De la *Destruktion* à la *Déconstruction* : de la mort et de la peine de mort

Fernanda Bernardo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/322>

DOI : 10.4000/cps.322

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2016

Pagination : 91-109

ISBN : 978-2-86820-946-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Fernanda Bernardo, « De la *Destruktion* à la *Déconstruction* : de la mort et de la peine de mort », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 39 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/322> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.322>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

De la *Destruktion* à la *Déconstruction* : de la mort et de la peine de mort

Fernanda Bernardo

« mon débat interminable avec Heidegger concerne le sens à donner à la déconstruction, à l'usage de ce mot. Quel est le concept de ce mot ? Explication sans fin ».

J. Derrida in *Heidegger en France II*

« La déconstruction [...] est peut-être, peut-être, peut-être la déconstruction de la peine de mort ».

J. Derrida, *La Peine de Mort*

« la déconstruction [...] la mienne [...], elle touche à l'indestructible. Et elle a le timbre de ma mort ».

J. Derrida, « Envois »

On le sait bien désormais, je tiens pourtant à le rappeler ici une fois encore, à Strasbourg, la ville de la « synagogue aux yeux bandés »¹ et la toute première « ville-refuge » : Jacques Derrida n'appartient pas au nombre de ceux qui, en France, ont passé sous silence – comme un évitement, comme une dénégation – leur intérêt philosophique pour Heidegger. De l'importance de son rapport, admiratif, reconnaissant et respectueux autant qu'allergique et ironique, à la pensée et aux questions heideggériennes, Derrida n'a jamais fait secret². Il a même avoué de manière récurrente l'insolvabilité de *sa dette* en disant que rien de ce qu'il tentait alors, au nom de la *pensée de l'écriture* ou de la *différance*, n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes et notamment sans la *détermination* heideggérienne de la différence comme « différence ontico-ontologique » ou tout simplement ontologique.

1 J. DERRIDA, « Le lieu-dit : Strasbourg », in : *Penser à Strasbourg* (2004), p. 34.

2 Jacques Derrida le déclare à Dominique JANICAUD dans ses *Entretiens sur Heidegger en France* (2001) : « À partir de ce moment-là, 1968, s'organise une *Auseinandersetzung* interminable avec Heidegger, dans tous mes textes » (vol. II, p. 101).

Détermination décisive que Jacques Derrida tiendra soit pour une *voie d'accès* à la *différance*³, *anachroniquement* tenue pour «*plus "vieille"*» ou pour «*plus jeune*», et beaucoup plus irrédentiste que la différence-ontico-ontologique ou que la vérité de l'être; soit déjà pour un *effet* intra-métaphysique de la pensée de la *différance*: une *pensée* toute dictée et aimantée par l'injonction in-finie d'une limite *absolue*, insurmontable, à la limite même de la philosophie, mais pourtant encore en elle. C'est qu'elle seule permet de repenser *tout autrement* l'universalisation du procès de différenciation au-delà de toute espèce de limites délimitées ou délimitables, qu'il s'agisse de limites linguistiques, culturelles, conceptuelles, géographiques, nationales, humaines même, puisque de la *différance*, il y en a partout déjà dès qu'il y a de la *trace*.

La différence ontico-ontologique et son fondement dans la transcendance du *Dasein* est une *voie d'accès* à la *différance* qui est nécessaire même si elle est destinée à être biffée. Sa nécessité fait déjà déceler *deux* traits majeurs de l'entreprise de la déconstruction derridienne et de sa lecture *paléonymique* (à la portée hyper-éthique) que je tiens d'entrée de jeu à souligner. D'abord, elle ne sollicite pas du dehors un corpus en lui faisant violence, mais plutôt depuis son intérieur abyssalement ouvert, ou depuis une extériorité absolue qui travaille et résiste au-dedans de lui (*cf. Khora*) tout en le montrant ainsi, dans sa texture ou dans son hétérogénéité, en auto-déconstruction ou, tout simplement, en déconstruction: l'*au-delà*, le *non-lieu* ou l'*ailleurs* secret qu'elle hérite et qui l'enjoint, la provoque et l'aimante, c'est un *ailleurs ici!* Ensuite, bien que désormais liée au nom et à l'œuvre immense de Jacques Derrida, à l'*idiome philosophique* de sa *contre-signature* de la philosophie, de l'histoire de la philosophie, je dirais même de la tradition gréco-abrahamique qu'il contresigne en songeant à un autre Abraham⁴ encore à venir, *de la déconstruction* à l'œuvre il y en a partout *toujours déjà*. «La déconstruction n'a donc pas besoin de la déconstruction»⁵ a dit Derrida.

Néanmoins, si la déconstruction, le mot et le geste même de cette pensée de la *différance*, n'a pas attendu la déconstruction derridienne, puisqu'il y en a toujours déjà à l'œuvre partout depuis le tout premier

3 J. DERRIDA, *De la Grammatologie* (1967), p. 38.

4 Cf. J. DERRIDA, «Abraham, l'autre», *Le dernier des Juifs* (2014), p. 67-126.

5 J. DERRIDA, *Penser à ne pas voir* (2013), p. 54.

mot, le tout premier rayon de lumière, c'est pourtant la déconstruction derridienne qui *singulièrement, idiomatiquement*, aura su se laisser élire par l'injonction matinale de cette «veille» insomniacque soustraite au temps (du monde ou de l'histoire, propre à la différence ontologique), à l'âge et donc au vieillissement, depuis laquelle elle aura su si *bien* veiller à la vie en guise de survie *et* à l'à-venir. Autrement dit, soustraite à ce qui (lui) arrivait: c'est d'ailleurs l'une des multiples définitions de la déconstruction données par Derrida lui-même, car il en a donné *plus d'une* – pour remarquer et nous donner à penser le «*plus d'un/e*» d'origine. Non sans omettre de remarquer la *solitude essentielle* propre à la condition du *devancier élu* – comme lui, Jacques Derrida, comme Heidegger lui-même –, et donc non sans omettre de remarquer la *singularité idiomatique* de la pensée, d'une pensée, aussi proche soit-elle dans son éloignement infini, voici comment, le 2 juin 1980 à la Sorbonne, lors de la soutenance de sa thèse de doctorat, Jacques Derrida désignait Heidegger comme l'un des penseurs vivants, contemporains, qui lui donnait ou le provoquait *toujours* le plus à penser:

«Il est vrai aussi que les penseurs vivants qui alors me donnaient ou me provoquaient le plus à penser et continuent de le faire ne sont pas de ceux qui rompent une solitude, pas de ceux dont on peut se sentir simplement proche, pas de ceux qui forment groupe ou font école, qu'il s'agisse de Heidegger, de Levinas, de Blanchot, ou d'autres que je ne nommerai pas, de ceux qu'on appelle étrangement les proches et qui sont, plus que d'autres, les autres. Et qui aussi sont seuls»⁶.

«Plus d'un seul seul»⁷ dira-t-on, comme Derrida l'écrit à la fin de la douzième séance du premier volume de son séminaire *La bête et le souverain* (2001-2002) comme pour suggérer le «pas de communauté» de pensée, sauf de singularités, sauf d'une communauté de singularités – *plus d'un(e)*: *plus d'un seuil*, *plus d'une langue*, *plus d'une identité*, *plus d'une fidélité*, *plus d'un seul*, *plus d'un seul* seul semble bien être la condition, voire l'incondition, de celui qui se tient par un *héritier fidèle et pensant* d'un héritage multiple, en lui-même hétérogène, et donc à multiples injonctions... C'est bien le cas de Jacques Derrida. L'*Auseinandersetzung* de son rapport à Heidegger – un rapport polémique que Derrida a

6 J. DERRIDA, *Du droit à la philosophie* (1990), p. 448.

7 J. DERRIDA, *La bête et le souverain* (séminaire de 2001-2002), vol. I, p. 443.

lui-même qualifié d'interminable et d'unique⁸ – passait notamment, et nécessairement, par le mot même de *Destruktion* (§ 6 de *Sein und Zeit*) qui, chez Heidegger de même que chez Derrida, mais tout autrement, désigne l'hyper-radicalité de la *tâche*⁹ et de l'*idiome* même de leur pensée. Et cette *Auseinandersetzung* passait également par la *provenance latine* du mot que Derrida tiendra à remarquer – comme il le fera aussi avec celle de la *différance* – en misant sur *les ressources de pensée et d'écriture* liées à la langue latine. De par ces ressources mêmes, Derrida¹⁰ se démarquait aussitôt de Heidegger qui, en héritier fidèle et pensant de la langue allemande, la tenait dans son entretien au *Spiegel* pour la langue philosophique par excellence, dans le sillage de la langue grecque: sa différence (ontologique), il la pensera dans la trace du *diapherein* grec. Chez Heidegger, le mot *Destruktion* viendrait cependant de l'usage luthérien du mot latin, *destructio*: il signifierait la *désédimentation* d'une théologie qui aurait occulté le message évangélique originel. Malgré sa sonorité négative, la *Destruktion* de «l'histoire de l'ontologie»¹¹ ou de la métaphysique de la présence n'a pas pour autant – Heidegger tient à le remarquer – le sens négatif d'un rejet¹², d'une réfutation (*Abschüttelung*) ou d'un anéantissement (*Zerstörung*) de la tradition ontologique: elle a plutôt celui d'«un démantèlement» (*Abbauen*), d'un «déblaiement» (*Abtragen*) et d'une «mise à l'écart» (*Auf-die-Seite-stellen*)¹³. La *Destruktion* se tient par «un acte de mémoire», par un geste radical de réappropriation d'une «expérience originaire» oubliée et d'un «sens originaire» caché qui, à la limite, mènerait à la désoccultation de l'être: c'est que *la question de l'être, de l'envoi de l'être, de l'être en tant que tel* était la question qui le touchait vraiment et l'aimantait, comme

8 Voir l'entretien de J. Derrida avec D. Janicaud: *Heidegger en France*, p. 103.

9 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, p. 19-27.

10 J. Derrida le déclare à D. JANICAUD dans *Heidegger en France*: «Question d'écriture aussi: j'ai l'impression que lorsque je mise sur des ressources de pensée qui sont liées à la langue latine, française – déjà je trahis Heidegger. Et je le fais tout le temps» (p. 115).

11 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, p. 19.

12 *Ibid.*, p. 22-23.

13 Cf. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie?*, tr. fr. p. 38.

Heidegger l'avoua très explicitement dans une lettre à Jean Wahl datée de 1937¹⁴. En revanche, Derrida déclarera pour sa part :

« L'Être compte, quoi qu'on dise. C'est l'Être, différent de l'étant, différent du concept d'être, qui rassemble et qui accorde le *legein* et la *Versammlung* et c'est là que les choses se décident »¹⁵.

C'est là la constante d'une critique adressée par Derrida à la *Destruktion* heideggérienne, à l'*idiome* même de la *Destruktion* heideggérienne et, donc, à l'horizon ultime de l'Être, tenu par « *das transcendens schlechthin* »¹⁶, et à sa tendance vers la *Versammlung*, vers le rassemblement¹⁷, vers l'harmonie. Lors d'un entretien de 2000, Derrida avouera en conséquence son intérêt pour ce qui s'avère être une tâche pour les temps à venir, à savoir la tâche à multiples portées et fronts de discerner la différence entre la *différAnce* et la *différence ontologique*, bref, entre la déconstruction et l'herméneutique :

« Ce qui m'intéresse de plus en plus, c'est de discerner la *spécificité* (je souligne : la *spécificité*, bref, la *singularité*, l'*idiomaticité*) d'une déconstruction qui ne soit pas nécessairement réductible à cette tradition luthériano-heideggérienne. [...] Sans réfuter ou rejeter quoi que ce soit, je voudrais tenter de discerner ce qui soustrait la *déconstruction en cours de la mémoire dont elle hérite*, à l'instant même où elle en réaffirme et respecte l'héritage... »¹⁸.

Voilà l'enjeu (fou) que je me donne ici, sous l'injonction du titre de ce colloque – *Jacques Derrida entre France et Allemagne* : il s'agit de tenter de discerner ce qui soustrait la *déconstruction* derridienne non seulement à

14 Lettre à Jean Wahl de M. HEIDEGGER (1937) : « La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme ; c'est celle de l'être en tant que tel » (p. 193).

15 Entretien de J. Derrida avec D. JANICAUD, II, p. 118.

16 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7C, p. 38.

17 Entretien de J. Derrida avec D. JANICAUD : « La question revient, finalement, à celle de l'*emphasis*, de l'insistance, de la mesure, de l'accent. Et là, incontestablement, Heidegger met l'accent sur le rassemblement [...]. Alors que du côté où je me sens porté moi [...] dans *ma* réserve à l'égard de Heidegger, l'accent est plutôt mis du côté de l'altérité, de la dissociation, de la distance infinie, de la dispersion, de l'incommensurable, de l'impossible, de la "destinerrance" » (p. 118-119).

18 J. DERRIDA, « Autrui est secret parce qu'il est autre », *Papier machine* (2001), p. 369 (je souligne).

la *Destruktion* heideggérienne, mais aussi et du même coup à la mémoire dont elle hérite. J'aimerais tenter de discerner un trait, un seul trait de ce qui fait la *spécificité* de la *déconstruction* derridienne par rapport à la *Destruktion* heideggérienne tout en tentant en même temps de discerner ce qui la soustrait même à la mémoire gréco-abrahamique dont elle hérite. C'est ce qui fait de la déconstruction un *idiome* philosophique unique : la soustraction à cet héritage marquant la génialité de l'idiome de sa pensée, l'exceptionnalité de son goût pour l'ailleurs absolu (*ab-solus*), *au-delà* de l'être. Cette soustraction me permettra de remarquer également l'*hyper-radicalité* et la *justice* de sa pensée, de la portée de sa pensée par différence avec celle de la *Fundamentalontologie* de Heidegger : celle-ci restant encore prisonnière d'une logique de l'historialité, d'une démarche qui tend vers la *Versammlung* dans l'Un, et d'une pensée du temps qui accorde toujours le privilège au présent. Autrement dit, une telle soustraction me permettra de tenter d'un seul trait de remarquer à la fois l'*hyper-radicalité* et la *portée hyper-politique* de l'irrédentisme de l'*inconditionnalité* qui dicte et aimante sa pensée, une singulière pensée du porter (*tragen*). En mettant ainsi en scène la radicalité de son *athéisme messianique*¹⁹, voire de son « marranisme », la déconstruction va *au-delà* de la tradition luthérano-heideggérienne, *au-delà* de la tradition gréco-abrahamique même dont elle hérite à *sa manière* : en la déracinant, en l'hétérologisant, en l'athéologisant (*cf.* « tout autre est tout autre »), tout en la traversant et en s'y soustrayant du même geste ou du même mouvement. C'est en effet sa fidélité à l'indestructibilité du secret (a-b-s-o-l-u) qui, *dès l'origine*, au-delà de l'être, de la langue, du mot et du nom, l'enjoint et l'aimante autant qu'elle l'endeuille. Derrida avoue dans « Un ver à soie » (1997) *son rêve de défier de loin, de très loin*, le tissage de cette tradition gréco-latino-chrétienne tout en veillant à sa veille et, donc, à sa condition de possibilité tout autant qu'à sa *diminution infinie* : ce qui fait de ce défi une inquiétude et un *combat insurrectionnel* pour la lumière des *Lumières à venir* d'une autre *civilisation à venir*. C'est ce geste qui m'amène à considérer la *voix exceptionnelle* de Jacques Derrida comme une conscience unique de notre temps. *Exceptionnalité* qui se marque dans la ténacité de sa déconstruction des symptômes et des figures du « carno-phallogocentrisme » de notre tradition gréco-abrahamique.

19 Cf. J. DERRIDA, « Penser ce qui vient », in : R. MAJOR, *Derrida pour les temps à venir* (2007), p. 21. Voir aussi J. DERRIDA, *Marx & Sons* (2002), p. 69.

C'est donc de manière très sommaire que je vais tenter de faire entendre cette voix unique en son genre par le biais du fil de l'expérience de la temporalité de la *différance*, de la spectralité et de l'indétermination du *messianique* en tant que dimension universelle de l'expérience ou bien encore de ce qui arrive. Ce sera également une manière de remarquer l'hyperbolicité, voire l'*inconditionnalité* qui dicte et aimante la déconstruction derridienne en tant que *pensée*, comme une déconstruction de la mort et de la peine de mort dans sa condition de concept et de dispositif légal d'un État de Droit – non sans, chemin faisant, remarquer l'entrelacs de trois motifs en guise de justification de mon propos. Je remarquerai d'abord que c'est, justement, l'*indétermination* de l'instant de la mort et du mourir qui déconstruit le *principe* de pouvoir à l'origine de la cruauté de la souveraineté (du «sujet» autant que de l'État)²⁰. Afin de remarquer l'actualité et la performativité de cette pensée, je rappellerai ensuite la barbarie de ce qui, depuis le mois de mars, nous arrive des États-Unis avec la mise à mort de Clayton Lockett (et d'autres encore dont son nom est le symbole) par *lethal injection*: par où s'atteste une défaillance dans la machinerie de la souveraineté sur la scène de ladite mondialisation et du donner-la-mort légal. Comme nous sommes à Strasbourg, j'aimerais finalement rappeler que l'ultime expérience parlementaire de Jacques Derrida fut justement son «réquisitoire contre la peine de mort», prononcé ici même en 2001, devant le Conseil de l'Europe, à l'invitation d'Emma Bonino et de la Cour européenne des droits de l'homme: voilà la raison précise pour laquelle j'ai tenu à choisir le motif de la peine de mort pour essayer de remarquer ici, à Strasbourg, l'un des traits et l'une des conséquences de la différence entre la *déconstruction* et la *Destruktion* dans le souci de décrire le débat que Derrida aura mené avec Heidegger jusqu'à la fin de sa vie. *Jusqu'à la fin de sa vie* en effet, comme en témoignent les derniers mots de la dernière séance de son dernier séminaire, datée du 26 mars 2003, sur *La bête et le souverain*: en gardien du deuil originaire de l'origine, Derrida y revient encore à l'*Auseinandersetzung* de son rapport à Heidegger.

20 J. DERRIDA, séminaire sur *La peine de mort* (1999-2000): «L'insulte, l'injure, l'injustice fondamentale faite à la vie en moi, au principe de vie en moi, ce n'est pas la mort même, [...] c'est plutôt l'interruption du principe d'indétermination, la fin imposée à l'ouverture de l'aléa incalculable qui fait qu'un vivant a rapport à ce qui vient, à l'à-venir, et donc à l'autre comme événement, comme hôte, comme arrivant» (p. 347).

Le contexte est justement celui d'une méditation sur le pouvoir de la *phusis* et du *logos* chez Heidegger (*sēmantikos* et *apophantikos*), sur l'accès à l'étant *comme* étant et à la structure de l'en-tant-que (*als-Struktur*). La réflexion porte ainsi sur le *comment* et la *provenance* de cette *als-Struktur* et, donc, sur la différence entre l'étant et l'étant *comme tel* qui, chez Heidegger, distingue l'homme, qui est *Weltbildend*, de l'animal qui pour sa part n'a pas d'accès au «*comme tel*» de l'étant, de la mort ou du monde dans son *Offenbarkeit*. C'est donc dans un tel contexte que, lors de la dernière séance de son dernier séminaire, Derrida revient encore une fois sur l'*Auseinandersetzung* de son rapport à Heidegger. Et il la réitère une fois de plus en repérant la *Stimmung*, la *Grundstimmung* de la pensée heideggerienne vers la *Versammlung*²¹ à partir de son interprétation de la résonnance de la souveraineté toute-puissante du *Walten* comme *Überwältigend*²² et surtout à partir de l'*expérience* *endurante* de la *limite absolue* de la *Gewalt* ou de la *Gewalt-tätigkeit* (de l'action-violente) chez Heidegger, à savoir : la mort. La mort du *Dasein*, le *Dasein* étant le seul vivant qui, selon Heidegger, *peut* mourir en tant qu'il possède le mourir comme l'un de ses «*propres*».

C'est dans un passage difficile de l'*Introduction à la Métaphysique* (1935) que Heidegger présente la mort comme la limite de la *Gewalt-tätigkeit*, du «*faire violence*», de «*l'activité violente*». Il la tient pour l'être même de l'homme dans son *Unheimlichkeit* la plus extrême : la plus

21 J. DERRIDA, *Résistances – de la psychanalyse* (1996) : le «*rassemblement toujours ultime du même en lequel se recueille pour Heidegger toute différence, l'un, l'être, le logos, le polemos – et le Geist*» (p. 48).

22 Voir le séminaire de 2002-2003 sur *La bête et le souverain* de J. DERRIDA (vol. II, 2010). Faute de temps, je ne peux que laisser entrevoir ici le fait que le mot et le motif du *Walten* est dans l'idiome de Heidegger la figure d'une souveraineté absolue, d'une «*souveraineté si souveraine*» (p. 382) qu'elle précède et excède les déterminations anthropologiques, poétiques, théologiques et politiques, donc ontiques et onto-théologiques de la souveraineté. L'excès et la matinalité du *Walten* s'avèrent la *condition de possibilité* du devenir-différence-ontologique de la différence ontologique, de la différence entre l'être et l'étant que, dans la lecture de Derrida, il «*produit, porte, effectue, ouvre*» (p. 269). C'est dire que *Walten* semble avoir la portée même de la *différance* avec un *a*, le quasi-mot qui aura été la toute première fois ainsi inscrit dans «*Genèse et structure*» et la *phénoménologie* (1959) pour dire d'un coup l'entrelacement de l'*espacement du temps* et de la *temporalisation de l'espace*.

extrême car, chez Heidegger, l'homme est comme doublement *deinon* (*unheimlich*). C'est qu'« il est violent en tant qu'il est exposé à la violence du *Walten*, de l'étant, et en tant qu'il est en situation de l'exercer, lui, cette violence, de faire violence »²³. Aux yeux de Heidegger, l'homme encore est l'être *le plus inquiétant* en tant qu'il devient paradoxalement étranger à sa propre essence, à son *Unheimlichkeit*: ce qui arrive (tout le temps, en vérité, c'est d'ailleurs toute l'histoire) quand l'homme prétend domestiquer, dans la familiarité, la violence qui le *transit* par la *Gewalt* de ce *Walten* – la violence du « *en tant que tel* de l'étant que le *Dasein* est et qu'il doit prendre sur lui, dans son *Walten*, comme tel »²⁴ –, en croyant être lui-même le sujet, c'est-à-dire l'auteur et le possesseur de ces pouvoirs, de ces violences qui, en vérité, le *saisissent*, mais qu'il prend pour un pouvoir (*Vermögen*) ou une faculté dont il disposerait. Cette croyance serait pourtant déjà une *détermination* de la violence du *Walten*: l'irruption de sa *Gewalt* qui, selon Heidegger, se produit à travers la violence du dire poétique, du projet de pensée, de l'image edificatrice et de l'action qui crée des États, cette irruption donc rend possible la *als-Struktur* pour autant qu'elle tisse l'historicité.

Signée par Heidegger, signée-Heidegger, la problématique très retorse du *Walten* dessine encore le cap dominant de sa pensée, puisque selon les mots mêmes de Derrida, pour Heidegger, le *Walten* désigne « ce qu'il y a de plus difficile et de plus nécessaire à penser, [...] à savoir l'être, l'être de l'étant, la différence (sans différence), l'*Unter-Schied* entre l'être et l'étant, donc le *en tant que tel*, l'apophantique, la *als-Struktur*, etc. »²⁵. Voici, dans la laborieuse traduction de Gilbert Kahn, ce passage de *l'Introduction à la Métaphysique* où Heidegger pense la pro-venance du temps à partir de l'immédiateté de la mort tenue pour la limite même de « tout faire-violence »:

« Il n'y a qu'une chose qui fasse échec directement [*immédiatement*, traduira Derrida: *unmittelbar*] à tout faire-violence. C'est la mort. Elle surachève tout achèvement, elle surlimite toute limite. Il n'y a plus sortie ni défrichement, capture ni domptage. Mais cet in-quiétant, qui expulse l'homme absolument et d'un seul coup de toute quiétude familière, n'est pas un événement particulier

23 *Ibid.*, p. 392.

24 *Ibid.*, p. 394.

25 *Ibid.*, p. 386.

qui doit être nommé ainsi parmi les autres parce qu'il survient aussi finalement. L'homme est sans issue en face de la mort, non pas seulement quand il vient à mourir, mais constamment et essentiellement. En tant que l'homme est, il se tient dans l'absence d'issue de la mort. Ainsi l'être-le-là est l'inquiétude même provenant. (L'inquiétude pro-venante trouve pour nous son fondement primordial comme être-le-là). C'est en nommant ce violent-ci et cet inquiétant-ci que le projet poétique de l'être et de l'être-homme se pose sa propre limite»²⁶.

Or c'est justement au sujet de cette *limite*, de la détermination de l'*immédiateté* (*unmittelbar*) de cette *limite* de la super- ou de l'hyper-souveraineté du *Walten* qu'est la mort (de l'homme, pas celle du vivant), que l'*Auseinandersetzung* de Derrida avec Heidegger se réitère une toute dernière fois à la fin de son séminaire de 2003. Voici les dernières paroles de ce séminaire : « qui peut mourir ? À qui ce pouvoir est donné ou dénié ? Qui peut la mort, et par la mort mettre en échec la super- ou l'hyper-souveraineté du *Walten* ? ». L'énergie de l'apostrophe qui se dégage de ces questions fait signe vers l'énergie de leur contre-signature par Derrida et, *ipso facto*, vers la singularité, la spécificité et la force de la portée de sa *signature philosophique*. Cette contre-signature qui signe son écart par rapport à l'*idiome philosophique* de Heidegger met en scène le différend entre la *déconstruction* et la *Destruction*, entre la juste hyper-radicalité de la *déconstruction* en tant que déconstruction du *carno-phallogocentrisme* et la structure sacrificielle et humaniste encore à l'œuvre dans la *Destruction*. « Je voudrais terminer [...] par une seule citation ultime de Heidegger [...] », écrit Derrida :

« Heidegger écrit ceci, *mais je ne suis pas sûr de le lire comme il l'écrit* ou de l'*interpréter comme il l'auto-interprète* [je souligne], il faudrait reconstituer tout le passage : "Nur an *einem* [souligné] scheitert alle Gewalt-tätigkeit unmittelbar (Il n'y a qu'une seule chose qui fasse échec, immédiatement, au faire-violence, à l'action violente, à l'activité violente)." Remarquez que, autant que l'échec et la limite de la violence, de la surenchère du *Walten*, de la *Gewalt*, ce qui semble compter ici, c'est l'immédiateté, l'immédiat de cette limite qui fait échec à la *Gewalt* et au *Walten* (*unmittelbar* est le mot de la fin). [...] "*Das ist der Tod* (C'est la mort)." La question reste entière de savoir [...] qui peut mourir ? À qui ce pouvoir est donné ou dénié ? Qui

26 M. HEIDEGGER, *Introduction à la Métaphysique*, tr. fr. p. 164-165.

peut la mort, et par la mort mettre en échec la super- ou l'hyper-souveraineté du *Walten*? »²⁷.

Ce qui compte ici pour Derrida, ce qu'il tient à souligner dans sa *lecture*²⁸ de la citation de Heidegger, avant même d'énoncer les questions où résonne son différend avec lui et, du coup, la singularité de sa contre-signature – sa contre-signature non seulement de la tradition luthériano-heideggérienne, j'insiste, mais davantage encore de la tradition gréco-abrahamique –, c'est justement la *détermination* de la mort, de la *violence* de la mort en tant que *limite* de la surenchère du *Walten* et du *Gewalt*, du «faire violence» et de «l'action violente» du *Dasein*, à savoir: son immédiateté (*unmittelbar*), son *imminence*. L'imminence, donc, de l'indétermination de l'instant de la mort pensé à partir du temps, l'indétermination d'un temps lui-même pensé à partir du temps (messianique). La détermination de cette *immédiateté*, ou plutôt *le tremblement de l'indétermination* de la mort, du vertige, de l'*Augenblick*, de *l'instant de la mort*, de l'instant sans temps de la mort comme limite de la violence, c'est le «point d'originarité»²⁹ à partir duquel s'atteste l'enjeu tout actuel de l'écart entre la *déconstruction* et la *Destruktion*. C'est à partir de ce «point» que Derrida *repense tout autrement*, c'est-à-dire déconstruit les questions de la souveraineté, de la mort et du donner la mort. C'est soit la question de la mort, de la violence de la mort même *qu'on ne voit pas venir* et qu'on a à souffrir en tant que mortel, en tant que condamné non pas à mort mais à mourir, puisque «*nous nous devons à la mort*»³⁰; soit c'est la question de la violence de *la mort donnée* par suicide, par meurtre ou par peine capitale: à la limite – et justement en raison de *l'indétermination* de cette limite même, de cette fin de la vie –, cette distinction restera toujours problématique. Comme Derrida le montre tout au long de son séminaire: il n'y a pas de rapport à la mort *comme telle*³¹.

27 J. DERRIDA, *La bête et le souverain*, vol. II, p. 396-397.

28 La lecture doit être entendue au sens fort du terme, c'est-à-dire au sens d'une contre-signature de ce qui est *paléonymiquement* lu ou de ce qui est hérité.

29 J. DERRIDA, *La Bête et le Souverain*, vol. II, p. 324.

30 Cf. J. DERRIDA, *Demeure, Athènes* (2009), p. 50.

31 J. DERRIDA, *La bête et le souverain*, vol. II, p. 324.

Dans ce « point d'originarité » s'ouvre le « point aigu » qui ouvre et aimante le débat fort critique entre Derrida, *l'infatigable veilleur du deuil originaire*, et Heidegger, le penseur du *Sein-zum-Tode* qui tient la mort pour la possibilité la plus propre³², la plus inaccessibile, non pas du *vivant en général* mais du seul *Dasein*, mais *seulement* du *Dasein*: il peut seul proprement mourir en tant qu'il a originairement à être (*zu sein*) ou à mourir (*zu sterben*). C'est là, bien malgré lui, le registre sacrificiel et encore humaniste de la pensée de Heidegger qui, en outre, est resté dans le « silence et l'omission » au sujet de la peine de mort, comme si cette question n'était plus digne d'un intérêt philosophique. Pour Derrida en revanche, la question de la peine de mort en tant que concept et dispositif légal, c'est-à-dire en tant que sanction pénale administrée par un État dans sa condition d'État de droit, n'est absolument pas une question secondaire, latérale ou périphérique. Elle s'inscrit bien plutôt au plus intime de l'inquiétude du geste et de l'*idiome* même de sa *pensée*, elle atteste la vigilante insurrection de sa *justice* (qui n'est pas le droit): « La déconstruction est la justice », dira Derrida dans *Force de loi* (1994). L'inquiétante question de la peine de mort s'inscrit au plus intime du geste de la *pensée* derridienne, dans la mesure où elle est, d'elle-même, une déconstruction de ladite souveraineté, absolue ou indivisible (cf. Bodin et Schmitt), qui est donc d'allure onto-théologique, même dans un contexte laïque ou sécularisé, ou tenu comme tel. C'est le cas dans la multi-modalité de ses configurations possibles: la souveraineté de Dieu, du sujet, de la vie, de la mort, de l'homme, de la personne, du principe, du chef, du monarque, du président, du peuple (*demos*), du citoyen, de la langue, de la raison, de la conscience, de l'inconscient, du père, du frère, du mari, de la *polis* ou de l'État-nation, de la mondialisation, etc. Tout en étant le seul exemple d'une mort dont l'instant est calculé, ou présumé calculable, la peine de mort s'avère être pour Derrida le symptôme majeur de la violence théologico-politique de la souveraineté politique et de son pouvoir absolu sur la vie et la mort de ses citoyens. Cela explique qu'en raison de l'*inconditionnalité* insurrectionnelle qui aimante sa pulsion *pour* la vie, son goût de la vie, la *déconstruction* derridienne soit autant une (singulière) déconstruction de la mort que de la peine de mort:

32 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 48, p. 245.

«Déconstruire la mort, donc, voilà [...] [*donc la tâche*], en rappelant qu'on ne sait pas ce que c'est, si et quand ça arrive, et à qui. [...] voilà une tâche pour toutes les vigilances du monde : veiller à déconstruire la mort, garder les yeux ouverts sur ce que veut dire ce mot de mort, ce mot « mort », sur ce qu'on veut lui faire dire ou nous faire dire à travers lui en plus d'une langue. Voilà en effet une tâche de vigilance pour les vigilants, pour ceux qui veillent, qui veillent sur la vie, et voilà pourtant une tâche de vigilance qui fait rêver. Quand on aime la veille et la vigilance, et quand on aime tout court, on dort peut-être mais on rêve»³³.

Or l'attention insomniaque que Derrida prête à l'injonction de cette veille *absolue* du temps (de l'être ou du monde), qui correspond à son «*ailleurs*» ou à son «*pas-au-delà*», est justement ce qui permet de remarquer ce que je tiens pour l'exceptionnalité de son *idiome philosophique* dans le contexte, non seulement de l'histoire de la philosophie contemporaine, mais de l'héritage gréco-abrahamique. Cette *exceptionnalité* repère et met en œuvre la *spécificité* de la *déconstruction* (par rapport à la *Destruktion*) et ne se marque pas seulement du fait que Derrida s'est lui-même tenu comme «l'élus secret» des animaux³⁴ ou, du moins, de ce que le registre *carno-phallogocentrique* de la civilisation gréco-abrahamique appelle «les animaux», animaux qui ne peuvent pas quant à eux mourir. Du fait même de l'*inconditionnalité* de son abolitionnisme, de cœur et de principe, l'*exception* de l'idiome derridien se marque également, et d'un même trait depuis le même littoral infini de cette veille, comme l'écho de l'inconditionnalité de sa pensée en tant que réponse (c'est le «oui» affirmatif) au battement de l'immédiateté de la temporalité messianique qui l'aimante.

Cet *abolitionnisme sans condition* est attesté d'une double manière. Tout d'abord, par sa déconstruction du *principe* de la peine de mort, qui est le noyau, le *nó cego* [nœud aveugle] où il a vu se croiser la tradition onto-théologico-politico-juridique et la tradition biblico-humaniste de l'occidentalité. Ensuite, par sa déconstruction des fondements et de l'axiomatique des discours abolitionnistes – dont il a mis à nu l'insuffisance et la fragilité théoriques –, et *ipso facto* par une réélaboration philosophique du discours abolitionniste. Dans son séminaire sur *La peine de mort* de 1999-2000, Derrida montrera

33 J. DERRIDA, *La bête et le souverain*, vol. II, p. 326-327.

34 J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis* (2006), p. 91.

comment la tradition chrétienne de la *Destructio* a été plutôt favorable à la peine de mort *et* comment les motivations de l'abolitionnisme le plus enthousiaste (comme celui de Beccaria, de Hugo et même de R. Badinter, par exemple) reposaient encore sur l'argument de la cruauté: c'était la cruauté (*cruor*) de l'exécution qui, dans la brutalité de son horreur, était dénoncée; ce n'était point le *principe* même de la peine de mort. Seules étaient remises en question les modalités techniques de l'exécution de la peine de mort (c'est d'ailleurs l'argument également invoqué par toutes les Déclarations et Conventions internationales qui s'opposent à la peine de mort), mais le *principe* même de la peine de mort ne l'était pas. Autant dire qu'un discours abolitionniste de pur principe restait encore à venir, discours qui passait nécessairement par une déconstruction de la *logique de l'exception* intrinsèque à la logique de la souveraineté conçue en termes de pouvoir (de toute-puissance et d'indivisibilité): la possibilité d'un tel discours est le legs de la pensée de Derrida. Car sa *préférence originaire et inconditionnelle* pour la vie du vivant exposé à la vie à la mort³⁵, sa finitude exposée à l'incalculabilité et à l'imprévisibilité *de ce qui arrive*, de l'à-venir et, donc, du *tout autre* (chez Derrida, il se trouve être *tout autre*, n'importe qui, quiconque: «*tout autre est tout autre*»), son *idiome* de justice, d'hospitalité et de don pour rien, de don gracieux, font que la déconstruction derridienne est la seule pensée philosophique qui porte ce discours. La seule qui, «dans son discours proprement et systématiquement philosophique», a contesté la légitimité de la peine de mort non seulement dans l'architectonique de son œuvre (ce dont témoignent ses séminaires autour de la problématique de la souveraineté), mais encore dans *l'idiome* même, dans le geste même de sa *pensée*. Derrida le dit d'ailleurs dans le tremblement d'un triple «peut-être»:

«La déconstruction, ce qu'on appelle de ce nom, est peut-être, peut-être, peut-être la déconstruction de la peine de mort, de l'échafaudage logocentrique, logo-nomocentrique, dans lequel la peine de mort est inscrite ou prescrite»³⁶.

Dans son dialogue avec Élisabeth Roudinesco, Derrida reconnaît cette *position de principe pour l'abolition inconditionnelle et universelle*

35 J. DERRIDA, *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003): «L'affirmation de la vie n'est pas autre chose qu'une certaine pensée de la mort» (p. 215).

36 J. DERRIDA, séminaire sur *La peine de mort* (1999-2000), vol. I, p. 50.

de la peine de mort, en faveur de la dignité hors pair et hors prix de *la vie dans sa finitude*: *finitude* que la cruelle perversité de la peine de mort, dans sa souveraineté en mal de souveraineté, vole au condamné à mort³⁷. Mais il manifeste en même temps sa perplexité devant le fait que, jusqu'à lui, nul autre philosophe *en tant que tel*, c'est-à-dire *en tant que philosophe* – pas même Heidegger, pas même Levinas, qui sont pourtant deux grands penseurs de la mort –, n'ait systématiquement contesté, dans l'architectonique de son *corpus* philosophique, la légitimité de la peine de mort :

« Oui, je suis *pour* l'abolition inconditionnelle de la peine de mort, à la fois pour des *raisons de principe* (j'insiste sur ce point : par principe et non pour des raisons d'inutilité ou d'exemplarité douteuse) et pour des *raisons du cœur* (notion que [...] j'essaie de soustraire, comme celle de compassion, à une simple sentimentalité pathétique, et que je voudrais allier aux "raisons de principe" »³⁸.

Or, en réaffirmant *la singularité, l'hyperbolicité et la solitude* de son *idiome philosophique* dans le contexte de l'histoire de la philosophie, Derrida re-pense la mort, *la violence* de la mort et de la peine de mort à partir du vertige du temps, de l'immédiateté de *l'expérience du temps* (messianique) : personne ne voit venir l'instant de la mort ; quand la mort est là, aucun « je » n'est plus là pour en souffrir, comme Épicure l'aura enseigné dans sa *Lettre à Ménécée*. Personne n'a de savoir quant à la mort. Personne ne peut délimiter, déterminer et donc calculer l'imminence de *l'instant de la mort*. L'ignorance et l'indétermination de *l'instant de la mort*, c'est bien le lot du « sujet investi » que nous sommes tous, c'est-à-dire d'un sujet originairement hétéro-affecté bien malgré lui et donc originairement endeuillé, endeuillé de l'autre et de soi-même comme autre. *Dés-inter-essé*. En ce sens, l'intolérable de la violence de la peine de mort, de l'exceptionnelle cruauté qui la dicte et l'exécute, c'est justement sa prétention (*phantasmatique*) à maîtriser le temps de vie et de mort, et c'est tout autant sa croyance (non moins *phantasmatique*) d'avoir le savoir et le pouvoir de calculer, de délimiter et de mettre en œuvre *l'instant de la mort* :

37 *Ibid.*, « C'est ça la perversité infinie, proprement infinie et infinitisante, de la peine de mort. C'est cette folie – mettre fin à la finitude » (p. 349, note 1).

38 Voir le *Dialogue* de Jacques Derrida avec Élisabeth Roudinesco : *De quoi demain...* (2001), p. 149.

«S'il y a de la torture, du torturant, de la cruauté, dans le processus de condamnation à mort», dit Derrida, «c'est bien, au-delà de tout, au-delà des conditions de détention par exemple et tant d'autres supplices, ce qu'il y a de plus cruel, et le cruel même, la croix, c'est l'expérience du temps. On ne peut pas penser la cruauté sans le temps, le temps donné ou le temps pris, le temps devenu le calcul de l'autre, le temps livré à la décision calculante de l'autre, parfois d'un autre aussi anonyme qu'un État ou qu'un appareil de justice, en vérité, et en dernière instance, la décision calculante et exceptionnelle d'un grand autre dans la figure du prince, du président, du gouverneur, c'est-à-dire du souverain détenteur du droit de grâce»³⁹.

Déconstruire la mort. Oui, déconstruire la mort, car le rêve sans illusion de la déconstruction est, selon Derrida, «un mouvement convulsif pour en finir avec la mort, pour déconstruire la mort même»⁴⁰: c'est l'écriture même, le glas de l'écriture. Déconstruire la mort en déconstruisant *et* son registre ontologique *et* son registre onto-théologico-politique dont la peine de mort est le trait d'union, cela ne peut pourtant pas être envisagé comme volonté de nier ou de dénier la mort. Jamais il n'est question de «donner la mort à la mort»: *déconstruire la mort et la peine de mort*, comme la déconstruction derridienne l'a fait et nous le donne à penser, c'est tout simplement rendre la mort et le mourir à son incalculabilité absolue. Incalculabilité qui est justement ce que la peine de mort vole à la vie: la peine de mort met en scène une interprétation délibérée et calculée du «*principe d'indétermination*» (en termes de pouvoir, de savoir et de calcul) qui trame le rapport du «sujet», du «je» avec *l'imminence* de l'instant de sa mort en interrompant de la sorte «l'expérience de sa finitude», en mettant fin à sa fin et en réaffirmant du coup la prépotence phantasmatique de son pouvoir sur cette fin:

«[...] appartient à la vie non pas nécessairement d'être immortelle mais de n'avoir un avenir, donc de la vie devant soi, de l'événement à venir que là où la mort, l'instant de la mort, n'est pas calculable, n'est pas l'objet d'une décision calculable [...] ce à quoi met fin la possibilité de la peine de mort, ce n'est pas l'infinité de la vie ou l'immortalité, mais au contraire la finitude de "ma vie". C'est parce

39 J. DERRIDA, séminaire sur *La peine de mort* (1999-2000), p. 301-302.

40 *Ibid.*, p. 327.

que ma vie est “finie” en un certain sens que je garde ce rapport d’incalculabilité et d’indécidabilité quant à l’instant de ma mort»⁴¹.

Je n’ai pas le temps de montrer ici que c’est justement cette *incalculabilité*, cette *indécidabilité* quant à *l’instant de la mort* qui reste comme en arrêt et secondarisé dans l’immédiat (*unmittelbar*) de la mort chez Heidegger en tant que limite absolue de la violence, dans la mesure où il pense la pro-venance du temps à partir de la mort (et non le contraire), de la violence de la mort du (seul) *Dasein* et pas du vivant en général. Il ne m’est non plus possible de montrer comment la déconstruction derridienne des présupposés logo-nomocentriques de la peine de mort va au-delà de la tradition gréco-abrahamique dans son attention vigile au secret a-b-s-o-l-u de sa veille: c’est l’athéisme radical de Derrida «qui se souvient de Dieu et qui aime à se souvenir de Dieu»⁴², tout en rêvant pourtant d’un *autre* Abraham (un athéisme qui est l’athéisme même de la pensée). Faute d’avoir le temps de montrer ces deux points, je dirais pour terminer un peu abruptement que seule l’attention à cette veille absolue du temps (dans sa condition d’horizon de l’être chez Heidegger) peut nous *promettre* l’aube incertaine d’un jour où la peine de mort sera, enfin, *inconditionnellement et universellement* abolie.

De nos jours, trop d’exemples le montrent, comme celui, tout récent, de C. Lockett aux États-Unis, nous en sommes encore fort loin. La ténacité de ce que Derrida appelle *l’esprit de la peine de mort*⁴³ (l’acharnement de la *passion* de la souveraineté⁴⁴, l’oubli du deuil originaire du dit propre de l’homme et, donc, l’oubli ou la dénégation de son *ex-appropriation* de principe et de sa tendance fatale à l’auto-immunité) nous oblige à une vigilance de tous les instants. De l’épreuve de l’instant météorique provient de l’urgence de *l’inquiétude insurrectionnelle* du

41 *Ibid.*, p. 347-348.

42 J. DERRIDA, «Penser ce qui vient» in: R. MAJOR, *Derrida pour les temps à venir* (2007), p. 21.

43 J. DERRIDA, séminaire sur *La peine de mort* (1999-2000), p. 380.

44 *Ibid.*, «La possibilité de la peine de mort commence donc là où je suis livré au pouvoir de l’autre, fût-ce au pouvoir de l’autre en moi. Quand cela commence-t-il? Cela commence-t-il? Et cela finit-il? Pour en finir, il faudrait en finir avec l’autre» (p. 339).

principe ou peut-être plutôt⁴⁵ de la *pulsion d'inconditionnalité* qui aime la pensée de la *différance* en tant qu'elle constitue d'elle-même une objection au *principe de la peine de mort*. C'est de cette même épreuve de l'urgence que provient également la *pulsion de pouvoir* (*Bemächtigungstrieb*) qui n'est pas étrangère à la pulsion de maîtrise et de mort. En rappelant à la raison la souveraineté indivisible (en tant que pouvoir auto-immunitaire), la *pulsion d'inconditionnalité* souffle et rythme l'inquiétude insurrectionnelle, voire la lucidité de la force (faible) ou du pouvoir de dissidence et de subversion de la pensée de la *différance* tout en dessinant et en promettant une toute autre «souveraineté». Une «souveraineté» *sans condition* qui excède, précède et déconstruit la souveraineté à l'allure onto-théologique ou onto-théologico-politique. Il s'agit d'une souveraineté en mal de souveraineté qui, dans son engagement sans fin *pour* la vie, *pour* la survie, nous montre bien malgré elle cette souveraineté onto-théologique en (auto-)déconstruction.

C'est pas demain la veille, ce syntagme ne sort pas de la bouche de Derrida. *Bien* aimer la veille et la vigilance, une certaine vigilance *pour* bien aimer ou rêver et *laisser venir* l'avenir, un avenir toujours plus juste, voilà le geste et la devise qui manifestent l'exceptionnalité de la *spécificité de l'idiome de la déconstruction derridienne*, ainsi que la tâche *in-finie* à laquelle cette pensée nous enjoint. Voilà également la responsabilité sans fond, l'hyper-responsabilité envers laquelle nous engage l'avenir de l'œuvre, de la signature et de la pensée de Jacques Derrida que je tiens, infiniment reconnaissante et admirative, à saluer *ici*.

Bibliographie

- DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.
 DERRIDA Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.
 DERRIDA Jacques, *Résistances – de la psychanalyse*, Paris: Galilée, 1996.
 DERRIDA Jacques, *Séminaire sur La peine de mort*, vol. I (1999-2000), Paris: Galilée, 2012.
 DERRIDA Jacques, *Papier machine*, Paris: Galilée, 2001.
 DERRIDA Jacques, *Séminaire sur La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002), Paris: Galilée, 2008.

45 Car l'urgence de cette inquiétude met la principalité ou la principauté en question.

- DERRIDA Jacques, *Séminaire sur La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003), Paris : Galilée, 2010.
- DERRIDA Jacques, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris : Galilée, 2003.
- DERRIDA Jacques, « Le lieu-dit : Strasbourg », in : *Penser à Strasbourg*, Paris : Galilée/Ville de Strasbourg, 2004.
- DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris : Galilée, 2006.
- DERRIDA Jacques, *Demeure, Athènes*, Paris : Galilée, 2009.
- DERRIDA Jacques, *Penser à ne pas voir*, Paris : Éd. la Différence, 2013.
- DERRIDA Jacques, *Le dernier des Juifs*, Paris : Galilée, 2014.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen : Max Niemeyer, 1979.
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la Métaphysique* (1935), traduction française par Gilbert KAHN, Paris : Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER Martin, « Lettre à Jean Wahl », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. 37, 1937.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce que la philosophie?*, traduction française par Kostas AXELOS et Jean BEAUFRET, Paris : Gallimard, 1957.
- JANICAUD Dominique, *Heidegger en France II, Entretiens*, Paris : Albin Michel, 2001.
- MAJOR René, *Derrida pour les temps à venir*, Paris : Stock, 2007.