

**Françoise PROUST, Jacques COLLÉONY,
Jacob ROGOZINSKI, Rodolphe GASCHÉ**

**À propos du *Tain du miroir*
de Rodolphe Gasché**

Les Papiers du Collège international de philosophie

Papiers n° 31

À propos du *Tain du miroir* de Rodolphe Gasché

Le présent “Papier” rassemble les interventions prononcées le samedi 20 mai 1995 autour de l’ouvrage de Rodolphe Gasché *Le Tain du miroir, Derrida et la philosophie de la réflexion* (Galilée, 1995, traduit de l’anglais par Marc Froment-Meurice). Rodolphe Gasché y répond aux interventions successives de Françoise Proust, de Jacques Colléony et de Jacob Rogozinski, en présence de Jacques Derrida.

FRANÇOISE PROUST

Qu'il faille rappeler que Derrida est un philosophe et que, à ce titre, il appartient à l'histoire de la philosophie ne s'adresse pas seulement aux Américains (tel est, il est vrai, un des objectifs avoués du livre), mais également aux Français. Si les Américains le considèrent comme un critique littéraire, les Français, et d'autres, le traitent comme un sophiste et répètent à son endroit le geste platonicien d'exclusion de la cité philosophique. Plutôt donc que mimer Derrida ou faire du derridisme appliqué, comme on le fait massivement aujourd'hui, plutôt que "derridianiser" à l'excès et à l'emporte pièces, Gasché rapatrie Derrida dans la philosophie : dans sa démarche, dans son geste, dans son histoire.

L'affirmation de Gasché, dans son ouvrage "Le tain du miroir", est triple :

1- Derrida est un *philosophe*. Il élabore un ensemble consistant de nouveaux concepts (trace, différence, supplément, itérabilité, remarque, indécidabilité) que Gasché expose rigoureusement et minutieusement. L'ensemble de ces concepts forme système (et donc peut se nommer une

théorie), mais parce que ces concepts dispersent l'identité à soi de l'être, ce système peut être dit "un système sans l'être" ou système barré.

2- Parce que philosophique, le discours de Derrida interroge les *conditions de possibilité* du discours philosophique. Le geste derridien consiste à montrer que les conditions de possibilité des philosophèmes avec lesquels nous philosophons (le vrai, l'essence, l'universel etc.) sont en même temps les conditions de leur impossibilité. La déconstruction est le nom de ce geste qui, repérant et répétant les limites qui enclosent la métaphysique, les déclosent et les déplacent du même coup. Dans le langage de Gasché, on dira ceci : admettons que, depuis son avènement moderne, la philosophie soit réflexive : en même temps qu'elle fonde un savoir, elle réfléchit ce savoir dans ses conditions de possibilité et se les réapproprie dans un soi. On dira alors que Derrida exhibe le "tain du miroir", cette surface opaque, cette plaque sans profondeur ni volume, ce support ou surface sous le miroir, que Gasché nomme également infrastructure, qui alors même qu'elle n'est pas réflexive est la condition insue et troublante de la réflexion.

3- Parce que philosophe, Derrida appartient à l'*histoire de la philosophie* et, plus particulièrement, à l'histoire de la philosophie moderne que scandent les noms de Kant, Hegel et Husserl. Il reprend et détourne chacun des trois. Il reprend, d'abord, la démarche kantienne : les conditions de possibilité de l'expérience sont en même temps les conditions de possibilité de la connaissance de l'expérience. Or, ces dernières ne sont autres que les philosophèmes avec lesquels nous philosophons, philosophèmes qui à la fois rendent possible et impossible la philosophie. Il n'est pas absurde alors de dire

que les infrastructures exhibées par Derrida fonctionnent comme un “quasi-transcendantal”. Derrida reprend ensuite Hegel pour le retourner contre lui-même. La logique de l’identité et de la non-contradiction suppose la logique de la supplémentarité qui pourtant en diffère totalement. L’identité à soi, en effet, n’est que la stabilisation d’une chaîne indéfinie ou inarrêtable de différences : l’identité suppose l’itérabilité, donc la possibilité de la substitution. Or qu’est-ce que substituer sinon suppléer, c’est à dire à la fois remplacer par le même et ajouter de l’autre ? Dès lors, la supplémentarité déchaîne un processus indéfini de “diffèrements” qu’on peut appeler “différance” : le même ne se pose qu’en différant de soi. Enfin, Derrida reprend Husserl et son projet de science rigoureuse, de grammaire générale, pour le détourner. Derrida élabore le concept d’archi-écriture qui “dans une seule et même possibilité, ouvre à la fois la temporalisation, le rapport à l’autre et le langage” (Derrida, *De la Grammatologie*, p. 88, cité par Gasché p. 259).

Ce triple geste de Gasché une fois rappelé, je voudrais moins lui poser des questions que lui demander quelques éclaircissements.

1- Si Derrida répond à la philosophie moderne de la réflexion, c’est que, d’une certaine manière, il appartient à l’histoire de la dite philosophie. Or Derrida joue toujours un jeu pervers avec la tradition philosophique, avec la métaphysique, avec “Nécessité” comme il l’appelle dans *La Carte postale*. Ce n’est qu’après-coup, c’est à dire au vu de ce qui sera fait de l’oeuvre derridienne, que se décidera si finalement la tradition philosophique s’est réapproprié Derrida ou si finalement, et si oui dans quelles limites, Derrida est parvenu à la déplacer. Car il est bien évident que, en sa “nécessité”, l’existence de la philosophie n’est pas évitable.

Plutôt que *réflexive*, la tradition est peut-être *spéculative*. Car la spéculation n'est pas seulement l'activité théorique du regard qui réclame la visibilité et la venue au jour ou à la lumière, elle est aussi ce supplément de jouissance que donnent la domination du regard et la maîtrise d'un donné. Mieux, dans la spéculation, s'investit une mise, se calculent des gains, s'élabore une stratégie. Dans toute activité théorique désintéressée, s'investissent des intérêts qui doivent rapporter des résultats et établir des valeurs. Déconstruire la spéculation, c'est exhiber précisément comment celle-ci négocie ses propres impasses, comment elle fait ou n'arrive pas à faire quelque chose avec ses propres impossibilités.

Il en résulte qu'il faut *déplacer* les frontières. D'une part entre philosophie et non-philosophie : il y a du "spéculatif" dans le non-philosophique (dans l'économique, le technique, le juridique, le politique, l'affectuel etc.) et inversement il y a du non-philosophique (de l'affectuel, de l'économique, du stratégique etc.) dans le philosophique. D'autre part, à l'intérieur de la philosophie. Derrida s'inscrit-il dans une tradition qui a nom Kant, Hegel, et Husserl ? Laissons de côté Heidegger et Freud, deux noms non-mentionnés par Gasché. Il semble que, pour Gasché, c'est à Hegel, en lequel s'accomplit la réflexivité, que répond en premier chef Derrida. Même en pleine période structuraliste (le livre de Gasché a été écrit dans les années 80-85), était-ce bien vrai ? C'est plutôt le cas du geste herméneutique (Gadamer ou Flasch) ou du geste nietzschéen (Deleuze ou Bataille). Or, "l'hégélianisme sans réserve", célèbre article repris dans *l'Écriture et la différence*, est précisément une réponse à Bataille.

Il n'y a pas, me semble-t-il, pour Derrida, une histoire de la philosophie, une origine (Platon ou d'autres), une fin de la philosophie (Heidegger ou

d'autres) ni peut-être même un tournant de la modernité (Kant ou Descartes). Car l'un est toujours multiple, le dehors affecte toujours le dedans. D'où la déconstruction par Derrida, au hasard de son travail de commande ou non, de concepts ou plutôt de couples de concepts (en ce moment, par exemple, essence-accident, vie-mort, mémoire-oubli) qui se retrouvent à toute époque et pourtant forment une constellation singulière à telle époque de l'histoire. Ainsi Derrida joue-t-il d'une tradition contre une autre, en jouant même si nécessaire d'une troisième, soit pour montrer leur complicité, soit, mais c'est le même geste, pour élaborer les conditions de leur déliaison et de leur dénouement.

2- Un des grands intérêts du livre de Gasché est de montrer que la déconstruction est au moins autant une *construction* qu'une *destruction*. À l'inverse d'une tradition (de deux décennies) qui présente Derrida comme le philosophe de la suspicion, du décryptage des non-dits, du dévoilement des impensés, Gasché présente un Derrida de l'affirmation et de la production. Comment cependant le présente-t-il ?

Derrida, nous dit Gasché, est un philosophe de la "fondation" : il enquête "sur le fondement ultime de tout le savoir possible" (p. 95), il cherche à établir "des synthèses originaires", et comme cette synthèse est à la fois possible et impossible et donc à refaire sans cesse (son nom est différance), cette synthèse sera plurielle et on la nommera "archi-synthèses" (p. 197) ou "quasi-synthèses". De fait, si Derrida est en quête d'un "quasi-transcendantal", il le trouve dans des conditions de possibilité qui sont en même temps des conditions d'impossibilité, c'est à dire dans des synthèses qui ne synthétisent qu'à la condition simultanée de ne pas synthétiser, puisqu'elles sont gouvernées par la loi de l'itérabilité ou de la supplémentarité.

Cependant, si Derrida ne déplaçait et ne déstabilisait pas en même temps la langue dans laquelle et par laquelle il parle et écrit, on ne voit pas comment on pourrait éviter la substantialisation de ces quasi-synthèses, comment elles ne se stabiliseraient pas et donc ne s'identifieraient pas à elles-mêmes. Seule la poursuite incessante, la chaîne infinie du travail de défilage de Pénélope empêche, et seulement très provisoirement, Hegel d'avoir raison. Rien, en soi, n'empêche la réappropriation de la différance, c'est-à-dire l'identification de l'identité et de sa différence. Nul hasard, me semble-t-il, à ce que Derrida ait renoncé au syntagme de l'"archi". Certes, l'archi (l'archi-écriture, l'archi-origine) est bien ce support opaque, terne, sans consistance, ce "tain" du miroir ou cette surface toujours déjà frappée, inscrite, entamée, affectée par son double etc., mais le "toujours déjà-là de l'archi" tombe, me semble-t-il, sous le coup de l'origine que l'on cherchait à déconstruire. Toutes les philosophies de l'origine (Nietzsche, Heidegger) sont des philosophies de "l'archi" : Dionysos ou les Présocratiques sont, chez leurs auteurs, des reconstructions après-coup qui ne furent jamais présentes, qui furent toujours divisées et qui fonctionnent exclusivement comme un quasi-transcendantal. Que Derrida ait abandonné le motif de l'"archi" pour celui de la survivance ou du fantôme est significatif. Certes le fantôme est le revenant du passé et de l'origine : la mort s'est déjà produite et elle étend son ombre sur le présent. Mais nul ne sait si le fantôme rappelle le passé ou en appelle à l'avenir, si le spectre est derrière ou devant nous, nul ne sait si le retour est une promesse ou une menace.

La déconstruction est donc moins une méthode qu'un geste. Ce geste est immanent, par un certain côté du moins, à ce qu'il déconstruit. Le "point d'extériorité" (*Le tain du miroir*, p. 126) sur lequel la déconstruction prend appui n'est jamais totalement extérieur : cette contamination mutuelle du dedans

et du dehors était, on le sait, le nerf de la critique faite par Derrida à Lévinas dans *Violence et métaphysique*. Mais l'immanence n'est autre que la langue (ce que Gasché nomme, avec le "premier" Derrida, "le texte"), celle qui nous enveloppe de toutes parts, celle que nous parlons et avec laquelle nous écrivons. Pourquoi, en effet, Derrida invente-t-il des néologismes ? Pourquoi joue-t-il sur les doubles sens des mots (ainsi du supplément ou du spectre) ? Pourquoi, dans des textes destinés à être traduits, se plaît-il à trouver des termes "intraduisibles" et, par un tour supplémentaire de rétorsion, pourquoi se demande-t-il comment les traducteurs les traduiront ? Pourquoi ces protocoles infinis de lecture, minutieusement calculés et déjouant sans cesse les objections et obstacles qu'eux-mêmes ils suscitent ? Sinon parce que la langue à la fois stabilise et déstabilise l'identité à soi de la signification et qu'elle est à la fois le risque et la chance de la déconstruction ? Ce n'est qu'à se laisser porter, en même temps qu'à porter l'accent, par la langue qu'une chance à même le risque est donné que ne soit pas arrêté et fétichisé le mouvement infini de déconstruction-construction d'un (nouveau) sens.

Bref, il ne me semble pas possible de *penser* en derridien sans d'une certaine manière *écrire* en derridien.

3- A un certain nombre de reprises, Gasché note que les infrastructures, ou la chaîne des concepts comme différance ou itérabilité, sont "de nature économique et stratégique" (p. 214). Il me semble que ce motif devrait être accentué.

L'une des pensées, à la fois extérieure et intérieure à la philosophie et dont les effets de déplacement sont majeurs pour Derrida, est celle de Freud. Il ne s'agit pas pour Derrida de traquer le refoulé ou le dénié d'un texte, mais de

mettre à jour dans les textes des ruses et des stratégies (investissements, déplacements, rapports de force, voies détournées) pour, non pas les dénoncer, mais bien plutôt prendre appui sur eux et finalement les déjouer en étant plus rusé et plus retors qu'eux. Bien évidemment, nul ne peut savoir qui gagnera, qui l'emportera et même le jeu rusé de "qui perd gagne" n'est jamais assuré. Aussi bien, les limites que rencontre un texte et que la déconstruction met à jour sont bien ce qui arrête, fixe, stabilise la production du sens, mais elles sont aussi les leviers et les points d'appui d'une ouverture ou d'un déplacement. Mettre en évidence du "jeu" dans une combinaison ou une machine discursive ou non c'est, contrairement à une lecture convenue de Derrida, comme de Foucault d'ailleurs, montrer que ce jeu rend possible "l'invention de différences", pour reprendre le titre du dernier ouvrage de R. Gasché (qu'on espère être bientôt traduit en français).

Ce n'est qu'en mimant scrupuleusement et minutieusement la construction d'un édifice, ce n'est qu'en suivant pas à pas et en détail les tours et détours de quelques phrases, ce n'est qu'en accompagnant les stratégies fines d'une opération qu'on peut déployer la multiplicité des strates, la complexité des combinaisons et qu'on fait entrevoir des issues jusqu'ici bouchées, des alternatives jusque-là barrées. Comme le dit Benjamin, c'est à condition d'avoir vérifié que les sorties étaient des impasses que quelque issue jusque-là inaperçue peut se faire jour. De sorte que, si, par un certain côté, le commentaire brouille le texte et rend toute position indécidable, par un autre côté qui n'est que le même, mais différemment accentué, écrit ou entendu, la même analyse dénoue des fils et fait paraître des possibilités inédites. Ainsi, par exemple, mais on sait que l'exemple, en son exemplarité, brouille la distinction entre essence et accident, le revenant est-il indécidablement une menace et un espoir, une survivance et un

avenir. Seul parier permet d'en décider, parce que précisément le pari ouvre un avenir tenu pour improbable. Ce n'est qu'en calculant au plus près qu'une chance est donnée à l'incalculable, de même que c'est en traduisant au plus près et d'une manière littérale qu'une chance est donnée de rencontrer un "intraduisible", un singulier, un secret.

JACQUES COLLÉONY

Mon intervention portera sur la manière dont Rodolphe Gasché ouvre dès *Le tain du miroir*¹, la question de l'aporie chez J. Derrida et montre comment l'aporie, constitutive du régime conceptuel, condition impossible et nécessaire de la conceptualité au travail, est l'expression du jeu de la trace et de la différance ou, plus largement, de la chaînes des "infrastructures"². Je voudrais indiquer comment ce jeu est aussi cette ouverture archi-éthique de l'éthique dont la déconstruction est l'expérience. On comprendrait mieux alors ce que J. Derrida élabore aujourd'hui quant à l'expérience éthique de l'aporie : un se-tenir dans l'aporie comme épreuve éthique de la pensée³

On laissera ici de côté la longue (et complexe) histoire de l'aporie dans la tradition philosophique pour suivre l'analyse de R. Gasché. Celui-ci montre donc que l'aporie n'est pas un accident ou une erreur du jugement philosophique en droit toujours relevable, mais qu'elle est constitutive de l'argumentation philosophique bien que la "métaphysique" (c'est d'ailleurs un

¹ Rodolphe Gasché, *Le Tain du miroir, Derrida et la philosophie de la réflexion*, 1986, trad. Marc Froment-Meurice, Paris, Ed. Galilée, 1995.

²Cf. en particulier la deuxième partie du livre ("De la déconstruction", 8. "Un système sans l'être", où R. Gasché analyse cette chaîne des infrastructures que sont l'archi-trace, la différance, la supplémentarité, l'itérabilité, la re-marque, et termine cette analyse par une "théorie générale du double" (p. 173-228)

³ Ces lignes ont été écrites avant de pouvoir prendre connaissance du dernier livre de R. Gasché (*Invention of Difference, On Jacques Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1995) qui approfondit la réflexion en ce sens. On se reportera en particulier aux chapitres 6 ("God for Example", 8 "Yes Absolutely" et 9 "On responding Responsibly") Remarquant une convergence d'analyse sur tous ces points, je me permets de renvoyer à J. Colléony, *Déconstruction, théologie négative et archi-éthique*, in

trait qui la constitue comme telle) soit aveugle à cette dimension cachée ou recouverte par le désir, que R. Gasché nomme "éthico-téléologique", d'une plénitude de sens. L'aporie renvoie bien plutôt à une inégalité générale ou encore à une non-homogénéité des éléments du discours philosophique. Dès lors, le geste de la déconstruction, sa méthode, consiste d'abord à dégager la "syntaxe impensée de la conceptualisation et de l'argumentation philosophique"⁴, ce qui revient à expliciter la nature aporétique du régime conceptuel. C'est pourquoi R. Gasché marque le rapport essentiel que la déconstruction entretient d'emblée avec l'aporie :

"L'usage par Derrida des termes *aporie* et *contradiction* ne peut dispenser d'une clarification puisque toute l'intelligence de la déconstruction en dépend"⁵

Que la philosophie soit en son cœur aporétique tient à la nature du concept et à la loi de sa formation. R. Gasché en dégage deux aspects :

1. Parce que le concept n'est pas un point mais une structure de prédicats groupés autour d'un prédicat central, le prédicat déterminant est lui-même conditionné par l'arrière-fond des autres. C'est ce halo de prédicats en arrière-fond du prédicat central qui vient déranger l'homogénéité désirée parce que la série (l'incontournable mise en série d'un point de concept) peut d'une manière ou d'une autre contredire, compliquer, désorganiser etc. ce qui est construit par et autour de ce prédicat central. C'est d'ailleurs pourquoi la déconstruction

Passages des frontières, Autour du travail de J. Derrida, Colloque de Cerisy, Paris, Ed. Galilée, 1994..

⁴*Le tain du miroir, op.cit, p.131*

peut en venir stratégiquement (c'est le sens, la valeur et la limite d'une telle stratégie qui doit donc toujours être comprise comme telle) à accentuer ou faire ressortir un prédicat de la série pour montrer par exemple, que ce qui est posé comme secondaire se révèle essentiel et pour suivre les effets de ce changement de perspective qui relance le jeu en inaugurant un autre régime de signification

2. Chaque concept fait partie d'une "opposition conceptuelle binaire" où chaque terme est supposé absolument extérieur à l'autre. Mais cette séparation pure est une illusion qui ignore que le concept ne peut être ce qu'il est, ne peut signifier ce qu'il signifie que dans l'intervalle qui le sépare du concept auquel il s'oppose. Pas de signification sans écart. Parce que cet intervalle sépare le concept de ce qu'il n'est pas il apparaît en même temps comme la condition de ce qu'il est. Dès lors, un concept n'est jamais lui-même de lui-même, il ne va pas, pourrait-on dire, de soi, mais il lui faut, pour être ce qu'il est, l'écart ou la différence, le renvoi différentiel à ce qu'il n'est pas que l'intervalle rend possible et marque. En ce sens, c'est ce qui le sépare de ce qu'il n'est pas qui fait du concept ce qu'il est. C'est pourquoi R. Gasché écrit qu'aucun concept "ne peut être pensé rigoureusement sans inclure la trace de la différence avec son Autre à l'intérieur de lui-même"⁶. D'une manière générale, on y reviendra, c'est la question de l'identité : pas d'identité à soi sans division et donc sans un certain rapport à l'altérité constitutif de cette identité même.

Par là est indiqué ce qui fait de tout concept un paradoxe : il fait sens, en propre, tendu téléologiquement vers le sens qui doit se donner et, d'autre part, pour faire sens, le concept doit non seulement entrer en opposition avec les

⁵ *Ibid*, op.cit.p.131

⁶*Ibid*, p.131.

autres (la simple opposition ne suffirait pas) mais laisser s'inscrire en lui cette altérité.

L'aporie peut donc se formuler ainsi : d'un côté, le concept signifie à partir de soi. Tout se passe alors comme si était possible une pure signifiante de soi à partir de soi ; et cela est nécessaire sinon le concept n'est pas le concept qu'il est. Mais d'un autre côté, le concept doit signifier pour soi à partir de l'autre. Le concept en son identité propre signifie toujours depuis l'autre dont il garde la trace et cette inscription de l'hétérogène est tout aussi nécessaire sinon le concept n'est pas le concept qu'il est. Pour être le concept qu'il est, le concept doit signifier de soi à partir de soi. Pour être le concept qu'il est, le concept doit porter en lui l'autre qu'il n'est pas. C'est dire que la possibilité même de la réflexion est aporétique.

La possibilité pour la déconstruction d'élucider les "contradictions" de l'argumentation philosophique⁷ tient au régime même de cette argumentation, à la dimension aporétique sans laquelle il n'y a pas de concept ni d'argumentation. Les apories de l'argumentation ne sont pas extrinsèques à celle-ci mais tiennent au jeu de l'identité et de l'altérité (le soi pour être soi en son identité suppose et appelle l'autre qui vient s'y inscrire et, s'y inscrivant, rend donc possible l'identité comme telle qui, ne se constituant que depuis l'autre dont il y a trace, apparaît du même coup dans sa stricte impossibilité, l'impossibilité infiniment paradoxale d'être ce qu'elle est *pour* être ce qu'elle est. De l'autre côté, l'autre, pour être l'altérité qu'il est, pour être donc soi-même

⁷"La déconstruction commence par une élucidation systématique des contradictions, paradoxes, inconsistances et apories de la conceptualité, de l'argumentation et de la discursivité de la philosophie"

l'autre, suppose l'inscription en soi de l'identité : *le soi ne se constitue que depuis l'autre qui ne devient l'autre qu'il est que depuis le soi ainsi constitué* (ainsi par exemple de l'envoi du temps.) De plus cette présence de l'autre, puisqu'elle est présence (et il faut bien qu'il y ait présence, d'une manière ou d'une autre, sinon il n'y a pas d'autre) de *l'autre*, signifie aussi bien son absence comme autre pleinement autre (pleinement soi comme autre) : l'altérité en sa possibilité même implique son impossibilité il n'y a d'altérité que dans la différence. On le verra, et il faudra y revenir plus longuement, l'aporie de l'identité et de l'altérité, à partir de laquelle se déploient toutes les apories de la réflexion, et dont le caractère aporétique suppose aussi que soit bien établi sa résistance à la relève dialectique du devenir-soi et du devenir-autre, est la question même de l'éthique en son ouverture arch-éthique. C'est l'aporie comme tension du possible et de l'impossible).

Il y a donc toutes les apories (les contradictions) sur lesquelles tombe la réflexion et il y a la dimension aporétique qui traverse la réflexion, qui elle-même doit être référée à l'aporie constitutive de l'auto-réflexion — c'est-à-dire, je risque un raccourci, à l'aporie constitutive de la manifestation de l'être à soi. Je dirai donc : parce que la manifestation à soi de l'être suppose l'écart indiqué par le *à* du *à* soi, parce que l'être ne se donne pleinement à lui-même que dans cet écart et que l'identité à soi de l'être suppose le renvoi aporétique à l'altérité (ce qui se nomme, selon les analyses et une inscription plus ou moins forte dans le régime métaphysique, "autrement qu'être", ce que J. Derrida pour sa part analyse par le jeu des infrastructures) L'essence de la manifestation est aporétique, l'être est à partir de sa condition de possibilité et d'impossibilité, l'être est et est tel

ibid, p.137

qu'il est à partir de l'inscription en lui de ceci qu'il n'est pas. Si l'aporie désigne ce régime du sens où ce qui est, pour être, et pour être soi, pleinement, doit, dans sa possibilité même, inscrire ce qui précisément le rend impossible, ce régime qui pour permettre à l'être d'être ce qu'il est empêche nécessairement l'être d'être ce qu'il est, si l'aporie désigne la présence différante de l'autrement qu'être précisément pour qu'il y aille en son être de cet être même, alors on dira que l'être est (une) aporie, ou que *l'être s'aporétise*, ce qui rend compte des apories et contradictions de l'argumentation philosophique. Ce qui permet aussi de penser une *éthique originaire* qui ne s'oppose pas de manière simple à l'ontologie mais qui, dans l'après-coup de sa propre origine, se donne dans la relation complexe, réciproque, de possibilité et d'impossibilité, à l'ontologie. Cela peut se dire : l'aporie constitutive de l'être désintéresse l'être pour qu'il soit ce qu'il est l'empêchant ainsi d'être ce qu'il est. Ou : le désintéressement intéresse l'être pour que l'être persévère en son être désintéressé (marqué par l'autre, tracement de l'être depuis l'autre)

La dimension aporétique de la réflexion demande donc à être thématisée⁸. Cette thématisation permet de *porter l'aporie à l'aporie* ce qui signifie à la fois montrer que les contradictions du discours philosophique relève de l'aporicité constitutive du régime conceptuel et porter cette aporicité elle-même à ce dont elle relève soit à une "transcendantalité" qui est indissolublement condition de possibilité et d'impossibilité et qui a donc elle-même la forme aporétique.

⁸ R. Gasché le dit ainsi: "Puisque les "contradictions" et les "apories" qui surgissent de cette dimension impensée n'ont jamais été thématisées par la philosophie elle-même et qu'elles sont donc d'une certaine façon extérieure aux problèmes codés dans la tradition philosophique, elles ne peuvent être comprises comme des contradictions ou des apories à proprement parler" *ibid*, p.131

À la question de savoir ce que la déconstruction fait " des contradictions, apories et inconsistances qu'elle remarque avec tant d'empressement dans la formation des concepts ou les structures argumentatives et discursives des textes en tous genres"⁹, R. Gasché répond en introduisant la notion d'infrastructure (la chaîne des infrastructures formée par l'archi-trace, la différence, la supplémentarité, l'itérabilité, la remarque). Le rapport de l'infrastructure à l'aporie est un rapport de "fondation" et d'"engendrement". On peut lire en effet :

" La déconstruction essaie de "rendre compte" de ces contradictions en les "fondant" dans des infrastructures découvertes en analysant l'organisation spécifique de ces "contradictions"¹⁰

On comprend qu'il s'agit ici de l'aporie au sens de la contradiction que l'on peut repérer dans le discours philosophique et les textes en général. Mais pour autant que "aporie" nomme bien aussi ce jeu de l'identité et de l'altérité, elle est un autre nom pour la chaîne des infrastructures. Aporie est un nom qui vient, si l'on peut dire, déterminer le double ou la duplicité dont R. Gasché fait la "théorie générale" On peut même dire que l'aporie, comme la duplicité, peut apparaître comme "un trait majeur de toutes les infrastructures", et pour la même raison :

⁹ *Ibid*, p.143

¹⁰ *Ibid*, p.144. L'infrastructure est définie comme "matrice ouverte" ou sont "engendrées" contradictions et apories (144) et on peut lire plus loin: "les infrastructures (...) représentent la relation (ratio, rapport) qui organise et ainsi explique les différentes contradictions et apories" (148)

" Mais si l'on considère que l'itérabilité, par exemple, en tant qu'éventualité nécessaire constitutive des idéalités, "produit" tout autant que "présuppose" l'altérité ; et que les possibilités nécessaires de la supplémentarité, de la différence et de l'archi-trace entament l'identité d'un instant ou d'un étant plein en établissant un Autre, un double qui leur est opposé, la duplicité doit alors apparaître comme un trait majeur de toutes les infrastructures"¹¹

C'est pourquoi R. Gasché revient à la question de l'aporie juste après avoir analysé cette duplication originaire (224-225) et y revient pour "fonder" finalement les apories sur la division originaire de l'auto-affection et sur ce qui rend celle-ci à la fois possible et impossible :

"(...) les paradoxes philosophiques traditionnels deviennent moins symptomatiques de la duplication originaire que des instances mêmes de la division constitutive de l'auto-affection et de l'auto-réflexion"¹²

Ainsi, pour le répéter, si les apories du discours philosophiques expriment la division constitutive de l'auto-réflexion, alors, pour en rendre compte, il faut porter l'aporie à l'aporie, à l'aporie de l'être par quoi l'être s'aporétise, à la forme générale de condition de possibilité *et* d'impossibilité qui règle chaque infrastructure de la chaîne.

¹¹ *Ibid*, p. 215.

¹² *Ibid*, p.225

J'en viens donc à la question éthique. Il y a un usage mettons péjoratif du terme d'éthique dans *Le tain du miroir*, usage qui d'ailleurs se justifie. Ainsi R. Gasché parle de la "tentation éthique" comme tentation de "liquider la négativité et la différence" et de "l'angle de vue non éthique, non idéalisant de la déconstruction"¹³

Ma question serait donc : qu'en est-il alors de ce que J. Derrida peut écrire aujourd'hui sur l'éthique (le don, la responsabilité, la promesse etc.) c'est-à-dire du rapport de la déconstruction à l'éthique ? Pour expliciter ma question, je voudrais repartir d'une citation que j'ai coupée tout à l'heure lorsqu'il s'agissait de l'intervalle et de la constitution originellement aporétique du concept :

" Aucun concept, y compris celui d'éthique ("Il n'y a pas d'éthique sans présence de l'*autre* mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détour, différance, écriture" (GR. p 202) ne peut être pensée rigoureusement sans inclure la trace de la différence d'avec son Autre à l'intérieur de lui-même"¹⁴

Deux remarques :

1. Lorsqu'il s'agit, dans la démonstration remarquable que fait R. Gasché, d'expliquer le caractère constitutivement aporétique du concept (et donc, j'ai

¹³*Ibid*, p.153 R. Gasché écrit également: "La démonstration de ces ressources inexploitées qui contredisent les décisions éthicothéoriques propres au discours philosophique, mais n'en hantent pas moins ses concepts et textes, correspond à la thématization d'une naïveté impensée, naïveté qui s'accorde et résulte de l'orientation éthique de la théorisation(...)", *Ibid*, p.153

¹⁴ *Ibid*,p.132

essayé de la monter, de la dimension aporétique de la source de l'être) c'est l'exemple du concept d'éthique qui vient ou qui semble s'imposer.

2. La suite du passage de la *Grammatologie* que R. Gasché cite entre parenthèse est la suivante : "L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité. Ouverture non-éthique de l'éthique. Ouverture violente. Comme on l'a fait pour le concept vulgaire d'écriture, il faut sans doute suspendre rigoureusement l'instance éthique de la violence pour répéter la généalogie de la morale".

Il faudra développer cette question de l'archi-écriture comme ouverture non-éthique de l'éthique. Mais on peut déjà suggérer ceci : l'ouverture non-éthique (ou plutôt archi-éthique) de l'éthique, pour pouvoir seulement ouvrir à cette éthique doit avoir inscrit en elle ce qui permet et rend compte de cette ouverture et de cette genèse, soit le rapport à l'altérité. Il y a donc un lien absolument essentiel et nécessaire entre l'éthique et l'aporie. En effet on peut dire que l'éthique, comme tout concept, a cette structure paradoxale remarquée par R. Gasché et qui fait que l'éthique n'est elle-même qu'à se laisser entamer par la trace de l'autre (le jeu entre la présence de l'autre que désigne nécessairement le concept d'éthique, et donc par là même son absence ou sa différence). Mais en même temps, et là serait la raison du choix de l'exemple du concept d'éthique (R. Gasché veut marquer par ce choix ou ce rappel que le concept d'éthique ne fait pas exception, mais par là il marque peut-être aussi cette exception), et là serait également le lien entre l'éthique, son ouverture archi-éthique et l'écriture, "éthique" serait le concept qui correspond ou exprime cette loi aporétique qui fait "l'incohérence réglée des concepts" parce que

l'éthique désigne le rapport à l'autre, à l'altérité comme telle (si il y a un "comme tel" de l'altérité). Le concept d'éthique défini comme rapport à la présence de l'autre et donc à son absence exprime la règle de la manifestation, soit la présence de la présence qui comme telle suppose son absence du fait du jeu de l'altérité. Ce jeu *archi-éthique* et *archi-éthique* est l'aporicité même. Dès lors, la déconstruction comme mise à jour de la chaîne quasi-transcendantale traversée de part en part par la dimension aporétique est pour cela même une *archi-éthique*.

C'est à mon sens ce qui permet de comprendre le lien explicite que fait J. Derrida entre la responsabilité et l'aporie pour signifier que l'expérience éthique est l'expérience de l'aporie qui appelle la décision au-delà du savoir :

" J'oserai suggérer que la morale, la politique, la responsabilité, s'il y en a, n'auront jamais commencé qu'avec l'expérience de l'aporie"(...) la condition de possibilité de cette chose, la responsabilité, c'est une certaine expérience de la possibilité de l'impossibilité : l'épreuve de l'aporie à partir de laquelle inventer la seule invention possible, l'invention impossible"¹⁵.

Là encore il s'agit et c'est la responsabilité même, de porter l'aporie à l'aporie.

Les deux questions adressées à R. Gasché lors de ce "Samedi du Livre" autour du *Tain du Miroir* furent :

¹⁵ J. Derrida, *L'autre Cap*, Ed. de Minuit, p.43.

1. Comment voyez-vous le rapport entre ce que vous avez écrit sur l'aporie dans *le tain du miroir* et ce que J. Derrida dit sur l'épreuve de l'aporie comme expérience éthique ?

2. Plus généralement, comment voyez-vous le rapport de la déconstruction à l'éthique ?

JACOB ROGOZINSKI

Je voudrais tout d'abord saluer la parution de ce livre en sa traduction française : j'y vois un véritable événement faisant ressortir, par contraste, ce qu'il faut bien appeler notre provincialisme parisien. Il est pour le moins paradoxal que, à la différence de ce qui a lieu notamment aux USA, la pensée de Derrida ne soit toujours pas assurée en France de la réception qu'elle mérite : c'est l'intérêt du beau livre de Rodolphe Gasché qu'il rende cette réception enfin possible ; qu'il nous réapprenne à lire Derrida en nous offrant un nouvel accès à son œuvre, en réenracinant la déconstruction derridienne dans la tradition dont elle est issue, dans l'histoire et les crises des "philosophies de la réflexion", et cette percée que désignent les noms de Husserl, de Heidegger.

En s'efforçant de "lire Derrida en philosophe", en insistant sur la rigueur et la systémativité de sa pensée, Gasché entend s'opposer à la réception du travail de Derrida actuellement dominante aux États-Unis, qui tend à réduire la déconstruction derridienne à une méthode de critique littéraire. On pourrait penser qu'une telle polémique ne nous concerne guère, car ce courant "déconstructionniste" n'existe pas en France aujourd'hui. Or, ce décalage entre la scène philosophique américaine et la scène française, loin d'affaiblir l'intérêt de son livre, lui assigne en fait d'autres enjeux. Si l'on devait décrire, très schématiquement, notre scène philosophique française, il faudrait d'abord évoquer la vague réactive qui, depuis une dizaine d'années, s'en prend à la pensée française des années 60-70 au nom du "retour" à telle ou telle tradition académique. On devrait ensuite mentionner le récent renouveau de la

phénoménologie, qui se manifeste par un regain d'intérêt pour la philosophie de Husserl, de Merleau-Ponty ou même de Sartre, par la volonté de renouer avec la démarche phénoménologique comme possibilité essentielle de la pensée. Dans ce contexte, le geste de Gasché ne vaudrait plus contre les dérives d'un *literary criticism* "déconstructionniste" mais contre cette tendance réactive déniait toute consistance, toute portée philosophique à l'oeuvre de Derrida. Il nous faut tout particulièrement veiller à ce que le retour à Husserl ne se fige pas en une orthodoxie dogmatique, prête à s'allier avec les divers courants réactifs pour occulter les avancées les plus radicales des années 60-70. Sur ce plan aussi, *Le tain du miroir* nous est précieux, en ce qu'il prend en compte le rapport de la pensée de Derrida à celle de Husserl et de Heidegger, qu'il nous montre en quel sens "Derrida continue Husserl" (p. 234) et permet ainsi d'envisager une relecture phénoménologique de sa pensée, esquisse, peut-être, d'une archi-phénoménologie qui saurait intégrer à sa visée la radicalité de la déconstruction derridienne.

Selon Gasché, la découverte derridienne des "infrastructures" du discours philosophique "prolonge" la visée husserlienne d'une "grammaire logique pure", comme théorie formelle des singularités a priori constituant l'intentionnalité en deçà de toute objectivation (cf. pp. 235-237). Elle s'en démarque néanmoins, pour autant que ces infrastructures "ne sont pas phénoménalisables". C'est la validité d'une telle démarcation que nous voudrions interroger. Il nous semble en effet qu'elle s'étaye dans ce livre sur une détermination très (trop ?) restrictive du concept de phénomène. L'infrastructure échapperait à toute phénoménalisation en raison de sa "divisibilité", de sa duplication originale, mais aussi de son "invisibilité", de sa "constante rétractation" (p. 213) : "impossible à phénoménologiser, puisque, à tenter de la faire ainsi apparaître, elle disparaît

d'autant plus" (p. 220). Or (et ce sera notre première question adressée à Gasché), si cette réserve peut valoir, à la rigueur, pour un concept "naïf" de phénomène, elle risque de perdre toute pertinence lorsque l'on considère ses réélaborations plus radicales, où "phénomène" ne désigne plus seulement ce qui apparaît, se manifeste de soi-même, mais aussi ce qui ne se manifeste pas de prime abord : le paraître même, en tant qu'il se laisse occulter par ce qui paraît. De cette phénoménalité "inapparente", Heidegger nous aura donné une détermination rigoureuse, dès le § 7 de *Sein und Zeit*, mais plusieurs motifs vont déjà en ce sens chez Husserl. Voilà qui demande en tout cas de penser de manière plus fine la phénoménalité du phénomène, et complique quelque peu l'opposition tracée par Gasché entre apparaître et disparaître, offrande et retrait. "Au lieu de s'offrir", nous dit-il, les infrastructures "se retirent" : ne faudrait-il pas dire plutôt qu'elles ne s'offrent qu'en ce retrait, en un dé-cèlement qui requiert le cèlement, qui est *Unverborgenheit, alèthéia* ?

Gasché ne nous suivrait sans doute pas sur ce terrain, lui qui considère l'*alèthéia* comme un simple effet dérivé d'une infrastructure, du jeu de la remarque (p. 213), ce qui lui permet d'annoncer, un peu vite, la "disparition de la vérité" (p. 150), ou encore (p. 206) "la mort de la vérité, sa finitude". Disparition, mort, finitude : est-ce exactement la même chose ? S'efforcer de penser la finitude de la vérité, contre la thèse classique des "vérités éternelles", n'est-ce pas au contraire la seule manière possible de la préserver de sa "disparition", de son exténuation finale dans le nihilisme du *rien n'est vrai* ? Et d'ailleurs le phénomène *originnaire* de la vérité -l'*alèthéia*- se laisse-t-il si aisément déconstruire ou réduire à un effet d'infrastructure ? Dans la mesure où toute déconstruction se présente comme déconstruction *d'une illusion*, d'un mode de la *non-vérité*, ne devrait-on pas reconnaître dans la requête de vérité la

condition ultime de la déconstruction, dans le cèlement-décèlement l'architecture de ses infrastructures ? Question redoutable, qui met en jeu le rapport de la déconstruction derridienne à la pensée de Heidegger. Là encore, il nous semble que Gasché ne l'aborde pas avec toute la prudence requise : ainsi lorsqu'il désigne les infrastructures déconstructives comme "préontologiques", ou (ce qui ne revient pas tout à fait au même...) qu'il appelle à leur "désontologisation" (p. 149). C'est qu'elle excèdent, selon lui, les "oppositions binaires" de "la présence et de l'absence, de l'être et du néant", que l'infrastructure "n'est ni un étant ni un non-étant" mais se soustrait à "ces contradictions réglées de la métaphysique", et qu'en ce sens la différence ontico-ontologique pensée par Heidegger se réduit elle aussi à un effet d'infrastructure, dérivé de cette "archi-différence qu'est la différence et qui précède en le rendant possible même l'être" (p. 196). Mais le pli ou le jeu de la différence ontologique, telle que la thématise Heidegger, peut-il se ramener ainsi à une contradiction intra-métaphysique ? L'être, au sens de Heidegger, cet être *qui n'est pas*, se laisse-t-il enfermer dans l'alternative "binaire" de l'étant et du néant, si par "néant" on entend une simple absence, négation ou privation de l'étant ?

Il est dommage que *Le tain du miroir* tende à esquiver cette confrontation, comme si Gasché répétait à son tour l'"hésitation sacrée" de Derrida devant Heidegger dont parlait jadis Granel. D'autant qu'un geste analogue à celui qu'il opère sur la pensée de Derrida avait déjà été esquissé sur celle de Heidegger : lorsque Schürmann se proposait d'interpréter ses motifs essentiels comme des *transcendants*, des *catégories ontologiques* structurant les économies historiques de l'archi-présence, ce qui permettait de réinsérer la déconstruction heideggérienne dans une phénoménologie

transcendantale, de l'envisager comme déduction transcendantale des catégories de l'*Anwesen*¹⁶. Décision assez voisine de celle de Gasché décrivant les motifs de la pensée derridienne comme autant d'"infrastructures", de syncatégorèmes quasi-transcendants. Ces relectures (quasi-) transcendantales nous aident à écarter les habituels contresens qui ne voient dans la pensée de Heidegger qu'une vaticination pseudo-"poétique", dans celle de Derrida qu'un verbiage "sophistique" dépourvu de rigueur. Elles ouvrent un espace à une rencontre possible entre ces deux pensées, si proches et si écartées : cela même que Gasché ébauche en conclusion de son livre, quand il définit les "quasi-transcendants" derridiens en les démarquant des "*transcendants finis* ou *immanents*" mis en œuvre par Heidegger dans sa recherche des "structures du logos de l'être" (p. 293-294). Il souligne en effet que les quasi-transcendants dégagés par Derrida *ne sont pas finis*, échappent à l'alternative traditionnelle de la finitude et de l'infinité¹⁷. Il y aurait là une divergence capitale avec Heidegger. Selon Schürmann, la finitude du transcendantal-ontologique heideggérien coïncide avec son historialité ou son "epochalité", celle d'une "consigne" (*Weisung*), d'une prescription peut-être "transversale" aux différentes époques de l'histoire de l'être, mais néanmoins assignée à cette histoire, à une histoire elle-même finie, close par le Tournant : marque ou empreinte trans-historiale, à la rigueur, mais jamais "anhistorique". Que peut signifier alors la non-finitude que Gasché attribue aux quasi-transcendants derridiens ? Comment l'articuler à la condition temporelle qui leur est pourtant inhérente, à la "temporisation" de la différance, à la répétition impliquée par

¹⁶ cf., du regretté R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, Seuil, 1982.

¹⁷ Est-ce à dire aussi -puisque Gasché les oppose à des transcendants "finis ou immanents"- qu'ils ne sont pas "immanents" ? qu'ils échappent également (mais en quel sens ?) à l'opposition de l'immanence et de la transcendance ? On peut regretter qu'il n'aborde pas cette question cruciale.

l'itérabilité, etc. ? Et comment cette non-finitude parvient-elle à se démarquer de l'Infinité, telle que la métaphysique la vise et la désire tout au long de son histoire ?

La non-finitude des quasi-transcendantsaux semble ici requise pour fonder leur "généralité" ou leur "universalité". Gasché prend au sérieux les références derridiennes à une "économie générale" ou à un "texte général", et ce serait précisément le caractère non-fini (voire non-historial...) des quasi-transcendantsaux qui leur conférerait "une certaine universalité". Qui ne saurait certes s'identifier à celle d'une essence, d'une Idée, d'un *eidōs* : car "son "essence" est de ne pas avoir d'essence. Et pourtant elle est dotée d'une certaine universalité" (p. 150) — c'est-à-dire aussi de nécessité, et par conséquent de l'objectivité transcendantale d'une loi, en son sens classiquement kantien : "Comme toutes les autres infrastructures, (l'itérabilité) est une structure universelle et nécessaire, une loi "transcendantale" dont dépendent les effets recensés" (p. 207). On l'accordera volontiers : sans cet horizon d'universalité, les motifs dégagés par la déconstruction resteraient des *hapax*, propres à chaque texte déconstruit, voire à chaque fragment, à chaque phrase de ces textes. On dériverait alors vers une conception "rhapsodique" ou hyper-empiriste de la déconstruction qui nous interdirait de lire Derrida "en philosophe". Hyper-empirisme qui n'évite guère (selon un geste souvent analysé par Derrida) de se renverser en spéculation. Quoi de plus spéculatif en effet, de plus classiquement métaphysique que cette position d'éléments absolus — de sortes de "monades" textuelles... - à la fois absolument singuliers (c'est-à-dire *non-itérables*) et absolument *propres*, identiques-à-soi et appropriés au système qu'ils (dés)organisent ? C'est bien la visée d'universalité qui, paradoxalement, déjoue ici la double emprise complice de l'empirisme et de la

spéculation. Que chaque "coup" textuel, chaque entame d'une lecture déconstructrice soient toujours radicalement singuliers ne contrevient aucunement à cette requête d'universel, en appelle au contraire à l'itérabilité infinie de la trace, à l'idéalisation, à l'universalisation qu'elle rend possibles. Le problème est que l'on voit mal ce qui, dans la démarche de Derrida, saurait assurer cette fonction d'universalisation, garantir la nécessité quasi-objective des infrastructures ou délimiter leur essence. A la différence de Husserl, où une procédure méthodique à la fois rigoureuse et "fictionnante" de réduction par variations imaginaires donne accès à une essentialité irréductible à toutes les déterminations traditionnelles de l'Essence, à cet "universel vu ou visible" qu'est l'*eidos*.

Une autre difficulté se présente si nous ne considérons plus seulement les infrastructures déconstructives du point de vue de leur universalité, mais dans leur dimension (quasi-) transcendantale : en tant que conditions de possibilité. Comme l'a bien vu Gasché, Derrida opère un élargissement, une radicalisation du transcendantal qui, chez lui, ne désigne plus seulement la condition de possibilité des structures discursives dont il est la matrice mais aussi, simultanément et indissociablement, leur *condition d'impossibilité*. La déconstruction montrerait que l'économie discursive de la philosophie présuppose comme son infrastructure cela même — paradoxes, apories, hétérogénéité... - qui la déstructure, la détraque, la fait défaillir : que "les concepts métaphysiques (...) tirent leur possibilité de ce qui en dernière instance les rend impossibles" (p. 171). On peut pourtant se demander par quel miracle sa condition de possibilité se fonde-t-elle "en dernière instance" sur son impossibilité radicale. Une approche transcendantale est ici nécessaire, qui évite de réduire l'impossibilité à sa signification simplement logique (au *nihil*

negativum de la contradiction logique). Heidegger esquisse une telle approche lorsqu'il définit la possibilité la plus propre du *Dasein* comme son impossibilité même, comme cette "possibilité de l'impossible" que dessine, à partir du *nihil originarium* de sa temporalité finie, l'échéance toujours possible de sa mort. Il nous semble toutefois que cette synthèse ontologique-existentielle reste chez lui hiérarchisée ou dissymétrique, puisque l'Impossible radical que l'on nomme la mort demeure sous le primat du Possible, de cette Condition possibilisante, cette ultime *Bedingnis* qu'est l'être même comme Peut-Etre, dont la mort serait l'arche ou l'écrin. Or, si une telle dissymétrie se retrouve chez Derrida, il ne saurait s'agir, comme l'indique Gasché, que du primat inverse, de la domination "en dernière instance" de l'Impossible (de la mort ?) : cèlement sans décèlement, clôture sans ouverture, retrait sans donation. Et si elle ne s'y retrouve pas (ou pas toujours ?), si l'infrastructure derridienne ne comporte pas de dernière instance, comment penser, dans l'unité "quasi-synthétique" du quasi-transcendantal, l'ajointement paradoxal du possible et de l'impossible, de l'infrastructure et de la déstructuration, de la promesse et de la menace, de la décision et de l'indécidable ? Déterminer, ainsi que le fait parfois Derrida, l'aporie elle-même comme condition d'ouverture ou l'indécidable comme condition de la décision en d'autres termes, tenter de penser le cèlement *comme* décèlement, le retrait *comme* donation n'est-ce pas là réinscrire le quasi-transcendantal dans le double — mouvement de l'*alèthéia* : soumettre la déconstruction au pli de la vérité, à cela même qu'elle était censée déconstruire ? Mais alors y a-t-il encore un sens, dans l'économie de la vérité, à parler de *quasi-synthèses* (conçues comme "*simulacres* d'unité", cf. p. 151) et de *quasi-transcendants* ?

Il semble donc nécessaire de clarifier le statut du quasi-transcendantal derridien, de comprendre le rapport de l'infrastructure déconstructive à ce qu'elle génère. Question qui renvoie à ce que Heidegger désignait comme le "troisième axe" de la méthode de la phénoménologie — la *construction phénoménologique*. On sait que, pour lui, réduction *et déconstruction* "appartiennent à la construction" et œuvrent à son service¹⁸. Il s'agit en effet d'une phase proprement transcendantale, permettant de penser la constitution des phénomènes dérivés dans l'expérience quotidienne et des concepts métaphysiques qui en sont issus à partir du phénomène originaire dont ils ne sont que des modifications ontiques. Ce qui suppose certes une démarcation entre ces deux plans, le tracé d'un partage qui est la différence ontologique elle-même, mais sans les dissocier absolument, en préservant la possibilité d'un *Übergang*, d'un passage à travers l'abîme de la Différence. Entrelacement dans et par la brisure d'une différence transcendantale, que l'on peut désigner comme un *chiasme*, en un sens assez voisin de Merleau-Ponty évoquant le chiasme charnel du visible et de l'invisible. L'enjeu consiste alors à éviter que ce chiasme ne se fige en un *schisme*, en une scission irréductible où la quête d'un archi-transcendantal toujours plus "originaire" et plus distant de l'expérience — d'un Visage qui n'est plus le visage de personne, d'une Vie qui n'a plus rien à voir avec notre vie... - en viendrait à interdire la possibilité même d'une reconstruction. Peut-être cette dérive est-elle inévitable dès lors que l'on délaisse cette dimension (re-) constructrice au profit des seules phases de réduction ou de déconstruction. Or ce danger paraît difficilement évitable si l'on accepte la

¹⁸ cf. Heidegger, *Les principes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), Gallimard, 1984, §5, p. 37-42. Nous ne pouvons ici confronter la conception heideggérienne de l'*Abbau* à ce que Derrida désigne comme "déconstruction".

conception des infrastructures avancée par Gasché : pour lui, on s'en souvient, l'infrastructure est "impossible à phénoménologiser, puisqu'à tenter de la faire apparaître, elle disparaît d'autant plus", et c'est cette problématique qui sous-tend selon lui la "critique derridienne de la phénoménologie husserlienne", en tant qu'elle remet en cause la "complicité non reconnue de la phénoménologie transcendantale avec le mondain" (p. 218). Critique assez datée, dont on retrouverait d'autres versions chez Deleuze ou chez Foucault. On se demandera simplement si, à critiquer ainsi un transcendantal *trop proche* de l'empirie, réduit à un "doublet" empirico-transcendantal, à insister, comme le fait Gasché, sur la "différence de nature" entre l'infrastructure et ce qu'elle génère, sur leur radicale hétérogénéité (cf. p. 148), on ne risque pas de dériver vers un archi-transcendantal *trop éloigné* de notre expérience, qui aurait perdu sa vocation constitutive et possibilisante. Mais en ce cas resterait-il encore *transcendantal*, et en quel sens ?

La lecture de Gasché nous mène ainsi à la croisée des chemins. À s'en tenir à sa conception du quasi-transcendantal — conforme, certes, à l'une des orientations essentielles de la pensée de Derrida — l'on devrait être conduit à abandonner toute visée de constitution ou de (re-) construction, de sorte que l'infrastructure ne serait plus en rien une *infra*-structure, capable de rendre compte d'effets discursifs différenciés. À vrai dire, *il n'y aurait plus d'infrastructures*, plus aucune configuration générale, repérable dans différentes économies du discours philosophique ou simplement dans différents textes de Derrida : il n'y aurait plus que des motifs absolument singuliers, sans aucun rapport les uns avec les autres, autant de "coups" partiels dans un jeu sans règles ni joueurs. Ce qui nous obligerait alors à renoncer à l'horizon d'universalité du quasi-transcendantal et à son ancrage dans une vérité

originaires. Dans ce cas, serait-il encore possible de "lire Derrida en philosophe" et comme philosophe ? Ne sommes-nous pas contraints, par fidélité à sa pensée, à lui être infidèles : à comprendre tout autrement le rapport de l'infrastructure à ce dont elle est la matrice, à tenter ainsi d'accorder la déconstruction à une visée de reconstruction transcendantale, de l'intégrer à une archi-phénoménologie qui se ressourcerait à sa radicalité, pour qui l'infrastructure déconstructive serait le phénomène originaires ? Démarche que Gasché (tout comme Derrida...) récuserait sans doute. C'est que sa tentative pour resituer la déconstruction derridienne dans la filiation de Husserl et de Heidegger achoppe, nous l'avons vu, sur une détermination trop restrictive des concepts d'"être" et de "phénomène". Une fois levée cette limitation, rien ne s'oppose plus à une compréhension archi-phénoménologique du quasi-transcendantal, qui permettrait peut-être de dépasser les difficultés et les impasses que nous avons repérées ici et, simultanément, de donner une nouvelle chance, une possibilité neuve à la phénoménologie. C'est le mérite, c'est la fécondité du livre de Gasché qu'il rende une telle lecture possible : qu'il en soit remercié.

RÉPONSE de RODOLPHE GASCHÉ

Avant même de répondre aux commentaires et aux questions que l'on vient de m'adresser, j'aimerais remercier mon ami Marc Froment-Meurice. Ce n'est que grâce à sa traduction — belle et précise, sans parler de son admirable introduction, ou plutôt, de son "Avant-dire", indispensable à bien des égards, non seulement pour avoir rappelé le contexte dans lequel s'inscrit *Le Tain du miroir*, mais surtout pour avoir repris et réélaboré de façon passionnante plusieurs des thèmes traités dans le livre – que la discussion qui a lieu ici et maintenant aura pu se faire. Je remercie de tout mon cœur Françoise Proust pour avoir pris l'initiative d'organiser ce débat.

À Françoise Proust, Jacob Rogozinski, et Jacques Colléony, je dis merci pour leur lecture patiente, et généreuse, de mon ouvrage. Dans l'ensemble vos remarques me semblent justes et pertinentes. Or, comme elles sont nombreuses, et portent sur des points et des problèmes complexes et difficiles, il est évident que je ne serai pas en mesure de répondre de façon satisfaisante à la totalité de vos questions. Je m'efforcerai donc de relever et de clarifier un certain nombre de points seulement qui, j'espère, serviront à clarifier les questions principales qui

soutendent vos interventions. Comme elles se recoupent sur plusieurs points, j'organiserai ma réponse de façon à pouvoir m'adresser à vous tous à la fois.

Il va sans dire que le contexte dans lequel le travail de Derrida a été reçu aux États-Unis quand j'écrivais mon livre est très différent de celui qui règne actuellement en France. Il me faut mentionner également qu'à l'époque, la pensée de Derrida était ignorée par les philosophes (ce qui aujourd'hui n'est plus le cas). Il s'agissait alors pour moi de faire face à l'appropriation littéraire de Derrida en soulignant les origines et l'apport philosophiques de ses ouvrages. Or comme l'idée qu'on se faisait alors de la déconstruction (et parfois encore aujourd'hui, même en France) était celle d'une méthode servant à démontrer que tout texte se réfléchit lui-même, j'ai cru bon d'évoquer au début du *Tain du miroir* l'histoire du concept de réflexion, ainsi que la critique philosophique de ce concept, en commençant par la critique spéculative de ce concept dans l'œuvre de Hegel, histoire de situer Derrida, ou au moins un certain aspect de sa pensée par rapport à cette tradition, et à sa critique en philosophie. L'approche en question me permettait de démontrer que la pensée derridienne se mesurait aux exigences de la spéculation hégélienne, soit au concept auto-réflexion le plus radical et le plus conséquent que la tradition ait connu. (J'ajoute que, bien que l'objet principal de la déconstruction soit la spéculation hégélienne, et la relève des apories de la réflexion, elle n'en critique pas moins le concept traditionnel de réflexion et de réflexivité. Dans *Le Tain du miroir* j'élabore cet aspect dans la partie intitulée "La théorie générale du double," où j'essaie de montrer que la possibilité même de réflexion présuppose un dédoublement interne et originaire de l'original). Une fois cette perspective adoptée, j'ai dû dans ma présentation de Derrida, donner une certaine priorité à Hegel, ainsi qu'à

ce qui, dans Husserl et Heidegger, relève encore de la tradition réflexive et spéculative. Cela dit, je profite de l'occasion pour ajouter un mot ou deux sur le rapport de Derrida à la tradition. Il me semble que ce rapport ne se laisse plus penser comme un rapport à l'histoire de la philosophie en tant qu'histoire des idées philosophiques. À mon avis, et comme j'ai essayé de le montrer dans un chapitre de mon livre le plus récent : *Inventions of Difference*¹ plutôt d'un rapport à la tradition en tant que tradition de l'invention à chaque fois nouvelle du philosophique. Autrement dit, quels que soient les auteurs traversés par Derrida, sa pensée porte à chaque fois sur la mise en scène singulière dans laquelle les distinctions et opérations fondamentales instituent le philosophique. Il s'ensuit, que quels que soient les philosophes que Derrida discute (ou décide de privilégier pour des raisons de contexte ou de stratégie), la problématique de base est la même : la possibilité à chaque fois singulière de la généralité philosophique.

À première vue, évidemment, il pourrait sembler que l'importance que j'accorde au philosophique chez Derrida me sert à repousser au second plan l'intérêt incontestable qu'il accorde au non-philosophique, à la littérature en premier lieu, mais bien sûr également à d'autres arts. Sans aucun doute, comme Françoise Proust l'a bien dit, Derrida déplace les frontières du philosophique et du non-philosophique, non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur de la philosophie. Deux remarques à ce sujet. Même s'il est vrai que *Le Tain du miroir* ne traite pas explicitement du non-philosophique à l'extérieur de la philosophie — je l'ai fait ailleurs, et récemment encore dans un texte sur la lecture de Kafka par Derrida – la partie centrale consacrée à la question des

¹ *Inventions of Difference*, Harvard University Press, 1994

infrastructures et à leur "système" *epekeina tes ousias* porte précisément sur les structures de possibilité et d'impossibilité d'un dedans et d'une intimité du philosophique avec lui-même, et donc également sur celles de son dehors. Or, les structures en question n'entament pas simplement l'intériorité du philosophique, mais encore ses dehors traditionnels, comme, par exemple, la littérature. Bref, s'il s'agit bel et bien pour Derrida de déplacer l'opposition classique du philosophique et du non-philosophique, et non de privilégier une figure particulière de ce non-philosophique, pas même sous la forme de la littérature en tant que telle, au sujet de laquelle Derrida dit dans "La Double séance", je le rappelle, qu'il n'y en a pas, ou à peine, si peu. Et si, en effet, il n'y a pas de littérature (un autre de la philosophie), ou si peu, ce n'est pas seulement parce que la philosophie en aura toujours déjà fait une mort-née, mais parce que les structures mêmes sur lesquelles repose le partage entre le dehors et le dedans empêchent la littérature (ainsi que la philosophie) d'être jamais chez soi, ou identique à elle-même. Or, si les rapports de la philosophie à soi-même et à son ou à ses autres ne se laissent jamais trancher de façon à assurer une identité définitive du philosophique, il va de soi que l'idée même de tradition philosophique en sera profondément affectée. En effet, il faudra alors parler de tradition plurielle, non au sens cependant où l'entendait Ernst Bloch, par exemple quand il distinguait une contre-tradition matérialiste pour l'opposer à la tradition idéaliste et métaphysique, mais plutôt, et compte tenu de ce que je viens d'avancer au sujet du rapport de Derrida à la tradition, plurielle en tant qu'elle présuppose l'irréductible singularité de chaque nouvelle (ré-)invention de l'ouverture philosophique.

Ce que je viens d'avancer au sujet du rapport de Derrida à la tradition philosophique doit aussi servir à évaluer l'incontestable privilège dont jouit la philosophie phénoménologique dans son travail. Sans aucun doute, la redécouverte actuelle en France de la phénoménologie dont a parlé Jacob Rogozinski permettra de comprendre le travail de Derrida comme un approfondissement complexe de certaines préoccupations spécifiques à la phénoménologie. Comme Rogozinski l'a souligné, il s'agit là aussi d'un point de vue défendu dans *Le Tain du miroir*. Cependant, ne doit-on pas aussi se demander si le questionnement derridien, implicite ou non — un questionnement qui touche aux marges de la philosophie en général — peut simplement être assigné à une discipline, ou à un mouvement philosophique particulier, fût-il phénoménologique ? Vu que la formation philosophique de Derrida est phénoménologique, et qu'il continue à se servir du vocabulaire conceptuel d'origine husserlienne et heideggérienne, plutôt que d'une terminologie issue d'une autre école philosophique, il est possible, et même nécessaire, de voir le travail de Derrida comme une continuation innovative et féconde de cette tradition particulière. Mais à part le fait que la phénoménologie intéresse Derrida en tant que lieu et discours pour interroger le philosophique en tant que tel, il faut encore préciser ceci : s'il est vrai qu'assigner la pensée de Derrida à la phénoménologie représente sans doute un enrichissement, sinon une chance pour cette discipline philosophique elle-même, l'inverse n'est pas nécessairement le cas, je veux dire que comprendre ses travaux comme une sorte de néo de post-phénoménologie n'est pas nécessairement lui faire justice.

En s'attaquant à l'appropriation littéraire de la déconstruction pour laquelle le motif de l'autoréflexivité du texte fait système avec l'idée que chaque position

ou instance textuelle se voit immédiatement annulée par une position ou instance contraire, *Le Tain du miroir* souligne le caractère constructif, affirmatif, de la déconstruction derridienne. C'est avant tout pour mettre en évidence cet aspect constructif de la déconstruction que j'ai élaboré ma "théorie" des infrastructures. Les premiers travaux de Derrida portant largement sur la question d'origine, la possibilité d'une origine simple, et pleinement présente à soi – chez Husserl et Rousseau, en particulier – et les limites possibilisantes de l'origine étant conçues comme archi-traces et archi-synthèses, mon traitement des infrastructures se plaçait principalement dans l'optique d'une problématique de fondation et de synthèse. Toutefois il ne faut pas s'y méprendre. Il ne s'agissait pas d'établir une nouvelle fondation. Certes, si, depuis, Derrida a abandonné toute référence à la notion d'archie, c'est afin d'éviter une telle méprise. Mais c'est aussi que ce que j'appelle les infrastructures, concerne encore autre chose que simplement les origines. Mais s'il est vrai que la catégorie d'archie s'est faite rare chez Derrida, le terme d'apriori n'en est devenu que plus insistant dernièrement.

Quitte à y revenir peut-être tout à l'heure, je souligne que les infrastructures ne génèrent, n'engendrent, ne produisent, ne constituent strictement rien du tout. Même à en parler en termes de conditions de possibilité (et sans parler du fait qu'il s'agit aussi de conditions d'impossibilité), on risque de les faire passer pour des structures transcendantales.

Avant de revenir sur cette question, permettez-moi une réflexion. *Le Tain du miroir* a été publié en anglais il y a maintenant presque dix ans. L'écrirais-je de la même façon aujourd'hui ? En gros, oui, mais avec au moins une différence

décisive. Même si je continue à soutenir que les infrastructures font office d'archi-synthèses, j'en soulignerais aujourd'hui un aspect qu'à l'époque je voyais moins bien – ne serait-ce que parce que dans les premiers travaux de Derrida l'aspect en question prenait forme uniquement sous le côté stratégique de la déconstruction – à savoir, leur singularité, occasionalité, événementialité. Autrement dit, ce que je mettrais en évidence aujourd'hui – en fait, je l'ai déjà fait dans mon nouveau livre, *Inventions of Difference* –, c'est que les archi-synthèses des infrastructures sont des réponses, à chaque fois singulières, même et surtout quand elles établissent et s'établissent avec une certaine généralité.

Cela me fait revenir à la question de Françoise Proust, à savoir s'il est possible de séparer la déconstruction de la langue dans laquelle elle s'écrit. Je ne retiens de la question que ce qui la lie à celle de la singularité. Certes, dans la mesure où elle s'écrit dans cet idiome singulier qu'est le français, la déconstruction (je ne parle pas du mot "déconstruction" mais de l'ensemble de la chose même) ne peut pas en être séparée ; pas davantage ne peut-on en prélever un élément pour l'appliquer à une autre langue. Mais comme la déconstruction s'écrit aussi contre cet idiome, l'impossible séparation en question se complique. Tenez, par exemple, le terme de "différance", intraduisible en quelque langage que ce soit. Or cette intraduisibilité ne vient pas sans exiger une traduction, non littérale il est vrai, mais une traduction comme la réponse dans une autre langue, à commencer par celle du français lui-même, à cet événement discursif singulier qu'est la "différance", selon la même loi qui, en français, a présidé à la formation de cette archi-synthèse. Assurément, certaines infrastructures comme l'architrace, la re-marque, l'itérabilité, la supplémentarité, pour en nommer quelques unes, se laissent transposer sans trop de difficultés en anglais. Or

comme une telle traduction n'est que nominale puisque certains renvois constitutifs de ces infrastructures ne se retrouveront plus dans les traductions, c'est l'exception à la traduisibilité (comme dans le cas de la "différance") qui fait la règle. À quelques différences près, cela vaut déjà pour certaines formations linguistiques chez Heidegger, comme l'*Ereignis*. Je remarque cependant que chez Derrida, l'impossibilité de traduire les opérations et constructions déconstructives ne dérive pas uniquement de l'idiomaticité singulière du français mais aussi, et surtout, du fait que chaque construction et chaque opération de déconstruction sont marquées d'occasionalité, de performativité, soit, de leur singularité événementielle.

Jacob Rogozinski, dans son exposé, s'interrogeait sur le statut d'une généralité, telle celle des infrastructures, qui ne serait plus de l'ordre de l'eidos. Vous m'accorderez sans doute qu'il s'agit là d'une question redoutable. De surcroît elle engage celle du rapport entre l'empirique et le transcendantal, ou plutôt, celle de la réorganisation de cette différence chez Derrida. Je tenterai donc tant bien que mal d'y répondre. Tout à l'heure je disais que les infrastructures n'engendrent, ne produisent rien. Cependant rien ne se "fait" sans ces infrastructures ou limites possibilisantes. Il faut donc bien repenser le statut (sans statut puisque relevant ni du purement empirique, ni du purement idéal) de ces limites, ainsi que les modalités du rapport qu'elles entretiennent avec ce qu'elles rendent possible et impossible à la fois. C'est alors qu'on se rendra compte que ces structures ne sont strictement pas conceptualisables dans les catégories que la philosophie met à notre disposition, pas même en termes de syncatégorèmes avec lesquels elles semblent pourtant avoir plus d'affinités qu'avec les catégorèmes. Assurément, Derrida, en parlant des infrastructures, de la différence,

par exemple, les a caractérisées le plus souvent de manière négative, en disant ce qu'elles ne sont pas, et quelles fonctions ne leur sont pas attribuables. Toutefois, et à plusieurs reprises, il a analysé des types de rapports qui sont indicatifs de la façon selon laquelle il faut concevoir l'enjeu et le jeu des infrastructures. Je pense en particulier à tout ce qu'il a avancé au sujet de la marge ou du cadre. Si, en effet, la marge ou le cadre ont une "fonction constitutive" pour ce qui apparaît à l'intérieur de leur ouverture, ils jouissent d'un statut de généralité indéniable, même s'il s'agit là d'une généralité très différente de celles des généralités classiques. Mais il est aussi évident que la dépendance du constitué à l'égard du constituant doit, dans ces cas-là, prendre des formes qui sont aussi hétérogènes à ce que la tradition nous propose sous les notions de production ou de constitution. C'est pourquoi, dans les premiers travaux de Derrida, on trouve la référence à un empirique absolu. D'autre part, dans la mesure même où les infrastructures formulent la loi de l'idéalité et de l'eidos – je pense à celles de l'itérabilité, par exemple –, on pourrait aussi bien parler à leur sujet en termes d'hyper-idéalité. Mais s'il est bien vrai qu'il faut suivre, jusqu'à épuisement, les ressources et les possibilités du concept d'eidos ainsi que celles de l'opposition du transcendantal et de l'empirique pour cerner le statut "impossible" des infrastructures, il reste qu'aucune des déterminations en question n'en pourra venir à bout. Or ces difficultés ne sont pas du tout le signe d'un embarras. Tout au contraire ! La difficulté que représente le statut des infrastructures, bref, celui du quasi-transcendantal, met la pensée devant l'exigence de se réinventer, tâche qui ne se fera que par à-coups, à chaque fois irréductiblement singuliers. Tâche de surcroît impossible pour toute phénoménologie qui refuserait de s'abandonner elle-même, qui se refuserait à sacrifier son statut de philosophie.

Je parlais il y a un moment de la nécessité de réinventer la pensée. Je faisais ainsi signe en direction de *Inventions of Difference*, ainsi qu'à des travaux en cours. Mais c'était encore pour dire ceci : pour être des structures générales dont la généralité se soustrait à celle de l'eidos sans pour autant basculer dans l'empirique, les infrastructures sont marquées, et de manière essentielle, d'un index de singularité. Cette singularité dérive de leur nature occasionnelle en tant que réponses à la sollicitation par une impasse discursive, une impasse aporique. Dans *Le Tain du miroir*, je concevais les infrastructures comme quasi-synthèses servant à rendre compte d'un ensemble de différences hétérogènes, ou apories constitutives de la philosophie. Je suis donc tout à fait du même avis que Jacques Colléony pour dire que le travail déconstructif porte essentiellement sur des apories, ou ce que Blanchot à un moment appelle des "contradictions rigoureuses". Contrairement à l'opinion de beaucoup de critiques littéraires américains qui pensent que la déconstruction sert ainsi à prouver que les deux extrêmes de l'aporie s'annulent ou se neutralisent mutuellement, la déconstruction consiste non pas à trouver une solution (dialectique, par exemple) à l'impasse, mais à inventer une réponse, par définition singulière, en tenant rigoureusement compte de la nature particulière de chaque aporie, au défi singulier qu'elle représente. En tant que pensée, la déconstruction procède donc de ce que Derrida dans *L'autre cap* appelle "l'expérience de l'aporie," et elle a pour tâche de relever le défi, mieux, l'appel à y répondre et à en répondre, en inventant une réponse qui, tout en étant générale, intelligible, universellement communicable, est aussi irréductiblement singulière dans la mesure où elle est réponse, c'est-à-dire, où elle inscrit en elle non seulement la singularité du défi, mais également sa nature performative ou événementielle. Il s'ensuit que la déconstruction est un "type" de philosophie très nouveau, et très difficile à

évaluer au moyen de critères traditionnels. L'occasionalité intrinsèque de ses structures générales est l'index d'une autre conception de la généralité qui n'est pas pour autant un relativisme. Il s'agit plutôt, d'une pensée qui ouvre la pensée du général et de la généralité à des considérations éthiques comme le rapport à l'autre et la responsabilité. Il est vrai que, dans *Le Tain du miroir*, où j'entends éthique seulement au sens de morale constituée, je ne tiens pas compte explicitement de cet aspect éthique de la déconstruction.

Je disais que la pensée déconstructive se doit d'inventer une réponse responsable, et donc singulière, à l'épreuve de l'aporie. Or une réponse n'est singulière et responsable que si elle est potentiellement identifiable en tant que telle, et intelligible dans sa singularité. Autrement dit, pour être singulière, elle doit aussi être l'invention de sa propre norme, c'est-à-dire, de la loi (générale) de sa singularité. Évidemment cette norme peut rester cachée au sujet inventeur de la réponse, en fait, elle doit rester non-identifiable au sujet répondant. Quant aux autres, ils peuvent toujours la méconnaître. Mais ce minimum d'identifiabilité n'en est pas moins requis pour que la réponse en soit une. Si donc la déconstruction consiste toujours à répondre à une provocation singulière, et si les quasi-synthèses infrastructurelles sont de telles réponses, ces synthèses sont générales également au sens où elles inscrivent en elles la loi de leur composition.

Comme Jacques Colléony l'a rappelé, l'invention face à une situation aporique est une invention impossible, et elle n'est invention que si elle est impossible. De fait, pour Derrida, il n'y a, rigoureusement parlant, de pensée qu'en (une) déconstruction, en d'autres termes, que penser ne soit plus d'abord calcul et

maîtrise, mais que cela ait lieu à la limite où l'invention impossible ne nous appartient plus, où elle nous arrive. Je remarquerai ici que, si les conditions de possibilité que sont les infrastructures sont également des conditions d'impossibilité, "conditions de possibilité" n'est pas seulement à entendre au sens de limite restrictive que la condition de possibilité imposerait à ce qu'elle rend possible – ainsi, par exemple, quand le trait de l'architrave est dit être requis pour que la présence puisse renvoyer à soi dans la présence-à-soi, trait qui en même temps empêche la présence-à-soi de se clore absolument sur elle-même – mais aussi, il me semble, comme cette impossibilité principielle sur fond de laquelle s'enlève le possible, et qui donc est toujours un impossible possible.

Je conclus en revenant à la question de Jacob Rogozinski concernant les rapports entre déconstruction et phénoménologie. Rogozinski se demandait si, à partir de ce que j'établis au sujet des infrastructures, l'on ne pouvait pas être tenté d'intégrer la pensée de Derrida dans une archiphénoménologie dans laquelle les infrastructures tiendraient lieu de phénomènes. Certainement, c'est une possibilité, mais une possibilité plus féconde pour le développement éventuelle de la phénoménologie elle-même que pour la compréhension de Derrida. C'est parce que, essentiellement, les infrastructures ne sont pas des phénomènes, ni au sens courant ni au sens strictement phénoménologique. Or, Rogozinski argumente contre la non-phénoménologisation des infrastructures mis en évidence dans *Le Tain du miroir*, en disant qu'une telle non-phénoménalisation présupposerait de ma part un concept restrictif de phénomène. Est-ce bien le cas ? Je rappelle d'abord que le phénomène au sens phénoménologique n'implique pas qu'il soit nécessairement l'objet d'une intuition sensible. Le phénomène, chez Husserl, mais aussi chez Heidegger -

quand Heidegger, par exemple, dit que l'être est le phénomène par excellence - est avant tout l'objet d'une intuition eidétique, catégoriale, ou, pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, existentielle. Il y a phénomène chaque fois que quelque chose, qu'elle soit sensible ou intelligible, se présente en tant que telle, ou en personne. Il y a donc phénomène quand il y a intuition des choses mêmes, de *Sachen selbst*. Même l'être heideggérien peut être dit phénomène pour autant que, dans le retrait, il se donne en tant qu'en retrait. Or les infrastructures sont non-phénomologisables parce qu'elles ne peuvent pas apparaître en tant que telles. Elles ne le peuvent point parce que de prime abord leur structure les prive d'un "en tant que" tel. Elles ne peuvent jamais devenir l'objet d'une intuition ou d'une perception de quelque nature qu'elle soit. Sont-elles en retrait ? En un sens absolu peut-être, à savoir au sens d'un retrait qui ne composerait plus avec une problématique de l'apparaître.

Les infrastructures forment une réserve, une réserve de non-phénoménologisable sur le fond de laquelle s'enlèvent les phénomènes au sens courant, de même qu'au sens strictement phénoménologique.