical than psychic, biological than spiritual. It is that starting from which a becoming-unmotivated of the sign, and with it all the ulterior oppositions between physis and its other, is possible.

In his project of semiotics, Peirce seems to have been more attentive than Saussure to the irreducibility of this becoming-unmotivated. In his terminology, one must speak of a becoming-unmotivated of the symbol, the notion of the symbol playing here a role analogous to that of the sign which Saussure opposes precisely to the symbol:

> Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. *Omne symbolum de symbolo*. [*Elements of Logic*, Hartshorne and Weiss]

Peirce complies with two apparently incompatible exigencies. The mistake here would be to sacrifice one for the other. It must be recognised that the symbolic (in Peirce's sense: of "the arbitrariness of the sign") is rooted in the non-symbolic, in an anterior and related order of signification: "Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs." But these roots must not compromise the structural originality of the field of symbols, the autonomy of a domain, a production, and a play: "So it is only out of symbols that a new symbol can grow. *Omne symbolum de symbolo*."

But in both cases, the genetic root-system refers from sign to sign. No ground of nonsignification-understood as insignificance or an intuition of a present truth-stretches out to give it foundation under the play and the coming into being of signs. Semiotics no longer depends on logic. Logic, according to Peirce, is only a semiotic: "Logic, in its general sense, is, as I believe I have shown, only another name for semiotics (semeiotike), the quasi-necessary, or formal, doctrine of signs." And logic in the classical sense, logic "properly speaking," nonformal logic commanded by the value of truth, occupies in that semiotics only a determined and not a fundamental level. As in Husserl (but the analogy, although it is most thought-provoking, would stop there and one must apply it carefully), the lowest level, the foundation of the possibility of logic (or semiotics) corresponds to the project of the *Grammatica speculative* of Thomas d'Erfurt, falsely attributed to Duns Scotus. Like Husserl, Peirce expressly refers to it. It is a matter of elaborating, in both cases, a formal doctrine of conditions which a discourse must satisfy, in order to have a sense, in order to "mean," even if it is false or contradictory. The general morphology of that meaning (*Bedeutung, vouloir-dire*) is independent of all logic of truth.

> The science of semiotic has three branches. The first is called by Duns Scotus *grammatica speculative*. We may term it pure grammar. It has for its task to ascertain what must be true of the representamen used by every scientific intelligence in order that they may embody any meaning. The second is logic proper. It is the science of what is quasi-necessarily true of the representamina of any scientific intelligence in order that they may hold good of any object, that is, may be true. Or say, logic proper is the formal science of the conditions of the truth of representations, The third, in imitation of Kant's fashion of preserving old associations of words in finding nomenclature for new conceptions, I call *pure rhetoric*. Its task is to ascertain the laws by which in every scientific intelligence one sign gives birth to another, and especially one thought brings forth another. [Peirce]

Peirce goes very far in the direction that I have called the de-construction of the transcendental signified, which, at one time or another, would place a reassuring end to the reference from sign to sign. I have identified logocentrism and the metaphysics of presence as the exigent, powerful, systematic, and irrepressible desire for such a signified. Now Peirce considers the indefiniteness of reference as the criterion that allows us to recognise that we are indeed dealing with a system of signs. What *broaches* the movement *of signification is what makes its interruption impossible. The thing itself is a sign.* An unacceptable proposition for Husserl, whose Phenomenology remains therefore-in its "principle of principles"-the most radical and most critical restoration of the metaphysics of presence. The difference between Husserl's and Peirce's phenomenologies is fundamental since it concerns the concept of the sign and of the manifestation of presence, the relationships between the re-presentation and the originary presentation of the thing itself (truth). On this point Peirce is undoubtedly closer to the inventor of the word phenomenology: Lambert proposed in fact to "reduce *the theory of* things to the theory of *signs."* According to the "phaneoroscopy" or "Phenomenology" of Peirce, *manifestat*ion itself does not reveal a presence, it makes a sign. One may read in the *Principle of Phenomenology* that "the idea of *manifestation* is the idea of a sign." There is thus no phenomenality reducing the sign or the representer so that the thing signified may be allowed to glow finally in the luminosity of its presence. The so-called "thing itself" is always already a representamen shielded from the simplicity of intuitive evidence. The representamen functions only by giving rise to an interpretant that itself becomes a sign and so on to infinity. The self-identity of the signified conceals itself unceasingly and is always on the move. The property of the representamen is to be itself and another, to be produced as a structure of reference, to be separated from itself. The property of the *representamen* is not to be *proper* [*propre*], that is to say absolutely proximate to itself (*prope*, proprius). *The represented* is always already a *representamen.* Definition of the sign:

> Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, this interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum. . . . If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least. [*Elements of Logic*]

From the moment that there is meaning there are nothing but signs. We think only in signs. Which amounts to ruining the notion of the sign at the very moment when, as in Nietzsche, its exigency is recognised in the absoluteness of its right. One could call play the absence of the transcendental signified as limitlessness of play, that is to say as the destruction of ontotheology and the metaphysics of presence. It is not surprising that the shock, shaping and undermining metaphysics since its origin, lets itself be *named as such* in the period when, refusing to bind linguistics to semantics (which all European linguists, from Saussure to Hjemslev, still do), expelling the problem of meaning outside of their researches, certain American linguists constantly refer to the model of a game. Here one must

think of writing as a game within language. (The *Phaedrus* condemned writing precisely as play - *paidia* - and opposed such childishness to the adult gravity [*spoudè*] of speech), This play, thought as absence of the transcendental signified, is not a play in *the* world, as it has always been defined, for the purposes of containing it, by the philosophical tradition and as the theoreticians of play also consider it (or those who, following and going beyond Bloomfield, refer semantics to psychology or some other local discipline). To think play radically the ontological and transcendental problematics must first be seriously exhausted; the question of the meaning of being, the being of the entity and of the transcendental origin of the world-of the world-ness of the world-must be patiently and rigorously worked through, the critical movement of the Husserlian and Heideggerian questions must be effectively followed to the very end, and their effectiveness and legibility must be conserved. Even if it were crossed out, without it the concepts of play and writing to which I shall have recourse will remain caught within regional limits and an empiricist, positivist, or metaphysical discourse. The counter-move that the holders of such a discourse would oppose to the precritical tradition and to metaphysical speculation would be nothing but the worldly representation of their own operation. It is therefore *the game of the* world that must be first thought; before attempting to understand all the forms of play in the world.

From the very opening of the game, then, we are within the becoming-unmotivated of the symbol. With regard to this becoming, the opposition of diachronic and synchronic is also derived. It would not be able to command a grammatology pertinently. The immotivation of the trace ought now to be understood as an operation and not as a state, as an active movement, a demotivation, and not as a given structure. Science of "the arbitrariness of the sign," science of the immotivation of the trace, science of writing before speech and in speech, grammatology would thus cover a vast field within which linguistics would, by abstraction, delineate its own area, with the limits that Saussure prescribes to its internal system and which must be carefully re-examined in each speech/writing system in the world and history.

By a substitution which would be anything but verbal, one may replace *semiology* by grammatology in the program of the *Course in General Linguistics*:

> I shall call it [grammatology] .... Since the science does not yet exist, no one can say what it would be; but it has a right to existence, a place staked out in advance. Linguistics is only a part of [that] general science . . . ; the laws discovered by [grammatology] will be applicable to linguistics.

The advantage of this substitution will not only be to give to the theory of writing the scope needed to counter logocentric repression and the subordination to linguistics. It will liberate the semiological project itself from what, in spite of its greater theoretical extension, remained governed by linguistics, organised as if linguistics were at once its center and its telos. Even though semiology *was in fact more general and* more *comprehensive than linguistics, it* continued to *be regulated as if it were one of the areas of linguistics. The linguistic sign remained exemplary for* semiology, it dominated it as the master-sign and as the generative model: the pattern [*patron*].

> One could therefore say that signs that are wholly arbitrary realise better than the others the ideal of the semiological process; that is why language, the most complex and universal of all systems of expression, is also the most characteristic; in this sense linguistics can become *the master-pattern for all branches* of semiology although language is only one particular semiological system (italics added).

Consequently, reconsidering the order of dependence prescribed by Saussure, apparently inverting the relationship of the part to the whole, Barthes in fact carries out the profoundest intention of the *Course*:

> From now on we must admit the possibility of reversing Saussure's proposition some day: linguistics is not a part, even if privileged, of the general science of signs, it is semiology that is a part of linguistics. [*Communications*]

This coherent reversal, submitting semiology to a "translinguistics," leads to its full explication a linguistics historically dominated by logocentric metaphysics, for which in fact there is not and there should not be "any meaning except as named" (*ibid.*). Dominated by the so-called "civilisation of writing" that we inhabit, a civilisation of so-called phonetic writing, that is to say of the logos where the sense of being is, in its telos, determined as parousia. The Barthesian reversal is fecund and indispensable for the description of the *fact and the vocation of* signification within the closure of this epoch and this civilisation that is in the process of disappearing in its very globalisation.

Let us now try to go beyond these formal and architectonic considerations. Let us ask in a more intrinsic and concrete way, how language is not merely a sort of writing, "comparable to a system of writing" - Saussure writes curiously - but a species of writing. Or rather, since writing no longer relates to language as an extension or frontier, let us ask bow language is a possibility founded on the general possibility of writing. Demonstrating this, one would give at the same time an account of that alleged "usurpation" which could not be an unhappy accident. It supposes on the contrary a common root and thus excludes the resemblance of the "image," derivation, or representative reflexion. And thus one would bring back to its true meaning, to its primary possibility, the apparently innocent and didactic analogy which makes Saussure say:

> Language is [comparable to] a system of signs that express ideas, and is therefore *comparable to* writing, the alphabet of deaf-mutes, symbolic rites, polite formulas, military signals, etc. But it is the most important of all these systems (italics added).

Further, it is not by chance that, a hundred and thirty pages later, at the moment of explaining phonic *difference* as the condition of linguistic value ("from a material viewpoint") he must again borrow all his pedagogic resources from the example of writing:

> Since an identical state of affairs is observable in writing, another system of signs, we, shall use writing to draw some comparisons that will clarify the whole issue.

Four demonstrative items, borrowing pattern and content from writing, follow.

Once more, then, we definitely have to oppose Saussure to himself. Before being or not being "noted," "represented," "figured," in a *"graphie,"* the linguistic sign implies an originary writing. Henceforth, it is not to the thesis of the arbitrariness of the sign that I shall appeal directly, but to what Saussure associates with it as an indispensable correlative and which would seem to me rather to lay the foundations for it: the thesis of *difference* as the source of linguistic value.

What are, from the grammatological point of view, the consequences of this theme that is now so well-known (and upon which Plato already reflected in the *Sophist*)?

By definition, difference is never in itself a sensible plenitude. Therefore, its necessity contradicts the allegation of a naturally phonic essence of language. It contests by the same token the professed natural dependence of the graphic signifier. That is a consequence Saussure himself draws against the premises defining the internal system of language. He must now exclude the very thing which had permitted him to exclude writing: sound and its "natural bond" [lien *naturel*] with meaning. For example: "The thing that constitutes language is, as I shall show later, unrelated to the phonic character of the linguistic sign". And in a paragraph on difference:

> It is impossible for sound alone, a material element, to belong to language. It is only a secondary thing, substance to be put to use. All our conventional values have the characteristic of not being confused with the tangible element which supports them. . . . The linguistic signifier . . . is not [in essence] phonic but incorporeal-constituted not by its material substance but the differences that separate its sound-image from all others. The idea or phonic substance that a sign contains is of less importance than the other signs that surround it.

Without this reduction of phonic matter, the distinction between language and speech, decisive for Saussure, would have no rigour. It would be the same for the oppositions that happened to descend from it: between code and message, pattern and usage, etc. Conclusion: "Phonologythis bears repeating-is only an auxiliary discipline [of the science of language] and belongs exclusively to speaking". Speech thus draws from this stock of writing, noted or not, that language is, and it is here that one must meditate upon the complicity between the two "stabilities." The reduction of the phonè reveals this complicity. What Saussure says, for example, about the sign in general and what he "confirms" through the example of writing, applies also to language: "Signs are governed by a principle of general semiology: continuity in time is coupled to change in time; this is confirmed by orthrographic systems, the speech of deaf-mutes, etc.".

The reduction of phonic substance thus does not only permit the distinction between phonetics on the one hand (and a fortiori acoustics or the physiology of the phonating organs) and phonology on the other. It also makes of phonology itself an "auxiliary discipline." Here the direction indicated by Saussure takes us beyond the phonologism of those who profess to follow him on this point: in fact, Jakobson believes indifference to the phonic substance of expression to be impossible and illegitimate. He thus criticises the glossematic.- of Hjelmslev which requires and practices the neutralising of sonorous substance. And in the text cited above, Jakobson and Halle maintain that the "theoretical requirement" of a research of invariables placing sonorous substance in parenthesis (as an empirical and contingent content) is:

1. *impracticable* since, as "Eli Fischer-Jorgensen exposes [it]," "the sonorous substance [is taken into account] at every step of the analysis." [Jakobson and Halle] But is that a "troubling discrepancy," as Jakobson and Halle would have it? Can one not account for it as a fact serving as an example, as do the phenomenologists who always need, keeping it always within sight, an exemplary empirical content in the reading of an essence which is independent of it by right?
2. *inadmissible in* principle since one cannot consider "that in language form is opposed to substance as a constant to a variable." It is in the course of this second demonstration that the literally Saussurian formulas reappear within the question of the relationships between speech and writing; the order of writing is the order of exteriority of the "occasional," of the accessory," of the "auxiliary," of the *"parasitic"* (italics added). The argument of Jakobson and Halle appeals to the factual genesis and invokes the secondariness of writing in the colloquial

> sense: "Only after having mastered speech does one graduate to reading and writing. Even if this commonsensical proposition were rigorously proved - something that I do not believe (since each of its concepts harbours an immense problem) -one would still have to receive assurance of its pertinence to the argument. Even if "after" were here a facile representation, if one knew perfectly well what one thought and stated while assuring that one learns to write after having learned to speak, would that suffice to conclude that what thus comes "after" is parasitic? And what is a parasite? And what if writing were precisely that which makes us reconsider our logic of the parasite?

In another moment of the critique, Jakobson and Halle recall the imperfection of graphic representation; that imperfection is due to "the cardinally dissimilar patterning of letters and phonemes:"

> Letters never, or only partially, reproduce the different distinctive features on which the phonemic pattern is based and unfailingly disregard the structural relationship of these features.

I have suggested it above: does not the radical dissimilarity of the two elements-graphic and phonic-exclude derivation? Does not the inadequacy of graphic representation concern only common alphabetic writing, to which glossematic formalism does not essentially refer? Finally, if one accepts all the phonologist arguments thus presented, it must still be recognised that they oppose a "scientific" concept of the spoken word to a vulgar concept of writing. What I would wish to show is that one cannot exclude writing from the general experience of "the structural relationship of these features." Which amounts, of course, to reforming the concept of writing.

In short, if the Jakobsonian analysis is faithful to Saussure in this matter, is it not especially so to the Saussure of Chapter VI? Up to what point would Saussure have maintained the inseparability of matter and form, which remains the most important argument of Jakobson and Halle? The question may be repeated in the case of the position of André Martinet who, in this debate, follows Chapter VI of the *Course* to the letter. And only Chapter VI, from which Martinet *expressly* dissociates the doctrine of what, in the *Course*, effaces the privilege of phonic substance. After having explained why "a dead language with a perfect ideography," that is to say a communication effective through the system of a generalised script, "could not have any real autonomy," and why *nevertheless,* "such a system would be something so particular that one can well understand why linguists want *to exclude it* from the domain of their science" (La *linguistique syncronique,* p. i8; italics added), Martinet criticises those who, following a certain trend in Saussure, question the essentially phonic character of the linguistic sign: "Much will be attempted to prove that Saussure is right when he announces that 'the thing that constitutes language [*l'essentiel de la langue*] is . . . unrelated to the phonic character of the linguistic sign,' and, going beyond the teaching of the master, to declare that the linguistic sign does not necessarily have that phonic character".

On that precise point, it is not a question of "going beyond" the master's teaching but of following and extending it. Not to do it is to cling to what in Chapter VI greatly limits formal and structural research and contradicts the least contestable findings of Saussurian doctrine. To avoid going beyond," one risks returning to a point that falls short.

I believe that generalised writing is not just the idea of a system to be invented, an hypothetical characteristic or a future possibility. I think on the contrary that oral language already belongs to this writing. But that presupposes a modification of the concept of writing that we for the moment merely

anticipate. Even supposing that one is not given that modified concept, supposing that one is considering a system of pure writing as an hypothesis for the future or a working hypothesis, faced with that hypothesis, should a linguist refuse himself the means of thinking it and of integrating its formulation within his theoretical discourse? Does the fact that most linguists do so create a theoretical right? Martinet seems to be of that opinion. After having elaborated a purely "dactylological" hypothesis of language, he writes, in effect:

> It must be recognised that the parallelism between this "dactylology" and phonology is complete as much in synchronic as in diachronic material, and that the terminology associated with the latter may be used for the former, except of course when the terms refer to the phonic substance. Clearly, if we do not *desire* to exclude from the domain of linguistics the systems of the type we have just imagined, it is most important to modify traditional terminology relative to the articulation of signifiers so as to eliminate all reference to phonic substance; as does Louis Hjelmslev when he uses "ceneme" and "cenematics" instead of "phoneme" and "phonematics." *Yet it is understandable that the majority of linguists hesitate to modify completely the traditional terminological edifice for the only theoretical advantages of being able to include in the field of their science* some purely *hypothetical systems. To make them agree to engage such a revolution*, they must be persuaded that, in attested linguistic systems, they have no advantage in considering the phonic substance of units of expression as to be of direct interest (italics added).

Once again, we do not doubt the value of these phonological arguments, the presuppositions behind which I have attempted to expose above. Once one assumes these presuppositions, it would be absurd to reintroduce confusedly a derivative writing, in the area of oral language and within the system of this derivation. Not only would ethnocentrism not be avoided, but all the frontiers within the sphere of its legitimacy would then be confused. It is not a question of rehabilitating writing in the narrow sense, nor of reversing the order of dependence when it is evident. Phonologism does not brook any objections as long as one conserves the colloquial concepts of speech and writing which form the solid fabric of its argumentation. Colloquial and quotidian conceptions, inhabited besides - uncontradictorily enough - by an old history, limited by frontiers that are hardly visible yet all the more rigorous by that very fact.

I would wish rather to suggest that the alleged derivativeness of writing, however real and massive, was possible only on one condition: that the original," "natural," etc. language had never existed, never been intact and untouched by writing, that it bad itself always been a writing. An archewriting whose necessity and new concept I wish to indicate and outline here; and which I continue to call writing only because it essentially communicates with the vulgar concept of writing. The latter could not have imposed itself historically except by the dissimulation of the arche-writing, by the desire for a speech displacing its other and its double and working to reduce its difference. If I persist in calling that difference writing, it is because, within the work of historical repression, writing was, by its situation, destined to signify the most formidable difference. It threatened the desire for the living speech from the closest proximity, it *breached* living speech from within and from the very beginning. And as we shall begin to see, difference cannot be thought without the *trace*.

This arche-writing, although its concept is invoked by the themes of "the arbitrariness of the sign" and of difference, cannot and can never be recognised as the *object of a science*. It is that very thing which cannot let itself be reduced to the form of *presence*. The latter orders all objectivity of the object and all relation of knowledge. That is why what I would be tempted to consider in the development of the

Course as "progress," calling into question in return the uncritical positions of Chapter VI, never gives rise to a new "scientific" concept of writing.

Can one say as much of the algebraism of Hjelmslev, which undoubtedly drew the most rigorous conclusions from that progress?

The *Principes de grammaire générale* (1928) separated out within the doctrine of the *Course* the phonological principle and the principle of difference: It isolated a concept of form which permitted a distinction between formal difference and phonic difference, and this even within "spoken" language. Grammar is independent of semantics and phonology.

That independence is the very principle of glossematics as the formal science of language. Its formality supposes that "there is no necessary connection between sounds and language." [*On the Principles of Phnomatics*] That formality is itself the condition of a purely functional analysis. The idea of a linguistic function and of a purely linguistic unit- the glosseme - excludes then not only the consideration of the substance of expression (material substance) but also that of the substance of the content (immaterial substance). Since language is a form and not a substance (Saussure), the glossemes are by definition independent of substance, immaterial (semantic, psychological and logical) and material (phonic, graphic, etc.)." [Hjelmslev and Uldall] The study of the functioning of language, of its *play*, presupposes that the substance of meaning and, among other possible substances, that of *sound*, be placed in parenthesis. The unity of sound and of sense is indeed here, as I proposed above, the reassuring closing of plan,. Hjelmslev situates his concept of the *scheme* or *play* of language within Saussure's heritage of Saussure's formalism and his theory of value. Although he prefers to compare linguistic value to the "value of exchange in the economic sciences" rather than to the "purely logico-mathematical value," he assigns a limit to this analogy.

> An economic value is by definition a value with two faces: not only does it play the role of a constant via-á-vis the concrete units of money, but it also itself plays the role of a variable vis-á-vis a fixed quantity of merchandise which serves it as a standard. In linguistics on the other hand there is nothing that corresponds to a standard. That is why the game of chess and not economic fact remains for Saussure the most faithful image of a grammar. The scheme of language is in the last analysis *a game* and nothing more. [Langue et parole, *Essais linguistiques*]

In the *Prolegomena to a Theory of Language* (1943), setting forth the opposition *expression/content*, which he substitutes for the difference *signifier/signified*, and in which each term may be considered from the point of view of form or *substance*, Hjelmslev criticises the idea of a language naturally bound to the substance of phonic expression. It is by mistake that it has hitherto been supposed "that the substance-expression of a spoken language should consist of 'sounds':"

> Thus, as has been pointed out by the Zwirners in particular, the fact has been overlooked that speech is accompanied by, and that certain components of speech can be replaced by, gesture, and that in reality, as the Zwirners say, not only the so-called organs of speech (throat, mouth, and nose), but very nearly all the striate musculature cooperate in the exercise of "natural" language. Further, it is possible to replace the usual sound-and-gesture substance with any other that offers itself as appropriate under changed external circumstances. Thus the same linguistic form may also be manifested in writing, as happens with a phonetic or phonemic notation and with the so-called phonetic orthographies, as for example the Finnish. Here is a "graphic" substance which is

> addressed exclusively to the eye and which need not be transposed into a phonetic "substance" in order to be grasped or understood. And this graphic "substance" can, precisely from the point of view of the substance, be of quite various sorts. [*Prolegomena to A Theory of Language*, 1943]

Refusing to presuppose a "derivation" of substances following from the substance of phonic expression, Hjelmslev places this problem outside the area of structural analysis and of linguistics.

> Moreover it is not always certain what is derived and what not; we must not forget that the discovery of alphabetic writing is hidden in prehistory [n.: Bertrand Russell quite rightly calls attention to the fact that we have no means of deciding whether writing or speech is the older form of human expression (An Outline *of Philosophy* , so that the assertion that it rests on a phonetic analysis is only one of the possible diachronic hypotheses; it may, also be rested on a formal analysis of linguistic structure. But in any case, as is recognised by modern linguistics, diachronic considerations are irrelevant for synchronic descriptions.

H. J. Uldall provides a remarkable formulation of the fact that glossematic criticism operates at the same time thanks to Saussure and against him; that, as I suggested above, the proper space of a grammatology is at the same time opened and closed by The *Course in General Linguistics.* To show that Saussure did not develop "all the theoretical consequences of his discovery" he writes:

> It is even more curious when we consider that the practical consequences have been widely drawn, indeed had been drawn thousands of years before Saussure, for it is only through the concept of a difference between form and substance that we can explain the possibility of speech and writing existing at the same time as expressions of one and the same language. If either of these two substances, the stream of air or the stream of ink, were an integral part of the language itself, it would not be possible to go from one to the other without changing the language. [*Speech and Writing*, 1938]

Undoubtedly the Copenhagen School thus frees a field of research: it becomes possible to direct attention not only to the purity of a form freed from all "natural" bonds to a substance but also to everything that, in the stratification of language, depends on the substance of graphic expression. An original and rigorously delimited description of this may thus be promised. Hjelmslev recognises that an "analysis of writing without regard to sound has not yet been undertaken". While regretting also that "the substance of ink has not received the same attention on the part of linguists that they have so lavishly bestowed on the substance of air," H. J. Uldall delimits these problems and emphasises the mutual independence of the substances of expression. He illustrates it particularly by the fact that, in orthography, no grapheme corresponds to accents of pronunciation (for Rousseau this was the misery, and the menace of writing) and that, reciprocally, in pronunciation, no phoneme corresponds to the spacing between written words.

Recognising the specificity of writing, glossematics did not merely give itself the means of describing the graphic element. It showed bow to reach the literary element, to what in literature passes through an irreducibly graphic text, tying the play of form to a determined substance of expression. If there is something in literature which does not allow itself to be reduced to the voice, to epos or to poetry, one cannot recapture it except by rigorously isolating the bond that links *the play of form* to the substance of graphic expression. (It will by the same token be seen that "pure literature," thus respected in its irreducibilty, also risks limiting the play, restricting it. The desire to restrict play is,

moreover, irresistible.) This interest in literature is effectively manifested in the Copenhagen School. It thus removes the Rousseauist and Saussurian caution with regard to literary arts. It radicalises the efforts of the Russian formalists, specifically of the O.PO.IAZ, who, in their attention to the being-literary of literature, perhaps favoured the phonological instance and the literary models that it dominates. Notably poetry. That which, within the history of literature and in the structure of a literary text in general, escapes that framework, merits a type of description whose norms and conditions of possibility glossematics has perhaps better isolated. It has perhaps thus better prepared itself to study the purely graphic stratum within the structure of the literary text within the history of the becoming-literary of literality, notably in its "modernity."

Undoubtedly a new domain is thus opened to new and fecund researches. But I am not primarily interested in such a parallelism or such a recaptured parity of substances of expression. It is clear that if the phonic substance lost its privilege, it was not to the advantage of the graphic substance, which lends itself to the same substitutions. To the extent that it liberates and is irrefutable, glossematics still operates with a popular concept of writing. However original and irreducible it might be, the "form of expression" linked by correlation to the graphic "substance of expression" remains very determined. It is very dependent and very derivative with regard to the arche-writing of which I speak. This arche-writing would be at work not only in the form and substance of graphic expression but also in those of non-graphic expression. It would constitute not only the pattern uniting form to all substance, graphic or otherwise, but the movement of the sign-function linking a content to an expression, whether it be graphic or not. This theme could not have a place in Hjelmslev's system.

It is because arche-writing, movement of difference, irreducible archesynthesis, opening in one and the same possibility, temporalisation as well as relationship with the other and language, cannot, as the condition of all linguistic systems, form a part of the linguistic system itself and be situated as an object in its field. (which does not mean it has a real field *elsewhere,* another assignable site.) Its concept could in no way enrich the scientific, positive, and "immanent" (in the Hjelmslevian sense) description of the system itself. Therefore, the founder of glossematics would no doubt have questioned its necessity, as be rejects, en bloc and legitimately, all the extra-linguistic theories which do not arise from the irreducible immanence of the linguistic system. He would have seen in that notion one of those appeals to experience which a theory should dispense with. He would not have understood why the name writing continued -to be used for that X which becomes so different from what has always been called "writing."

I have already begun to justify this word, and especially the necessity of the communication between the concept of arche-writing and the vulgar concept of writing submitted to deconstruction by it. I shall continue to do so below. As for the concept of experience, it is most unwieldy here. Like all the notions I am using here, it belongs to the history of metaphysics and we can only use it under erasure [*sous rature*]. "Experience" has always designated the relationship with a presence, whether that relationship bad the form of consciousness or not. At any rate, we must, according to this sort of contortion and contention which the discourse is obliged to undergo, exhaust the resources of the concept of experience before attaining and in order to attain, by deconstruction, its ultimate foundation. It is the only way to escape "empiricism" and the "naive" critiques of experience at the same time. Thus, for example, the experience whose "theory," Hjelmslev says, ,'must be independent" is not the whole of experience. It always corresponds to a certain type of factual or regional experience (historical, psychological, physiological, sociological, etc.), giving rise to a science that is itself regional and, as such, rigorously outside linguistics. That is not so at all in the case of experience as arche-writing. The parenthesising of regions of experience or of the totality of natural experience must discover a field of transcendental experience. This experience is only accessible in so far as, after

having, like Hjelmslev, isolated the specificity of the linguistic system and excluded all the extrinsic sciences and metaphysical speculations, one asks the question of the transcendental origin of the system itself, as a system of the objects of a science, and, correlatively, of the theoretical system which studies it: here of the objective and "deductive" system which glossematics wishes to be. Without that, the decisive progress accomplished by a formalism respectful of the originality of its object, of "the immanent system of its objects," is plagued by a scientificist objectivism, that is to say by another unperceived or unconfessed metaphysics. This is often noticeable in the work of the Copenhagen School. It is to escape falling back into this naive objectivism that I refer here to a transcendentality that I elsewhere put into question. It is because I believe that there is a short-of and a beyond of transcendental criticism. To see to it that the beyond does not return to the within is to recognise in the contortion the necessity of a pathway [*parcours*]. That pathway must leave a track in the text. Without that track, abandoned to the simple content of its conclusions, the ultra-transcendental text will so closely resemble the precritical text as to be indistinguishable from it. We must now form and meditate upon the law of this resemblance. What I call the erasure of concepts ought to mark the places of that future meditation. For example, the value of the transcendental arche [*archie*] must make its necessity felt before letting itself be erased. The concept of arche-trace must comply with both that necessity and that erasure. It is in fact contradictory and not acceptable within the logic of identity. The trace is not only the disappearance of origin-within the discourse that we sustain and according to the path that we follow it means that the origin did not even disappear, that it was never constituted except reciprocally by a non-origin, the trace, which thus becomes the origin of the origin. From then on, to wrench the concept of the trace from the classical scheme, which would derive it from a presence or from an originary non-trace and which would make of it an empirical mark, one must indeed speak of an originary trace or arche-trace. Yet we know that that concept destroys its name and that, if all begins with the trace, there is above all no originary trace. We must then *situate*, as a simple moment *of the discourse*, the phenomenological reduction and the Husserlian reference to a transcendental experience. To the extent that the concept of experience in general-and of transcendental experience, in Husserl in particular-remains governed by the theme of presence, it participates in the movement of the reduction of the trace. The Living Present (*lebendige Gegenwart*) is the universal and absolute form of transcendental experience to which Husserl refers us. In the descriptions of the movements of temporalisation, all that does not torment the simplicity and the domination of that form seems to indicate to us how much transcendental phenomenology belongs to metaphysics. But that must come to terms with the forces of rupture. In the originary temporalisation and the movement of relationship with the outside, as Husserl actually describes them, nonpresentation or depresentation is as "originary" as presentation. *That is why a thought of the trace can* no more *break with a transcendental* phenomenology *than be reduced to* it. Here as elsewhere, to pose the problem in terms of choice, to oblige or to believe oneself obliged to answer it by a *yes* or no, to conceive of appurtenance as an allegiance or non-appurtenance as plain speaking, is to confuse very different levels, paths, and styles. In the deconstruction of the arche, one does not make a choice.

Therefore I admit the necessity of going through the concept of the arche-trace. How does that necessity direct us from the interior of the linguistic system? How does the path that leads from Saussure to Hjelmslev forbid us to avoid the originary trace?

In that its passage through *form* is a passage through the imprint. And the meaning of difference in general would be more accessible to us if the unity of that double passage appeared more clearly.

In both cases, one must begin from the possibility of neutralising the phonic substance.

On the one band, the phonic element, the term, the plenitude that is called sensible, would not appear

as such without the difference or opposition which gives them form. Such is the most evident significance of the appeal to difference as the reduction of phonic substance. Here the appearing and functioning of difference presupposes an originary synthesis not preceded by any absolute simplicity. Such would be the originary trace. Without a retention in the minimal unit of temporal experience, without a trace retaining the other as other in the same, no difference would do its work and no meaning would appear. It is not the question of a constituted difference here, but rather, before all determination of the content, of the pure movement which produces difference. *The (pure) trace is difference.* It does not depend on any sensible plenitude, audible or visible, phonic or graphic. It is, on the contrary, the condition of such a plenitude. Although *it does not* exist, although it is never a being-present outside of all plenitude, its possibility is by rights anterior to all that one calls sign (signified/signifier, content/expression, etc.), concept or operation, motor or sensory. This difference is therefore not more sensible than intelligible and it permits the articulation of signs among themselves within the same abstract order-a phonic or graphic text for example-or between two orders of expression. It permits the articulation of speech and writing - in the colloquial sense-as it founds the metaphysical opposition between the sensible and the intelligible, then between signifier and signified, expression and content, etc. If language were not already, in that sense, a writing, no derived "notation" would be possible; and the classical problem of relationships between speech and writing could not arise. Of course, the positive *sciences* of signification can only describe the work and the *fact* of differance, the determined differences and the determined presences that they make possible. There cannot be a science of difference itself in its operation, as it is impossible to have a science of the origin of presence itself, that is to say of a certain non-origin.

Differance is therefore the formation of form. But it is on *the other* hand the being-imprinted of the imprint. It is well-known that Saussure distinguishes between the "sound-image" and the objective sound. He thus gives himself the right to "reduce," in the phenomenological sense, the sciences of acoustics and physiology at the moment that he institutes the science of language. The sound-image is the structure of the appearing of the sound [*l'apparaître du son*] which is anything but the sound appearing [*le son apparaissant*]. It is the sound-image that be calls signifier, reserving the name signified not for the thing, to be sure (it is reduced by the act and the very ideality of language), but for the "concept," undoubtedly an unhappy notion here; let us say for the ideality of the sense. "I propose to retain the word *sign* [*signe*] to designate the whole and to replace concept and sound-image respectively by signified [*signifé*] and *signifier* [*signifiant*]." The sound-image is what is *heard;* not the sound heard but the being-beard of the sound. Being-beard is structurally phenomenal and belongs to an order radically dissimilar to that of the real sound in the world. One can only divide this subtle but absolutely decisive heterogeneity by a phenomenological reduction. The latter is therefore indispensable to all analyses of being-beard, whether they be inspired by linguistic, psychoanalytic, or other preoccupations.

Now the "sound-image," the structured appearing [*l'apparaître*] of the sound, the "sensory matter" lived and informed by difference, what Husserl would name the *hylè/morphé* structure, distinct from all mundane reality, is called the "psychic image" by Saussure: "The latter [the sound-image] is not the material sound, a purely physical thing, but the psychic imprint of the sound, the impression that it makes on our senses [*la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens*]. The sound-image is sensors,, and if I happen to call it 'material,' it is only in that sense, and by way of opposing it, to the other term of the association, the concept, which is generally more abstract". Although the word "psychic" is not perhaps convenient, except for exercising in this matter a phenomenological caution, the originality of a certain place is well marked.

Before specifying it, let us note that this is not necessarily what Jakobson and other linguists could

criticise as "the mentalist point of view":

> In the oldest of these approaches, going back to Baudouin de Courtenay and still surviving, the phoneme is a sound imagined or intended, opposed to the emitted sound as a "psychophonetic" phenomenon to the "physiophonetic" fact. It is the psychic equivalent of an exteriorised sound.

Although the notion of the "psychic image" thus defined (that is to say according to a pre-phenomenological psychology of the imagination) is indeed of this mentalist inspiration, it could be defended against Jakobson's criticism by specifying: (i) that it could be conserved without necessarily affirming that "our internal speech is confined to the distinctive features to the exclusion of the configurative, or redundant features;" (2) that the qualification psychic is not retained if it designates exclusively *another natural reality, internal and not* external. Here the Husserlian correction is indispensable and transforms even the premises of the debate. Real (*reell* and not real) component of lived experience, the *hylè/morphé* structure is not a reality (*Realität*). As to the intentional object, for example, the content of the image, it does not really (*reall*) belong either to the world or to lived experience: the non-real component of lived experience. The psychic image of which Saussure speaks must not be an internal reality copying an external one. Husserl, who criticises this concept of "portrait" in *Idee* shows also in the *Krisis* how phenomenology should overcome the naturalist opposition whereby psychology and the other sciences of man survive-between internal" and "external" experience. It is therefore indispensable to preserve the distinction between the appearing sound [*le son apparaissant*] and the appearing of the sound [*l'apparaître du son*] in order to escape the worst and the most prevalent of confusions; and it is in principle possible to do it without "attempt [ing] to overcome the antinomy between invariance and variability by assigning the former to the internal and the latter to the external experience" (Jakobson). The difference between invariance and variability does not separate the two domains from each other, it divides each of them within itself. That gives enough indication that the essence of the *phonè* cannot be read directly and primarily in the text of a mundane science, of a psycho-physiophonetics.

These precautions taken, it should be recognised that it is in the specific zone of this imprint and this trace, in the temporalisation of a *lived* experience which is neither in the world nor in "another world," which is not more sonorous than luminous, not more in time than in space, that differences appear among the elements or rather produce them, make them emerge as such and constitute the texts, the chains, and the systems of traces. These chains and systems cannot be outlined except in the fabric of this trace or imprint. The unheard difference between the appearing and the appearance [*l'apparaissant et l'apparaître*] (between the "world" and "lived experience") is the condition of all other differences, of all other traces, and *it is already a trace.* This last concept is thus absolutely and by rights "anterior" to all *physiological* problematics concerning the nature of the engramme [the unit of engraving], or metaphysical problematics concerning the meaning of absolute presence whose trace is thus opened to deciphering. *The trace is in fact the absolute* origin of *sense in general. Which amounts to saying once again that there is no absolute origin of sense in general. The trace is the difference* which opens appearance [*l'apparaître*] and signification. Articulating the living upon the non-living in general, origin of all repetition, origin of ideality, the trace is not more ideal than real, not more intelligible than sensible, not more a transparent signification than an opaque energy and no *concept of metaphysics can describe it.* And as it is *a fortiori* anterior to the distinction between regions of sensibility, anterior to sound as much as to light, is there a sense in establishing a "natural" hierarchy between the sound-imprint, for example, and the visual (graphic) imprint? The graphic image is not seen; and the acoustic image is not heard. The difference between the full unities of the voice remains unheard. And, the difference in the body of the inscription is also invisible.

The Hinge [*La Brisure*]

You have, I suppose, dreamt of finding a single word for designating difference and articulation. I have perhaps located it by chance in Robert['s Dictionary] if I play on the word, or rather indicate its double meaning. This word is brisure *[joint,* break*] "-broken, cracked part. Cf. breach, crack, fracture, fault, split, fragment, [*bréche, cassure, fracture, faille, fente, fragment*.]-Hinged articulation of two parts of wood- or metal-work. The hinge, the* brisure *[folding-joint] of a shutter. Cf.* joint." - Roger Laporte (letter)

Origin of the experience of space and time, this writing of difference, this fabric of the trace, permits the difference between space and time to be articulated, to appear as such, in the unity of an experience (of a "same" lived out of a "same" body proper [corps propre]). This articulation therefore permits a graphic ("visual" or "tactile," "spatial") chain to be adapted, on occasion in a linear fashion, to a spoken ("phonic," "temporal") chain. It is from the primary possibility of this articulation that one must begin. Difference is articulation.

This is, indeed, what Saussure says, contradicting Chapter VI:

> The question of the vocal apparatus obviously takes a secondary place in the problem of language. One definition of *articulated* language might confirm that conclusion. In Latin, *articulus* means a member, part, or subdivision of a sequence; applied to speech [*langage*], articulation designates either the subdivision of a spoken chain into syllables or the subdivision of the chain of meanings into significant units. . . . Using the second definition, we can say that what *is natural to mankind is not spoken language* but the faculty of constructing a language; i.e., a system of distinct signs Corresponding to distinct ideas (italics added).

The idea of the "psychic imprint" therefore relates essentially to the idea of articulation. Without the difference between the sensory appearing [*apparaissant*] and its lived appearing [*apparaître*] ("mental imprint"), the temporalising synthesis, which permits differences to appear in a chain of significations, could not operate. That the "imprint" is irreducible means also that speech is originarily passive, but in a sense of passivity that all intramundane metaphors would only betray. This passivity is also the relationship to a past, to an always-already-there that no reactivation of the origin could fully master and awaken to presence. This impossibility of reanimating absolutely the manifest evidence of an originary presence refers us therefore to an absolute past. That is what authorised us to call *trace* that which does not let itself be summed up in the simplicity of a present. It could in fact have been objected that, in the indecomposable synthesis of temporalisation, protection is as indispensable as retention. And their two dimensions are not added up but the one implies the other in a strange fashion. To be sure, what is anticipated in protention does not sever the present any less from its self-identity than does that which is retained in the trace. But if anticipation were privileged, the irreducibility of the always-already-there and the fundamental passivity that is called time would risk effacement. On the other hand, if the trace refers to an absolute past, it is because it obliges us to think a past that can no longer be understood in the form of a modified presence, as a present-past. Since past has always signified present-past, the absolute past that is retained in the trace no longer rigorously merits the name "past." Another name to erase, especially since the strange movement of the trace proclaims as much as it recalls: difference defers-differs [differs]. With the same precaution and under the same erasure, it may be said that its passivity is also its relationship with the "future."

The concepts of *present, past,* and *future*, everything in the concepts of time and history which implies evidence of them-the metaphysical concept of time in general-cannot adequately describe the structure of the trace. And deconstructing the simplicity of presence does not amount only to accounting for the horizons of potential presence, indeed of "dialectic of protention and retention that one would install in the heart of the present instead of surrounding it with it. It is not a matter of complicating the structure of time while conserving its homogeneity and its fundamental successivity, by demonstrating for example that the past present and the future present constitute originarily, by dividing it, the form of the living present. Such a complication, which is in effect the same that Husserl described, abides, in spite of an audacious phenomenological reduction, by the evidence and presence of a linear, objective, and mundane *model. Now* B would be as such constituted by the retention of *Now* A and the protention of *Now* C; in spite of all the play that would follow from it, from the fact that each one of the three Now-s reproduces that structure in itself, this model of successivity would prohibit a *Now* X from taking the place of *Now* A, for example, and would prohibit that, by a delay that is inadmissible to consciousness, an experience be determined, in its very present, by a present which would not have preceded it immediately but would be considerably "anterior" to it. It is the problem of the deferred effect (*Nachträglichkeit*) of ,which Freud speaks. The temporality to which he refers cannot be that which lends itself to a phenomenology of consciousness or of presence and one may indeed wonder by what right all that is in question here should still be called time, now, anterior present, delay, etc.

In its greatest formality, this immense problem would be formulated thus: is the temporality described by a transcendental phenomenology as "dialectical" as possible, a ground which the structures, let us say the unconscious structures, of temporality would simply modify? Or is the phenomenological model itself constituted, as a warp of language, logic, evidence, fundamental security, upon a woof that is not its own? And which-such is the most difficult problem-is no longer at all mundane? For it is not by chance that the transcendental phenomenology of the internal time-consciousness, so careful to place cosmic time within brackets, must, as consciousness and even as internal consciousness, live a time that is an accomplice of the time of the world. Between consciousness, perception (internal or external), and the "world," the rupture, even in the subtle form of the reduction, is perhaps not possible.

It is in a certain "unheard" sense, then, that speech is in the world, rooted in that passivity which metaphysics calls sensibility in general. Since there is no non-metaphoric language to oppose to metaphors here, one must, as Bergson wished, multiply antagonistic metaphors. "Wish sensibilised," is bow Maine de Biran, with a slightly different intention, named the vocalic word. That the logos is first imprinted and that that imprint is the writing-resource of language, signifies, to be sure, that the logos is not a creative activity, the continuous full element of the divine word, etc. But it would not mean a single step outside of metaphysics if nothing more than a new motif of "return to finitude," of "God's death," etc., were the result of this move. It is that conceptuality and that problematics that must be deconstructed. They belong to the onto-theology they fight against. Differance is also something other than finitude.

According to Saussure, the passivity of speech is first its relationship with language. The relationship between passivity and difference cannot be distinguished from the relationship between the fundamental unconscious*ness* of language (as rootedness within the language) and the *spacing* (pause, blank, punctuation, interval in general, etc.) which constitutes the origin of signification. It is because "language is a form and not a substance" that, paradoxically, the activity of speech can and must always draw from it. But if it is a form, it is because "in language there are only differences". Spacing (notice that this word speaks the articulation of space and time, the becoming-space of time and the becoming-time of space) is always the unperceived, the non-present, and the non-conscious. *As such,*

if one can still use that expression in a non-phenomenological way; for here we pass the very limits of phenomenology. Arche-writing as spacing cannot occur *as such* within the phenomenological experience of a *presence*. It marks *the dead* time within the presence of the living present, within the general form of all presence. The dead time is at work. That is why, once again, in spite of all the discursive resources that the former may borrow from the latter, the concept of the trace will never be merged with a phenomenology of writing. As the phenomenology of the sign in general, a phenomenology of writing is impossible. No intuition can be realised in the place where "the 'whites' indeed take on an importance" (Preface to *Coup de dés*).

Perhaps it is now easier to understand why Freud savs of the dreamwork that it is comparable rather to a writing than to a language, and to a hieroglyphic rather than to a phonetic writing. And to understand why Saussure savs of language that it "is not a function of the speaker". With or without the complicity of their authors, all these propositions must be understood as more than the simple *reversals* of a metaphysics of presence or of conscious subjectivity. Constituting and dislocating it at the same time, writing is other than the subject, in whatever sense the latter is understood. Writing can never be thought under the category of the subject; however it is modified, however it is endowed with consciousness or unconsciousness, it will refer, by the entire thread of its history, to the substantiality of a presence unperturbed by accidents, or to the identity of the selfsame [*le propre*] in the presence of self-relationship.

And the thread of that history clearly does not run within the borders of metaphysics. To determine an X as a subject is never an operation of a pure convention, it is never an indifferent gesture in relation to writing.

Spacing as writing is the becoming-absent and the becoming-unconscious of the subject. By the movement of its drift/derivation [*dérive*] the emancipation of the sign constitutes in return the desire of presence. That becoming-or that drift/derivation-does not befall the subject which would choose it or would passively let itself be drawn along by it. As the subject's relationship with its own death, this becoming is the constitution of subjectivity. On all levels of life's organisation, that is to say, of *the economy of death*. All graphemes are of a testamentary essence. And the original absence of the subject of writing is also the absence of the thing or the referent.

Within the horizontality of spacing, which is in fact the precise dimension I have been speaking of so far, and which is not opposed to it as surface opposes depth, it is not even necessary to say that spacing cuts, drops, and causes to drop within the unconscious: the unconscious is nothing without this cadence and before this caesura. This signification is formed only within the hollow of difference: of discontinuity and of discreteness, of the diversion and the reserve of what does not appear. This hinge [*brisure*] of language as writing, this discontinuity, could have, at a given moment within linguistics, run up against a rather precious continuist prejudice. Renouncing it, phonology must indeed renounce all distinctions between writing and the spoken word, and thus renounce not itself, phonology, but rather phonologism. What Jakobson recognises in this respect is most important for us:

> The stream of oral speech, physically continuous, originally confronted the mathematical theory of communication with a situation "considerably more involved" [*The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, 1949] than in the case of a finite set of discrete constituents, as presented by written speech. Linguistic analysis, however, came to resolve oral speech into a finite series of elementary informational units. These ultimate discrete units, the so-called "distinctive features," are aligned into simultaneous bundles

termed "phonemes," which in turn are concatenated into sequences. Thus form in language has a manifestly granular structure and is subject to a quantal description. [*Linguistique et théorie de la communication*]

The hinge [*brisure*] marks the impossibility that a sign, the unity of a signifier and a signified, be produced within the plenitude of a present and an absolute presence. That is why there is no full speech, however much one might wish to restore it by means or without benefit of psychoanalysis. Before thinking to reduce it or to restore the meaning of the full speech which claims to be truth, one must ask the question of meaning and of its origin in difference. Such is the place of a problematic of the *trace*.

Why of the *trace?* What led us to the choice of this word? I have begun to answer this question. But this question is such, and such the nature of my answer, that the place of the one and of the other must constantly be in movement. If words and concepts receive meaning only in sequences of differences, one can Justify one's language, and one's choice of terms, only within a topic [an orientation in space] and an historical strategy. The justification can therefore never be absolute and definitive. It corresponds to a condition of forces and translates an historical calculation. Thus, over and above those that I have already defined, a certain number of givens belonging to the discourse of our time have progressively imposed this choice upon me. The word trace must refer to itself to a certain number of contemporary discourses whose force I intend to take into account. Not that I accept them totally,. But the word trace establishes the clearest connections with them and thus permits me to dispense with certain developments which have already demonstrated their effectiveness in those fields. Thus, I relate this concept of *trace* to what is at the center of the latest work of Emmanuel Levinas and his critique of ontology: relationship to the illeity as to the alterity of a past that never was and can never be lived in the originary or modified form of presence. Reconciled here to a Heideggerian intention,-as it is not in Levinas's thought-this notion signifies, sometimes beyond Heideggerian discourse, the undermining of an ontology which, in its innermost course, has determined the meaning of being as presence and the meaning of language as the full continuity of speech. To make enigmatic what one thinks one understands by the words "proximity," "immediacy," "Presence" (the proximate [*proche*], the own [*propre*], and the pre- of presence), is my final intention in this book. This deconstruction of presence accomplishes itself through the deconstruction of consciousness, and therefore through the irreducible notion of the trace (Spur), as it appears in both Nietzschean and Freudian discourse. And finally, in all scientific fields, notably in biology, this notion seems currently to be dominant and irreducible.

If the trace, arche-phenomenon of "memory," which must be thought before the opposition of nature and culture, animality and humanity, etc., belongs to the very movement of signification, then signification is a priori written, whether inscribed or not, in one form or another, in a "sensible" and "spatial" element that is called "exterior." Arche-writing, at first the possibility of the spoken word, then of the *"graphie"* in the narrow sense, the birthplace of "usurpation," denounced from Plato to Saussure, this trace is the opening of the first exteriority in general, the enigmatic relationship of the living to its other and of an inside to an outside: spacing. The outside, "spatial" and "objective" exteriority which we believe we know as the most familiar thing in the world, as familiarity itself, would not appear without the grammé, without difference as temporalisation, without the nonpresense of the other inscribed within the sense of the present, without the relationship with death as the concrete structure of the living present. Metaphor would be forbidden. The presence-absence of the trace, which one should not even call its ambiguity but rather its play (for the word "ambiguity" requires the logic of presence, even when it begins to disobey that logic), carries in itself the problems of the letter and the spirit, of body and soul, and of all the problems whose primary affinity I have

recalled. All dualisms, all theories of the immortality of the soul or of the spirit, as well as all monisms, spiritualist or materialist, dialectical or vulgar, are the unique theme of a metaphysics whose entire history was compelled to strive toward the reduction of the trace. The subordination of the trace to the full presence summed up in the logos, the humbling of writing beneath a speech dreaming its plenitude, such are the gestures required by an onto-theology determining the archaeological and eschatological meaning of being as presence, as parousia, as life without difference: another name for death, historical metonymy where God's name holds death in check. That is why, if this movement begins its era in the form of Platonism, it ends in infinitist metaphysics. Only infinite being can reduce the difference in presence. In that sense, the name of God, at least as it is pronounced within classical rationalism, is the name of indifference itself. Only a positive infinity can lift the trace, "sublimate" it (it has recently been proposed that the Hegelian *Aufhebung* be translated as sublimation; this translation may be of dubious worth as translation, but the juxtaposition is of interest here). We must not therefore speak of a "theological prejudice," functioning sporadically when it is a question of the plenitude of the logos; the logos as the sublimation of the trace is *theological.* Infinitist theologies are always logocentrisms, whether they are creationisms or not. Spinoza himself said of the understanding-or logos-that it was the immediate infinite mode of the divine substance, even calling it its eternal son in the *Short Treatise.* [Spinoza] It is also to this epoch, "reaching completion" with Hegel, with a theology of the absolute concept as logos, that all the non-critical concepts accredited by linguistics belong, at least to the extent that linguistics must confirm-and bow can a *science* avoid it? - the Saussurian decree marking out "the internal system of language."

It is precisely these concepts that permitted the exclusion of writing: image or representation, sensible and intelligible, nature and culture, nature and technics, etc. They are solidary with all metaphysical conceptuality and particularly with a naturalist, objectivist, and derivative determination of the difference between outside and inside.

And above all with a "vulgar concept of time." I borrow this expression from Heidegger. It designates, at the end of *Being and* Time, a concept of time thought in terms of spatial movement or of the now, and dominating all philosophy from Aristotle's *Physics* to Hegel's *Logic*. This concept, which determines all of classical ontology, was not born out of a philosopher's carelessness or from a theoretical lapse. It is intrinsic to the totality of the history of the Occident, of what unites its metaphysics and its technics. And we shall see it later associated with the linearisation of writing, and with the linearist concept of speech. This linearism is undoubtedly inseparable from phonologism; it can raise its voice to the same extent that a linear writing can seem to submit to it. Saussure's entire theory of the "linearity of the signifier" could be interpreted from this point of view.

> Auditory signifiers have at their command only the dimension of time. Their elements are presented in succession; they form a chain. This feature becomes readily apparent when they are represented in writing.... The signifier, being auditory, is unfolded solely in time from which it gets the following characteristics: (a) it represents a span, and (b) the span is measurable in a single dimension; it is a line.

It is a point on which Jakobson disagrees with Saussure decisively by substituting for the homogeneousness of the line the structure of the musical staff, "the chord in music." What is here in question is not Saussure's affirmation of the temporal essence of discourse but the concept of time that guides this affirmation and analysis: time conceived as linear successivity, as "consecutivity." This model works by itself and all through the *Course*, but Saussure is seemingly less sure of it in the Anagrams. At any rate, its value seems problematic to him and an interesting paragraph elaborates a question left suspended:

> That the elements forming a word follow one *another* is a truth that it would be better for linguistics not to consider uninteresting because evident, but rather as the truth which gives in advance the central principle of all useful reflections on words. In a domain as infinitely special as the one I am about to enter, it is always by virtue of the fundamental law of the human word in general that a question like that of consecutiveness or non-consecutiveness may be posed. [*Mercure de France*, 1964]

This linearist concept of time is therefore one of the deepest adherences of the modem concept of the sign to its own history. For at the limit it is indeed the concept of the sign itself, and the distinction, however tenuous, between the signifying and signified faces, that remain committed to the history of classical ontology. The parallelism and correspondence of the faces or the planes change nothing. That this distinction, first appearing in Stoic logic, was necessary for the coherence of a scholastic thematics dominated by infinitist theology, forbids us to treat today's debt to it as a contingency or a convenience. I suggested this at the outset, and perhaps the reasons are clearer now. The signatum always referred, as to its referent, to a *res,* to an entity created or at any rate first thought and spoken, thinkable and speakable, in the eternal present of the divine logos and specifically in its breath. If it came to relate to the speech of a finite being (created or not; in any case of an intracosmic entity) through the *intermediary* of a *signans, the signatum* had an immediate relationship with the divine logos which thought it within presence and for which it was not a trace. And for modem linguistics, if the signifier is a trace, the signified is a meaning thinkable in principle within the full presence of an intuitive consciousness. The signfied face, to the extent that it is still originarily distinguished from the signifying face, is not considered a trace; by rights, it has no need of the signifier to be what it is. It is at the depth of this affirmation that the problem of relationships between linguistics and semantics must be posed. This reference to the meaning of a signified thinkable and possible outside of all signifiers remains dependent upon the ontotheo-teleology that I have just evoked. It is thus the idea of the sign that must be deconstructed through a meditation upon writing which would merge, as it must, with the undoing [*sollicitation*] of onto-theology, faithfully repeating it in its totality and making it *insecure* in its most assured evidences. One is necessarily led to this from the moment that the trace affects the totality of the sign in both its faces. That the signified is originarily and essentially (and not only for a finite and created spirit) trace, that it is *always already in the position of the signifier,* is the apparently innocent proposition within which the metaphysics of the logos, of presence and consciousness, must reflect upon writing as its death and its resource.

Derrida ¢.

A post-card guide to Derrida

(c) Jerry Everard 1995

---

http://www.anu.edu.au/english/jems/derrida_intro.html

Back to the JEMS page

---

1. Derrida is a rigorous philosopher in the tradition of the Skeptics and the phenomenologists. That rigour extends to his presentational process as well as to the content of his writing. This is the first clue to understanding why so many have difficulty with his work.

1.1 As a phenomenologist and skeptic, following Kant, Heidegger, Husserl and the later Wittgenstein, Derrida considers that we can have no unmediated access to "reality". The key word here is "unmediated" - he does not say that there is no reality, merely that our access to it is constantly deferred and displaced by and through language. Hence his use of the term différance - a french conflation of the terms to differ and to defer.

1.2 As a result, for Derrida, it is important to write in a manner that gestures towards, suggests, invokes and evokes an idea, rather than stating it. By stating directly, he would perpetuate the illusion of language as having a one-to-one correspondence with reality. To be rigorous, there is no "clarity" in language, for that implies a seeing-through to something - a centre or core - which does not exist by itself independent of our access to it. So when you read his work you become aware of the idea he is putting forward, but it is necessarily difficult to condense it into a 'pocket Derrida'.

2. Derrida is anti-foundationalist- He is skeptical of those who purport to have found the 'truthiest truth of them all' and in my view, rightly so. He argues, against John Searle and others, that if language/ communicative acts mediate our access to the 'real' then this must hold for truth, beauty and ethics. This is where his critics get caught up in the notion that postmodernism is nihilist and anti-ethical. This is a mistake because Derrida is simply pointing out that there can be no absolute ethic or absolute truth (which Derrida refers to in terms of "presence" - a usage implying the notion of unmedated access to a 'universal'/absolute truth). Ethics and truth are always the product of a particular viewpoint - they can not stand context-free in the manner of Aristotelian "universals" ("rising towards the sun of Presence: it is the way of Icarus"). Ethics and truth are construed in the paths laid by the narratives that invoke them. such foundations as are useful are to found in the historical and discursive traces of the search for an ethical foundation. This word "trace" is important here. Again they are, as it were, bi-products of the process of narrative.

2.1 This being the case, Derrida rightly points out that what is unethical/untruthful are discursive practices that seek to cover up the process by which notions of 'truth' have been historically constituted. Such practices systematically 'silence' alternative modalities of truth, and of ethical behaviour. These silences can be observed in 'aporias' of discourse - literally gaps - the articulation of which can reveal much about the processes that 'clear' discourse has sought to conceal.

2.2 Deconstruction is the process Derrida uses to explore the traces of the process by which alterity

has been systemically silenced in particular instances of discourse. Deconstruction is not, as sometimes construed by critics, synonymous with destruction. In fact Derrida's project is the diametric opposite. For Derrida, deconstruction is more like changing states in physics - it results, not in destruction, but a re-construal which adds to, while to some extent replacing, what has gone before. Deconstruction provides a "supplement" to the act of discourse (supplement of copula - grammatology). There is nothing nihilist in this.

2.3 Deconstruction involves a detailed close reading of text, which includes looking at the etymological derivation of words used. The next step is to look at other words derived from the same root segments of operative words and see how that builds on the meaning of the statement. Derrida then looks for (for want of better terms) parapraxia (slips) by looking at conotative structures arising from words that rhyme/chime like belle/bell (a real ringer) for example looking at phrases with the word "important" and observing the meaning supplements supplied by parenthesising parts of the word eg "impo(r)tant" or international/internotional relations.

2.4 Another deconstructive strategy is to write a word, such as "real" or "thing" and cross it out. This is called placing the writing under "erasure" (sous rature^). The word is written because it is necessary, and crossed out because it is wrong (ie implies unmediated access when mediation is present). This too is ar. aspect of Derrida's philosophical rigour.

2.5 The aspect of "play"-ing with text horrifies some critics. The grounds are along the lines of "but that's not what the author said originally". The two flaws in this argument/assertion are firstly that it presupposes that the writer of the text is its sole arbiter invoking author-ity and secondly that the word 'originally' implies unmediated access to the origin of the text, which, marked by the presence of the words, signifies the absence of the writer.

2.6 Example: a person decides to play a cruel joke and places a pin on a chair. Later a person comes in and sits down, rising shortly afterward with a yell. To the later person, the sequence is different: s/he entered the room and sat. Upon becoming aware of pain s/he rises with a yell. S/he looks around and finds the pin. Did the pin originate at the end? a narrative of discovery might suggest that. Alternatively the narrative might have begun with the placement of the pin. Alternatively it might have begun with the idea of a practical joke on the part of the first person. Alternatively it might have begun when the second person played a similar joke on the first person some two days before - this then becomes a narrative of revenge. Where then is the origin, and how is our access to it mediated?

2.7 Play, moreover, is performed for reasons of rigour - it is a systematic (re)structuring of the textual elements in order to make apparent points of entry into those places in the text marked by silence. Play, with its connotations of childhood pursuits is serious business. There is also political and ethical importance in this. Should one not point out that "friendly fire" isn't? that "non-lethal weapons" can lead to a life worse than death? or that "collateral damage" means dead people? More recently we have the insidious media use of the term "ethnic cleansing" for genocide. This is why the practice of critique is necessary and valuable.

3. Is Derrida all talk and no action? Derrida, along with other 'trendy Algerians' (Lyotard, Barthes, Kristeva, Cixous and many of the Tel Quel group taught or were taught in Algeria) have been politically active in France. Derrida was at the forefront of education reform. He was also at the forefront of a move to get philosophy taught in high schools where it had previously been restricted to universities. He has since worked on ways of defining the role of the university in a changing (postmodern) world.

3.1 If you go into a government department what you see is a lot of people who talk to each other, to other departments and to governments in other countries. They also write things down and pass what they have written to each other, to other departments and to other countries. Their business is talk and text. Their activities state the State - this is language as performative act. Some of the best text analysts I have met are in government departments. text matters. To speak the state is to speak in a particular context - these texts speak through an author function that articulates a boundary between one state and another, and between parts of one state. The speaking subject is a collective one that is itself a function of ways of invoking the state. The author here is not one person, but rather it is that produced whenever the state is invoked as such.

3.2 Each word of each document/text that is author-ised to speak the state is pored over many times, revised and analysed for all the ways it might be read/interpreted - including in some cases how it might be read/interpreted by a translator into another language. Part of the job of those whose role it is to speak the state is to look for the spaces/aporias written into the texts of other states, and to look closely at those text that will state the State in specific ways. They may not know it but they are practicing forms of deconstruction every day. Among them are consumate semioticians.

3.3 When I taught this stuff at Murdoch University I used to concentrate on getting a handle on the key words of his mode of analysis and coupling this with situating Derrida in terms of what he was reacting to, and where he drew on the Continental phenomenological/skeptical traditions. I hope this is helpful - let me know if this or other stuff of his needs clarifying and I'll see what I can do.

4. Finally, Barbara Johnson gives a really good run down on Derrida's work in her introduction to Dissemminations (Chicago UP 1981 pp.vii-xxxiii) Some examples:

4.1 Derrida attempts to show that the very possibility of opposing the two terms on the basis of presence vs. absence or immediacy vs. representation is an illusion, since speech is already structured by difference and distance as much as writing is. ...

4.2 As Saussure pointed out, language is a system of differences rather than a collection of independently meaningful units, indicates that language as such is already constituted by the very distances and differences it seeks to overcome. To mean, in other words, is automatically not to be. As soon as there is meaning, there is difference. Derrida's word for this lag inherent in any signifying act is différance, from the French verb differer, which means both "to differ" and "to defer." What Derrida attempts to demonstrate is that this differance inhabits the very core of what appears to be immediate and present. Even in the seemingly nonlinguistic areas of the structures of consciousness and the unconscious, Derrida analyzes the underlying necessity that induces Freud to compare the psychic apparatus to a structure of scriptural differance, a "mystic writing-pad."

4.3 The illusion of the self- presence of meaning or of consciousness is thus produced by the repression of the differential structures from which they spring. The logic of the supplement wrenches apart the neatness of the metaphysical binary oppositions. Instead of "A is opposed to B" we have "B is both added to A and replaces A." A and B are no longer opposed, nor are they equivalent. Indeed, they are no longer even equivalent to themselves. They are their own differance from themselves.

4.4 "Writing," for example, no longer means simply "words on a page," but rather any differential trace structure, a structure that also inhabits speech. "Writing" and "speech" can therefore no longer be simply opposed, but neither have they become identical. DECONSTRUCTION IS NOT A FORM

OF TEXTUAL VANDALISM DESIGNED TO PROVE THAT MEANING IS IMPOSSIBLE (my emphasis). In fact, the word "de- construction" is closely related not to the word "destruction" but to the word "analysis," which etymologically means "to undo"-a virtual synonym for "to de-construct." The deconstruction of a text does not proceed by random doubt or generalized skepticism, but by the careful teasing out of warring forces of signification within the text itself. If anything is destroyed in a deconstructive reading, it is not meaning but the claim to unequivocal dominarion of one mode of signifying over another.

4.5 This, of course, implies that a text signifies in more than one way, and to varying degrees of explicitness. Sometimes the discrepancy is produced, as here, by a double-edged word, which serves as a hinge that both articulates and breaks open the explicit statement being made. Sometimes it is engendered when the figurative level of a statement is at odds with the literal level. And sometimes it occurs when the so-called starting point of an argument is based on presuppositions that render its conclusions problematic or circular. The deconstructive reading does not point out the flaws or weaknesses or stupidities of an author, but the necessity with which what he does see is systematically related to what he does not see. Deconstruction is a form of critique.

4.6 A critique of any theoretical system is not an examination of its flaws or imperfections. It is not a set of criticisms designed to make the system better. It is an analysis that focuses on the grounds of that system's possibility. The critique reads backwards from what seems natural, obvious, self-evident, or universal, in order to show that these things have their history, their reasons for being the way they are, their effects on what follows from them, and that the starting point is not a (natural) given but a (cultural) construct, usually blind to itself.

5. Every theory starts somewhere; every critique exposes what that starting point conceals, and thereby displaces all the ideas that follow from it. The critique does not ask "what does this statement mean?" but "where is it being made from? What does it presuppose? Are its presuppositions compatible with, independent of, and anterior to the statement that seems to follow from them, or do they already follow from it, contradict it, or stand in a relation of mutual dependence such that neither can exist without positing that the other is prior to it?"

5.1 In its elaboration of a critique of the metaphysical forces that structure and smother differance in every text, a deconstructive reading thus assumes:

* That the rhetoric of an assertion is not necessarily compatible with its explicit meaning.

* That this incompatibility can be read as systematic and significant as such.

* That an inquiry that attempts to study an object by means of that very object is open to certain analyzable aberrations (this pertains to virtually all important investigations: the self analyzing itself, man studying man, thought thinking about thought, language speaking about language, etc .).

* That certain levels of any rigorous text will engender a systematic double mark of the insistent but invisible contradiction or differance (the repression of) which is necessary for and in the text's very elaboration. But if the traditional logic of meaning as an unequivocal structure of mastery is Western metaphysics, the deconstruction of metaphysics cannot simply combat logocentric meaning by opposing some other meaning to it. Différance is not a "concept" or "idea" that is "truer" than presence. It can only be a process of textual work, a strategy of writing.

Although these sets of strategies can never be pinned down to precise methodologies (to do so would be to read texts as normatively coherent) they can, nevertheless, offer a point of entry into the kinds of processes at work (play) in a deconstructive reading.

Original file name: derrida_intro