

## Le spectre des lectures allemandes de Derrida

Christian Ferrié et Jacob Rogozinski

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/312>

DOI : 10.4000/cps.312

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2016

Pagination : 9-24

ISBN : 978-2-86820-946-7

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Christian Ferrié et Jacob Rogozinski, « Le spectre des lectures allemandes de Derrida », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 39 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cps/312> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.312>

---

## Le spectre des lectures allemandes de Derrida

*Christian Ferrié et Jacob Rogozinski*

Rencontre d'un homme et d'un lieu. Le lieu est la ville de Strasbourg, lieu de passage, ville-frontière, foyer européen à l'intersection de la France et de l'Allemagne. L'homme est Jacques Derrida, philosophe cosmopolite s'il en est, reconnu dans le monde entier comme l'un des penseurs les plus importants du XX<sup>e</sup> siècle, dont l'œuvre suscite encore et toujours de nombreux commentaires en France et à l'étranger. Des liens très forts l'ont rattaché à Strasbourg pendant plus de trente ans : à plusieurs reprises, Derrida a séjourné dans cette ville où enseignaient deux de ses plus proches amis, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Il lui est arrivé de désigner l'Université de Strasbourg comme une « université amie », la seule, aimait-il à rappeler, qui l'ait accueilli pendant les nombreuses années où, en France, il était en butte à un certain rejet de la part de l'institution universitaire. Strasbourg, disait-il, aura été pour lui « une ville-refuge » : « ce qui m'a, depuis le commencement, appelé à Strasbourg, attiré vers votre ville [...], ce fut d'abord et toujours l'injonction intraitable de la pensée », une pensée qui requiert l'expérience « de l'amitié, de l'hospitalité »<sup>1</sup>. Cette rencontre entre Derrida et l'Université de Strasbourg, organisée au départ à l'initiative de Lucien Braun, débuta en 1970 par un colloque auquel participaient aussi Gérard Genette et Jean-François Lyotard. Elle fut suivie en 1979 d'un colloque international sur *Le genre* et de nombreuses autres conférences qu'il a présentées à différentes occasions à Strasbourg : notamment, en 1996, *Cosmopolites de tous les pays, unissez-vous!*, à

1 J. DERRIDA, « Le lieu-dit : Strasbourg » in : *Penser à Strasbourg*, Galilée – Ville de Strasbourg, 2004, p. 32-39.

l'initiative du Parlement international des écrivains<sup>2</sup>; en 2001, une intervention sur la peine de mort à l'invitation de la Cour européenne des droits de l'homme; en 2004, *Du «souverain bien» – l'Europe en mal de souveraineté*, à l'invitation du Parlement des philosophes et du Département de philosophie de l'Université Marc Bloch. Ce fut sa dernière conférence publique en France. Quelques mois plus tard, le 8 octobre 2004, Jacques Derrida décédait.

Dix ans plus tard, une commémoration s'imposait. En association avec le Collège international de philosophie dont Derrida a été l'un des fondateurs et le premier président, l'équipe d'accueil de la Faculté de philosophie se devait d'en prendre l'initiative. Afin de rendre justice au rayonnement international de Derrida, notre équipe a invité lectrices et lecteurs venus d'Allemagne et du Portugal, des États-Unis ou de Turquie, de France aussi, à participer à un colloque d'hommage et de commémoration qui eut lieu les 1 et 2 décembre 2014. Il s'agissait d'accueillir le legs de Derrida, d'accorder l'hospitalité à cette pensée qui est également une pensée *hospitalière*, une pensée de l'hospitalité inconditionnée, de l'accueil absolu de l'autre et de l'événement en son altérité. Une pensée *frontalière*, qui n'a cessé de s'interroger sur les concepts de frontière, de limite, de clôture; sur la possibilité d'une traversée des frontières et des domaines du savoir, la possibilité d'un transfert, d'une traduction d'un champ à un autre, d'une langue à une autre. Est-il besoin de rappeler que le premier texte publié par Derrida était précisément une introduction à sa traduction d'un texte écrit en allemand: *L'origine de la géométrie* de Husserl<sup>3</sup>? Lire signifie recueillir (*lesen ist auslesen*), mais également discuter. L'objectif de cette rencontre internationale était de permettre une discussion de la pensée de Derrida qui évite les écueils tout aussi stériles de la polémique et de l'apologie. Ce numéro des *Cahiers philosophiques de Strasbourg* recueille les contributions à ce colloque. Elles portent la trace de deux jours de discussions, parfois passionnées, toujours attentives au souci de faire *revenir* le spectre de Jacques Derrida. Le colloque fut ponctué par deux rencontres au cœur de la ville de Strasbourg: une table-ronde à la librairie Kléber autour

2 J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, unissez-vous!*, Galilée, 1997.

3 E. HUSSERL, *L'origine de la géométrie* (1936), PUF, 1990: traduction et introduction par J. DERRIDA.

de trois livres consacrés à l'œuvre de Derrida<sup>4</sup>; un entretien au Théâtre National de Strasbourg entre les deux invités d'honneur du colloque, Werner Hamacher et Jean-Luc Nancy. Parmi les multiples facettes de l'œuvre, le colloque a privilégié celles qui s'orientent vers l'Allemagne, et sont à la racine de son expérience de pensée: «Jacques Derrida entre France et Allemagne». Lectures allemandes *de* Derrida: c'est d'abord *Derrida, lecteur d'auteurs de langue allemande* parmi les plus importants qui soient; mais, à la faveur du double sens du génitif, c'est également *Derrida, auteur lu en Allemagne* par des auteurs de renom. Ce choix de lecture rend-il justice à la pensée de Derrida?

Un simple cheminement au sein de son œuvre permettra de s'en convaincre: les lectures allemandes de Derrida en constituent une nervure centrale qui irrigue l'ensemble du corpus. Ce cheminement n'est pas simple tant les voies empruntées pour se dire à travers les autres penseurs sont compliquées par l'entrelacement des traces laissées et délaissées, sans parler des impasses et des apories qui ouvrent autant de brèches à frayer à nouveau. L'entrelacs des références intertextuelles produisent au sein de l'œuvre des effets d'écho et de reprises, des mises en abîme qui défont toute linéarité et invitent à d'incessants allers-retours entre les spectres qui hantent sa pensée. Parcourir le spectre des lectures allemandes de Derrida aura pour effet d'écouter sa voix émettre sur une fréquence germanophone qui ne rend pas inaudibles les autres fréquences. Car cette écoute privilégiée de la langue allemande laisse entendre ces autres langues et ces autres voix comme un arrière-fond musical dont la sonorité augmenterait à simplement changer de fréquence.

Sans être passé sous silence, tout son travail d'analyse de la pensée grecque ne sera qu'évoqué. Ce qui vaut tout autant pour sa lecture de la pensée et de la littérature francophones: Artaud, Bataille, Foucault, Jabès, Levinas dans *L'écriture et la différence* (1967), Lévi-Strauss et Rousseau dans *De la grammatologie* (1967), Condillac dans *L'archéologie du frivole* (1973), sans oublier les références marquées à ses contemporains et amis,

4 C. FERRIÉ, *Pourquoi lire Derrida?* (Kimé, 1998), J.-C. MARTIN, *Derrida, un démantèlement de l'Occident* (Max Milo, 2013), J. ROGOZINSKI, *Cryptes de Derrida* (Lignes, 2014).

comme Blanchot, Lyotard, Lacoue-Labarthe ou Nancy<sup>5</sup>. Il ne sera pas non plus question de l'entendre parler de Joyce dans *Ulysse gramophone* (1987), évoquer des *Mémoires pour de Paul de Man* (1988) ou polémiquer contre Searle dans *Limited Inc.* (1990). Et pourtant il aura bien plus souvent traversé l'Atlantique pour séjourner aux États-Unis qu'il n'aura passé la frontière pour se rendre en Allemagne. Une sorte d'économie de réserve dans le déplacement, restreint, qui contraste avec l'économie générale de sa lecture des textes allemands où il s'agit bien de dépasser les frontières linguistiques en mettant à l'épreuve le souffle et la flamme venus d'Allemagne sous la figure du *Geist*, en invoquant le grec, le latin et même l'hébreu (*pneuma, spiritus, ruah*)<sup>6</sup>. Derrida convoque rarement l'hébreu, mais fréquemment la judéité au point de repérer une sorte de «psyché» judéo-allemande à partir de grandes figures de penseurs comme Cohen, Benjamin ou Adorno<sup>7</sup>: comme une altérité cachée et cryptée derrière l'identité affichée du grec ou de l'allemand. Cette *autre voix* se fait puissamment entendre au sein même de la polyphonie germanique qu'offre un Derrida tellement imprégné de philosophie allemande que son œuvre serait impensable sans tous ces vocables qu'il a empruntés pour les retourner à l'envoyeur et les rendre déconstruits en guise de contre-don. Que deviendrait en effet un texte de Derrida sans *Dasein, Geschlecht, Gespenst, unheimlich, etc.*?

Il faut à peine tendre l'oreille pour entendre Derrida penser en allemand. Il suffit pour cela de retracer quelques parcours accomplis par la déconstruction derridienne de la pensée allemande. Les contributions de ce *Cahier* en donnent de multiples exemples en se focalisant la plupart du temps sur la lecture derridienne d'un penseur allemand: Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Schmitt. Cette présentation du spectre des lectures allemandes de Derrida n'entend pas offrir un aperçu de ces contributions. Il s'agit bien plutôt de mettre ces avancées en perspective en insistant sur les lectures qui ne sont pas présentes dans ce numéro. Il était en effet impossible de balayer l'ensemble du spectre: il sera peu

- 5 J. DERRIDA, *Demeure*, Galilée, 1998 et *Parages*, Galilée, 1986 – «Désistance», in: *Psyché, Invention de l'autre II*, Galilée, 1987-2003, p. 201-238 – *Le Toucher*. Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000 et J. DERRIDA, S. HANTAÏ, J.-L. NANCY, *La Connaissance des textes*, Galilée, 2001.
- 6 J. DERRIDA, *De l'esprit – Heidegger et la question*, Galilée, 1987, p. 162-167, cf. p. 17-18.
- 7 J. DERRIDA, *Force de loi*, Galilée, 1994, p. 72.

question de Freud, et pas du tout de Marx, Benjamin, Rosenzweig ou Celan, qui ont pourtant joué un rôle considérable dans son travail. En guise d'ersatz, il convient de frayer le chemin qui resterait encore à parcourir pour couvrir l'ensemble de ce spectre.

Inspiré par les maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud), il s'est attelé à la tâche de déconstruire la métaphysique qui habite l'idéalisme allemand (Kant et Hegel plutôt que Fichte et Schelling) tout autant que la phénoménologie (Husserl et Heidegger). Mais c'est la discussion de la tradition phénoménologique qui en constitue le premier envoi. Les tout premiers écrits de Derrida portent en effet sur l'œuvre de Husserl, à commencer par son mémoire sur *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-1954)<sup>8</sup>. C'est le cas également de la conférence sur «*Genèse et structure*» et *la phénoménologie* (1959)<sup>9</sup>. Dans l'introduction à sa traduction de *L'origine de la géométrie* (1961), Derrida esquisse certains des motifs majeurs de sa pensée : la «*différence*» pensée temporellement comme «*retard*» et «*décalage*», l'écriture comme ouverture d'un «*champ transcendantal sans sujet*»... Cette relecture novatrice de Husserl s'est poursuivie dans un essai moins connu de 1966<sup>10</sup> et surtout dans *La voix et le phénomène* (1967)<sup>11</sup> qui a ouvert une nouvelle voie dans la réception française de la phénoménologie. Dans ce livre, les questions adressées à Husserl et, en particulier, au concept de «*présent vivant*», à la distinction entre «*expression*» et «*indication*» se radicalisent dans la perspective d'une «*déconstruction de la métaphysique de la présence*» dans laquelle la pensée de Husserl serait encore impliquée. Publiée la même année, la note sur la phénoménologie du langage intitulée «*La forme et le vouloir-dire*» entend fissurer l'évidence métaphysique de l'être-présent que présupposerait la phénoménologie transcendantale<sup>12</sup>.

8 J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.

9 J. DERRIDA, «*Genèse et structure*» et *la phénoménologie* (1959), in : *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

10 J. DERRIDA, «*La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*», *Alter*, n° 8, 2000.

11 J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967.

12 J. DERRIDA, «*La forme et le vouloir-dire*» (1967), in : *Marges*, 1972, Minuit, p. 185-207.

Désormais, Derrida fait sien le projet heideggérien de *Destruktion* ou d'*Abbau* qu'il reprend en lui donnant la signification d'une «déconstruction». Alors qu'il semble se détourner de Husserl, sa confrontation avec Heidegger se poursuivra tout au long de son parcours de pensée. La parution du cours de 1964-1965 sur *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*<sup>13</sup> permet désormais de commencer à retracer le cheminement des lectures heideggériennes de Derrida qui ont présidé à l'écriture des textes publiés, depuis «*Ousia et grammè*» (1968)<sup>14</sup>, la note sur une note de *Sein und Zeit*, jusqu'à *Apories* (1996) en passant par la série des textes intitulés *Geschlecht* (1983-89). Leurs sous-titres signent la réflexion de Derrida sur un mot allemand qui ne permet pas facilement de passer à la chose même tant ce mot pour sexe, race, famille, génération, lignée, espèce, genre ne se laisse pas facilement circonscrire: «Différence sexuelle, différence ontologique» (1983)<sup>15</sup>; «La main de Heidegger» (1985)<sup>16</sup>; *Geschlecht III*; «L'oreille de Heidegger. Philopolémologie» (1989)<sup>17</sup>. Dès *Geschlecht I*, Derrida annonce son analyse à venir de la lecture heideggérienne de Trakl qui sera entreprise dans *De l'esprit – Heidegger et la question* (1987): il y soumet Heidegger à la question du politique par le biais de la pensée du *Geist* et de la différence entre *geistig* et *geistlich*. C'est le dialogue de Heidegger avec Trakl qui permet à Derrida d'exorciser ce qui continue de hanter le corpus heideggérien: la métaphysique de l'esprit qui traverse comme un spectre la pensée de Heidegger. Tout en maintenant fermement l'exigence de lire Heidegger face aux attaques dont il est régulièrement l'objet, Derrida met en question certains des concepts fondamentaux de l'auteur d'*Être et temps*, le primat accordé au «maître-mot» *être*, le privilège de *l'être-pour-la-mort*, la détermination de *l'en tant que* ou encore la démarcation entre le *Dasein* humain et l'animalité.

La lecture déconstructrice des deux fondateurs de la phénoménologie a été fécondée tout autant par le soupçon nietzschéen que par la pensée de Freud. Car la pensée de Derrida s'est élaborée au point de

13 J. DERRIDA, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire* (cours de 1964-1965 à l'ENS-Ulm), Galilée, 2013.

14 J. DERRIDA, «*Ousia et grammè*» (1968), in: *Marges*, p. 31-78.

15 J. DERRIDA, «Différence sexuelle, différence ontologique» (1983), in: *Psyché - Invention de l'autre II*, Galilée, 1987-2003, p. 15-33.

16 *Psyché II*, p. 35-68, réédité dans *Heidegger et la question*, Flammarion, 2010.

17 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 341-419.

croisement entre phénoménologie et psychanalyse, comme en témoigne la conférence de 1968 sur «La différance»<sup>18</sup>. L'œuvre de Freud fait l'objet d'une analyse à la fois pénétrante et ouverte. Dans «Freud et la scène de l'écriture» (1966), il s'agit de frayer un chemin dans le texte freudien qui fasse ressortir les concepts freudiens d'écriture et de trace, en tant qu'ils échappent à la clôture du logocentrisme<sup>19</sup>. Derrida travaille à réélaborer certains des concepts fondamentaux de Freud comme le deuil, l'introjection, la compulsion de répétition ou la pulsion de mort, notamment dans *Fors* (1976)<sup>20</sup>, dans «Spéculer – sur Freud»<sup>21</sup>, ou plus tard dans *Résistances de la psychanalyse* (1996)<sup>22</sup>.

La singularité est le motif qui signe sa lecture de Nietzsche. C'est tout d'abord la singularité de la vie de Nietzsche qui est le *sujet* d'une conférence de 1976: *Otobiographies* réfléchit tout à la fois sur l'enseignement de Nietzsche et sur la politique du nom propre<sup>23</sup>. C'est ensuite la singularité des styles nietzschéens que Derrida interroge en 1972 lors de sa conférence au colloque de Cerisy consacré à Nietzsche: cette fois, le sujet est la femme, la figure de la femme comme vérité imprenable ou encore la femme comme nom de la non-vérité de la vérité qu'il s'agit de dévoiler<sup>24</sup>. Dans *Politiques de l'amitié* (1994), il fera furtivement réapparaître l'entretien *entre* Nietzsche et Heidegger afin de faire surgir cette folle «vérité» de l'entrelacement entre amis et ennemis: la relation problématique entre femme et amitié justifie l'ultime apparition de Nietzsche dans un livre où il ne cesse de revenir. Dans un long détour où il est plusieurs fois question de l'affinité entre Heidegger et Schmitt, Derrida entreprend de déconstruire patiemment l'axiomatique

18 J. DERRIDA, «La différance» (1968), *in*: *Marges*, p. 19-29.

19 J. DERRIDA, «Freud et la scène de l'écriture», *in*: *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

20 Préface à *Cryptonymie* de N. ABRAHAM et M. TOROK, Aubier-Flammarion, 1976.

21 J. DERRIDA, *La carte postale*, 1980, p. 275-437.

22 J. DERRIDA, «Résistances», *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, 1996. Voir également J. DERRIDA, *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, 2000.

23 J. DERRIDA, *Otobiographies – L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1984.

24 J. DERRIDA, *Éperons – Les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978.



que présuppose la conception schmittienne de la politique<sup>25</sup> : c'est le lieu ouvert d'une « discussion sans fin de Schmitt et avec Schmitt »<sup>26</sup>.

Par contraste, le souci d'interroger la nouvelle configuration que Kant introduit dans l'histoire philosophique de l'amitié que Derrida interroge dans *Politiques de l'amitié* se traduit par une lecture plus rapide. Indiquant l'articulation de la *Doctrine de la vertu* à l'anthropologie, il révèle le « schème anthropologique de la famille » qui permet de se représenter l'ami des hommes comme un frère et, donc, de penser l'idéal d'égalité universelle à l'image de la fraternité : en raison de son cosmo-phratrocentrisme, le cosmopolitisme ainsi déconstruit s'avère privilégier l'amitié entre hommes et exclure l'autre sexe tout autant que l'hétérosexualité<sup>27</sup>. La conférence strasbourgeoise de mars 1996, *Cosmopolites de tous les pays, unissez-vous!* revient lapidairement sur ce troisième article définitif de la *Paix perpétuelle* qui formule le droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle tout en lui assignant une limitation, « pour nous discutable » – écrit-il –, à un droit de visite qui exclut le droit de résidence<sup>28</sup>. Dans un entretien de 1997, il sera question à nouveau de manière extrêmement rapide de cette aporie d'un droit à l'hospitalité absolument inconditionnel qui se contredit *a priori* en reconnaissant des limites<sup>29</sup>. La lecture de Kant est fragmentée et disséminée dans l'œuvre de Derrida. Dans *L'Université sans condition* (1998), Derrida s'appuie sur Kant pour prendre position en faveur de l'engagement sans limites pour la vérité qui doit être la tâche de l'Université : ce qui exige de reconnaître aux universitaires une liberté *inconditionnelle* de questionnement et d'expression publique de leurs recherches<sup>30</sup>. Il renvoie d'ailleurs pour ce faire à ses travaux antérieurs sur Kant : pour la *Critique de la faculté de juger*, à « Economimésis » (1975)<sup>31</sup>

25 Ce sont principalement les chapitres 4-7 de *Politiques de l'amitié* et plus marginalement le chapitre 9. Voir également le *Séminaire sur La bête et le souverain*, volume I (2001-2002), Galilée, 2008, p. 107-116.

26 J. DERRIDA, *Voyous*, Galilée, 2003, p. 63, cf. p. 129.

27 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 282-294 et p. 303-308.

28 J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, unissez-vous!*, Galilée, 1997, p. 47-56.

29 J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997, p. 63-67. Voir également la contribution de Derrida dans *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, 2004.

30 J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Galilée, 2001, p. 27-32 et p. 44-48.

31 J. DERRIDA, *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975.

– cf. aussi «Parergon»<sup>32</sup> – et, pour le *Conflit des Facultés*, à «Mochlos» (1980). Dans cette conférence de 1980, le texte publié par Kant en 1798 est présenté comme le discours pré-inaugural de l'Université moderne qui y grave à l'origine «le *fatum* de la responsabilité» universitaire<sup>33</sup> : c'est cela même, «ma responsabilité» – énonce Derrida –, qui l'oblige à poser la question du droit du droit, question non juridique mais pas non plus strictement philosophique de la fondation d'un nouveau droit (universitaire) dans l'optique à venir d'une nouvelle époque du droit qui réclame le meilleur *mochlos* (levier)<sup>34</sup>. Dans la préface qui justifie le titre même de l'ouvrage contenant «Mochlos», *Du droit à la philosophie* (1990), Derrida ouvre à nouveau la question du droit du droit ou de la justice de la justice en indiquant ce geste *hyperjuridique* qui implique, à son sens, la déconstruction de l'hégémonie juridique et de la construction kantienne du concept de droit pur à partir de la ligne droite. Dédicacée à Jean-Luc Nancy, cette préface intitulée «Privilège» est l'occasion pour Derrida de réfléchir sur le privilège, institutionnalisé en France, de la référence à Kant et de l'autorité de tutelle dont il jouit au sein du milieu philosophique. Derrida se propose de «thématiser le phénomène de son autorité» en lisant Kant autrement, puisqu'il est la norme dont il faut s'autoriser afin de s'autoriser une objection :

«il faut encore lire Kant et donc le sur-canoniser [...] pour faire apparaître ces effets d'autorité déjà, strictement, “à l'intérieur” (si on peut dire car ce langage est encore kantien) de son œuvre, en y étudiant les procédures de hiérarchisation, de canonisation, de marginalisation, de disqualification, la structuration “interne” du texte, l'exclusion (c'est-à-dire la mise en extériorité) des Opuscules, Parerga ou Remarques»<sup>35</sup>.

*Du droit à la philosophie* est un recueil qui rassemble des textes à propos de la politique de l'enseignement et de la recherche. Il n'y est pas seulement question de Kant, mais également de Hegel. Dans «L'âge de Hegel» (1977), Derrida commente une lettre à Altenstein dans laquelle Hegel présente une «machinerie pédagogique» en échange de son engagement contre les démagogues (et d'une assurance sociale pour les

32 J. DERRIDA, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978.

33 J. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, p. 407-408.

34 *Ibid.*, p. 434-436.

35 *Ibid.*, p. 83.

veuves d'universitaires) : ce programme d'enseignement signe la naissance de la philosophie institutionnelle comme discipline à enseigner. Ce texte de Derrida semble mineur au regard des autres textes consacrés à Hegel dont « Le puits et la pyramide », introduction à la sémiologie de Hegel qui déconstruit le mythe du signifié transcendantal<sup>36</sup>, et surtout *Glas* qui est sans conteste le développement le plus considérable de sa réflexion sur la philosophie de Hegel dont il souligne la proximité et la distance irréductible avec la déconstruction. « Que reste-t-il du savoir absolu ? », sinon la nécessité de sonner son glas en se focalisant sur les figures apparemment marginales de la famille et de la religion naturelles<sup>37</sup>. Derrida passe de la famille de la *Philosophie du droit* aux religions du chapitre VII de la *Phénoménologie de l'esprit* dans un texte labyrinthique divisé en colonnes et encarts, dont la décomposition est parachevée par l'entrelacement des fils et des figures filiales. Histoires de famille donc : l'Antigone de Hegel et la famille de Hegel, sa sœur et son cousin, la Sainte famille qui permet d'évoquer Marx lecteur de Feuerbach ; sa famille, ce n'est pas seulement sa descendance (Marx et Freud lisant Kant), mais également sa filiation reconnue : Kant, le *père juif* qui est révoqué au nom du père pour n'avoir rien compris à Dieu et à la religion révélée<sup>38</sup>. Et Derrida de convoquer une réunion de famille en mettant en scène le dialogue entre un Hegel et un Kant ayant lu Freud<sup>39</sup>.

Le spectre de Hegel hante toujours le texte derridien lorsqu'il est question du judaïsme. C'est vrai du prétendu judaïsme de Kant, dont il sera question dans « Kant, le Juif, l'Allemand » (1988)<sup>40</sup>, tout comme de la loi juive dont il est question dans « Préjugés. Devant la loi » (1982) : ce texte que Derrida consacre à Kafka voit dans la nouvelle *Vor dem Gesetz* la mise en scène de l'inaccessibilité de la loi ; ce qui lui permet de se confronter à la doctrine kantienne de la loi morale et du respect comme au rapport de Heidegger et de Freud à cette doctrine<sup>41</sup>. Il s'inspire ici de

36 J. DERRIDA, « Le puits et la pyramide » (1968), in : *Marges*, p. 79-127.

37 J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, 1974, réédition Denoël/Gonthier, 1981, vol. I, p. 1-5.

38 *Ibid.*, vol. II, p. 288-297.

39 *Ibid.*, vol. II, p. 303.

40 J. DERRIDA, *Psyché – Invention de l'autre II*, p. 279-280. Derrida rappelle que Hegel voyait en Kant un « Juif honteux ».

41 J. DERRIDA, « Préjugés. Devant la loi », in : *La faculté de juger*, Minuit, 1985, p. 126-127.

ce que Heidegger énonce de la non-vérité comme vérité de la vérité pour caractériser la loi comme ce qui *se* garde sans se garder : c'est le secret du silence de la loi, lequel interrompt tout rapport à la loi<sup>42</sup>. Il décèle ainsi au sein de ce texte de Kafka ce qui dit « l'être-devant-la-loi de tout texte » : l'identité à soi du texte qui avance par ellipse est toujours débordée par cet effet littéraire qui le subvertit<sup>43</sup>. Dans *Schibboleth* (1984), dédié à Paul Celan, Derrida se risque à évoquer Kafka à propos d'un poème où Celan ouvre sa parole à quelqu'un qui se tient devant la porte comme devant la loi : cette parole ouverte comme une porte est « ouverte à l'étranger, à l'autre »<sup>44</sup>. Car « il s'agit de circoncire la parole » sans toucher au corps, de sorte à s'ouvrir à l'autre : témoin de l'universel en sa propre singularité, « le Juif est aussi l'autre ». C'est à double tranchant, car le « *schibboleth* qui coupe et partage » est un mot de passe qui assure le passage, mais ce mot imprononçable voue l'étranger à l'anéantissement : la marque d'alliance est pour l'autre sentence d'exclusion, voire d'extermination. D'où le travail remarquable de ce poète qui évoque sa famille et son peuple exterminés. Cette parole *circoncise* qui donne accès à la communauté et au partage de la langue devient une parole d'ouverture pour passer la porte : le *schibboleth* est le *symbolon* de l'autre en son altérité. La circoncision ouvre et referme la plaie de cette conférence ouverte à la parole de Celan. Écrit comme un poème à la mémoire de Paul Celan, ce texte s'ouvre à toutes les langues qui migrent à « Babel dans *une seule* langue »<sup>45</sup> (*Tout en un*) :

« Dreizehnter Feber. Im Herzmund  
erwachtes Schibboleth.  
Mit dir,  
Peuple  
de Paris. *No pasarán* »<sup>46</sup>.

Les poèmes de Paul Celan inspireront à plusieurs reprises les lectures de Jacques Derrida, en fournissant par exemple le fil conducteur de *Béliers* (2003). Il reviendra par ailleurs sur son interprétation de Kafka dans un essai sur Benjamin tout comme dans une critique de Cohen :

42 *Ibid.*, p. 123, cf. p. 126.

43 *Schibboleth*, Galilée, p. 133-134.

44 *Ibid.*, p. 102.

45 *Ibid.*, p. 54.

46 *Ibid.*, p. 42.

«*Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand*» (1988)<sup>47</sup>. Cette conférence s'attache principalement à analyser un essai de 1915 de Cohen, *Deushtum und Judentum*, et à évoquer sa réception critique par Rosenzweig. Il s'agit de déconstruire ce que Derrida appelle la «*psyché* judéo-allemande» en jouant sur le double sens du terme: celui d'un grand miroir pivotant qui produit un effet de réflexion spéculaire et le sens majeur, en grec, du lieu psychique, d'ordre pulsionnel, où se forme le «*couple étrange de ces deux "cultures", de ces deux "peuples"*». En parlant de l'esprit allemand et de l'âme juive, Cohen semble en appeler à une théorie de la psyché judéo-allemande: «*Psyché* parce que la généalogie – qui jumelle en quelque sorte le Juif et l'Allemand pour culminer avec Kant – n'a rien d'une généalogie naturelle, physique»<sup>48</sup>. Derrida entreprend, à la suite de Rosenzweig, une critique de l'essai de Cohen visant à associer germanité et judéité<sup>49</sup>. La déconstruction s'apparente ici à une destruction en bonne et due forme.

C'est dans le sillage même de la réflexion critique sur la «*psyché*» judéo-allemande que s'inscrit la lecture du texte de Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt* (1921)<sup>50</sup>. Texte déroutant et étrange: ce qu'en dit Derrida peut qualifier en retour son propre texte à propos du «*Prénom de Benjamin*» (1990)<sup>51</sup>. C'est la prérogative absolue de la violence divine (*göttliche Gewalt*) de donner le pré-nom: *Walter* donc, dont l'affinité avec *Walten* signe son pouvoir souverain (*waltende Gewalt*). Derrida semble assister comme un spectateur au «*suicide du texte*» qui s'expose à sa propre ruine au point de devenir «*le spectre de lui-même*» à laisser se déconstruire d'elles-mêmes les oppositions sans lesquelles le projet benjaminien s'effondrerait, notamment la distinction entre la violence fondatrice du droit et la violence conservatrice du droit. Le texte est hanté de toute part, tout d'abord par les spectres de Heidegger et de Schmitt, et plus encore par celui de la déconstruction derridienne qui montre en effet «*la déconstruction à l'œuvre [...] dans le texte de Benjamin*»<sup>52</sup>. Hanté donc par Derrida qui découvre «*une sorte de justice*

47 «*Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand*» (1988), réédité dans *Psyché - Invention de l'autre II*, p. 287.

48 *Ibid.*, p. 262 vs p. 278.

49 *Ibid.*, p. 259-260.

50 J. DERRIDA, *Force de loi*, Galilée, 1994, p. 72.

51 *Ibid.*, p. 129 vs p. 75.

52 *Ibid.*, p. 99.

sans droit, une justice au-delà du droit» dans le rêve que fait Benjamin d'un ordre de la non-violence soustrait à l'ordre du droit et dans la critique de la violence mythique du droit étatique à laquelle il oppose la violence divine de la destruction révolutionnaire du droit<sup>53</sup>. Néanmoins, la déconstruction derridienne n'est pas plus assimilable à la *Destruktion* heideggérienne qu'à la *Zerstörung* benjaminienne: comme Derrida le déclare en fin de compte, «ce texte, comme beaucoup d'autres de Benjamin, est encore trop heideggerien, messianiste-marxiste ou archéo-eschatologique pour moi»<sup>54</sup>.

Autant de thèmes qu'il reprendra dans *Spectres de Marx* (1993). Mais Derrida y imprime une inflexion décisive au point de donner l'impression d'une lecture benjaminienne de Marx. Car il enjoint désormais de ne pas renoncer à l'esprit messianique du marxisme, «marque *ineffaçable*» de l'héritage de Marx<sup>55</sup>. C'est même le sens politique de la déconstruction de Marx: libérer cet esprit du marxisme en le dissociant de tous ses autres esprits qui ont arraisonné Marx. Car il y a un Marx déconstructeur avant la lettre qui pense et respecte la spectralité, et fait face à un Marx «pré-déconstructif» qui veut exorciser la spectralité. Au commencement, il s'agirait pour Marx de «donner une origine au moment fantomal» en préservant l'être de la valeur d'usage de toute contamination spectrale. La fétichisation et la spectralité ne toucheraient que la valeur marchande: Marx phantasme ainsi une présence pleine qui mettrait fin au «processus infini» de la marchandisation. Derrida déconstruit cette pureté originelle de l'être de la valeur d'usage: «la phantasmagorie a commencé avant la dite valeur d'échange, au seuil de la valeur de valeur en général»<sup>56</sup>. Pour Derrida, il s'agit donc d'abîmer la réponse ontologique qui fantasme l'anéantissement du spectral par la transformation révolutionnaire du mode de production. Il gage au contraire que «la pensée ne vient jamais à bout de la pulsion conjuratoire»<sup>57</sup> des fantômes, car l'ontologie jamais ne nous délivre de la hantise. Mais un esprit s'est échappé de Marx, a en quelque sorte échappé à Marx lui-même, lui qui conjure ontologiquement les spectres, son propre spectre et toute spectralité.

53 *Ibid.*, p. 128-129 vs p. 79.

54 *Ibid.*, p. 146, cf. p. 69-70 et p. 111.

55 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 56.

56 *Ibid.*, p. 254.

57 *Ibid.*, p. 261.

C'est cet esprit qu'il faut faire revenir: le spectre de l'émancipation promise, l'esprit messianique des Lumières. Selon Derrida, il faut tenir plus que jamais au désir émancipatoire comme promesse et non comme programme onto-théologique ou téléo-eschatologique. Dépouillé de toutes les figures bibliques de l'attente, le messianique est devenu la pierre de touche de la déconstruction :

« ce qui reste irréductible à toute déconstruction et aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme – et une certaine idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui »<sup>58</sup>.

Entre Benjamin et Marx, Derrida tire ainsi le fil d'un messianisme qui rompt toute attache avec l'eschatologie. Le rêve est l'élément le plus accueillant à la hantise et « un lieu hospitalier aux espérances messianiques »: du messianique et de la spectralité, il est à nouveau question dans *Fichus* (2001). Au cours de cette conférence *unheimlich*, Derrida apparaît, à l'instar d'Adorno selon Habermas, comme « un étranger au sein de toutes les institutions »: Derrida en Allemagne, lors de la remise du prix Adorno à Francfort en septembre 2001, se sent encore moins à sa place en recevant un prix qui ne lui serait pas destiné<sup>59</sup>. Comme le récit kafkaïen d'un rêve qui verrait défiler tous les spectres qui hantent le dialogue franco-allemand: Kant, Hegel et Marx, Nietzsche et Freud, Husserl et Heidegger, Kafka et Celan, Benjamin et Adorno tout spécialement, qui furent ses « pères d'adoption ». Il s'agit à cette occasion de s'interroger sur « la langue de l'autre », l'hôte étranger, en interprétant un rêve *en français* de Walter Benjamin en France tout comme la nostalgie d'Adorno pour sa propre langue. Derrida souligne deux traits à propos du « *Was ist deutsch* » (1965) d'Adorno: le privilège exclusif de la langue allemande, dont les mots étrangers sont comme « les Juifs du langage »; le culte narcissique de « l'excédent métaphysique de la langue allemande », dont la déconstruction impliquerait l'appel

58 *Ibid.*, p. 102.

59 J. DERRIDA, *Fichus*, Galilée, 2002.

à une nouvelle *Aufklärung*. Derrida l'entreprend en reconnaissant sa « dette envers Adorno » à travers la « table des matières d'un livre virtuel ». Jouant en marge avec les noms propres de Schleiermacher et Weber, il reconnaît l'impossibilité de prévoir sur quelle toile sera écrite l'histoire de ces conflits d'interprétation et de ces guerres. Mais il annonce l'amicale réconciliation qui permettra d'apaiser à l'avenir les malentendus passés avec Gadamer et Habermas. Promesse tenue: *Béliers* (2003)<sup>60</sup>, dialogue posthume avec Gadamer, poursuivra les essais passés de discussion (1984, 1989)<sup>61</sup>. De même, *Le « concept » du 11 septembre* (2001) réunira des entretiens entre Habermas et Derrida à propos de la signification de cet événement<sup>62</sup>.

Le discours de réception du prix Adorno énonce dans « le style d'un téléprogramme » les titres provisoires du chantier à venir d'une pensée prise entre France et Allemagne. Derrida y serait plus que jamais dans l'entre-deux, tourmenté par ce « grand et terrible miroir historique » de la *psyché judéo-allemande* qui abîme cet antre. La lecture de la lettre de Scholem à Rosenzweig (1926) en laisse une trace posthume<sup>63</sup> qui atteste de la fréquence des interférences judéo-allemandes dans le spectre germanophone. Derrida donne la parole à l'autre le temps d'un texte, en quête d'une autre langue. Une « langue de rêve » pour le poème qu'il rêve d'écrire « en poète », et non comme un brigand qui volerait à l'idiome allemand ses mots étrangers. Comme si Derrida avait rêvé une impossible langue de Babel. Son *hétérolinguisme* aura su frayer sa voie au sein du monolinguisme de l'autre à travers un dialogue à plusieurs voix qui entrelace « plus d'une langue » dans sa déconstruction de « l'infigurable langue de l'autre »<sup>64</sup>:

60 J. DERRIDA, *Béliers. Dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003.

61 Voir le débat entre Gadamer et Derrida dans la *Revue internationale de philosophie*, n° 151, 1984, p. 333-347; ainsi que le débat de 1988 entre Derrida, Gadamer et Lacoue-Labarthe à propos de la portée politique de la pensée de Heidegger: *La conférence de Heidelberg*, Lignes, 2014.

62 J. DERRIDA, *Auto-immunités, suicides réels et symboliques* (2001), in: J. Derrida et J. Habermas, *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, 2004, p. 133-196.

63 J. DERRIDA, *Les Yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, Galilée, 2012.

64 J. DERRIDA, *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1998.



« De même que j'aime la vie, et ma vie, j'aime ce qui m'a constitué, et dont l'élément même est la langue, cette langue française qui est la seule langue qu'on m'a appris à cultiver. Laisser des traces dans l'histoire de la langue française, je vis de cette passion. Je suppose que, si j'aime cette langue comme j'aime ma vie, c'est que je l'aime comme un étranger qui a été accueilli, et qui s'est approprié cette langue comme la seule possible pour lui. Passion et surenchère »<sup>65</sup>.

65 J. DERRIDA, « Je suis en guerre contre moi-même », *Le Monde*, 19 août 2004, p. 13.