

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE DE LA PRESENCE
CHEZ DERRIDA**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Onur DOĞANAY

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Melih BAŞARAN

DECEMBRE 2012

-Et *La voix et le phénomène*?

-J'oubliais. C'est peut-être l'essai auquel je tiens le plus. Sans doute aurais-je pu le relier comme une longue note à l'un ou l'autre des deux autres ouvrages. *De la grammatologie* s'y réfère et en économise le développement. Mais dans architecture philosophique classique, *La voix* viendrait en premier lieu : s'y pose en un point qui, pour des raisons que je ne peux expliquer ici, paraît juridiquement décisif, la question du privilège de la voix et de l'écriture phonétique dans ses rapports à toute l'histoire de l'Occident, telle qu'elle se laisse représenter dans l'histoire de la métaphysique, et dans sa forme la plus moderne, la plus critique, la plus vigilante : la phénoménologie transcendantale de Husserl.

Positions

PREFACE

Je voudrais remercier mon directeur de recherche Prof. Dr. Melih Başaran, pour son aide précieuse, ainsi que Doç. Dr. Nami Başer et Yrd. Doç. Dr. Özkan Gözel qui ont aimablement accepté de lire ma thèse.

TABLE DES MATIERES

Préface.....	iii
Liste des Sigles.....	v
Résumé.....	vi
Abstract.....	xii
Özet.....	xviii
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE – DISTINCTION ESSENTIELLE	
Chapitre I – l’Expression et l’Indice (<i>Ausdruck und Anzeichen</i>)	18
DEUXIEME PARTIE – LA METAPHYSIQUE DE LA PRESENCE	
Chapitre I – Le Vide Irréductible.....	24
Chapitre II – La Répétition et La Re-présentation (<i>Vergegenwärtigung</i>).....	39
Chapitre III – Le Supplément.....	48
Chapitre IV – L’Aporia et La Différence.....	60
CONCLUSION.....	67
BIBLIOGRAPHIE.....	72

LISTE DES SIGLES

- ED : *L'écriture et la différence*
Idées I : *Idées directrice pour une phénoménologie*
GR : *De la grammatologie*
MP : *Marges de la philosophie*
OG : *l'Origine de la Géométrie*
POS : *Positions*
RL : *Recherches Logiques*
VP : *La voix et le phénomène*
SM : *Spectres de Marx*
Leçons : *Leçons sur une phénoménologie de la conscience intime du temps*

RESUME

Notre travail vise à analyser et éclaircir la critique de la métaphysique chez Derrida à travers la phénoménologie husserlienne, spécifiquement dans *La voix et le phénomène*, l'une des premières publications majeures de Jacques Derrida. Dans cette œuvre, il se focalise sur le livre majeur de Husserl, *Les Recherches Logiques*.

Lors de l'examen de notre sujet, dans la première partie, nous essayons de traiter l'approche de Husserl en général dans *Première Recherche Logique* sur laquelle toute la tentative de Derrida est basée dans *La voix et le phénomène*.

A travers la réalisation de notre travail, dans le premier chapitre de la deuxième partie, nous nous focalisons principalement sur les trois premiers chapitres de *La voix et le phénomène*. Puis, dans le deuxième chapitre, nous examinons les chapitres 4 et 5. Le troisième chapitre de la deuxième partie de notre travail correspond aux chapitres 6 et 7 du livre de Derrida. Enfin, au quatrième chapitre, nous terminons notre travail en prenant en considération les six dernières pages de *La voix et le phénomène* qui peuvent être considérées comme la conclusion de ce livre.

Dans la *Première Recherche Logique*, Husserl fait un certain nombre de distinctions préliminaires. La première est entre les signes expressifs et indicatifs. Il dit que chaque signe est un signe pour/de quelque chose, mais pas que chaque signe a une signification, une « signification » que le sens exprime. Les expressions sont distinguées par des « signes significatifs ». Ce qu'ils expriment est une signification ou un sens.

Le cas est différent avec l'indice (indication). Toutes sortes de choses peuvent servir comme les signes indicatifs. Bien qu'ils soient délibérément produits, ces signes ne sont pas par eux-mêmes ont une signification ou sens. Leur relation n'est pas celle de l'expression, mais plutôt que d'une chose indique une autre chose. Derrière cela, il y a une relation de convictions ou croyances. Toutes relations indicatives partagent le 'trait commun' qu'une conviction dans l'existence d'une chose motive la croyance dans une autre.

La motivation de passer d'une indication à une autre est basée sur une « association ». En revanche, dans la relation entre une expression et le sens, il ne s'agit pas d'une conviction. L'expression semble à pointer loin de soi-même à son sens. Ce « pointant vers » n'est pas une indication.

Il s'agit ici une distinction de deux types de fonctionnements. Le même signe peut avoir à la fois une fonction indicative et expressive. Dans le discours communicatif, ce fonctionnement double est absolument nécessaire. Pourtant, pour qu'elle fonctionne en tant que tels dans le discours communicatif, elle doit aussi fonctionner en tant qu'une indication. Pour Husserl, ces deux formes de fonctionnements ne sont pas coextensives. Les signes peut fonctionner expressément sans indiquant quelque chose. Toutes expressions n'ont pas une fonction indicative. Dans le discours communicatif elles sont comme cela.

Cependant, parler avec les autres n'est pas notre seul type du discours. Nous parlons aussi à nous-mêmes. Quand nous faisons cela, la fonction expressive continue, mais celle d'indicative est éliminée. Husserl dit que les expressions aussi jouent un grand rôle dans la vie mentale intérieure. Elles continuent à avoir le sens

qu'elles avaient avant. Cependant elles ne fonctionnent pas en tant qu'indications. Ce n'est pas le cas que dans soliloque on parle à soi-même et emploie des mots comme signes, c'est-à-dire, comme indications, de sa propre expérience intérieure. La raison à cela est que les indications indiquent leurs référents. Mais une telle représentation semble hors de propos quand le référent lui-même est présent. Dans le monologue intérieur, donc, nous sommes dans notre vie mentale, qui est présente à soi, sans aucune médiation.

Husserl fait une autre distinction entre indication et expression. Il s'agit de leur relation avec leur référent. Se référer dans le cas des indications est une question d'indiquer ou de représenter quelque chose. C'est une relation directe où l'existence d'une chose amène la croyance à une autre. En revanche, la relation d'une expression à son référent est médiée par son sens. L'expression réfère à travers son sens. Ce faisant, elle a possibilité d'avoir sa référence confirmée par une expérience directe du référent. Il peut y avoir un « remplissement » de son sens dans une intuition correspondante.

Dans la seconde partie de notre investigation, premièrement dans le chapitre I, nous commençons par la critique de Derrida dans *La voix et le phénomène*. Sa critique concerne le concept de la réduction.

Husserl fait la distinction entre la vie mentale comme incluant associations contingentes, ou comme empirique qui doit être entre parenthèse afin d'obtenir l'idéal, relations non-contingentes, et la vie mentale considérée génétiquement comme « stratum du sens pré-expressif et pré-linguistique », que la réduction doit parfois dévoiler en excluant le stratum du langage.

Derrida affirme que le retour à la vie solitaire de l'âme est une réduction implicite qui incarne l'opposition entre transcendantal et empirique. Affirmation de Derrida est que, en fait, le fonctionnement de l'intention de la signification qui anime notre voix/parole aussi requiert indice. « Le stratum du sens pré-expressif et pré-linguistique » qui produit le sens dans nos actes est entrelacée avec indication/indice.

Dans le troisième chapitre, Derrida affirme que l'expression et l'indication ne peuvent pas vraiment être distinguées. Les deux sont externalisation. Expression est externalisation qui a l'intention d'un dehors qui est celle d'un objet idéal. Indication est aussi externalisation même si elle a intention d'un objet réel. Les deux sont volontaires : Je produis avec intention l'indication et l'expression. Le sens est *Bedeutung* (vouloir dire).

De plus, la communication avec l'autre ne peut pas se produire sans indication. Nos mots représentent ou indiquent notre pensée. Mais, comme Husserl admet, « l'expression est originalement encadrée » afin de servir comme la fonction de la communication. En tant que telle, elle requiert indication puisque l'auditeur n'a pas l'expérience directe les expériences intérieures de l'autre personne. Comme Derrida remarque, la permise est ici la présence. Nous devons reposer sur l'indication parce que nous n'avons aucune intuition primordiale de la présence de l'expérience vécue de l'autre. Quand, cependant, dans le discours solitaire, l'indication est éliminée, nous devons être dans la sphère de la présence pure.

Dans le chapitre II, notre travail traite des chapitres 4 et 5 de *La Voix et le Phénomène*. Derrida commence par reprendre des affirmations de Husserl à propos

du discours intérieur. Premièrement, je ne me communique (indiquer) rien à moi-même. Je peux au plus m'imaginer faisant cela. Husserl dit, mais dans le véritable sens de la communication, il n'y a pas en fait de discours dans ce cas. On imagine simplement soi-même (*man stellt sich vor*) parler et communiquer. Secondairement, dans le discours intérieur, je ne me communique rien à moi-même. Une telle opération n'aurait aucun sens. L'existence d'actes mentaux ne doit pas être indiquée, car elle est immédiatement présente. Aussi Husserl dit que dans le monologue, les mots ne peuvent effectuer aucune fonction d'indication de l'existence d'actes mentaux, car une telle indication aurait-il tout à fait sans raison.

La conception de l'idéalité de Derrida, cependant, fait abstraction du sens perceptuel. Le cas n'est pas que la possibilité du retour se fonde sur la présence d'un sens idéal qui peut être vu à remplir encore et encore par l'intuition. Plutôt, le retour lui-même constitue l'idéalité. Il se dirige vers des signes en général. Pour cette raison, ils peuvent être considérés comme « idéal ». Mais l'idéalité dans le cas du signe est le résultat d'une représentation. Ainsi, l'idéalité des signes implique nécessairement une représentation.

Ici, Derrida s'engage dans l'argument général contre la distinction entre l'expression et l'indication à travers les concepts de re-présentation (*Vergegenwärtigung*) et répétition. Pour lui, la représentation est essentielle au fonctionnement de signes. Ainsi on ne peut pas l'éliminer afin de fait la distinction entre les signes expressives et indicatives. L'idéalité du langage, ainsi sens, concerne la répétition et la re-présentation, ainsi indication. L'idéalité dans le cas du signe est le résultat de re-présentation. Ainsi, l'idéalité des signes implique nécessairement représentation. Pour Derrida, l'idéalité du signe est constituée par l'acte répété de la substitution. La représentation (*Vergegenwärtigung*) est « l'acte productif » dont la répétition produit idéalité.

Dans la communication soit indicative soit expressive, la différence entre présence simple et répétition épuisé. Comme une attaque sur la présence, l'affirmation ici est que la présence du présent est dérivée de la répétition et non pas l'inverse. Cela signifie que la présence directe que Husserl considère comme définitive du discours ne peut pas être obtenue.

Husserl affirme que la distinction entre l'indication et l'expression se manifeste dans le soliloque en instruisant le concept de *im selben Augenblick*, au même moment, ou même en un clin d'œil.

Selon Derrida cette affirmation indique que la présence à soi doit être produite dans l'unité indivise d'un présent temporel afin de ne rien avoir à relever à lui-même par l'agence de signes.

Aussi, puisque le passage au monologue est une réduction implicite, cela échoue. Derrida dit que si le présent de la présence à soi n'est pas simple, si elle est constituée en une synthèse primordiale et irréductible, alors l'ensemble de l'argumentation de Husserl est menacée par son existence même.

Toute la notion de connaissance husserlienne doit être abandonnée, quand nous disons avec Derrida que l'idéalité est constituée par une substitution répétitive. Ce n'est pas le contenu idéal qui fournit un sol à la possibilité du retour et donc de la

connaissance au sens husserlien. Plutôt, le retour qui fournit un sol la possibilité du contenu idéal.

Ainsi, l'idéal est ce qui peut être indéfiniment répétée dans l'identité de sa présence. Pour Derrida, inclure l'idéalité du sens dans conscience (supposer que nous pouvons le rencontrer directement dans notre conscience) est supposer que la présence à la conscience peut être répétée indéfiniment. Ceci, cependant, suppose que le présent, ou plutôt la présence du présent vivant peut soutenir cette présence répétée. La position de Derrida est que cette présence à soi supposée est en fait le résultat d'une substitution répétée. La présence du présent est dérivée de la répétition et non pas l'inverse. Son sol est une non-présence. Sa base est l'absence qui permet au substitut pour prendre la place de ce qu'il substitue. Si la présence elle-même concerne l'absence, je ne rencontre jamais directement le contenu. Je ne le saisis que par son substitut ou un signe indicatif.

Le chapitre III de notre travail examine les chapitres 6 et 7 du livre Derrida. Le chapitre 6 porte sur la considération de la possibilité de soliloque. Il s'agit « la voix qui garde le silence » qui fait illusion du discours solitaire possible.

Le discours requiert effectivement l'indication qui nécessite un médium physique. La voix fournit cela mais elle n'apparaît pas visuellement. Par conséquent, la voix semble être interne. Elle nous donne l'illusion d'une présence à soi interne. Cette présence de la voix à la conscience est une auto-affection.

Derrida affirme que la voix est ce qui est présent à lui-même sous la forme d'universalité car cette présence à soi implique le retour répété à la même chose. Nous sommes présents à nous-mêmes à travers un procès continu d'auto-affection. Chaque fois que nous y accédons, c'est par ces mots que la voix incarne. Puisque nous le faisons encore et encore, les mots sont retournés encore et encore.

Pour Derrida, ce qui constitue l'originalité de la voix, ce qui la distingue de tous les autres éléments de la signification est que sa substance semble être temporelle. Une telle temporalité semble être la base réelle de notre auto-affection. Pour établir cela, Derrida donne sa théorie de la temporalisation. La temporalisation comprise comme l'ajout (adjonction, addition) de nouveaux moments et leur rétention subséquent entraîne l'auto-affection de la présente. C'est parce que la présence prioritaire/sous-jacente est ce que Derrida appelle « différence ».

Le « temps », comme le mouvement de cette « auto-affection » est en fait « le mouvement de cette étrange différence ». La différence « étrange » est la différence, considérée comme « opération de différer. » Cette opération entraîne « la production pure » de nouveau maintenant, ainsi que la rétention (ou « la trace retentionnelle ») du maintenant que cette nouveau maintenant remplace. La production et la rétention à la fois caractérisent le présent vivant. *Différance* est responsable de cette présence à soi du présent. Le présent vivant ne peut pas être présent à soi, à moins qu'il puisse revenir à lui-même –c'est-à-dire, rencontrer sa présence dans un moment nouveau ou retenu.

Ce retour vient de « l'opération de différer », c'est-à-dire l'action qui introduit une différence « pure » au maintenant. Dans la mesure où cela produit à la fois une présence nouvelle et retenue, cette différence pure constitue la présence à soi du présent vivant. Le terme « différence pure » désigne ainsi la « non-identité à soi » du

« maintenant » du présent vivant, une non-identité qui lui permet de s'affecter. Dans la mesure où cette auto-affection entraîne un retour à la présence, il permet le présent vivant d'être présent à soi.

La différence vient avant d'identité. La « différence pure » s'affecte elle-même. Cette auto-affection donne lieu à la prochaine maintenant. Chaque maintenant, donc, a son identité en tant qu'un maintenant distinct « seulement en devenant l'autre de la même ». Il l'a, en vertu de l'auto-affection de la même, ce qui rend explicite l'altérité, « la différence pure », inhérente dans la même.

Cela est vrai également pour les moments passés qui donnés par les « traces » retentionnelles. Ils sont aussi inhérents à la présente en vertu de la « différence pure » qu'il incarne. Cette différence fait « le maintenant vivant » s'affecter avec une nouvelle actualité primordiale, qui est « un maintenant prochain », un nouveau moment impersonnel.

Derrida, après avoir rejeté la primordialité ou originarité, ne peut pas l'utiliser pour expliquer la succession. Son origine est, en fait, la différance entendue comme déferer ou retarder, c'est-à-dire, la différance dans le sens de déferer à plus tard. La différance signifie à la fois différer et retarder. L'opération de différer à la fois fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires.

Dans le chapitre 7, nous avons la revendication de cette section que indique qu'il n'y aucun originaire, ce que nous avons plutôt est un procès de la substitution continue qu'une chose substitue pour (à la place de) la prochaine. Derrida exprime cette affirmation en termes de notion de la *supplémentation*. Ce qui est supplémente, c'est le manque de l'originaire, le manque de sa présence primordiale. La notion de la supplémentation est parfaitement générale. Son concept s'applique à toute relation à titre indicatif. Appliquer cette structure à la temporalisation, c'est affirmer que le présent vivant n'est pas présent à l'origine. Sa présence continue est le résultat d'une supplémentation répétitive, celui où les suppléments sont à plusieurs reprises mis « à la place de » ce présent.

Ainsi, la non-plénitude de la présence du maintenant vivant est supplémente dans la direction du passé par la rétention qui se trouve à la place de l'instant qui vient d'être tout juste quitté. La revendication de Derrida ici est que le maintenant ne peut apparaître qu'à travers sa chaîne de rétentions. Cependant la chaîne est une chaîne de substituts, chacun agissant de substituer à la non-présence de ce qu'il reteint. Supposons que l'originel apparaisse seulement à travers la chaîne, nous avons à dire, phénoménologiquement, que la chaîne est première et l'original est secondaire.

Normalement, nous devrions dire que l'original est premier. Il est réel. Les rétentions sont en second lieu, elles ne sont possibles que s'il y a un original, un original auquel elles sont ajoutées en tant que ses retentions. Derrida renverse cela: Il affirme que ce que nous avons ici, c'est « l'étrange structure du supplément ».

Pour Derrida la supplémentation est en fait la *différance*. Différance elle-même implique à la fois différent et retard dans le sens « de déferer à plus tard ». Cela signifie que son opération « fissure et retarde la présence en le soumettant simultanément à la division primordiale et au retard. En vertu du sens premier, la

présence diffère d'elle-même. Elle requiert la non-présence. Fissurée par celle-ci, il apparaît à disparaître. En vertu de ce second sens, cette réapparition, comprise comme une supplémentation, implique un délai et est donc successive. La revendication de Derrida est que cette supplémentation successive constitue l'original, c'est-à-dire le présent vivant comme la source d'éléments de preuve (évidence). Si tel est le cas, alors il s'applique à tous les originaux dans la mesure où toute originalité est donnée dans le maintenant qui est aussi le présent vivant.

Dans le chapitre IV de notre travail, nous examinons les concepts de *aporia* et de *différance* à travers le concept de l'expérience (épreuve). Ici, Derrida affirme que déconstruction est une épreuve de la différence. L'expérience que Derrida tente de poser est une expérience –le « faire apparaître » ou la présence- du vide irréductible, de la différence ou manque, qui est originaire et mais pas un fondement. Ainsi l'expérience de la déconstruction doit être conçue comme la présence de non-fondement.

Par conséquent, Derrida veut montrer que, lorsque Husserl agit simplement comme un phénoménologue, ses analyses confirment les positions de Derrida. C'est seulement quand il cède la place à des préjugés d'une métaphysique de la présence, qu'il s'oppose à ces positions.

ABSTRACT

This study aims to enlighten and analyze the critique of the metaphysics of the presence in Derrida through Husserlian phenomenology, specifically in *Voice and Phenomena*, one of the first major publications of Jacques Derrida. In this major work, Derrida focuses on Husserl's major book *Logical Investigations*.

When examining our subject, in the first part we are trying to deal with Husserl's view in general at the *First Logical Investigation* on which Derrida's whole attempt in *Voice and Phenomena* is based. In the second part we are passing through the general atmosphere of *Voice and Phenomena*.

While carrying out our study, in the first chapter of second part we are mainly focusing on the first three chapters of *Voice and Phenomena*. And then, in the second chapter, we are examining chapters 4 and 5. The third chapter of this part of our study corresponds to the chapters 6 and 7 of Derrida's book. And finally, with the fourth chapter, we are finishing our study by taking into account the last six pages of *Voice and Phenomena* which can be seen as the concluding pages of the book.

In the *First Logical Investigation* Husserl makes a number of preliminary distinctions. The first is between expressive and indicative signs. He says every sign is a sign for something, but not every sign has 'meaning,' a 'sense' that the sign expresses". Expressions are distinguished by being "meaningful signs". What they express is a meaning or sense.

The case is different with indications. All sorts of things can serve as indicative signs. Although they are deliberately produced, these signs do not by themselves have meaning. Their relation is not that of expression, but rather that of one thing standing for another. Behind this there is a relation of beliefs. All indicative relations share the "common circumstance" that a belief in the existence of one thing motivates the belief in another.

The motivation to proceed from one to the other is based on "association". By contrast, the relation between an expression and the sense it expresses is not a question of belief. The expression seems to point away from itself to its sense. But this pointing is not an indication.

What we have here is a distinction of two types of functioning. The same sign can have both an indicative and an expressive function. In communicative speech, this double functioning is absolutely required. For Husserl, these two forms of functioning are not coextensive. Signs can function expressively without indicating anything. All expressions do not have an indicative function. But, in communicative speech they do.

However, speaking with others is not our only type of discourse. We also speak to ourselves. When we do, the expressive function continues, but the indicative one disappears. Husserl says that expressions also play a great part in uncommunicated, interior mental life. They continue to have meanings as they had before. They do not, however, function as indications. It is not the case that in

soliloquy one speaks to oneself, and employs words as signs, that is, as indications, of one's own inner experiences. The reason for this is that indications stand for their referents. But such standing for seems out of place when the referent itself is present. In interior monologue, then, we are in our mental life, self-present without any mediation.

Husserl makes a further distinction between indication and expression. It concerns their relation to their referent. Referring in the case of indications is a matter of standing for something. This is a direct relation where the existence of one thing brings about the belief in another. By contrast, an expression's relation to its referent is mediated by its sense. The expression refers through its sense. In so doing, it has the possibility of having its reference confirmed by a direct experience of the referent. There can be a "fulfillment" of its sense in a corresponding intuition.

In the second part of our investigation, firstly in the Chapter I, we are beginning Derrida's critique in *Voice and Phenomena*. His critique involves the concept of reduction.

Husserl has the distinction between mental life as involving contingent associations, as empirical which needs to be bracketed to get at the ideal, non-contingent relations and mental life regarded genetically as the "pre-expressive, pre-linguistic stratum of sense, which the reduction must sometimes disclose by excluding the stratum of language.

Derrida makes the claim that the turn to solitary mental life is an implicit reduction which embodies this opposition between transcendental and empirical. For Derrida, indicative signification implies empirical existence. If expressions could not function without such signification, then the bracketing of empirical existence also brackets the functioning of expressions. What would remain after this bracketing would, then, be devoid of both language and meaning. Derrida's claim is that, in fact, the functioning of the meaning intentions that animate our speech also requires indication. The "pre-expressive, pre-linguistic stratum of sense" that generates sense in our acts is, he claims, interwoven (*Verflochten*) with indication. Thus, the reduction is contradictory.

In the third chapter, Derrida asserts that expression and indication cannot really be distinguished because both are externalizations. Expression is externalization that intends an outside which is that of an ideal object. Indication is also externalization even though it intends a real object. Both are voluntary: I intentionally produce the indication and the expression. Meaning is *Bedeutung* (wanting to say, *vouloir dire*).

In addition, communication to the other cannot occur without indication. My words stand for my thoughts. But, as Husserl admits, "expression is 'originally framed' to serve the function of communication. As such, it requires indication since the hearer does not directly experience the inner experiences of the other. As Derrida notes, the premise here is presence. We must rely on indication because we have no primordial intuition of the presence of the other's lived experience. When, however, in solitary speech, indication disappears, we must be in the sphere of pure presence. The meaning has therefore a presence to the self in the life of a present that has not

yet gone forth from itself into the world, space, nature. All these “going-forth” effectively exile this life of self-presence in indications.

In Chapter II, our study is dealing with the chapter 4 and 5 of *Voice and Phenomena*. Derrida begins with the retaking of Husserl’s claims about interior speech. Firstly, in inward speech, I communicate (indicate) nothing to myself. I can at most imagine myself doing this. Husserl says, but in the genuine sense of communication, there is no speech in such cases. One merely imagines (*man stellt sich vor*) oneself as speaking and communicating. Secondly, in inward speech, I communicate (indicate) nothing to myself. Such an operation would make no sense. The existence of mental acts does not have to be indicated because it is immediately present. Also Husserl says, in monologue, words can perform no function of indicating the existence of mental acts, since such indication would there be quite purposeless.

Here, Derrida engages in a general argument against the distinction between expression and indication through the concepts of re-presentation (*Vergegenwärtigung*) and repetition. For him, re-presentation is essential to the functioning of signs. One cannot therefore eliminate it to make the distinction between expressive and indicative sign. Ideality of language, thus senses, involves repetition, re-presentation, thus indication. Ideality in the case of the sign is the result of re-presentation. Thus, the ideality of signs necessarily implies representation. The ideality of the sign, for Derrida, is constituted by this repeated act of substitution. Re-presentation (*Vergegenwärtigung*) is the “productive act” whose repetition produces ideality.

In both expression and indicative communication, the difference between simple presence and repetition is exhausted. As an attack on presence, the claim is that the presence of the present is derived from repetition and not the reverse. This means that the direct presence Husserl takes as definitive of such speech cannot obtain. Such presence is negated by the absence required by the representative relation.

Husserl asserts that the distinction between indication and expression shows itself in soliloquy by introducing the concept of *im selben Augenblick*, at the same moment, or at the same blink of eye.

According to Derrida, this claim indicates that self-presence must be produced in the undivided unity of a temporal present in order to have nothing to reveal to itself by the agency of signs.

Also since the move to soliloquy is an implicit reduction, this too fails. There is no escaping empirical contingency. Derrida says that if the present of self-presence is not simple, if it is constituted in a primordial and irreducible synthesis, then the whole of Husserl’s argumentation is threatened in its very principle.

Whole notion of knowledge has to be abandoned when we say with Derrida that ideality is constituted by a repetitive substitution. It is not the ideal content that grounds the possibility of the return, and thus of knowledge in Husserl’s sense. Rather the return grounds the possibility of the ideal content.

Accordingly, the ideal is what may be indefinitely repeated in the identity of its presence. For Derrida, to include the ideality of the sense in consciousness (to assume that we can encounter it directly in our consciousness) is to assume that presence to consciousness can be indefinitely repeated. This, however, assumes that the present or rather the presence of the living present can sustain this repeated presence. Derrida's position is that this supposed self-presence is actually the result of a repeated substitution. The presence-of-the-present is derived from repetition and not the reverse. Its ground is a non-presence. Its basis is the absence that allows the substitute to take the place of what it substitutes for. If presence itself involves absence, I never directly encounter the content. I only grasp it through its substitute or indicative sign.

Chapter III of our study is investigating the chapter 6 and 7 of Derrida's book. Chapter 6 is about the account of the possibility of soliloquy. It is "the voice that keeps silence" that makes the illusion of solitary silent speech possible.

Speech actually requires indication which requires a physical medium. The voice provides this and yet does not visually appear. As a result, the voice seems internal. It gives us the illusion of an internal self-presence. This presence of the voice to consciousness is a self-affection.

Derrida asserts that the voice is that which is present to itself in the form of universality because the self-presence involves the repeated return to the same. We are present to ourselves through an ongoing process of auto-affection. Each time we access, it is through the words that the voice embodies. Since we do this again and again, the words are returned again and again.

For Derrida, what constitute the originality of speech, what distinguishes it from every other element of signification is that its substance seems to be temporal. Such temporality seems the real basis of our auto-affection. To establish this, Derrida gives his theory of temporalization. The temporalization understood as the addition of new moments and their subsequent retention results from the self-affection of the present. This is because underlying presence is what Derrida calls "differance."

"Time," as "the 'movement' of this auto-affection" is actually "the 'movement' of this strange difference". The "strange" difference is *différance*, taken as the "operation of differing". This operation results in the "pure production" of the new now as well as the retention (or "retentional trace") of the now which this new now replaces. Both production and retention characterize the living present. *Différance* is also responsible for this present's self-presence. The living present cannot be present to itself unless it can return to itself, that is, encounter its presence in a new or retained moment.

This return arises from the "operation of differing," namely, the action that introduces a "pure" difference into the now. Insofar as this produces both a new and a retained presence, this pure difference constitutes the self-presence of the living present. The term, "pure difference" thus designates the "non-identity with itself" of the living present's *nowness*, a non-identity that allows it to affect itself. Insofar as

this self-affection results in a return to presence, it permits the living present to be self-present.

Difference is prior to identity. The “pure difference” inherent in each content filled now makes it affect itself. This auto-affection gives rise to the next now. Each now, thus, has its identity as a distinct now “only by becoming the other of the same.” It has it by virtue of the self-affection of the same, which makes explicit the otherness, the “pure difference,” inherent in the same.

This also holds for the past moments given by the retentional “traces.” They are also inherent in the present by virtue of the “pure difference” it embodies. This difference makes the living now affect itself with a new primordial actuality, which is a next now, a new impressional moment.

Derrida, having dismissed the primordially, cannot use it to account for succession. Its origin is, in fact, difference understood as deferring or delaying, that is, difference in the sense “of postponing till later”. Difference, then, means both differing and delaying. The operation of differing both fissures and retards the presence by submitting it simultaneously to primordial division and delay.

In chapter 7, including the last six pages, we have the claim that there is no original, what we have instead is a process of continual substitution, one where one thing substitutes for (or stands in the place of) the next. Derrida put this claim in terms of the notion of *supplementation*. What is supplemented is the lack of the original, the lack of its primordial presence. Its concept applies to every indicative relation. To apply this structure to temporalization is to assert that the living present is not originally present. Its continued presence is the result of a repetitive supplementation, one where supplements are repeatedly put in “in the place of” this present.

Thus, the non-plenitude of presence of the living now is supplemented in the direction of the past by the retention that stands in the place of the just departed moment. Derrida’s claim here is that the now can only appear through its chain of retentions. The chain, however, is a chain of substitutes, each acting to substitute for the non-presence of what it retains. If we suppose that the original appears only through the chain, we have to say, phenomenologically, that the chain is first and the original is second.

Normally we would say that the original is first. It is actual. The retentions are second, they are possible only if there is an original, an original to which they are added on as its retentions. Derrida reverses this: He asserts that what we have here is the “strange structure of the supplement”.

For Derrida, then, the action supplementation is actually that of *différance*. Différance itself involves both differing and delaying in the sense of postponing till later. This means that its operation both fissures and retards presence, submitting it simultaneously to primordial division and delay. By virtue of the first sense, presence differs from itself. It involves non-presence. Fissured by it, it only appears to disappear. By virtue of the second sense, this reappearance, understood as a supplementation, involves a delay and thus is successive. Derrida’s claim is that this

successive supplementation constitutes the original, that is, the living present as the source of evidence.

In chapter IV of our study, we are examining the concepts of *aporia* and difference through the concept of experience (*épreuve*). Here, Derrida claim that *deconstruction* is an experience (*épreuve*) of the *difference*. The experience that Derrida is trying to bring forth is an experience –‘the making appear’ or presence –of the irreducible void, of the difference or lack, which is original and yet not a foundation. So the experience of deconstruction must be conceived as the presence of the non-foundation.

As a conclusion, Derrida wants to show that when Husserl acts simply as a phenomenologist, his analyses confirm Derrida’s positions. It is only when he gives way to the prejudices of a metaphysics of presence, that he opposes these positions.

ÖZET

Bu çalışma Derrida'nın mevcudiyet metafiziğini eleştirisini aydınlatmayı ve çözümlemeyi amaçlıyor. Bunu, Derrida'nın en önemli ilk yayınlarından biri olan *Ses ve Fenomen*'e odaklanarak, Husserl fenomenolojisi aracılığıyla, yapmayı hedefliyor. Bu önemli eserde Derrida, Husserl'in önemli eseri *Mantıksal Araştırmalar* adını taşıyan kitabını merkeze almaktadır.

Konumuzu incelerken, ilk kısımda, Derrida'nın *Ses ve Fenomen*'de bütün bir çalışmasını üzerine kurduğu Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar*'ındaki görüşlerine değiniyoruz.

İkinci kısmın ilk bölümünde ağırlıklı olarak *Ses ve Fenomen*'in ilk üç bölümüne odaklanıyoruz. Daha sonra, ikinci bölümde, 4. ve 5. bölümleri inceliyoruz. Çalışmamızın üçüncü bölümü ise Derrida'nın kitabının 6. ve 7. bölümlerine yoğunlaşmaktadır. Ve son olarak, dördüncü bölümde, *Ses ve Fenomen*'in sonuç sayfaları olarak görülebilecek son altı sayfasını göz önünde bulundurarak çalışmamızı sonlandırıyoruz.

Mantıksal Araştırmalar'da, Husserl bir dizi önemli ayırım yapar. Bunlardan ilki *dışavurumsal/ifadesel(expression)* ve *endikatif (indication, indice, Anzeichen)* göstergeler arasında yaptığı ayırımdır. Her göstergenin bir şeyin göstergesi olduğunu söyler fakat her göstergenin o göstergenin ifade ettiği (dışavurum, expression) “bir anlamı” yoktur. İfadeler (dışavurum, expression) “anamlı göstergeler” olarak farklılaşırlar. İfade ettikleri (expression) bir “anlamdır”.

Endikasyonlarda durum farklıdır. Her türlü şey endikatif göstergeler olarak görev alabilirler. Bilerek üretilmelerine rağmen, bu tür göstergeler kendiliğinden bir anlam içermezler. İlişkileri dışavurumdaki (expression) gibi değildir, daha çok bir şeyin başka bir şeyi temsil etmesi türünden bir ilişkidir. Bütün endikatif ilişkiler, bir şeyin varoluşundaki bir inancın başka bir şeydeki inancı harekete geçiren “ortak durum”u paylaşırlar.

Birinden diğer şeye yönelen harekete geçirmenin temelinde “çağrışım” (association) vardır. Buna karşın, bir dışavurum ile ifade ettiği (dışavurum, expression) anlam arasındaki ilişki bir inanç meselesi değildir. Dışavurum kendisinin dışında olan anlamına işaret ediyor gibi görünmektedir. Fakat bu işaret etme bir endikasyon değildir.

Burada işlevin iki türü arasında bir ayırım vardır. Aynı göstergenin hem endikatif hem de ifadesel (dışavurum, expressif) işlevi olabilir. İletişimsel konuşmada, bu çifte işlev kesinlikle bulunması gerekir. Husserl için, bu iki işlev türü her zaman birlikte bulunmak zorunda değildir. Göstergeler bir şeye endike (indiquer, indication) etmeksizin dışavurumsal (expressif) bir işleve sahip olabilirler. Bütün ifadelerin endikatif bir işlevi yoktur. Oysa iletişimsel konuşmada endikatif işlevleri vardır.

Fakat başkalarıyla konuşmak bizim tek konuşma şeklimiz değildir. Ayrıca kendimizle de konuşuruz. Konuşurken, dışavurumsal (expressif) işlev devam eder, fakat endikatif olan kaybolur. Husserl, ifadelerin (expressions, dışavurum) iletişimsiz, iç-zihinsel yaşamımızda büyük rol aldıklarını söyler. Önceden olduğu gibi bir anlamları olmaya devam ederler. Fakat endikasyon (indication) olarak bir işlevleri yoktur artık. Monologda kişi kendisiyle konuşur ve iç deneyimine ait göstergeler olarak sözcükler kullanır, yani endikasyonlar; durum bu değildir. Bunun nedeni, endikasyonlar göndermelerini (referent) temsil ederler. Fakat böyle bir temsil etme göstergenin kendisi mevcut olduğu zaman ortadan kalkar. İç monologda, öyleyse, zihinsel yaşamımızda bulunuruz, herhangi bir aracı olmaksızın kendimize mevcuduzdur.

Husserl endikasyon ve dışavurum arasında bir diğer ayrım daha yapar. Bu ayrım, göndermelerle aralarındaki ilişkiye ilişkindir. Endikasyonlar durumundaki göndermede bulunmak bir şeyi temsil etmek meselesidir. Bu, bir şeyin varoluşunun başka bir şeyde bulunan inancı beraberinde getirdiği doğrudan bir ilişkidir. Buna karşın, bir ifadenin (dışavurum, expression) göndergesiyle ilişkisi anlamı dolayımıyla. Dışavurum, anlamı aracılığıyla göndermede bulunur. Bunu yaparken, göndermenin doğrudan bir deneyimi tarafından onaylanan bir gönderime (reference) sahip olma olanağı söz konusudur. Burada, ilgili sezgide ya da görüde, anlamının bir “yerine getirilmesi” (*remplissement, erfüllung, fullfilment*) vardır.

Çalışmamızın ikinci kısmında, ilk olarak I. bölümde, Derrida'nın *Ses ve Fenomen*'deki eleştirisiyle başlıyoruz. Burada Derrida'nın eleştirisi indirgeme kavramı çevresinde şekillenmektedir.

Husserl iki tür zihinsel yaşam arasında ayrım yapar. Birincisi, tesadüfi (contingent) çağrışımlar içeren, ideale ve zorunlu olan ilişkilere varmak için paranteze alınması gereken, empirik (empirique) zihinsel yaşamdır. İkincisi ise, indirgemenin bazen dil katmanını (stratum) dışlayarak ortaya çıkarmak zorunda olduğu anlamın dışavurum öncesi (pré-expressif) ve dil öncesi (pré-linguistique) katmanı (stratum) olarak zihinsel yaşamdır.

Derrida şu iddiada bulunur, yalnız (solitaire) zihinsel yaşama dönmek, empirik ve aşkınsal (transcendental) arasındaki karşıtlığı somutlaştıran örtük bir indirgemedir. Derrida için, endikatif anlam (signification indicative) empirik varoluşu ima eder. Eğer ifadenin (dışavurum, expression) böyle bir anlamı (signification) olmaksızın bir işlevleri yoksa öyleyse empirik varoluşu paranteze almak ifadenin (dışavurum) işlevini de paranteze almaktır. Parantezden geriye kalan, dil ve anlamın eksikliğidir. Derrida, aslında, konuşmamızı canlandıran (animation) anlam yönelimlerinin (intention) işlevinin endikasyonları da gerektirdiğini söyler. Edimlerimizde anlam üreten, anlamın dışavurum-öncesi (pré-expressif), dil-öncesi (pré-linguistique) katmanı endikasyon ile içe içe geçmiştir.

Üçüncü bölümde, Derrida, dışavurum ve endikasyonun gerçekten ayrılamayacağını ileri sürer çünkü ikisi de dışsallaştırmadır (externalisation).

Dışavurum bir ideal nesnenin dışındaki bir dışa yönelen dışsallaştırmadır. Ve bir gerçek (reel) nesneye yönelse de, endikasyon da dışsallaştırmadır. İkisi de gönüllüdür (volontaire: gönüllü ya da isteyerek (intention) endikasyon ve dışavurum üretirim. Anlam *Bedeutung*'dur (söylemek istemek, söylemek niyetinde olmak).

Bundan başka, ötekiyle iletişim endikasyon olmaksızın meydana gelmez. Sözcüklerim düşüncelerimi temsil eder. Fakat Husserl, dışavurumların iletişimsel işleve hizmet etmek üzere orjinal olarak çerçeveslendiğini kabul eder. Bu şekilde, dinleyici ötekinin iç deneyimlerini doğrudan deneyimleyemeceği için dışavurum endikasyon gerektirir. Derrida, burada öncülün mevcudiyet (présence) olduğunu not eder. Endikasyona bel bağlamak zorundayız, çünkü başkalarının deneyimlerinin mevcudiyetinin esasi sezgisine ya da görüşüne (intuition) sahip değiliz. Fakat yalnız (solitaire) konuşmada endikasyon ortadan kalktığında, saf mevcudiyet alanında bulunmalıyız. Anlam, o halde, doğaya, mekâna ve dünyaya doğru kendinden dışarı henüz çıkmamış bir mevcudiyetin yaşamındaki kendiliğe (soi, self) sahiptir. Bütün bu “dışarı çıkma” kendine-mevcudiyetin (presence à soi) bu yaşamını endikasyonlarda sürgün eder.

İkinci bölümde, çalışmamız *Ses ve Fenomenin* 4. ve 5. bölümlerini ele almaktadır. Derrida, burada, Husserl'in iç konuşma ile ilgili iddialarını yeniden ele alarak başlar. İlk, iç konuşmada, kendimle hiçbir iletişim kurmam. En fazla kendimi bunu yaparken hayal (imaginer, vorstellen) edebilirim. Husserl, fakat iletişimin gerçek anlamında, bu durumlarda konuşma yoktur, kimse kendisine bir şey söylemez der. Sadece kendini konuşurken ya da iletişim kurarken hayal eder (*man stellt sich vor*) der. İkinci olarak, iç konuşmada, kendimle hiçbir iletişim kuramam. Böylesine bir işlem anlamsız olurdu. Zihinsel edimlerin varoluşu endike (indiquer) etmek zorunda değildir çünkü doğrudan mevcuttur. Ayrıca, Husserl, monologda, sözcüklerin zihinsel edimlerin varoluşuna endike etmede herhangi bir işlev taşımaz der, çünkü böyle bir endikasyon epey amaçsız olurdu.

Derrida, burada, tekrarlama (répétition) ve temsil (re-présentation, *Vergegenwärtigung*) kavramları aracılığıyla endikasyon ve dışavurum arasındaki ayrıma karşı bir sav geliştirir. Onun için, temsil (re-présentation) göstergelerin işlevi için elzemdir. Öyleyse, endikatif ve ifadesel (expressive) göstergeler arasında bir ayrım yapmak için temsil (représentation) saf dışı bırakılamaz. Dilin idealitesi, dolayısıyla anlamlar, tekrarlama (repetition) ve temsil (représentation), dolayısıyla endikasyonu gerektirir. Göstergeler durumunda idealite temsilin (représentation) sonucudur. Böylece, göstergelerin idealitesi zorunlu olarak temsili (représentation) ima eder. Göstergelerin idealitesi, Derrida için, yerine geçmenin (substitution) bu tekrar eden edimi tarafından kurulur. Temsil (re-présentation, *Vergegenwärtigung*) idealiteyi üreten tekrar etmenin (repetition) “üretici edimidir (l'acte productif).

Hem dışavurumda (expression) hem de endikatif iletişimde, basit mevcudiyet ve tekrar etme (repetition) arasındaki fark aşınır ve tükenir. Mevcudiyete bir saldırı olarak, mevcudun mevcudiyeti tekrar etmeden (repetition) türetilir, tersi doğru

değildir. Bu, Husserl'in böyle bir konuşmanın belirleyicisi olarak gördüğü doğrudan mevcudiyetin (*présence directe*) elde edilemeyeceği anlamına gelir. Böyle bir mevcudiyet temsili (*representative*) ilişki tarafından gereken yokluk (*absence*) tarafından yadsınır.

Husserl, dışavurum ve endikasyon arasındaki farkın kendini monologda gösterdiğini *im Selben Augenblick* (aynı anda, ya da aynı göz kırpmada) kavramını ortaya atarak ileri sürer.

Monoloğa geçişin örtük bir indirgeme olması nedeniyle bu da başarısızdır. Empirik tesadüften (*contingent*) den kaçış yoktur. Derrida'ya göre kendine-mevcudiyetin (*present à soi*) mevcudiyeti basit değilse, bir esasi ve indirgenemez sentezde kurulduysa, öyleyse Husserl'in bütün uslamlaması kendi asıl ilkesi tarafından tehdit edilmektedir.

Derrida ile birlikte idealitenin bir tekrar eden yerine geçme (*substitution repetitive*) tarafından kurulduğunu söylersek, bütün bir bilgi kavramı terk edilmelidir. Geri dönüşün (*retour*) ve Husserlci anlamda bilginin temelinde ideal içerik yoktur. Bunun yerine, geri dönüş (*retour*) ideal içeriğin dayanağını oluşturur.

Buna göre, ideal kendi mevcudiyetinin özdeşliğinde sayısız tekrar edilendir. Derrida için, bilinçteki anlamın idealitesini (onunla bilincimizde doğrudan bir karşılaşma sağlayacağımızı varsaymak) içermek, bilince mevcudiyet sayısız tekrar edilebilir olmayı varsaymaktır. Ancak bu, mevcudiyetin ya da daha çok yaşayan mevcudun (*le présent vivant, lebendige Gegenwart*) mevcudiyetinin bu tekrar eden mevcudiyeti sürdürmesini varsaymaktır. Derrida, varsayılan bu kendine-mevcudiyetin (*presence à soi*) bir tekrar eden yerine geçmenin sonucu olduğunu vurgular. Mevcudun-mevcudiyeti (*présence-de-la-présent*) tekrar etmeden türetilir. Dayanağı gayri-mevcudiyettir (*non-presence*). Eğer mevcudiyetin kendisi yokluğu (*absence*) gerektiriyorsa, içerik ile asla doğrudan karşılaşmam. Onu sadece yerine geçme ya da endikatif göstergesi aracılığıyla kavrayabilirim.

Çalışmamızın üçüncü bölümü Derrida'nın kitabının 6.ve 7. bölümlerini incelemektedir. 6. Bölüm monoloğun olanağının açıklanması ile ilgilidir. Yalnız (*solitaire*) sessiz konuşmasının yanılması olanaklı yapan "sessizliği koruyan sestir"tir (*Le voix qui garde le silence*).

Konuşma, fiziksel bir ortam gerektiren endikasyonu gerektirir. Ses bunu sağlar ama görsel olarak ortaya çıkmaz. Sonuç olarak, ses içsel ya da dahili görünmektedir. İçsel bir kendi-mevcudiyetin (*self-presence*) yanılması vermektir bize. Sesin bilince bu mevcudiyeti bir öz-etkilenimdir (*self-affection*).

Derrida sesin tümellik (*universalité*) formunda kendine mevcut olan olduğunu ileri sürer çünkü kendine-mevcudiyet (*presence à soi*) aynıya tekrar eden geri dönüşü gerektirir. Biz kendimize devam eden bir öz-etkilenim (*self-affection*) süreci

aracılığıyla mevcuduz. Her ulaştığımızda, sözcükler aracılığıyla ses somutlaşır. Bunu tekrar tekrar yapmamız nedeniyle, sözcükler tekrar tekrar geri ya da yeniden döner.

Derrida için, sesin orijinalitesini kuran, onu diğer signification elemanlarından ayıran onun zamansal (temporel) olan tözüdür (substance). Böyle bir zamansallık (temporalite) öz-etkilenimimizin (auto-affection) gerçek temeli gibi görünmektedir. Bunu tesis etmek üzere, Derrida zamansallık kuramını ortaya koyar. Yeni anların eklenmesi (addition) ve bunların sonraki tutulması, korunması (retention) olarak anlaşılan zamansallık mevcudiyetin öz-etkileniminin (self-affection) sonucudur. Bu yüzden altta yatan mevcudiyet Derrida'nın *différance* olarak adlandırdığıdır.

Zaman, “ ‘bu öz-etkilenim ‘hareketi’ (mouvement)” olarak aslında “ tuhaf farklılığın hareketidir (le mouvement d'étrange différence)”. Tuhaf farklılık, “ farklılaşmanın işlemi (l'opération de différer)” olarak anlaşılan *différance*'dir. Bu işlem (operation) yeni şimdinin ve aynı zamanda, yeni şimdinin yerini yer değiştirdiği şimdinin tutulmasının (trace retentionelle) “ saf üretimine (production pure) yol açar. Hem üretim (production) hem de tutulma (retention) yaşayan mevcudu (le présent vivant) karakterize eder. *Différance* ayrıca bu kendi-mevcudiyetin mevcudundan sorumludur. Yaşayan mevcudiyet kendine geri ya da tekrar dönmediği yani yeni ya da tutulmuş bir anda kendine-mevcudiyetiyle karşılaşmadığı sürece, kendine mevcut olamaz.

Bu geri dönüş (retour) “farklılaşma işleminden (opération de différer)” doğar, yani şimdiye “saf” bir fark (différence) sunan eylem. Bu hem yeni bir hem de tutulmuş bir mevcudiyet ürettiği ölçüde, bu saf fark yaşayan-mevcudun kendi-mevcudiyetini oluşturur. “Saf fark” terimi öyleyse yaşayan mevcudun şimdiliğinin “kendiyile özdeş-olmayı (non-identité à soi)” gösterir, ona kendini etkilemesine izin veren bir özdeş-olmayan. Bu öz-etkilenim (auto-affection) mevcudiyete bir geri dönüşe yol açtığı ölçüde, yaşayan mevcuda kendine-mevcut olma izni verir.

Fark özdeşlikten önce gelir. Şimdi ile doldurulmuş her içeriğin doğasında varolan (inherent) “saf fark” kendisini etkiler (s'affecter). Bu öz-etkilenim gelecek-şimdiye yol açar.

“Tutulan izler (traces retentionelles)” tarafından verilen geçmiş anlar için de geçerlidir. Onlar da “saf fark” (différence pure) sayesinde mevcuttur. Bu fark, yaşayan şimdiyi yeni bir esasi (primordiale) aktüalite, bir gelecek şimdi, yeni bir izlenimsel an (moment impressional) ile kendini etkilemesine neden olur.

Derrida, esasi olanı (primordiale) azlederek, onu ardışıklığı (succession) açıklamak için kullanamaz. Onun orijini erteleme ya da gecikme olarak anlaşılan, yani sonraya bırakma anlamında, *différance* 'tır. *Differance* hem farklılaşma (différer) hem de erteleme (délai) anlamına gelir. Farklılaşma işlemi mevcudiyeti hem ayırır ve yarar hem de geciktirir; eş zamanlı olarak onu esasi bölmeye (division primordiale) ve erteleme ya da geciktirmeye tabii tutarak yapar bunu.

7. bölümde, Derrida orijinalin olmadığı iddiasında bulunur, bunun yerine devam eden yerine geçme (substitution) süreci vardır, bir şey gelecek olanın yerini alır (à la place de). Burada Derrida görüşlerini “ekleme” (supplémentation) kavramı ile dile getiriyor. Eklenen orijinalin eksikliğidir, orijinalin esasi (primordiale) mevcudiyetinin eksikliği. Onun kavramı her endikatif ilişkiye uygulanır. Bu yapıyı zamansallığa uygulamak yaşayan mevcudun (le présent vivant) orijinal olarak mevcut olmadığını varsaymaktır. Onun devam eden mevcudiyeti, “eklerin” (supplément) tekrar tekrar mevcudiyetin yerine konulduğu (à la place de) bir tekrar eden (repetitive) eklemenin (supplémentation) sonucudur.

Bu halde, yaşayan şimdi mevcudiyetin tam-olmayanı (non-plenitude) az önce çıkılan anın yerinde (à la place de) bulunan tutulma (retention) tarafından eklenir. Burada Derrida'nın iddiası, şimdi, sadece tutulmaların (retention) silsilesi aracılığıyla ortaya çıkabilir. Silsile, ancak, yerine geçmelerin (substitution) bir silsilesidir, her biri tuttuğunun (retenir) gayri-mevcudiyetin (non-presence) yerine geçer. Eğer orijinalin sadece silsile aracılığıyla ortaya çıkacağını varsayarsak, söylemeliyiz ki, fenomenolojik olarak, silsile ilktir ve orijinal ikincildir.

Normal olarak orijinal olanın ilk olduğunu söyledik. Aktüeldir. Tutulmalar (retentionlar) ikincildir, eğer orijinal varsa onlar da olanaklıdır, tutulmalar olarak eklendiği bir orijinal. Derrida bunu tersine döndürür: burada olanın “ekin tuhaf yapısı (structure étrange de la supplément)” olduğunu ileri sürer.

Derrida için, ekleme (supplémentation) eylemi aslında *différance* eylemidir. *Différance*'ın kendisi hem farklılaşmayı hem de ertelemeyi, sonraya bırakma anlamında, gerektirir. Bu, onun işlemi mevcudiyeti hem ayırır ve yarar hem de geciktirir. İlk anlam nedeniyle, mevcudiyet kendinden ayrılır. Gayri-mevcudiyeti gerektirir. İkinci anlam nedeniyle, bir ekleme anlamında, bu bir gecikme ya da erteleme gerektirir ve böylece ardışıktır. Derrida bu ardışık eklemenin orijinal'i, yani “apaçıklığın” (evidence) kaynağı olarak yaşayan mevcudu kurduğu iddiasında bulunur.

Sonuç olarak, Derrida şunu göstermek ister: Ne zaman Husserl bir fenomenolog olarak davransa, onun analizleri Derrida'nın konumunu teyit eder.

Introduction

La spécialité de recherche de Derrida a été dans le champ de la phénoménologie. Il a commencé une thèse de doctorat sur le travail du grand phénoménologue, Edmund Husserl, en 1957. Après, Derrida a publié une introduction à, et traduction de Husserl en 1962¹ et il a une série de l'essai et l'examen dans les revues françaises comme *Critique* et *Tel Quel* (1965-66). Ce corpus de travail tout au long des années soixante a pris la forme d'une exploration du rôle qui a joué par l'écriture dans l'histoire de la philosophie occidentale à partir de Platon aux plus contemporains figures comme Husserl et Heidegger. De cette façon il a construit la base de ses premières publications majeures.

C'était 1967 que Derrida a fait son entrée sur la scène de la philosophie avec la publication d'un *trptyque* de travaux rassemblés et expansés de ses pensées propres de l'écriture : une étude de la phénoménologie de Husserl intitulé *La voix et le phénomène*, une collection d'essais sur les figures contemporaines comme Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault et Emmanuel Levinas appelé *L'écriture et la différence* et une étude de 'la science' de l'écriture, *De la grammatologie*. A la suite de ces livres triptyque, nous avons aussi *La Dissémination* (1972) et *Marges de la philosophie* (1972).

Les premières explorations de Derrida concernant le problème de « l'écriture » dans la pensée occidentale ne représentaient que le début d'une grande enquête plus vaste. Après les années soixante, il a continué à explorer des domaines très divers des thèmes et disciplines comme l'art, l'architecture, la littérature, la linguistique, la politique et les relations internationales, la psychanalyse, les études religieuses et théologie, les medias, et le témoin et témoignages.

Dès les années 1980, il devient également possible de détecter un tournant de plus en plus marquée « éthique » ou « politique » dans le travail et pensée de Derrida. Il au moins semble se déplacer loin de questions philosophiques « abstrait » de l'apparence des travaux antérieurs et se tourner vers l'aspect « concret » des problèmes politiques comme l'apartheid, la chute du communisme et l'avenir de l'Europe. Cette impression est confirmée avec l'apparition d'un vocabulaire plus

¹ *L'origine de la Géométrie* de Husserl. Et *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, comme une thèse.

éthique –voire théologique– dans les travaux subséquents qui contiennent des thèmes tels que le don, le sacrifice, l'impossible, et le messianique.

Quand nous regardons les travaux triptyque, l'œuvre derridienne est difficile pour chaque lecteur. Son style philosophique est souvent laborieux. Il y a des raisons pour cela. Tout d'abord, le texte de Derrida découle d'un très spécifique climat intellectuel qui peut sembler décourageant pour le lecteur moderne. D'une part, il suppose une connaissance d'une certaine tradition philosophique : Hegel, Nietzsche, Husserl et Heidegger. D'autre part, il s'engage dans ce que sont appelés en France «les sciences humaines» - la linguistique, la psychanalyse, l'anthropologie- et le mouvement alors dominant intellectuel appelé le « structuralisme ».

Deuxièmement, et plus importante, la philosophie propre de Derrida se développe –en contraste avec sa réputation de « théoricien » comme en maître qui engage les revendications abstraites – avec une série de lectures détaillées de textes. Si nous voulons suivre son argument détaillé, il est nécessaire d'avoir une connaissance étroite avec le travail de Rousseau, Saussure et Lévi-Strauss : Pour Derrida, ce qui est devenu connu sous le nom de « déconstruction » n'est pas une « théorie » dans le sens traditionnel d'un ensemble de règles qui peuvent être appliquées à des cas particuliers, mais plutôt quelque chose qui a toujours lieu à l'intérieur, et ne peut pas être séparée des textes singulier qu'il lit.

Il est très important de prendre en considération l'un de triptyque de Derrida, *De la grammatologie*, afin de mieux examiner, ici, notre concept de « la métaphysique de la présence ». En effet, les trois publications majeures de Derrida sont profondément entrelacées. Comme Derrida lui-même dit dans *Positions* : « On peut tenir *De la Grammatologie* comme un long essai articulé en deux parties (dont la soudure est théorique, systématique et non empirique), *au milieu* duquel on pourra brocher *L'écriture et la différence* ». De la même façon il dit pour *La voix et phénomène*, « sans doute aurais-je pu relier comme une longue note à l'un ou l'autre des deux ouvrages ».

L'argument de Derrida commence à relever l'immensité réelle de son ambition. Pour introduire la première prémisse clé de sa pensée, plus généralement, Derrida argue que « grammatologie » nous offre un aperçu d'un ensemble beaucoup

plus vaste des présuppositions philosophiques, c'est-à-dire « la métaphysique de la présence » (GR 71).

Que signifie exactement ce terme? Il est généralement admis que la « métaphysique » est le nom d'une branche spécifique de la philosophie qui cherche à localiser un fondement ultime de l'essence ou de la fondation de la réalité qui se trouve au-delà du monde physique ou empirique : l'exemple classique d'une telle position serait idéalisme de Platon qui affirme que notre monde n'est que l'imitation d'un monde pré-existant de permanents, les *Idées* immuables ou *Formes*.

Cependant, Derrida a une compréhension beaucoup plus ambitieuse de la « métaphysique » qui englobe toute l'histoire de la philosophie occidentale de Platon à nos jours. Pour lui, la tradition de la philosophie occidentale dans sa totalité peut être décrite comme « métaphysique » dans le sens où elle cherche d'établir un fondement essentiel de la réalité. À son avis, cette fondation est quelque chose qui s'appelle « présence ». Si la philosophie occidentale s'est développée dans plusieurs directions différentes en 2.500 ans, ce que tous ces mouvements ont en commun est une tentative de poser une « présence » pleine ou pure comme valeur suprême par ce qui la réalité peut être jugé. De la présence spatiale de quelque chose, nous pouvons voir, entendre ou toucher, grâce à la présence temporelle d'« ici et maintenant » dans lequel nous vivons, incluant l'absence d'une présence qui a perdu (comme un état édénique de la nature) ou qui peut être réalisés dans le futur (par exemple, le retour de Dieu), la pensée occidentale est toujours à la même conclusion : *ce qui est plus réel, vrai ou ce qui est important, c'est le plus présent*.

Selon Derrida, « la métaphysique de la présence » opère historiquement par la production d'une série d'oppositions binaires entre concepts, valeurs ou conditions où, dans chaque cas, un concept est identifié comme porteur de la présence elle-même alors que l'autre est identifié avec l'apostasie, ou ce qui est privé de cette présence : le transcendantal est privilégié comme plus « présent » à l'empirique, l'idéal est le premier de la matière, l'âme sur le corps, le masculin sur le féminin et ainsi de suite.

Ce qui est peut-être la caractéristique la plus importante de sa philosophie, plus généralement, Derrida dit que ce concept métaphysique de la « présence » repose sur l'*instabilité* fondamentale. C'est cette critique de la « présence » qui se trouve dans le

fond de *De la grammatologie, La Voix et phénomène et aussi L'écriture et la différence*, même s'il n'est pas toujours explicite dans le texte lui-même. Aussi étrange que cela puisse paraître à ce stade, tout ce que nous percevons ou de l'expérience comme entièrement « présente ».

Derrida affirme que toute présence apparemment pure, stable ou identique à soi n'est rien d'autre qu'un effet qui est produit une série de différences : rien n'est jamais purement ou simplement « là ». Si la métaphysique de la présence se présente souvent comme scientifique, neutre, sa logique binaire des oppositions et des hiérarchies est le produit d'une série de décisions très discutables: pourquoi, par exemple, le masculin a été historiquement considéré comme plus réel, actuel ou plus authentique que le féminin?

Pour Derrida, comme nous le verrons, la « déconstruction » de la métaphysique occidentale consiste en une interrogation patiente et l'épreuve de cette logique oppositionnelle : comme une série de mutuellement antagoniste des oppositions et des hiérarchies² peut être montrée à démêler dans un réseau dépendant de différences. Dans tous les cas, Derrida montre que le soi-disant primaire, la valeur dominante ou supérieur implicitement repose sur le soi-disant secondaire, valeur différente ou inférieure pour atteindre la présence qu'il devrait atteindre à lui tout seul : le masculin dépend du féminin afin de définir sa propre identité dans la place première.

Nous pouvons trouver la forme de ce processus dans *De la grammatologie*. Pour Derrida, ce livre prend la forme d'une longue analyse de l'opposition métaphysique entre la voix et l'écriture. Le livre met l'accent sur ce que Derrida prend comme une forme définissant de ce qu'on appelle la recherche métaphysique de la « présence » : *logocentrisme*. Etymologiquement, « logocentrisme » signifie la tentative philosophique pour trouver ce que les Grecs de l'Antiquité a appelé le « logos » : un terme qui peut être traduit littéralement par « mot » porte aussi en lui le sens plus large de « logique », « raison », « sens », « parole ». Pourtant ce qui caractérise cette tentative métaphysique particulière de mettre en place un sol présent, l'essence ou de la fondation, Derrida discute, c'est qu'il le fait par le moyen du discours de la voix. (GR 11)

² La masculinité par rapport à/contre la féminité, la voix par rapport à l'écriture etc.

Derrida affirme que le logocentrisme donne la priorité à la voix (phoné) sur l'écriture (gramme) en tant qu'originale ou moyen privilégié par lequel la présence de logos est exprimée. D'une part, la parole est considérée comme la plus pure et immédiate expression de la pensée, les intentions ou « présence » du parleur : je suis toujours « là » ou présent quand je parle à quelqu'un par exemple, et mes intentions sont communiqués directement sans aucune besoin d'une aide ou d'un intermédiaire. D'autre part l'écriture est réputée pour être une meilleur médiation et, au pire, une corruption de la présence pure de la parole/voix : je ne suis pas évidemment présent lorsque vous lisez ces lignes par exemple, parce qu'ils possèdent une « vie propre » qui leur permet d'être lus indépendamment de moi et même mes intentions.

Ce fait d'examiner le statut de l'écriture du point de vue de logocentrisme revient à confronter à ce qui est essentiellement « phonétique » à l'origine, c'est-à-dire inférieur à, ou dérivé de, le discours ou la voix. (GR 11)

Pour Derrida, cette explication logocentrique de la relation entre la voix et l'écriture ne domine pas simplement l'étude de l'écriture, mais la philosophie occidentale plus généralement : la pensée occidentale dénonce régulièrement l'écriture des termes plus extrêmes et violentes tel que « vide » (précisément parce qu'elle peut fonctionner en l'absence de l'auteur) indigne de confiance (douteux) ou être ouvert à mésinterprétation.

Selon affirmation de Derrida, l'histoire de la pensée occidentale depuis Platon jusqu'à la science de grammatologie elle-même –avec toutes les idées, les concepts et les traditions qu'il contient– peut être même dit en tant que l'histoire de « l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole 'pleine' » (GR 12).

Dans le cadre de notre concept de « la métaphysique de la présence », nous pouvons maintenant regarder pourquoi Derrida choisit de concentrer son argumentation autour du thème marginal et obscur de la « grammatologie ». L'hypothèse de Derrida est que la marginalisation de l'écriture dans la pensée occidentale n'est pas simplement « mal ou fausse », un accident ou un évènement privé du sens. Au contraire, c'est un symptôme privilégié d'un préjugé beaucoup plus métaphysique en faveur d'un sens essentiellement fixe, simple ou « présent » qui va au-delà de la relativement limitée question de la langue elle-même afin d'englober tout ce que nous comprenons par la « réalité » en soi. Autrement dit,

grammatologie de Derrida est rien moins qu'une réévaluation fondamentale des principes de la base de la pensée.

Cependant, il est très important d'ajouter une note de prudence avant d'aller plus loin : Derrida ne propose pas que nous puissions simplement surmonter les hypothèses/présuppositions logocentriques ou métaphysiques. Nous ne pouvons pas simplement établir une nouvelle théorie plus précise ou un système de connaissances pour remplacer la métaphysique de la présence (POS). Si l'œuvre de Derrida est une interrogation profonde de la métaphysique, le fait reste qu'il est profondément sceptique quant à toute tentative visant à obtenir « au-delà » pour la raison très simple que nous n'avons aucune façon de penser, de parler ou d'écrire qui ne soit pas dominée par la tradition métaphysique.

Rejeter la métaphysique tout court, c'est de rejeter le langage et de la pensée elle-même. Pour Derrida, comme nous le verrons tout au long de ce travail, toute tentative de simplement échapper au logocentrisme conduit simplement à la mise en place d'un nouveau *logos* ou pur, sans médiation du centre de la signification/sens et, par conséquent, nous finissons par un retour à là où nous avons commencé : nous ne avons pas donc d'autre choix d'utiliser et d'embrasser les concepts même – « parole », « écriture », etc.- que nous souhaitons à remettre en question.

En d'autres termes, le défi de Derrida est d'articuler un mode de lecture qui ne reste pas fidèlement à l'intérieur de la tradition logocentrique, ni prétend que l'on puisse tout simplement se déplacer à l'extérieur, mais plutôt montrer (dans un sens paradoxal qui devra soigneusement définis) l'instabilité ou la contingence de cette tradition à partir de l'intérieur. « Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs COUDS qu'en habitant ces structures » (GR 39).

L'œuvre de Derrida n'existe pas dans une sorte du vide intemporel, mais, tout de même, il est très difficile de la situer dans un contexte et une tradition. Tout d'abord, il est remarquable pour la vaste variété de sa scope historique.

Secondairement, l'œuvre de Derrida est aussi une critique de la tradition occidentale dans sa totalité. De l'idéalisme platonicien tout au long de la conception heideggérienne de l'Être, la pensée occidentale peut être considérée comme le

produit d'un engagement métaphysique à la valeur de la présence. Si c'est le cas, alors propre pensée de Derrida ne peut pas être simplement identifiée avec la tradition occidentale dans son ensemble, ni avec des différents débats ou des écoles (l'idéalisme, l'empirisme, le matérialisme) dont elle est composée. Enfin, il semble qu'il y ait une raison plus fondamentale encore, pourquoi nous devons faire attention pour éviter d'expliquer la *grammatologie* avec la référence sa philosophie ou les sources culturelles : l'argument de l'ouvrage lui-même.

Pour Derrida, comme nous le verrons, le concept philosophique de « l'histoire » lui-même est le produit des hypothèses/présuppositions très métaphysiques qu'il tente d'appeler.

On peut maintenant se concentrer sur le fond philosophique de la métaphysique de la présence. Il serait tout à fait faux de supposer que Derrida est le premier philosophe à remettre en question les présuppositions métaphysiques qui sont au cœur de la philosophie occidentale : la critique de la métaphysique est aussi vieille que la métaphysique elle-même. Comme nous l'avons déjà dit, la métaphysique est la branche de la philosophie qui pose la question suivante : « Quel est le sol ou fondement suprême de la réalité ? ».

Tout d'abord, certes, Platon a répondu à cette question en disant que ce que nous appelons « réalité » était simplement l'image d'un champ de *Formes* indépendant et universel. Cependant, comme la philosophie est devenue de plus en plus consciente de ses propres limites épistémologiques³, la métaphysique sont devenue plus prudents de faire forte affirmation ontologique ou théologique par rapport à la nature de la réalité. Si la essentielle question métaphysique reste encore la même –Que-est-que ? –la réponse a changé de « l'idéal », « la substance » ou « le Dieu » à « le sujet pensant ou savant ». Pour Descartes, *ego cogito* –ou le sujet pensant– a fourni le fondement solide sur lequel la connaissance pourrait être basée, et cette position est poursuivie de différentes façons par des personnalités telles que Kant et Husserl.

Les dernières décennies du XIXe siècle, cependant, ont vu l'émergence d'une nouvelle, la critique plus radicale de la métaphysique dans l'ouvres de ces figures ;

³ Le problème de « que-est-que, s'il y a quelque chose, nous pouvons savoir avec certitude sur le monde en dehors de notre expérience propre ».

Marx, Nietzsche, Freud. Ce soi-disant « herméneutique du soupçon »⁴ est ce que fait un plan pour la tentative propre de Derrida à la question des présuppositions fondamentales de la métaphysique occidentale. Selon Derrida, la déconstruction est fortement redevable à cette grande tradition de la « philosophie anti-métaphysique » mais, comme nous le verrons, sa philosophie reste profondément sceptique par rapport à la possibilité d'aller « au-delà de la métaphysique ».

Premièrement, nous voulons parler d'un personnage dont l'importance était relativement négligée par la philosophie de Derrida : Karl Marx. Celui-ci voit toutes nos idées métaphysiques de la réalité rien d'autre que les expressions imaginaires des processus de la vie, de la nature de l'histoire. Il faut comprendre la conscience du point de vue de la vie, plutôt que la vie du point de vue la conscience⁵.

Selon la philosophie de Marx concernant le matérialisme historique, ce qui définit la « vie » dans ce cas n'est pas la biologie, mais l'histoire : « l'être vivant » émane de ce que nous *faisons*, la manière dont nous travaillons, comment nous organisons notre existence socialement, matériellement et économiquement (IA). Pourtant, si les idées métaphysiques sont tout à fait illusoires, alors pourquoi toute personne croit en elles en premier lieu ?

Pour Marx, l'homme vivant sous le capitalisme est devenu aliéné de sa nature essentielle en tant que travailleur et cette aliénation réelle est exprimée dans une forme idéalisée par des systèmes de croyances métaphysiques comme le christianisme : la division entre l'homme et Dieu dans la théologie chrétienne a ses racines dans la division de l'homme lui-même.

Selon Marx, c'est seulement en effectuant une transformation radicale du système économique à travers le renversement du capitalisme qu'il est possible de surmonter l'aliénation des matières de l'homme qui produit les illusions de la métaphysique. Bien qu'il soit exagéré pour décrire Derrida comme un « marxiste » - premiers ses travaux hésitent à s'associer avec le communisme soviétique ou état

⁴ Paul Ricœur a dit que toute herméneutique implique soupçon.

⁵ *L'Idéologie allemande*, (1845), K. Marx et F. Engels.

maoïste (POS 96.) –travaux subséquents comme son œuvre *Spectres de Marx*⁶ exprime explicitement sa dette à la tradition marxiste.

Selon Derrida, la tentative Marxienne d'exposer la nature historique d'apparemment concepts intemporels et métaphysique comme « Dieu », « être » ou « conscience », et son exposition d'une certaine qualité « virtuelle » ou médiée au cœur de ce que nous comprenons comme la « réalité » dans son analyse de la marchandise (SM 76) et, plus important, son espoir d'une radicalement transformé ou émancipé futur, c'est quelque chose que tout déconstruction digne de ce nom doit toujours affirmer.

Comme Derrida fait clair en certain nombre d'occasions, une seconde et plus évident précurseur de sa pensée est Friedrich Nietzsche. Nietzsche voit la production de systèmes de croyances métaphysiques comme une tentative de réprimer les processus dynamiques de la vie elle-même : « l'autre » monde de la métaphysique est le produit de ce monde plutôt que sa cause ou fondation.

Proposant ce qu'il appelle une « généalogie » de la métaphysique, Nietzsche montre comment apparemment les valeurs intemporelles et conditionnées découlent de l'histoire qu'elles supposées expliquer en premier lieu. Nous devons des concepts comme « vérité », « être » ou « conscience » moins comme les descriptions de « que-est-que » et plus comme des abstractions linguistiques trompeuses d'un flux (écoulement) de forces historiques, psychologiques et affectives.

Pour Nietzsche, la métaphysique est le produit de ce qu'il appelle un « idéal ascétique » qui conduit l'homme à renoncer à « ce monde, notre monde » en faveur d'un « autre monde ». Pourtant, il est impossible d'atteindre cet autre monde parce qu'il n'a jamais existé en premier lieu et donc l'humanité retombe dans un « ressentiment » : c'est-à-dire un sentiment de culpabilité pérennante qui trouve son apogée dans la vision chrétienne de l'existence humaine en tant que « tombé ». Ce qui se trouve sous la « volonté de vérité » métaphysique de l'idéal ascétique est la « volonté de puissance » : la capacité de libérer nous-même de la poursuite de « la vérité » intemporelle de l'autre monde, et confirmer notre place dans ce monde, et en tant qu'un produit de devenir, qui est infiniment créatif de ce monde.

⁶ *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.

Si Derrida met en évidence sa dette à Nietzsche tout au long de ses premiers travaux –il reconnaît régulièrement la critique du langage, de la subjectivité et métaphysique de ce dernier, –il n’a jamais totalement approuvé la tentative de Nietzsche de construire une philosophie anti-métaphysique.

Le problème est qu’une fois de plus, Derrida est très sceptique quant à chaque position philosophique qui cherche naïvement à surmonter, transgresser ou faire un pas « en dehors » de la métaphysique, en effet, comme nous avons commencé à le voir, chaque mouvement doit emprunter toutes ses ressources à partir de la chose qu’il tente de résister.

Ceci amène Derrida à louer la philosophie de Nietzsche plus pour les problèmes qu’il pose ou fait apparaître. En termes plus simples, l’héritage Nietzscheen est évident dans l’œuvre de Derrida : la tentative du penseur allemand d’écrire une histoire l’a-historiques des valeurs métaphysiques, son profond scepticisme sur le langage philosophique –par lesquels termes abstraits comme « vérité » ne servent qu’à dissimuler ou à réifier le fonctionnement de complexe forces empiriques et événements – et sa tentative de poser une philosophie de la force, devenir et différence sur celle d’statique, être et identité qui se trouvent dans les formes différentes au sein de la déconstruction.

Pour Derrida, une autre grande figure qui anticipe la déconstruction est le « père » de la psychanalyse, Sigmund Freud⁷. L’explication de Descartes du *Cogito* ou le sujet pensant a fourni une base nouvelle et apparemment solide pour la philosophie par laquelle la conscience est incontestablement « présente » à elle-même dans son acte propre de la pensée.

Cependant après Nietzsche, ce qui apparaît le « je » statique et identique à soi est se révélé un flux de forces et événements inconscients qui sont aussi historiques, psychologiques et affectifs. La psychanalyse de Freud accentue cette critique de la pensée rationnelle ou le sujet savant qui était devenu le dernier refuge de la métaphysique de la modernité : la psychanalyse « met la conscience en question dans sa certitude assurée d’elle-même », écrit Derrida (MP). Pour Freud, ce que nous appelons le « je » rationnel ou conscient de soi, est le point de rencontre d’une série

⁷ Freud et la scène de l’écriture, dans *L’écriture et la différence*, (ED) Paris: Seuil, 1967.

des forces, des désirs ou des principes différents : « la conscience, peut-être, pas l'attribut plus universel des processus humains, mais seule une fraction particulière de ces processus humains⁸. Ce qui est novateur dans la psychanalyse pour Derrida est précisément cette idée de comment des points apparemment présents, identiques et simples de l'origine –telle que la conscience du sujet –sont en fait le produit de réseau de *différences* originaire et impensé. « La mise en question de l'autorité de la conscience est primaire et toujours différentiel »⁹.

Malgré cela, Derrida n'est pas un disciple simple de Derrida –comme nous l'avons vu dans les cas de Nietzsche et Marx –il détecte sans cesse les traces d'un engagement des concepts métaphysiques à travers le corpus de Freud. Si la déconstruction de la métaphysique ressemble souvent à un projet psychanalytique – car il cherche à relever quelque chose qui est proche de l'« inconscient » de la philosophie occidentale –Derrida discute que le système de Freud appartient néanmoins dans sa totalité à l'histoire de la métaphysique.

Le système psychanalytique peut remettre en question la présence à soi de la conscience, mais il le fait en transformant l'inconscience comme une « cachée, virtuelle ou potentielle de la présence à soi ». Cela signifie que Freud risque une métaphysique de la conscience par laquelle notre instinct (Trieb) devient une nouvelle base métaphysique de la vérité.

Toutefois, pour Derrida, Freud reste (comme Nietzsche) une figure liminale très importante dans l'histoire de la pensée, parce que son travail réussit souvent à remettre en question les présuppositions (hypothèses) de la métaphysique de l'intérieur : Analogies persistantes de Freud entre la structure de la psyché et les opérations d'une machine automatique pour l'écriture, par exemple, offrent un idée cruciale de l'état de différence ou médiation originaire d'« arche-écriture » qui sera si importante pour *Grammatologie*.

Nous pouvons dire qu'une autre grande influence sur Derrida est la philosophie de Martin Heidegger (POS. 18). C'est grâce à la pensée Heidegger que nombre des concepts les plus célèbres de Derrida sont élaborés : La « déconstruction » de Derrida, par exemple, est une radicalisation de « destruktio(n) » de Heidegger et sa

⁸ Sigmund Freud, *Au-delà du Principe de plaisir*. (1920).

⁹ *Marges de la philosophie*, (MP) Paris: Minuit, 1972.

notion de « trace » se fonde sur une lecture de la pensée heideggérienne de l'être, sa critique de « la métaphysique de la présence » est une extension de la remise en question heideggérienne de l'essentialisme métaphysique. Derrida emprunte même certaines stratégies rhétoriques heideggériennes dans sa tentative de résister à la métaphysique de la présence : Heidegger adopte une pratique de raturer les termes clés de sa philosophie comme l'Etre afin de les éliminer d'accumulation ou sédiments interprétée à travers des siècles. Et Derrida adapte cette pratique de l'écriture sous rature pour ses buts propres. (GR 231)

Pourtant, une fois de plus, ce serait très simpliste de voir Derrida comme un autre « post-heideggérienne » penseur qui fait en peu plus que suivre la trajectoire de la pensée de son maître, sans rien ajouter original.

Derrida insiste que la critique de la métaphysique de Heidegger –pour tout son originalité –demeure dans le clôturé métaphysique qu'il tente de dépasser : « je tente de localiser le texte de Heidegger... les signes d'une appartenance à la métaphysique » (POS). On peut trouver quelques similarités et différences entre les deux philosophes.

Tout d'abord, Derrida soupçonne que la tentative de Heidegger de découvrir l'expérience originaire de l'être « au-delà » de la métaphysique de la présence risque d'établir une nouvelle forme de métaphysique. Selon Derrida, en d'autres termes, l'Etre de Heidegger devient simplement un sol ou origine plus sûr pour la connaissance : n'est pas la quête d'une *archia* (origine) en général... encore le fonctionnement « essentielle » de la métaphysique ?¹⁰

Secondairement, il est également important de noter que la « déconstruction » de Derrida diffère subtilement de la tentative de Heidegger de « détruire » (destukrution) le contenu ontologique de la métaphysique occidentale afin d'atteindre une rencontre plus originaire avec l'Etre. S'il y a des similarités entre les deux – tous les deux tentent de remettre en question la construction de la métaphysique de l'intérieur de la tradition plutôt que la critiquer de certains « dehors » soi-disant plus

¹⁰ *Ibid.*

réel –Derrida détecte une nostalgie pour une perte de la « présence » dans la recherche à l'origine de Heidegger.¹¹

Troisièmement, peut-être, la plus grande dette de Derrida à Heidegger est la manière systématique dans laquelle Heidegger décrit le cercle vicieux dans lequel toute critique de la métaphysique se trouve. Pour Derrida nous savons que la métaphysique est inévitable car nous ne pouvons pas trouver une langue qui n'est pas déjà dominée par elle, et personne ne le sait mieux que Heidegger¹². Il est important de saisir les lectures de Derrida sur l'histoire de la philosophie. Il ne cherche pas à établir un nouveau système anti-métaphysique (qui serait en quelque sorte d'éviter ou de corriger les erreurs de ses prédécesseurs). Il y a un sens inévitable dans lequel chaque tentative de surmonter la métaphysique n'est qu'une façon de répéter la langue, le discours et les présuppositions de la métaphysique car, Derrida affirme, il n'y a aucune autre vocabulaire disponible pour nous (POS). C'est pourquoi il avoue, dès le début de son travail, que sa propre critique de la métaphysique doit nécessairement travailler ou reposer à l'intérieur du système des idées qu'il souhaite contester même, malgré le risque de la reproduire.

Le structuralisme fournit un autre inévitable point de référence pour le travail antérieur de Derrida : nombre de ses premiers écrits consiste en lectures de figures au sein de ce mouvement comme, par exemple, Saussure, Lévi-Strauss. Pourtant, une fois encore, Derrida n'est pas du tout un adhérent passif au structuralisme, mais un grand critique de ses prémisses directeurs et présuppositions.

L'argumentation de Derrida est que le structuralisme est encore guidé par une croyance entièrement métaphysique en « présence ». Pour Derrida, en d'autres termes, le structuralisme présuppose un point fixe ou « présent » autour duquel chaque structure tourne. Cependant dans son explication, ce désir d'une présence pleine au cœur de chaque structure, une fois plus, est possible sur la base de la répression de médiation, de différence et l'*écriture*.

Pour commencer, il est utile d'examiner la critique derridienne du travail structuraliste de l'anthropologue Lévi-Strauss dans un essai célèbre¹³ qui a été publié

¹¹ *Ibid.*

¹² *Marges de la philosophie*, (MP) Paris: Minuit, 1972.

¹³ *La Structure, le Signe et le Jeu dans le Discours des Sciences Humaines*.

dans la collecte *L'écriture et la différence* (1967). Derrida commence cet essai en cherchant à transformer la base sur laquelle le structuralisme lui-même se trouve : Que-est-que, structure la recherche des structures de la langue, la culture et la société ?

Comme nous l'avons déjà commencé à voir, sa réponse à cette question est que le structuralisme est caractérisé par la tentative d'identifier un point fixe ou un centre au cœur de toutes les structures¹⁴. Cette idée d'un « centre » a un rapport à la structure complexe qui l'entoure. D'un part, un centre doit être à l'intérieur d'une structure donnée. Elle donne la forme, l'ordre ou l'équilibre à cette structure, comme un pivot ou point d'appui permet à quelque chose à se déplacer autour de lui. D'autre part, un centre est aussi, paradoxalement, en dehors d'une structure donnée : c'est la chose qui gouverne ces structures ou les contrôle, dans la même manière qu'un pivot ou point d'appui contrôle le mouvement alors qu'elle reste elle-même immobile.

Pour Derrida, il est évident que le structuralisme est une auto-exemption : tout a une structure –un lieu relatif à l'intérieur du jeu d'un système –à l'exemption du centre de la structure elle-même lorsque ce jeu vient à un arrêt. En ce sens, nous pouvons commencer à voir le projet structuraliste comme une autre manifestation de la métaphysique de la présence, qui vise à localiser une essence pure ou originale, ou une fondation qui se trouve à la base de toute médiation : elle conçoit la structure « sur la base d'une présence complète/pleine qui est au-delà de la lecture ». Quelle forme prend ce désir pour « la présence pleine » au sein de l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss ?

Finalement, on peut maintenant regarder la relation entre Derrida et Husserl qui est notre sujet principal de la recherche. Comme nous l'avons vu, la phénoménologie husserlienne fournit Derrida avec son propre point d'entrée dans la philosophie : le jeune Derrida a commencé une thèse de doctorat sur Husserl et sa première publication était une introduction et traduction d'un essai de Husserl.

Pourtant, il serait faux de voir Derrida comme rien de plus qu'un disciple de Husserl, car sa relation à son prédécesseur est de plus en plus critique. Il dit que la

¹⁴ *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.

phénoménologie husserlienne est la plus « moderne, critique, vigilante » forme de la métaphysique de la présence (POS).

Pour lui, Husserl définit la conscience (*Bewusstsein*) comme le lieu d'une présence pure et immédiate (*unmittelbar*) : notre conscience est présente à elle-même dans sa propre loi de la présence sans aucune médiation (*Vermittlung*) et elle fait présent les objets dont elle a intuition (*Anschauung*). Selon l'explication de Derrida, la métaphysique de la présence husserlienne est en fait prise par le préjugé de tout ce qu'elle désire exclure : l'absence, la médiation, la différence et, plus précisément, *l'écriture*.

La phénoménologie d'Edmund Husserl est complexe et possède multiples facettes mais nous pouvons le définir très simplement comme une tentative d'analyser la base phénomènes qui se présentent à notre expérience consciente. Elle se concentre sur l'« essence » des « intuitions » particulières.

Selon Husserl, le caractère définissant la conscience, c'est qu'il est *intentionnel*, par lequel il signifie qu'elle est toujours orientée *vers* des objets. Simplement, la conscience n'est pas une boîte vide dans laquelle des objets sont ensuite placés, mais toujours la conscience d'un objet : la conscience est toujours est conscience de quelque chose.

Pour Husserl, l'intentionnalité contient deux côtes, intrinsèquement liées ; le *noesis*, ou acte intentionnelle de conscience, ce qui est orienté vers l'objet et le *noème*, l'objet, vers lequel l'acte de conscience est orienté. Bien que cet argument soit une tentative de passer au-delà de l'objet/sujet dualisme qui a frappé la philosophie depuis Descartes, il est important de voir que la phénoménologie husserlienne semble à demeurer toujours une théorie de la conscience : Ce que Husserl concerne est purement ce qui se présente à notre expérience consciente –un phénomène. L'acte intentionnel peut être compris comme ce qui est, si on met entre parenthèse toutes nos hypothèses quant à l'existence empirique des objets extérieurs (ce qu'il appelle « l'attitude naturelle »), avec les hypothèses ou préjugés que nous pourrions avoir sur l'essence, l'existence ou substance.

Cette tentative « transcendantale » de clarifier les structures pures ou essentielles de conscience à travers la suspension (*Epochè*) ou réduction une

présomption de l'existence du monde empirique sont de plus en plus critiquées par les successeurs de Husserl. Du point de vue des figures subséquentes, comme M. Heidegger, E. Levinas, M. Ponty, J. P. Sartre P. Ricœur, ce que Husserl met l'accent sur la pureté de la conscience devient trop abstrait et théorique : la phénoménologie doit tenir compte du contexte –linguistique, existentiel, éthique –dans laquelle la conscience est enfoncée.

Premier Partie

DISTINCTION ESSENTIELLE

L'expression et l'indice

(*Ausdruck und Anzeichen*)

Husserl est souvent considéré comme étant un philosophe qui ne s'étant pas intéressé à la manière dans laquelle le langage forme la pensée. Mais, la *Première Recherche Logique*¹⁵ admet explicitement que toute la connaissance théorique vient à l'expression dans propositions (*Aussagen*). Le travail de la connaissance scientifique doit commencer en examinant la structure de telle déclaration expressive (du point de vue du parleur énonçant expressions *Bedeutsam*).

Husserl fait une distinction entre les fonctions différentes des signes. Chaque signe (*Zeichen*) signifie quelque chose (*etwas*). Quelque signes opèrent purement en tant que « indications » ou « indices » (*Anzeichen*), et simplement indiquent au-delà d'elles-mêmes autre chose. Telle est l'indication qui prend la forme d'établir quelque lien entre deux choses existantes : la fumée indique le feu ou le fossile comme un signe de mammifères, ou le drapeau comme un signe d'une nation, où aucun sens intrinsèque ou « contenu » lie signe et signifié, et « le rapport indicatif » entre signe et signatum est occasionnel ou conventionnel, c'est-à-dire, extérieur. Les indications en tant que telles n'expriment pas les sens ; il n'y a aucune médiation à travers l'idéal.

« Des deux concepts attachées au mot signe, considérons d'abord celui de l'indice. Le rapport existant ici, nous l'appelons indication (Anzeige). En ce sens, le stigmaté est le signe de l'esclave, le drapeau le signe de la nation. De ce groupe font partie, en général, les « marques distinctives » (Merkmale) au sens originel du mot, en tant que propriété « caractéristique » destiné à faire connaître les objets auxquels elles adhèrent. » (RL, 28)

En outre, il est très important pour essence d'indications qu'elles fonctionnent par « l'association ». Husserl dit que : « Les faits psychiques dans lesquels le concept d'indice a son « origine », c'est-à-dire dans lesquels il peut être saisi par abstraction, appartiennent au groupe plus vaste des faits qui peuvent être compris sous le titre historique d'association ». (RL §4)

¹⁵ HUSSERL, E., *Recherches Logiques* [1900], Presses Universitaire de France 3. Edition, Paris, 1961

D'autre côté, les signes linguistiques qui fonctionnent en tant qu'« expressions » (Ausdrücke) sont plus qu'indicateurs ; elles se rapportent à un objet *par (mittels) un sens* (indifféremment *Bedeutung* ou *Sinn*) : elles sont les signes significatifs (*bedeutsame Zeichen*).

Les expressions, pour Husserl, sont premièrement les actes linguistiques, ainsi il exclut des gestes et des expressions du visage qui signifient seulement par indication. Les expressions *expriment* les sens, c'est-à-dire, instancier un sens idéal. Une expression qui est privée de sens (*sinnlos, bedeutunglos*) n'est pas, à proprement parlé, une expression. La chaîne de voix devient un sens communicable seulement quand elle est animée avec une intention par le parleur.

«Le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, et.) ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de 's'exprimer' (sich aussern) par-là 'sur quelque chose' en d'autres termes, par le fait que, dans certains actes psychique, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute. Or, cette communication devient possible du fait que l'auditeur comprend alors aussi l'intention de celui qui parle. » (RL, 37- 38)

Dans ce sens, un perroquet ne peut pas produire un acte expressif même s'il peut articuler les sons parlés. Comme Husserl écrira plus tard : une expression a l'intention d'un sens (*Meinung*), et « en parlant nous recherchons l'acte intérieur du sens ». Le sens dépend des actes intérieurs d'avoir l'intention du sens, ou de « vouloir dire » (*intendieren, meinen*).

Husserl discute nombreuses situations différentes dans lesquelles le même sens peut être articulé dans les expressions différentes ou dans lesquelles les expressions différentes réfèrent au même objet en utilisant les sens différentes – c'est-à-dire – Napoléon peut être désigné comme le vainqueur de Iéna ou comme le vaincu de Waterloo.

Les expressions aussi servent en tant qu'indications, au sens où elles indiquent au sens communicatif, c'est-à-dire, elles motivent l'auditeur à croire qu'il est l'objet d'un processus mental, qui a un contenu, et qu'on cherche à communiquer. Husserl

l'appelle « fonction manifestant » (*die kundgebende Funktion*) du signe : quand on parle, je l'écoute en tant que quelqu'un qui pense, raconte etc. Husserl dit que :

*Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur cette connexion, on s'aperçoit aussitôt que toutes les expressions fonctionnent dans le discours communicatif comme indices. Pour l'auditeur, elles font fonction de signes des « pensée » de celui qui parle, c'est-à-dire de ses vécus psychique donateurs de sens, ainsi que des autres vécus psychiques faisant partie de l'intention de communication. Nous appelons fonction de manifestation (*kundgebende Funktion*) cette fonction des expressions linguistiques. (RL 38)*

Husserl, ici, donne une explication traditionnelle de la fonction des signes. Pourtant ces sortes d'indication, qui sont souvent trouvés «entrelacé» (*verflochten*) avec les actes expressifs, diffère nettement en essence de celles de l'expression en tant que telle (RL §3).

Alors que la logique s'intéresse seulement au sens exprimé et à leur interconnexion formelle, leurs modes et différences essentielles, la phénoménologie se concentre sur l'acte de vouloir-dire.

Husserl refuse le point de vue traditionnel des expressions qui expliquent les expressions simplement en termes de chaînes des sons physiques ou marques écrites, d'une part, et une séquence de l'état mental joint aux sons physiques, d'autre part. Cette explication ignore le rôle du sens idéal. Le mot parlé avec l'intention incarne le sens. Pour Husserl, la conscience de la voix et du sens sont entrelacés dans une unité complexe, qui sert en tant que bases pour de nouvelles modifications.

Husserl est clair que conscience du mot à soi-même le caractère phénoménologique à la fois d'effacement à soi de ce caractère de « se poser-loin-de-soi-même » traits de nos mots. Nous vivons plutôt dans ce qui est vouloir dire. Cela est vrai dans « la vie psychique solitaire » (*im einsamen Seeleben ; RL §8*), dans la pensée mental privée de l'un à lui-même. Ici les expressions continuent à fonctionner comme elles font dans la communication publique (*In kommunikativer Rede*) mais sans la fonction manifestant parce qu'elle est inutile. Comme il dit :

« Nous avons jusqu'ici considéré les expressions dans leur fonction de communication. Cette fonction repose essentiellement sur le fait que les expressions agissent comme indices. Mais un rôle important est dévolu aux expressions dans la vie psychique, même en l'absence de

relations de communication...ce qui doit nous servir d'indice (signe distinctif) doit être perçu par nous existant. Cela vaut bien pour les expressions dans le discours communicatif, mais non pour les expressions dans le discours solitaire. C'est qu'ici nous nous contentons normalement de mots représenté au lieu de mots réels. Dans notre imagination, un signe verbal parlé ou imprimé est évoqué ; en réalité, il n' « existe » pas du tout ». (RL §8)

On n'a besoin d'intimer à lui-même. Les mots encore effectuent la fonction d'exprimer les sens, mais le penseur ne doit pas indiquer, désigner à lui-même ou (elle-même) qu'il (ou elle) a une telle pensée. L'expression du sens est un acte essentiellement différent de « communication » ou « intimer, manifestation » (*Kundgabe*), bien que certes les fonctions différentes soient généralement trouvées ensemble dans un acte de parole.

En bref, dans le discours communicatif, la fonction expressive et indicative sont entrelacé. Mais, dans la vie psychique solitaire, ou dans le monologue intérieur (*im Selbstgespräch*) la fonction indicative est éliminée, et celle d'expressive continue pour servir au sens idéal.

Dans cette *Recherche*, Husserl introduit également deux distinctions cruciales pour les analyses subséquentes phénoménologiques. Premièrement, il distingue « sens-intention » (*Bedeutungsintentionen*) de leurs « remplissemants » (*Bedeutungserfüllung*) (RL §9). Il les retournera pour donner une explication entière de ces actes et leurs interrelations dans *Recherches* sixième. Secondairement, il distingue le un sens d'une expression de sa corrélat objective ou objectivité (*Gegenstandlichkeit*). Une expression « signifie quelque chose, et dans la mesure où elle signifie quelque chose, elle se rapport à ce qui est objective » (RL §9). Elles disent quelque chose de quelque chose ; elles *se réfèrent* (*bezieht sich auf* ; RL §12) à quelque chose. Le sens (*Bedeutung*) est distincte de « référence, relation » (*Beziehung*). Cette relation entre une expression et son sens est elle-même une relation idéale, car les sens sont idéaux, les unités identiques à soi (c'est-à-dire « les perpendiculaires d'un triangle se coupent en un point »).

En outre, les expressions différentes peuvent désigner le même objet des sens différents ; ainsi « le vaincu de Waterloo » et le « vainqueur de Iéna » à la fois désignent la même entité : Napoléon (RL §12). De la même façon, deux expressions

avec le même sens peuvent se référer à des objets différents : c'est-à-dire, quand j'emploie le mot « cheval », je peux me référer à deux cheval différents.

Les expressions non seulement se réfèrent aux objets individuels (comme 'Napoléon' ou 'cheval') mais aussi se réfèrent aux situations plus complexes. A ce point, Husserl affirme que deux différents sens propositionnels ('a>b' et 'b<a') en fait désignent le même état des choses (*Sachlage, Sachverhalt* ; RL §12). Ils sont unités idéales, complexes, non-linguistiques, contreparties ontologiques des contenus propositionnelles. En effet, c'est le caractère structural de l'état des choses que toutes chose, incluant les objets réels et spatio-temporels, peut être un partie d'entre eux. Dans les termes de Husserl, un état des choses est une « unité de la validité » (*Geltungseinheit*).

Deuxième partie

CRITIQUE DERIDIENNE

DE LA METAPHYSIQUE DE LA PRESENCE

Chapitre I

Le Vide Irréductible

Le problème dans *La voix et le Phénomène*, pour Derrida, consiste à déterminer « le projet phénoménologique dans son essence » (VP 23) ou de déterminer « la spécificité irréductible » de la phénoménologie (VP 48). Le titre de ce livre signifie « phénoméno-logie » elle-même, le *logos* –la voix– et le *phainomenon*.

Pour Derrida, l'essence de la phénoménologie peut être déterminée de la « distinction essentielle », qui ouvre la *Première Recherche Logique* ; la différence concernant le signe entre l'indice (*Anzeichen*) et l'expression (*Ausdruck*) qui fournit, comme il dit, « la structure germinale de toute la pensée husserlienne » (VP 1). Mais, le problème auquel on est confronté dans *La voix et le Phénomène* est plus large que la détermination de la pensée husserlienne : Derrida dit que notre problème est « la destinée historique de la phénoménologie » (VP 26). Concernant le problème de la destinée historique de la phénoménologie, nous précisons trois points.

Tout d'abord, la destinée historique signifie l'origine et la fin de la phénoménologie. Ainsi Derrida dit,

« Il s'agirait donc, sur l'exemple privilégié du concept du signe, de voir s'annoncer la critique phénoménologique de la métaphysique comme moment à l'intérieur de l'assurance métaphysique. Mieux : de commencer à vérifier que la ressource de la critique phénoménologique est le projet métaphysique lui-même, dans son achèvement historique et dans la pureté seulement restaurée de son origine » (VP 3).

En d'autres termes, « la phénoménologie répète l'intention originale de la métaphysique » (VP 8). La destinée historique de la phénoménologie consiste donc dans la répétition, la restauration, l'achèvement de l'origine de la métaphysique, c'est-à-dire, l'origine grecque, c'est-à-dire, la métaphysique grecque (VP 70). La métaphysique grecque est, pour Derrida, « la métaphysique de la présence ». Seulement sur la base de *La Crise (Krisis)*¹⁶, l'affirmation que la phénoménologie complète l'intention originale de la philosophie ne semble pas controversée. Pour

¹⁶ Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

Derrida, c'est encore moins controversé si on regarde *Les Méditations Cartésiennes*¹⁷, la section 60, où Husserl décrit les résultats de la phénoménologie en tant que métaphysique, mais pas dans le sens dégénératif (VP 4). Selon Derrida, pour Husserl, « le motif unique et permanent de toute les fautes et de toute les perversions que Husserl dénonce dans la métaphysique 'dégénérée' est une cécité devant le mode authentique d'idéalité » (VP 4).

Deux caractéristiques définissent « le mode authentique d'idéalité ». D'une part, l'idéalité est une forme qui n'est pas réelle dans le sens de factuel ou l'existence mondaine, mais encore *est*, c'est-à-dire, elle possède l'existence idéale ; puisque l'idéalité est *idéale*, elle peut être *répétée* indéfiniment dans l'*identité* de sa *présence* » (VP 4). D'autre part, le second caractère d'idéalité est que, bien que l'idéalité authentique soit non-mondaine, elle ne consiste pas une autre mondanité ; au lieu de cela, l'origine sera toujours la possibilité de la répétition d'un acte producteur (VP 4). Cette seconde caractéristique est le contenu. En évitant la métaphysique dégénérée (c'est-à-dire, le Platonisme), Husserl peut assurer seulement la répétition indéfiniment de la forme, parce que les sujets réels qui accomplissent les actes de la répétition peuvent mourir.

Alors, afin que la répétition puisse s'ouvrir à l'infini idéalement, il doit y avoir, comme Derrida dit, « une forme idéale » qui assure l'unité de l'indéfiniment et l'idéalité : c'est le présent ou plutôt la présence du « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*) (VP 4). Le présent vivant est « la forme ultime de l'idéalité ». Derrida dit,

La forme ultime de l'idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute répétition, idéalité de idéalité est le présent vivant, la présence à soi de la vie transcendante. La présence a toujours été et sera toujours, à l'infini, la forme dans laquelle, on peut le dire apodictiquement, se produira la diversité infinie des contenus. L'opposition –inaugurale de la métaphysique- entre forme et matière, trouve dans l'idéalité concrète du présent vivant son ultime et radicale justification. (VP 5)

Nous devons voir ici que la présence pour Derrida est formelle et intuitive, objective et subjective ; la présence est l'unité des deux caractéristiques. Le présent

¹⁷ Husserl, E., *Les Méditations Cartésiennes*, traduction Emmanuel Levinas, Vrin, 1947, édition de poche en 1992.

vivant fournit « la justification ultime et radicale » de l'opposition forme-matière parce que le présent vivant est une forme –la justification ultime– et une intuition (ou contenu) –la justification radicale. Le présent vivant donc unifie les deux « impulsions » qui définissent phénoménologie : « la pureté de la formalisme et la radicalité d'intuitionnisme » (VP 16). Selon Derrida, ces deux impulsions fournissent les deux façons dans lesquelles on peut interpréter le mouvement d'ouverture de *Première Recherche* de Husserl. D'un côté, Husserl fonde sa dissociation dans le signe entre l'indice et l'expression sur une essence du signe. Derrida interprète le fait que Husserl n'enquête pas sur cette essence générale comme dogmatisme. Pourtant, si Husserl aurait d'enquêté sur l'essence, il finirait « adhérer » à l'ontologie classique, soumettant le signe à la vérité : cette soumission est la pureté du formalisme de Husserl (VP 24).

D'un autre côté, nous pouvons interpréter sa dissociation comme être fondé sur la réduction de l'ontologie naïve, une réduction qui nous retourne à la constitution active de la vérité à travers ses signes ; cette réduction est « la vigilance critique » (VP 26). Elle correspond à « la radicalité de l'intuitionnisme ». Alors que la première interprétation est structurale, la seconde est génétique. La seconde interprétation est fondée sur la réalisation, celle propre de Husserl,

Mais la possibilité de constituer des objets idéaux appartenant à l'essence de la conscience, et ces objets idéaux étant des produits historiques, n'apparaissant que grâce à des actes de création ou de visée, l'élément de la conscience et l'élément du langage seront de plus en plus difficiles à discerner. (VP 15)

Si Husserl veut maintenir toutes les deux impulsions, la pureté de formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme, à la lumière de l'indiscernabilité entre langage et conscience, il doit avoir un concept de langage, qui harmonise ces deux impulsions, un signe qui est purement formel, c'est-à-dire, non-mondain et structural, et en outre radicalement intuitif, mondain, et génétique. Le signe lui-même, pour Husserl, aurait à fournir la « justification ultime et radicale de l'opposition inaugurale de la métaphysique. » Cette indiscernabilité entre conscience et langage montre pourquoi le problème de la phénoménologie, sa destinée historique, est le problème du signe, pour Derrida.

Le second point en relation avec le problème de la détermination de la destinée historique de la phénoménologie est : la répétition, la restauration, et l'achèvement husserlien, en bref, la purification, de l'intention originale de la métaphysique grecque qui consiste à « assumer expressément la décision » avec laquelle la philosophie grecque a commencé ; il assume expressément « l'héritage et validité » de cette décision. Le problème de phénoménologie, pour Derrida, est que Husserl ne prend pas la décision lui-même ; pour Husserl, l'origine de la métaphysique grecque est grecque elle-même. Et cette décision signifie que la métaphysique grecque détermine la présence soit comme le forme pure ou comme l'intuition radicale (VP 59). Le plus généralement, la phénoménologie de Husserl tente de compléter cette décision, en unifiant les deux sortes de la présence. Mais, spécifiquement, selon Derrida, cette décision est l'une qui « soumet une réflexion sur le signe à une logique ».

En l'espèce : comment justifier d'abord la décision qui soumet une réflexion sur le signe à une logique ? Et si le concept de signe précède la réflexion logique, lui est donné, est livré à sa critique, d'où vient-il ? D'où vient l'essence de signe sur laquelle se règle ce concept ? Qu'est-ce qui donne autorité à une théorie de la connaissance pour déterminer l'essence et l'origine de langage ? Une telle décision, nous ne la prêtons pas à Husserl, il l'assume expressément ; ou plutôt il en assume expressément l'héritage et la validité. (VP 6).

Cette soumission implique que Husserl détermine « l'essence du langage » -le signe- sur la base de logicité, une part ou sorte du langage ; la norme pour tout langage, en d'autres termes, sera le but ou la destination d'un emploi spécifique du langage. Et ce but est la présentation, la présence ou la vérité (VP 6). La détermination de la logique en ce qui concerne la logicité signifie que Husserl conçoit le langage comme la voix (VP 9).

Certes, il n'y pas de concept de la voix en tant que telle chez Husserl. Nous devons reconnaître que, dans *La voix et le phénomène*, Derrida importe un certain radicalisme hégélien en Husserl. La justification pour importer l'hégélianisme à Husserl vient premièrement du paragraphe 124 d'*Idées I* où Husserl décrit le mouvement du sens au concept à travers de *medium*. Derrida voit ici dans les descriptions de Husserl le mouvement de sensible au sens et donc à la pensée, le mouvement de la médiation. Une autre raison pour l'importation est le concept de la

chair dans Husserl, le « *geistige Leiblichkeit* » (VP 15-16). L'emploi du mot « *Geist* » apparemment est proposé Hegel. « *Geistige Leiblichkeit* » est corps, mais le corps qui a été réduit, c'est-à-dire, un corps qui est encore vivant « dans l'absence du monde » (VP 16). Cette définition de la chair signifie que la chair est formelle, structurale, et transcendantale, ce n'est pas *Körper*, c'est-à-dire, le corps physique. La chair également est le corps vivant avec l'animation intentionnelle, le corps respire, animé « par *Geist*, c'est-à-dire, la volonté » (VP 37). L'animation intentionnelle est ce pourquoi Derrida propose qu'on traduise « *Bedeutung* » en français comme « vouloir dire » (ce qui signifie certes «sens», mais littérairement « vouloir dire ou avoir l'intention à dire ». Le corps de l'expression de la présence – sa « substance » ou « élément »- est la spiritualité du souffle comme *phoné* .

« ...sembler s'unir la vie et l'idéalité ? Or nous devons considérer d'une part que élément de la signification -ou la substance de l'expression –qui semble le mieux préserver à la fois l'idéalité et la présence vivante sous toutes ses formes est la parole vivante, la spiritualité du souffle comme phoné ; et que, d'autre part, la phénoménologie, métaphysique de la présence dans la forme idéalité, est aussi une philosophie de la vie...mais parce que la source du sens en général est toujours déterminée comme l'acte d'un vivre, comme l'acte d'être vivant, comme Lebendigkeit. Or l'unité du vivre, le foyer de la Lebendigkeit qui diffracte sa lumière dans tous les concepts fondamentaux de la phénoménologie (Leben, Erlennis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit, etc.)... » (VP 9).

La définition de la chair signifie que la chair est intuitive et génétique ; dans « un certain sens » c'est encore un corps. Ici, nous voyons encore les deux caractéristiques qui définissent l'idéalité authentique pour Husserl et, comme le présent vivant, la chair est ce qui assure leurs unités. Le discours vivant est ce qui préserve mieux l'idéalité et la présence vivante. « La voix », comme le dit Derrida, « s'entend » (VP 16), ce qui signifie qu'elle sort d'elle-même alors qu'elle reste à l'intérieur d'elle-même (VP 34), ou plus mieux, la voix s'exprime sans existant l'idéale.

Comme Derrida accentue, dans *Premier Recherche Logique*, quand Husserl se tourne –Derrida, certes, appelle ce retour une « réduction » –à la vie solitaire de l'âme il semble qu'on ait « l'unité du mot » sans « la multiplicité des événements sensible de son utilisation ». Dans l'intérieur monologue, la « forme » du mot est

idéale et elle n'existe pas sans le sens de l'existence factuelle, pourtant il est encore animé par un « vouloir-dire » (VP 45). Comme Derrida dit, « dans 'la vie solitaire de l'âme', nous n'employons plus les mots réels (*wirklich*), mais seulement les mots imaginés (*vorgestellt*) » (VP 47).

Un autre point en ce qui concerne le problème de la destinée historique de la phénoménologie est : alors que Husserl assume seulement —la naïveté— la décision qui inaugure la métaphysique, le but général de Derrida dans *La voix et le phénomène*—sa déconstruction— se trouve antérieur de cette décision. Cette décision métaphysique est fondée sur une question. C'est la question du « sens de l'être » ; la décision est de définir le sens de « l'être comme présence ». Comme nous le verrons, cette réponse à la question est ce que Derrida appelle la voix, qui tente toujours de restaurer la présence. Pour lui, cette décision produit un « schème » de la métaphysique de la présence (VP 57, 114, 115), et avec le mot « schème » nous devons en fait entendre le schématisme de Kant puisque ce que Derrida a l'intention de ce terme est un passage d'un certain l'intérieur à un l'extérieur. Le schème est que, avec la décision en faveur de la présence (idéalité), la métaphysique tente de faire le signe et différence « dérivative » (VP 57).

Pourtant, si on tente de restaurer l'originalité et non-dérivée caractère du signe et différence contre la métaphysique, on trouve que le concept du signe et différence sont marqués par l'histoire de la métaphysique : la différence et le signe sont les concepts métaphysiques. Alors le renversement des termes, de présence au signe et à la différence, n'est pas indépendante d'une métaphysique ; en fait, on trouve soi-même contrainte de travailler à l'intérieur, « d'un certain l'intérieur de » la métaphysique. Travailler à l'intérieur, « en dedans », « à l'intérieur de » la métaphysique requiert pour Derrida que nous déterminons le sens de ce sens de l'être. Dans l'Introduction à *La voix et le phénomène*, Derrida dit, « depuis quelle question recevrons-nous et lirons-nous cette distinction —entre l'indice et l'expression— dont l'enjeu paraît ainsi très lourd ? » (VP 2). Cette question sera la question de la volonté de parler « à l'infini », de vouloir dire de « à l'infini ». (VP 114).

La voix et le phénomène dévoile avec la question, qui n'est pas explicitement déclaré jusqu'à sa *Conclusion*. La réponse à cette question nous amène à une

expérience ou une épreuve. Même si le mot « expérience » évidemment signifie présence, nous pouvons l'employer ici. L'emploi du mot est justifié par l'affirmation suivante de l'Introduction à *La voix et le phénomène*, dans laquelle Derrida indique son intention.

Il s'agit seulement de faire apparaître l'espace original et non empirique de non-fondement sur le vide irréductible duquel se décide et s'enlève la sécurité de la présence dans la forme métaphysique de l'idéalité. C'est dans cet horizon que nous interrogeons ici le concept phénoménologique de signe. (VP 5-6)

L'accent de ce passage est important. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida tente de faire apparaître ; ainsi il tente précisément d'apporter quelque chose à la présence, à une expérience. Ce qu'il tente d'apporter à la présence pour nous est ce qui n'est jamais présenté : « le vide irréductible ». Ainsi, *La voix et le phénomène* concerne le moment précis de ce qui n'est jamais présenté à la présence. C'est le moment ou point d'insécurité « dans », « à l'intérieur de » métaphysique. S'appropriant la terminologie que Derrida n'avait pas encore élaborée, le moment (ou le point) pourrait être décrit comme le moment d'indécidabilité : l'*aporia*.

Ainsi, *La voix et le phénomène* concerne le moment indécidable avant que la décision soit faite sur la sécurité et assurance de la présence dans la forme métaphysique d'idéalité (c'est-à-dire, dans la phénoménologie de Husserl). En d'autres termes, elle concerne le moment avant que la question du sens de l'être est répondue, le moment de la responsabilité. La déconstruction de Derrida tente de nous apporter le moment quand la question peut être posée et répondue encore, et ce moment en fait s'ouvre une question différente, une question qui est inouï, la question que Derrida appelle comme la question de l'origine de la philosophie, la question non-philosophique.

Nous devons déclarer immédiatement que *La voix et le phénomène* ne consiste pas en toute sorte de réfutation de la phénoménologie. En fait, rien dans *La voix et le phénomène* n'est supposé « contester » ou « blesser » la validité fondatrice de la présence ou l'apodicticité de la description phénoménologique-transcendantale (VP 5). Comme Derrida dit : « nous devons premièrement céder » à « la nécessité phénoménologique » (VP 2). Pour Derrida, le « principe de tous principes » comme

déclaré dans *Idées I*¹⁸, le présent ou la présence du sens à une intuition originaire et pleine, est nécessaire. C'est la nécessité grecque. Pour Derrida, la critique de la phénoménologie est valide (2-3); la présence doit être présupposée (une présupposition métaphysique).

« La forme la plus générale de notre question est ainsi prescrite : est-ce que la nécessité phénoménologique, la rigueur et la subtilité de l'analyse husserlienne, les exigences auxquelles elle répond et auxquelles nous devons d'abord faire droit, ne dissimulent pas néanmoins une présupposition métaphysique ? Ne cachent-elles pas une adhérence dogmatique ou spéculative qui, certes, ne retiendrait pas la critique phénoménologique hors d'elle-même, ne serait pas un résidu de naïveté inaperçue, mais constituerait la phénoménologie en son dedans, dans son projet critique et dans la valeur institutrice de ses propres permises. » (VP 2-3).

La présence doit avoir la vigilance descriptive (VP 15). En fait, Derrida dit qu'il faut passer à travers la réduction transcendantale à ce qu'il appelle « différence » (VP 92). Pourtant, il dit aussi dans *La voix et le phénomène*, que la phénoménologie de Husserl est « dogmatique », « spéculative » ou « naïve » (VP 3, 15, 26).

Dans *La voix et le phénomène*, les thèmes de la temporalisation et l'intersubjectivité nous mènent à cette expérience. Dans la temporalisation et l'intersubjectivité, il y a toujours non seulement *Gegenwärtigung* (présentation) mais aussi *Vergegenwärtigung* (re-présentation) (VP 5). Puisque ces thèmes incluent toujours *Vergegenwärtigung*, nous trouvons qu'une « non-présence irréductible », une « non-vie » une « non-appartenance à soi du présent vivant » qui est une « non-primordialité », « une validité constitutive » (VP 5).

Notons seulement, pour préciser ici notre intention, que la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité.(VP 5)

¹⁸ Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction Paul Ricœur, Gallimard-Tél

Ainsi, l'expérience qui ouvre la question de la métaphysique est l'expérience de l'unité de *Gegenwärtigung* et *Vergegenwärtigung* ; comme Derrida dit : « tout 'commence' par la 're-présentation' » (VP 49). Chaque affirmation, pour Derrida, la métaphysique elle-même, doit être mesurée par rapport à cette expérience de re-présentation. Cette expérience ne peut pas être déconstruite.

Puisque cette expérience ne peut pas être déconstruite, Derrida l'appelle, suivant la tradition Scolastique, le « concept ultra-transcendantale de la vie » (VP 14). Pour lui, la vie (qu'il aussi appelle « psychè ») est « le rapport à soi, si oui ou non elle prend la forme de la conscience » (VP 14). La vie pour lui est la voix qui s'entend. Mais, nous avons besoin de rappeler ici que pour Derrida le rapport à soi n'est pas identique. La voix s'entend et entend une autre. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida dit que ce rapport à soi consiste en un « foyer » (VP 9) ou un « noyau » (VP 14) ou même une unité. Cette unité mène Derrida à Husserl concernant le concept du parallélisme entre la vie transcendantale et la vie empirique (VP 10).

Ce qui est crucial pour Derrida dans ce concept est que, alors que les parallèles doivent être hétérogènes, les parallèles doivent être la même car leur différence ne peut pas être une duplication ontique (*Verdoppelung*) ; l'ego transcendantal et l'ego empirique ne peuvent pas être deux êtres (VP 11). Puisque le concept ultra-transcendantal de la vie consiste en cette hétérogénéité qui est la même, dans cette différence qui est unité, Derrida dit,

...l'étrange unité de ces deux parallèles, ce qui les apporte l'une à l'autre, ne se laisse pas partager par elles et, se divisant soi-même, soude finalement le transcendantal à son autre, c'est la vie... Le « vivre » est donc le nom de ce qui précède la réduction et échappe finalement à tous les partages que celle-ci fait paraître. Mais c'est qu'il est son propre partage et sa propre opposition à son autre. En déterminant ainsi le « vivre », nous venons donc de nommer la ressource d'insécurité de discours... (VP 14).

La vie, pour Derrida, précède la réduction parce qu'elle est l'unité de ce que la réduction fait la division entre la vie transcendantale et la vie empirique. Mais, ce qui est important est que la vie ne suit pas les partages (distributions) que la phénoménologie établit après la réduction. Tous les arguments de *La voix et le*

phénomène, repose sur le fait que, comme Derrida dit ici, la vie « est sa propre partage et sa propre opposition à son autre ».

De ce concept non-régulable de la vie résultent trois aspects du discours dans *La voix et le phénomène*. Premièrement, toutes les « difficultés » (VP 15), « paradoxes »(23), « énigmes »(32), « aporias »(113) dans la pensée de Husserl que Derrida catalogue ici résultent de ce partage de la vie. Puisque, la vie se distribue, les descriptions de Husserl sont en contradiction avec sa distribution explicite des phénomènes (VP 76). Alors que les distributions de Husserl se produisent « expressément », les distributions de la vie se produisent, nous pouvons dire, « non-expressément », involontairement dans les descriptions de Husserl (VP 36-39).

Dans *La voix et le phénomène*, chaque fois que Derrida déplace de ce qu'il appelle « commentaire » à ce qu'il nomme « traduction » (VP 18), ou « interprétation » (32), il déplace des intentions expresses de Husserl à ce que la vie elle-même se distribue comme on la trouve dans les descriptions de Husserl. En fait, comme nous le verrons dans le chapitre sixième, au-delà commentaire, Derrida s'engage dans ce que nous pouvons appeler une description phénoménologique de la vie, c'est-à-dire, une description phénoménologique de la voix.

Secondairement, la distribution de la vie résulte toutes les contaminations qui font *La voix et le phénomène* célèbre. En tant que, le « concept ultra- transcendantal de la vie » consiste en une nécessité double —la vie doit être elle-même (elle doit être tenue dans la vie) et elle doit être autre qu'elle-même (elle doit être prise par le mort) —que « tenir » et « prendre » définissent ce que Derrida toujours veut dire avec contamination. Comme Derrida dit dans *La voix et le phénomène* : « Pris : c'est-à-dire, contaminé » (VP 21). Le discours entier de *La voix et le phénomène* concerne cette contamination mutuelle et nécessaire, la prise. En général, dans *La voix et le phénomène*, contamination signifie que Husserl doit être prise par la présence ; Derrida dit,

« La destinée historique de la phénoménologie semble en tout cas comprise entre ces deux motifs : d'un côté, la phénoménologie est la réduction de l'ontologie naïve, le retour à une constitution active du sens et de la valeur, l'activité d'une vie produisant la vérité et la valeur en général à travers ses signes. Mais en même temps, sans se juxtaposer simplement à ce mouvement (i), une autre nécessité confirme aussi la

métaphysique classique de la présence et marque l'appartenance de la phénoménologie à l'ontologie classique » (VP 27).

La contamination aussi signifie qu'on doit être pris par la non-présence ; ce « pris » se produit, quand Husserl décrit la temporalisation et l'intersubjectivité. Pourtant, spécifiquement, la contamination développe dans quatre termes à travers *La voix et le phénomène*. D'abord, la contamination signifie, pour Derrida, que l'indice et l'expression ne sont pas seulement en fait entrelacés –entrelacer et contamination sont des termes synonymes pour Derrida— mais aussi sont toujours entrelacés (VP 21). L'« entrelacement » des parallèles signifie que l'indice et l'expression ne peuvent pas être séparés. Cette inséparabilité montre ce pourquoi Derrida met l'accent que la distinction husserlien entre l'indication et l'expression est plus *fonctionnelle* que *substantielle* (VP 20) comme les parallèles, cette distinction n'est pas une distinction ontique (VP 32) : « la totalité du discours est prise dans une trame indicative » (VP 33).

La contamination, deuxièmement, signifie que toutes les différences ontologiques de Husserl sont entrelacées. Tous comme les parallèles, l'idéalité ne doit pas être posée comme un duplicata ontique des êtres mondains (comme une idée platonique).

« Et cette détermination de l'être comme idéalité est bien une estimation, un acte ethico-theorique originaire qui réveille la décision de la phénoménologie dans sa forme platonicienne. Husserl l'admet parfois : c'est à un platonisme conventionnel qu'il s'est toujours opposé. Quand il affirme la non-existence ou non-réalité de l'idéalité, c'est toujours pour reconnaître que l'idéalité est selon un mode qui est irréductible à l'existence sensible ou à la réalité empirique, voire à leur fiction. En déterminant l'ontos on comme eidos, Platon ne faisait pas autre chose. » (VP 59).

En d'autres termes, l'idéalité doit avoir l'être idéal et non pas l'existence réelle, c'est-à-dire, *Sein* et *Bestand* et pas *Dasein* ou *Realität* (VP 29). Alors que l'idéalité ne doit pas être factuelle, elle aussi ne peut pas être *réelle* (c'est-à-dire, le part de la conscience) ; elle doit être irréelle. En tant qu'irréelle, l'idéalité n'est ni de la conscience ni du monde, ou en renversant « ni-ni », nous pouvons dire que l'idéalité est à la fois de la conscience et du monde, à la fois factuelle et réelle.

Troisièmement, la contamination signifie que l'intérieur et l'extérieur sont entrelacés. Le langage de l'intérieur et l'extérieur que Derrida emploie à travers *La voix et le phénomène* n'implique pas que Derrida conçoit « la pensée entière de Husserl » comme un retour à « un l'intérieure simple » (VP 23). Derrida sait que la réduction révèle une « relation ou rapport à l'objet », une relation dative, l'intention d'une idéalité objective (VP 22). Ce qu'il s'intéresse tout ou long *La voix et le phénomène* est que chez Husserl le sens (c'est-à-dire, *Bedeutung*, vouloir-dire) isolerait la pureté concentrée de son *expressivité* au moment où le rapport à un certain dehors serait suspendu (VP 22). Mais un certain dehors est différent des autres sortes dehors. Il ne doit pas être purement dehors.

Quatrièmement, dans *Idées I* (section 43) Husserl affirme qu'« entre perception d'une part et la représentation embolique par le moyen d'images ou des signes sur l'autre, il y a une infranchissable différence essentielle » (cité VP 67) Ainsi, la contamination signifie que la perception et le signe, le silence et la voix sont entrelacés (VP 14-15). Comme la dernière phrase de *La voix et le phénomène* dit « contrairement à l'assurance que nous en donne Husserl un peu plus loin, 'le regard' (Blick) ne peut pas 'demeurer' » (117). Certes, nous devons garder à l'esprit ce mot, « Blick », car il est lié au mot « Augenblick », le clin d'œil, qui est crucial pour *La voix et le phénomène*, Chapitre 5.

Le troisième aspect, dans lequel la se-distribution de la vie entraîne, est la polémique que nous trouvons dans *La voix et le phénomène*. La première phrase du premier chapitre dit que : « Husserl commence par dénoncer une confusion » (17). Il est capable de dénoncer la confusion dans le signe, pour montrer « mépris » pour le langage, parce qu'il conçoit le transcendantal comme hétérogène au monde, parce qu'il voit l'indice comme extérieur à l'expression.

Pour Derrida aussi, « le concept ultra-transcendantal de la vie » est à l'extérieur et hétérogène au monde (même si le concept ultra-transcendantal de la vie implique une mêmeté entre la vie empirique et la vie transcendantale). La vie ultra-transcendantale ne correspond à rien. Elle se déplace à travers le langage comme à travers un milieu étranger. C'est inexpressible car le langage est, selon Derrida, analogique, équivoque ou métaphorique (VP 13). Sans cette hétérogénéité de la vie ultra-transcendantale, ce serait impossible à fournir, comme Derrida dit, une

explication transcendantale, c'est-à-dire, aucun langage ne pourrait être déployé librement dans la vérité (VP 12).

En bref, la vie ultra-transcendantale est la vérité, et sans son hétérogénéité le discours, c'est-à-dire le discours de Derrida sur la vie ultra-transcendantale, ne pourrait pas être vrai (VP 12). Ainsi, comme Husserl, Derrida aussi peut dénoncer la « trahison » du concept (ou intuition) dans le langage, dans la « verbalité sans concept » (VP 25). Comme il dit, « tous les concepts de la métaphysique – en particulier ceux d'activité et de passivité, de volonté et non-volonté et donc ceux d'affection ou d'auto affection, de pureté et d'impureté, etc.- recouvrent l'étrange 'mouvement' de cette différence (VP 95).

Mais le polémique prend une seconde forme car la « conscience et le langage sont de plus en plus difficile à discerner (VP 15). Dans *La voix et le phénomène*, Derrida dit que l'activité de la signification conditionne « le mouvement et le concept de la vérité ; donc l'activité de la signification n'a pas de la vérité elle-même (VP 25-26). Cette condition signifie que le langage lui-même pose la vérité, par laquelle on pourrait déterminer un discours vrai. Ce divorce entre la pensée et le langage « dans une certaine façon » est ce pourquoi Derrida dit dans *La voix et le phénomène* que « le langage garde la différence qui garde le langage » (VP 13).

En d'autres termes, le langage produit la différence entre le langage et son extérieur (la vérité) qui fait le langage possible. Mais si le langage produit la vérité, pour Derrida, et le langage est toujours analogique, équivoque ou métaphorique, donc aucun « mépris » *simple* du langage n'est possible. Ce qui est hétérogène au langage est toujours déjà archivé là-bas (VP 15).

On doit travailler « le langage de la métaphysique de l'intérieur » (VP 57). Ainsi, comme Derrida le dit, il est nécessaire d'« assumer librement sa propre destruction [du langage] et lancer les métaphores contre métaphores » (VP 13). Cette « guerre du langage contre-lui-même » définit le discours de *La voix et le phénomène*.

La démonstration à laquelle Derrida se réfère ici (dans la première phrase du quatrième chapitre), certes, est la démonstration de Husserl dans *Première Recherche Logique* : « la vie solitaire de l'âme était de prouver qu'une telle

expression sans indication est possible. (VP 31). Ce que cette preuve a pour but de nous faire voir, en d'autres termes, son objectivité, consiste, selon Derrida, à montrer « étant extérieur de l'indice à l'expression » (VP 28).

Comme Derrida dit : « il est nécessaire d'écartier et réduit l'indice (VP 28). La possibilité de l'indice étant extérieure à l'expression est, pour Derrida, « inespérable de la possibilité de toutes les réductions à venir, qu'elles soient eidétiques ou transcendantales » (VP 31). Tout ce que Husserl utilise pour définir l'indice dans *Première Recherche*, selon Derrida, inclut toute ce qui serait à l'extérieur dans les réductions : la « factualité, l'existence mondaine, non-nécessité essential, non-évidence, etc. » (VP 32).

L'« indice », comme Derrida dit, « tombe hors du contenu de l'objectivité absolument idéale, c'est-à-dire, de la vérité » (VP 31). Pourtant, spécifiquement, l'indice doit être écarté, doit tomber dehors, grâce au « nerf » de la démonstration. Ici dans *La voix et le phénomène*, Derrida prend très au sérieux la description de Husserl dans la cinquième *Méditations Cartésienne* que : « ...Je n'ai avec le propre d'autrui, avec la présence à soi d'autrui que des rapports d'appréhension analogique, d'intentionnalité médiate, et potentielle. La présentation originale m'est interdite » (VP 42).

Nous ne pouvons pas sous-estimer l'importance de cette idée de Husserl pour Derrida : Nous ne pouvons avoir « aucune intuition de la présence de l'expérience vécue d'autrui » (VP 43). Le signe dans sa fonction indicative est la « médiation de chaque appréhension en général » (VP 44). Dans la communication à un autre, il y a ce que Husserl appelle la « fonction manifestante » (*kundgebende Funktion*) (VP 41). Je vise à rendre manifeste mon expérience vécue à un autre et cette manifestation doit passer par la médiation de l'aspect physique du langage, à travers le corps, et non pas dans la chair, non pas « en personne » (VP 41). Ici, nous avons la « racine » de l'indice, selon Derrida : « l'indication a lieu chaque fois que l'acte conférant le sens, l'intention animatrice, la spiritualité vivante du vouloir-dire, n'est pas pleinement présente (VP 41).

En contraste, « l'expressivité pure sera intention pure et active (l'esprit, psyché, vie, volonté) d'un *bedeuten* animant un discours dont le contenu (*Bedeutung*) sera présent (VP 43-44). Nous voyons le « nerf » de la démonstration : c'est la présence

(VP 43). Présence est la « fibre » qui lie toutes les parties de la démonstration ensemble. Mais, présence est aussi le « nerf » dans un deuxième sens; elle est « l'audace » de la démonstration, car poussant l'indication à l'extérieur s'élève à pousser la mort et l'autre à l'extérieur de la vie solitaire de l'âme.

[Bedeutung] donc présent à soi dans la vie d'un présent qui n'est pas encore sorti de soi dans le monde, dans l'espace, dans la nature. Toutes ces « sorties » exilant dans l'indice cette vie de la présence à soi, on ne peut être assuré que l'indication... est le processus de la mort à l'œuvre dans les signes. Et dès qu'autrui apparaît, le langage indicatif – autre nom du rapport à la mort- ne se laisse plus effacer. (VP 44)

Chapitre II

La Répétition et La Représentation (*Vergegenwärtigung*)

Nous regardons maintenant à l'argumentation de Derrida qui se trouve aux chapitres 4 et 5 de *La Voix et le phénomène*. Au début de chapitre 4, Derrida dit qu'afin de soutenir la démonstration de l'indication, étant extérieure à l'expression, Husserl fait appel à deux types d'arguments. Le chapitre 4 concerne le premier argument, tandis que le chapitre 5 concerne le second.

Ceci est le résumé de Derrida sur le premier type d'argument :

Dans le discours intérieur, je ne me communique rien à moi-même. Je ne m'indique rien. Je peux tout au plus m'imaginer le faisant, je peux seulement me représenter moi-même comme me manifestant quelque chose à moi-même. Ce n'est la qu'une représentation et une imagination. (VP 53)

Pour Derrida, ce premier argument et le second à la fois concernent le statut de la représentation dans le langage, la représentation dans tous les sens de la représentation qui se rapportent à la pensée husserlienne : la représentation comme le lieu ou locus de l'idéalité en général (*Vorstellung*) ; la représentation comme répétition ou reproduction de la présentation (*Vergegenwärtigung* comme modifiant *Gegenwärtigung*) ; et finalement la représentation comme ayant lieu dans autre *Vorstellung* (*Repräsentation*). Le premier argument concerne la représentation parce que dans le discours intérieur, je ne me communique vraiment rien à moi-même, on s'imagine seulement soi-même ou on se représente comme un sujet parlant et communiquant.

Ainsi, dans ce premier argument, il semble que Husserl implique la distinction fondamentale, comme « distinction essentielle », « une extériorité simple », entre la réalité comme factualité et la représentation comme idéalité au langage. Cette distinction implique, selon Derrida, que la représentation dans tous les sens du mot n'est ni essentielle ni constituante mais simplement un accident ajoutant elle-même éventuellement à l'actuel pratique du discours, une « extériorité simple ».

Ces affirmations posent des questions très diverses. Mais elles concernent toutes le statut de la représentation dans le langage. De la représentation au sens général de Vorstellung, mais aussi sens de la représentation comme répétition ou reproduction de la présentation, comme Vergegenwärtigung modifiant la Präsentation ou Gegenwärtigung ; enfin au sens de représentant tenant lieu, occupant la place d'une autre Vorstellung (Repräsentation, Repräsentant, Stellvertreter) (VP54).

Mais comme Derrida accentue, quand j'utilise actuellement les mots, c'est-à-dire, quand je considère des signes en général sans aucun souci du but de la communication, « je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif » (VP 55). Derrida dit,

« Un phonème ou graphème est nécessairement toujours autre, dans une certaine mesure, chaque fois qu'il se présente dans une opération ou une perception ; il ne peut fonctionner comme signe et langage en général que si une identité formelle permet de le rééditer de le reconnaître. Cette identité est nécessairement idéale. Elle implique donc nécessairement une représentation : comme Vorstellung, lieu de l'identité en général, comme Vergegenwärtigung, possibilité de la représentation reproductive en général, comme Repräsentation, en tant que chaque événement signifiant est substitué (du signifié aussi bien que de la forme idéale du signifiant) ». (VP55-56)

En d'autres termes, le signe en général doit être un événement empirique – nécessairement toujours autre – et doit être une « identité formelle ». Comme Derrida dira plus tard que tous peuvent être lus comme l'exploration de la logique qui lie la répétition à l'altérité, c'est-à-dire, la logique de l'itérabilité. Cette définition du signe d'itérabilité (un signe consiste en une forme minimalement itérable ou représentable) signifie que le langage actuel est comme représentatif ou imaginaire, et que le langage imaginaire ou représentatif est comme actuel comme le langage actuel. Si l'imaginaire aussi signifie fictif, alors nous pouvons aussi dire que « le signe est travaillé par la fiction ». Peu importe représentatif – « je me représente ou je croie que je parle quand je me parle – ou actuel – je parle quand je parle à quelqu'un d'autre – le signe en général est re-présentation. Comme Derrida dit : « le discours se représente et il est sa représentation. Le discours est la présentation d'elle-même » (VP 64). Cette définition du signe en termes de la re-présentation (itérabilité), donc, jette un doute sur la tentative de Husserl qui fait une distinction essentielle entre le

discours imaginé comme dans le monologue intérieur et le discours actuel et empirique comme la communication.

Derrida tire la conséquence ontologique que le rapport à l'être comme présence est le rapport à ma mort, sur la base de la discussion du statut de la représentation dans le langage; l'élaboration de cette conséquence n'est pas une digression car, pour Husserl « la structure du discours peut être décrite seulement en terme d'idéalité (VP 58). En tant que *Vor-stellung*, l'idéalité est la détermination de l'être comme présence : présente avant ou en proximité à –c'est-à-dire, comme un ob-jet- un regard –c'est-à-dire, comme un phénomène. Le sens de la représentation, pourtant, que la définition du signe fait fondamentale n'est pas *Vorstellung* comme le lieu (ou locus) de l'idéalité ou l'être comme présence, mais *Vergegenwärtigung* comme modifiant *Gegenwärtigung*, c'est-à-dire, re-présentation impliquant l'absence.

Comme Derrida le souligne, le fait qu'un signe n'a lieu jamais « une fois » (VP 55), implique que l'événement du signe disparaît avec la répétition du signe. Nous devons dire que le signe est défini par la possibilité de sa propre disparition comme un événement empirique. La possibilité du signe est le rapport donc avec la mort (VP 60). Mais, *similaire au signe*, idéalité dans Husserl, n'existe pas dans le monde – itérabilité indéfini- et elle ne vient pas d'un autre monde –événement empirique (VP 58).

Pourtant, peu importe la fréquence à laquelle une idéalité est répétée, à l'infini, elle aura la forme du présent, le présent vivant. Je peux vider cette forme de tout contenu empirique et encore je vais savoir avec certitude qu'avant ma naissance et après ma mort *le présent est*. En d'autres termes, quand je me rapporte moi-même « la présence du présent comme la forme ultime de l'être et l'idéalité », je transgresse « l'existence empirique, la facticité, contingence, mondanéité, etc. Et tout d'abord la « mienne » (VP 60). Ainsi, dans cette détermination de l'être comme présence, l'être comme idéalité, la possibilité absolue de la répétition, « le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) est caché (VP 60). Et ce rapport à ma mort est une nécessité dans la détermination de l'être en tant que présence. Comme Derrida dit :

Si la possibilité de ma disparition en général doit être d'une certaine manière vécue pour qu'un rapport à la présence en général puisse s'instituer, on ne peut plus dire que l'expérience de la possibilité de ma disparition absolue (de ma mort) vient m'affecter, survient à un

je suis et modifié un sujet. Le je suis n'étant vécu que comme un je suis présent, il suppose en lui-même le rapport à la présence en général, à l'être comme présence. L'apparaître du je à lui-même dans le je suis est donc originellement rapport à sa propre disparition possible. Je suis veut donc dire originellement je suis mortel. Je suis immortel est une proposition impossible (i). On peut donc aller plus loin : en tant que langage « je suis celui qui suis » est l'aveu d'un mortel. Le mouvement qui conduit du Je suis à la détermination de mon être comme res cogitans (donc comme immortalité) est le mouvement par lequel l'origine de la présence et de l'idéalité se dérobe dans la présence et idéalité qu'elle rend possible (VP 60).

Derrida tire quelque conclusion sur la base de cette nécessité. D'être vécu seulement en tant qu'un « je suis présent », le « je suis » de Descartes dépend d'un rapport à la présence, à l'être en tant que présence. « L'apparaître de *je* à lui-même dans le *je suis* est donc originellement rapport à sa propre disparition possible » (VP 60). Ainsi, le « je suis » fondamentalement signifie « je suis mortel » et, comme Derrida dit « je suis mortel » est une proposition contradictoire en soi, car « je suis » signifie « je suis mortel ».

Derrida élargit cette pensée : Quand on dit « je suis celui qui suis », cette proposition est « l'aveu d'un mortel » (VP 61). Derrida retournera cette proposition dans *La voix et le phénomène*, au chapitre 7. La conclusion plus général de Derrida ici est que « le mouvement qui conduit du *je suis* à la détermination de mon être comme *res cogitans* (donc comme immortalité) est le mouvement par lequel l'origine de la présence et de l'idéalité se dérobe dans la présence et l'idéalité qu'elle rend possibles » (VP 61). D'être répétition et ma disparition en général, cette origine de l'être comme présence comme *Vor-stellung* est *Vergegenwärtigung* (re-présentation).

On peut regarder maintenant le second type d'argument que Husserl présente afin de soutenir la démonstration de l'indication comme extérieure à l'expression. Alors que la critique de cet argument de Derrida surgit au chapitre 5, il le résume au début du chapitre 4 :

Dans le discours intérieur, je ne me communique rien à moi-même. Je peux seulement le feindre parce que je n'en ai pas besoin. Une telle opération –la communication de soi à soi– ne peut avoir lieu parce qu'elle n'aurait aucune finalité. L'existence des actes psychiques n'a pas être indiquée (rappelons-nous que seule une existence peut être en général indiquée) parce qu'elle est immédiatement présente au sujet dans l'instant présent. (VP 53)

Les signes, en d'autres termes, n'ont aucune finalité (*zwecklosigkeit*), c'est-à-dire, la manifestation de soi à soi à travers la délégation (c'est-à-dire, en un sens la représentation) d'un signe indicatif est superflu, car l'expérience vécue est immédiatement présente à soi dans le mode de la certitude et la nécessité absolue. Il n'y a pas besoin du signe indicatif ici, car il n'y a pas d'altérité, ni différence dans l'identité de la présence comme présence à soi. Husserl dit que « les actes en question sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*) » (cité dans VP 54), Derrida affirme que la présence à soi immédiate de Husserl doit dépendre du présent qui est pris en tant qu'un maintenant et alors la dépendance du « maintenant » conduit Derrida à enquêter brièvement *Leçon sur la conscience intime du temps* (VP 68).

Plus généralement, Derrida tente de montrer ici que dans les *Leçons*, dans sections 16 et 17 en particulier, les descriptions de Husserl sont sources de confusion et sont incohérente, et également la définition de la rétention est perplexe. Si on peut de façon convaincante discuter que la définition de la rétention de Husserl est perplexe, alors on peut enquêter sur la définition et, Derrida le fait ici, découvrir une autre logique. Cette autre logique est la contribution véritable de *La voix et le phénomène* à la philosophie. Spécifiquement, Derrida tire trois repères sur la base de *Leçons* afin de déterminer les descriptions de *La conscience intime du temps* de Husserl dans un rapport à la destinée historique de la phénoménologie (VP 68). Le premier repère est sur le concept de la *ponctualité* dans *Leçon*,

« Le concept de la ponctualité, du maintenant comme stigmè, qu'il soit ou non une présupposition métaphysique, y joue un rôle qui est encore majeur. Sans doute aucun maintenant ne peut-il être isolé comme instant et ponctualité pure. Non seulement Husserl le reconnaît (« ... il appartient à l'essence des vécus de devoir être étalés de telle sorte qu'il ne puisse jamais y avoir de phase ponctuelle isolée », tr.fr. p.65), mais toute sa description s'adapte avec une souplesse et une finesse incomparables aux modifications originales de cet étalement irréductible. (VP 68).

Selon ce repère, pour Husserl, la temporalité a « un centre indéplaçable, un œil ou un noyau vivant, et c'est la ponctualité du maintenant actuel » (VP 69). Afin d'appuyer cette affirmation, Derrida cite en particulier la section 11 de *Leçons*, où

Husserl parle d'appréhension de *maintenant* « comme le noyau vis-à-vis d'une queue de comète de retentions » (VP 69).

Derrida aussi cite les sections 10 et 16 de *Leçons* et section 81 de *Idées*, où Husserl parle du *maintenant actuel* comme « une forme que persiste à travers le changement continu ou constant de la matière ». Selon Derrida, dans *Premier Recherche Logique*, Husserl se réfère à cette même identité à soi du *maintenant actuel* ; ce *maintenant actuel* est ce que Husserl réfère tout au long de ses écrits en tant que commencement, un *principium* (VP 69). C'est « la forme primale » de conscience (VP 71).

Pour Derrida, le maintenant chez Husserl situe le problème qui nous amène au problème du concept du temps. A travers cela, on peut amener la phénoménologie devant toute la pensée de non-présence ou non conscience. Pour Derrida, le « non » de « non-présence », ne doit pas être compris dans le sens d'une absence contraire ou négative (VP 70) ; ici nous avons une sorte négativité qui peut être réduite à celle d'un contre-concept ou opposition. Ainsi, le premier repère nous permet d'entrer dans « le débat » qui est « ressembler à aucun autre », entre la philosophie qui est toujours philosophie de la présence et une pensée de la non-présence, ce qui n'est pas forcément son contraire, ni nécessairement une méditation de l'absence négative, voire une théorie de la non-présence comme inconsciente.

Dans la philosophie, Derrida dit qu'il n'y a pas d'objection possible au privilège du maintenant présent car il est élément de la pensée consciente et il est l'*évidence* lui-même (VP 70). Mais si nous commençons à soupçonner ce privilège, nous ne sommes plus « à l'intérieur de la philosophie » :

« C'est à cette identité à soi-même du maintenant actuel que se réfère Husserl dans le 'im selben Augenblick' dont nous sommes partis. Et il n'y a d'ailleurs aucune objection possible, à l'intérieur de la philosophie, à l'égard de ce privilège du maintenant-présent. Ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'évidence même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens. On ne peut le suspecter sans commencer à énucléer la conscience elle-même depuis un ailleurs de la philosophie qui ôte toute sécurité et tout fondement possibles au discours » (VP 70).

Nous pouvons résumer l'argumentation qui a lieu dans un second « repère » en trois affirmations. Premièrement, pour Husserl lui-même, la rétention n'est pas une modification accidentelle du présent, mais une partie constituante. Secondairement, Husserl dit dans la *section 16* que la rétention est une « non-perception ». Enfin, dès que nous avons les deux revendications, nous devons conclure, comme Derrida le fait, que phase maintenant du présent, le présent lui-même, « *est composé continument* avec une non-présence et non-perception » (VP 72).

Alors que le premier concerne la forme, le second repère concerne le contenu des descriptions de Husserl dans *Leçons* ; « le maintenant » en tant que la forme primale de la conscience (VP 71). Ce contenu est les descriptions de Husserl qui demeurent originales « étalement » du présent (VP 68-69). *Le genre de différence* peut être établi entre la phase retentionnelle du présent, d'étalement, et le souvenir secondaire. En d'autres termes, ce qui est en question ici est le genre de différence que nous pouvons établir entre *Gegenwärtigung* et *Vergegenwärtigung*, entre présentation et re-présentation. Alors que Husserl, certes, montre dans *Leçons*, l'irréductibilité de *Vergegenwärtigung* à *Gegenwärtigung*, Derrida pourtant interroge –sans questionner la validité démonstrative de cette distinction– « leur sol d'évidence et sur le *milieu* de ces distinctions, sur ce qui rapporte l'un à l'autre les termes distingués et constitue la possibilité même de la *comparaison* » (VP 72). Derrida n'affirme donc pas qu'il n'y a pas de différence entre la rétention et le souvenir secondaire ou *Vergegenwärtigung* (re-présentation). Au lieu de cela, puisque Husserl dans la *section 16* appelle rétention une « non-perception », Derrida argue qu'il y a une continuité entre la rétention et le souvenir secondaire qu'il est impossible de affirmer qu'il y a une discontinuité radicale ou une différence radicale entre la rétention et la re-présentation, et donc entre la re-présentation et la présentation ou la perception (VP 72). Comme Derrida dit,

Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d'originalité commune à l'impression originare et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de Augenblick : la non-présence et l'inévidence dans le clin d'œil de l'instant. Il y a une durée du clin d'œil ; et elle ferme l'œil. Cette altérité est même la condition de la présence, de la présentation et donc de la Vorstellung en général, avant toutes les dissociations qui pourraient s'y produire. La différence entre la retention et la reproduction, entre le souvenir primaire et le souvenir

secondaire, n'est pas la différence, que Husserl voudrait radicale, entre la perception et la non-perception, mais entre deux modifications de la non-perception. Quelle que soit la différence phénoménologique entre ces deux modifications, malgré les impasses problèmes qu'elle pose et la nécessité d'en tenir compte, elle ne sépare que deux manières de se rapporter à la non-présence irréductible d'un autre maintenant. (VP 73)

Il y a une altérité, une hétérogénéité entre perception et non-perception qui est aussi une continuité ; mais entre rétention (comprise comme une non-perception) et re-production, il y a seulement une différence entre deux modifications de non-perception (VP 73). Cette altérité du clin d'œil se trouve ébranlée non seulement dans ce qu'on pourrait appeler l'assurance métaphysique par excellence, mais aussi l'argument du « *im selben Augenblick* » dans les *Recherches*. Il détruit non seulement radicalement toute possibilité d'identité à soi dans la simplicité (VP 73), mais aussi il « entame en sa racine » l'argument de l'inutilité du signe dans le rapport à soi (VP 74).

Le premier repère a nous amenés au débat entre la philosophie et la non-philosophie, et le second a nous amenés à ce que la non-philosophie ébranle l'assurance métaphysique, alors le troisième nous amène à ce que la non-philosophie précisément concerne : ce que Derrida, dans Introduction de *La voix et le phénomène*, appelle « le vide irréductible » au-dessous la sécurité métaphysique. Ainsi, le troisième repère concerne la racine plus profonde que l'argumentation que Husserl présente, « une origine indéracinable » (VP 76), qui est plus vieux que « l'originarité phénoménologique » (VP 75), plus vieux que le *principium* axiomatique de la phénoménologie elle-même.

« Sans doute Husserl refuserait-il d'assimiler la nécessité de la rétention et de la nécessité du signe, ce dernier appartenant seul, comme l'image, au genre de la représentation et du symbole. Et Husserl ne peut pas renoncer à cette distinction rigoureuse sans remettre en cause le principium axiomatique de la phénoménologie. La vigueur avec laquelle il soutient que la rétention et la protention appartiennent à la sphère de l'originalité pourvu qu'on l'entende 'au sens large', l'instance avec laquelle il oppose la validité absolue du souvenir primaire à la validité relative du souvenir secondaire manifeste bien son intention et son inquiétude. » (VP 74)

Derrida utilisait déjà le verbe « différer », mais ici dans *La voix et le phénomène*, au chapitre 5, nous avons la première introduction Derridienne du terme comme telle, « différance » avec le terme « trace ». Ces concepts se réfèrent au vide irréductible, à la logique qui se trouve au-dessous de la définition perplexe de la rétention de Husserl. Plus généralement, *différance* et le *trace* signifient que quelque chose comme le signe ou *Vergegenwärtigung* ou quelque chose comme une mémoire, un délai, une altérité, conditionne chaque expérience, chaque présentation, chaque perception, chaque moi. Derrida argue que nous devons avoir cette sorte de condition par quelque chose comme un *a priori Vergegenwärtigung* parce que, sans elle, nous ne pourrions pas expliquer pourquoi Husserl lui-même dit que la réflexion et re-présentation essentiellement appartiennent à chaque expérience vécue (76).

Derrida décrit cet originaire *Vergegenwärtigung* comme un « pli », jouant sur le sens littéral du mot « réflexion », (VP 76). Et il appelle cet « autre » dans moi, dans « la vie solitaire de l'âme », une « dialectique ». Comme nous l'avons noté, Derrida n'abandonne pas le mot « dialectique » après *La voix et le phénomène* ;

Est-ce que cette dialectique –à tous les sens de ce mot et avant toute reprise spéculative de ce concept- n'ouvre pas le vivre à la différence, constituant dans l'immanence pure du vécu l'écart de la communication indicative et même de la signification en général ? Nous disons bien l'écart de la communication indicative et de la signification en général. Car Husserl n'entend pas seulement exclure l'indication de la « vie solitaire de l'âme ». Il considère le langage en général, l'élément du logos, sous sa forme expressive elle-même, comme événement secondaire, et surajouté à une couche originaire et pré-expressive de sens. Le langage expressif lui-même devrait survenir au silence absolu du rapport à soi (VP 77).

Chapitre III

Supplément

Nous arrivons maintenant à la plus importante partie de *La voix et le phénomène*, chapitres 6 et 7, dans laquelle Derrida présente sa propre pensée. Sa pensée concerne le concept de la vie ultra-transcendantale, rapport à soi qui fait ses propres partages (VP 14) : « l'écart implique dans la communication indicative et même dans la signification en général » (VP 77), « l'intimité de la vie à elle-même » (VP 87). Pour Derrida, la vie est la voix. La voix est équivalente à l'animation intentionnelle dans Husserl, sens-donation (*Sinngebung*), littérairement le souffle de la vie dans un corps (*Körper*) afin de le fait la chair (*Leib*).

Comme nous entamons par le chapitre 6, nous devons reconnaître ici que tous les concepts le plus célèbres de Derrida-que nous allons voir : *différance* ; *trace* ; *supplément*- tout cela que Derrida développe sur la base d'une réflexion sur la vie et sur la voix. Pour Derrida la voix est un « paradoxe » (VP 81) ou une « énigme » (VP 84). Cette affirmation, certes, n'a pas l'intention de contester les considérations les plus populaires de Derrida, qu'il est philosophe de l'écriture. Bien entendu, il est le philosophe de l'écriture ; mais nous devons reconnaître que ce qui est central à la pensée de Derrida est le rapport à soi, et dans la connexion au rapport à soi – dans sa déconstruction– Derrida fournit une véritable description phénoménologique de la voix :

« Il faut donc, pour rendre compte du pouvoir phénoménologique de la voix, préciser encore ce concept d'auto-affection pure et décrire ce qui en lui rend propre à l'universalité. En tant qu'auto affection pure l'opération de s'entendre-parler semble, dans son phénomène, pouvoir se dispenser de cette extériorité dans l'intentionnalité, de cet espace intérieur dans lequel est tendue notre expérience ou notre image du corps propre. C'est pourquoi elle est vécue comme auto-affection absolument pure, dans une proximité à soi qui ne serait autre que la réduction absolue de l'espace en général ». (VP 88).

Il faut reconnaître que Derrida, ici, fonde *Idées I*, section 124 puisque cette section de ce livre fournit une opinion de l'expression à la lumière d'idéalisation, à partir d'un stratum pré-expressif du sens de *Bedeutung* dans la forme conceptuelle et

universelle. Ce stratum pré-expressif du sens –au silence absolu du rapport à soi –est la vie pour Derrida.

Dans le chapitre 6, le point de départ de Derrida est les exemples que Husserl donne du discours intérieur dans *Premier Recherche*. Les exemples appartiennent à l'ordre de la particularité (VP 79) : « Tu as mal agi, tu ne peux plus continuer à te conduire ainsi » (VP 78). L'exemple sur lequel Derrida met l'accent est une déclaration *éthique* ou *pratique*. Pour Husserl, le fait que les exemples de l'intérieur monologue sont *axiologique* ou *axiopoïétique* est supposé pour nous montre que ce cas du langage n'est pas indicatif ; le sujet n'apprend rien sur lui-même ; son langage se réfère à rien. Comme Derrida accentue, ces exemples ne signifient pas que Husserl pense que tout discours intérieur soit pratique.

Husserl maintient toujours la réductibilité de l'axiologique à son noyau théorique-logique ; pour lui, tout langage est structuré plus ou moins immédiatement par la possibilité d'un rapport à l'objet : *theorein* et ainsi lumière, en un sens, présence (VP 80).

Cette réduction de la pratique au théorique semblerait impliquer que les exemples de Husserl soient expressifs. Mais les exemples ne sont pas expressifs, car, comme Derrida dit,

« C'est qu'elles ne sont pas immédiatement dans la forme de la prédication : elle n'utilise pas immédiatement le verbe être et leur sens sinon leur forme grammaticale, n'est pas au présent : constat d'un passé en forme de reproche, exhortation au remord et à l'amendement. C'est que l'indicatif présent du verbe être est la forme pure et téléologique de la logicité de l'expression. » (VP 81).

Pour Derrida, la seule conclusion qu'en on tire est cela : « Paradoxalement (l'exemple) n'est pas indicatif parce que, en tant que non-théorique, non-logique, non-cognitive, elle n'est pas davantage expressive » (VP 81). Ce commentaire anticipe le moment où Derrida conclut la description de la voix en un paradoxe. Mais ce qui est important pour Husserl est que ce sort de l'exemple dans lequel on exhorte soi-même, afin de changer ses manières, n'est pas expressif parce qu'il ne possède pas « le noyau pur et irréductible de l'expression » : le troisième personne présente indicative du verbe « être » (VP 82). Comme Derrida dit, « Le 'se parler' que

Husserl veut ici restaurer n'est pas un 'se-parler-de-soi-à-soi' sauf si celui-ci peut prendre la forme d'un 'se-dire que S est P' » (VP 82).

Puisque le verbe « être » est au noyau de l'expression, Derrida peut tourner à la question d'idéalité, être comme idéalité, et ainsi à *Idées I* section 124 (VP 83). Comme nous l'avons noté, la section 124 est importante pour Derrida parce qu'ici, Husserl parle de la transition du sens pré-expressif à l'expression et ainsi à la conceptualisation. Dans la mesure où elle concerne l'idéalisation, elle permet à Derrida d'associer la phénoménologie de Husserl avec hégélianisme. Derrida dit ici dans chapitre 6 entre parenthèse, « Hegel y avait été plus attentif qu'un autre et du point de vue de l'histoire de la métaphysique, c'est là un fait remarquable que nous interrogerons ailleurs » (VP 86-87).

Alors Derrida argue que le médium dont Husserl parle dans la section 124 pourrait seulement être la voix. Il *doit* être la voix –Derrida dit au chapitre 6 : « il faut parler » et « il faut s'entendre » (VP 82-83) – c'est parce que Husserl conçoit « l'objectivité de l'objet », l'objet idéal (VP 84). Comme Derrida dit : « la complicité entre l'idéalisation et la voix indéfectible » (VP 84) ; il y a « une connexion essentielle entre expression et phoné » (VP 85).

Compte tenu des descriptions que Husserl fournit à la section 124, l'expression est supposée de restaurer la totalité d'un sens actuellement donné à l'intuition (VP 83). Nous parlons ici d'un passage à partir de l'objet donné dans l'intuition au sens subjectif, à partir du sens à la pensée. La définition suivante de la présence est importante :

...le telos de l'expression intégrale est la restitution, dans la forme de la présence, de la totalité d'un sens donné actuellement à l'intuition. Ce sens étant déterminé à partir d'un rapport à l'objet, le médium de l'expression doit protéger, respecter, restituer la présence du sens à la fois comme être-devant de l'objet disponible pour un regard et comme proximité à soi dans l'intériorité. Le pré de l'objet présent maintenant-devant est un contre (Gegenwart, Gegenstand) à la fois au sens du tout-contre de la proximité et de l'encontre de l'op-posé. (VP 83-84).

Dans l'expression, le sens doit être à la fois présent au sens d'un objet (le rapport à l'ob-jet comme contre) et présent au sens du sujet (la proximité, comme

close ou clôture comme possible). En d'autres termes, d'une part peut être répété « à l'infini » en restant le même, puisque « sa présence à intuition, son être devant le regard ne dépendant essentiellement d'aucune synthèse mondaine ou empirique, la restitution de son sens dans la forme présence est une possibilité universelle et illimitée » (VP 84). Mais aussi, d'autre part, l'objet idéal n'est rien hors du monde. Ainsi, comme Derrida ajoute,

L'objet idéal est le plus objectif des objets : Indépendant du hic ou nunc des événements et des actes de la subjectivité empirique qui le vise il peut à l'infini être répété tout en restant le même. Sa présence à l'intuition, son être-devant le regard ne dépendant essentiellement d'aucune synthèse mondaine ou empirique, la restitution de son sens dans la forme de la présence devient une possibilité universelle et illimitée. Mais son être-idéal n'étant rien hors du monde, il doit être constitué, répété et exprimé dans un medium qui n'entame pas la présence et la présence à soi des actes qui visent : un medium qui préserve à la fois la présence de l'objet devant l'intuition et la présence à soi, la proximité absolue des actes à eux-mêmes. (VP 85).

La simultanéité de la présence de l'objet (itérabilité infinie) et présence à soi (proximité) requiert la voix. La voix est l'élément de la conscience, l'élément de la présence à soi des actes de la répétition, elle est l'élément qui néanmoins n'a pas la forme de mondanité ; elle est l'élément d'intégrabilité infinie, de la présence. « *La voix est le nom de cet élément. La voix s'entend* » (VP 85).

Afin de déterminer cette élément –elle est phénoménale et donc non pas hors du monde et mais elle a la forme qui est non-mondaine– Derrida s'engage en ce que nous devons appeler une « description phénoménologique de la voix ». A travers les pages 84-90, il met le verbe « se donner » en italique (VP 85, 87, 89). Comment le phénomène de la voix se donne ? Qu'est qu'il passe quand « je m'entends dans le temps que je parle (VP 87). S'entendre-parler est, selon Derrida, « une auto-affection d'un type absolument unique » (VP 88).

L'essence phénoménologique de ce rapport à soi semble consister en trois moments. Premièrement, le son est produit dans le monde parce nous le produit soit dans notre tête soit dans notre bouche. La voix n'est rien hors du monde. Néanmoins, Derrida souligne que cette mondanité de la voix ne signifie pas qu'une science objective et mondaine qui peut nous apprendre quelque chose sur l'essence de la voix (VP 89). Une science mondaine ne peut rien nous apprendre sur la voix parce que,

deuxièmement, s'entendre-parler est temporel, c'est-à-dire, la voix est itérée à travers les moments.

Cette itération temporelle est ce pourquoi la voix est la plus idéale de tous les signes (VP 86). Troisièmement, dans s'entendre-parler, on extériorise encore sa pensée ou « vouloir-dire » ou actes de répétition dans la voix. Cette extériorisation – ex-pression – semble impliquer que nous ayons maintenant passés à partir du temps à l'espace. Mais, puisque la voix est entendue par le sujet pendant le temps qu'il parle, la voix est à proximité absolue de son parleur, « à l'intérieur la proximité absolue de son présent » (VP 85), « absolument proche de moi » (VP 87). Le sujet permet lui-même d'être affecté par le signifiant (c'est-à-dire, entendre sa propre voix) sans aucun détour par l'extériorité ou à travers le monde ou, comme Derrida le dit, sans aucun détour par « le non-propre en général » (VP 88). S'entendre-parler est absolument une auto-affection pure (VP 89).

L'auto-affection est très proche qu'elle ne requiert pas l'espace intérieur que nous requérons quand nous tentons de faire l'expérience ou d'imaginer notre propre corps (VP 88-89). C'est l'auto-affection pure, selon Derrida, parce qu'elle est une proximité à soi qui ne serait autre que la réduction absolue de l'espace en général » (VP 89). Cette réduction absolue de l'espace en général est ce que comment s'entendre-parler, l'unité de la voix, est approprié pour universalité (VP 89). Nécessitant l'intervention d'aucune surface dans le monde, la voix est « une substance signifiante absolument disponible (VP 89).

Sa transmission ou itération ne rencontre aucune obstacle ou limite. Le signifié ou ce que je veux dire est très proche au signifiant que le signifiant est « diaphane » (VP 90). Ainsi, « *Le phonème se donne comme l'idéalité maîtrisée du phénomène* » (VP 87), ainsi nous avons le titre de ce livre, « voix et phénomène. » Comme Derrida dit,

Car elle suppose dans sa profondeur l'unité du son (ce qui est dans le monde) et de la voix, phoné (au sens phénoménologique). Une science « mondaine » objective ne peut certes rien nous apprendre sur l'essence de la voix. Mais l'unité du son et de la voix, ce qui permet à celle-ci de se produire dans le monde comme auto-affection pure, est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intra-mondanité et transcendantalité ; et qui du même coup la rend possible. (VP89)

La voix pour Derrida est donc ultra-transcendantale. Elle est l'élément et moyen de la conscience. « La voix est l'être qui est auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme cons-science. La voix est la conscience » (VP 89). Pour Derrida, cette voix fonctionne en niveau plus fondamentalement et pré-expressif, à la racine d'expérience transcendante, dans le silence absolu ; cette insinuation de la voix est ce que pourquoi, au chapitre 6, est appelé ici « *La voix qui garde le silence* ». La voix fonctionne ici parce que sa détermination première est la temporalité (VP 93). Selon Derrida, le présent vivant dans Husserl, originellement temporalisation, est auto-affection. Comme il dit, le « point-source », « impression originaire » du présent vivant, décrite dans *Les Leçons*, est « auto-affection pure » (VP 93). C'est l'auto-affection pure parce que, comme Derrida le dit, pour Husserl la temporalité n'est jamais le prédicat d'un être réel ou l'étant.

D'une part, cette non-réalité du temps signifie que l'intuition de temps ne peut pas être empirique (VP 93). L'intuition de temporalité est une réception qui ne reçoit rien : « La nouveauté absolue de chaque maintenant n'est donc engendrée par rien » (VP 93). D'autre part, la non-réalité du temps signifie que, comme réception ne reçoit rien, cette production ne produit rien ; elle ne produit pas un être ou étant. La temporalisation est un « mouvement pur » se produisant soi-même : *generis spontanea*.

Selon Derrida, cette temporalisation transcendante, auto-affection transcendante, suppose qu'une « différence pure ... divise la présence à soi » (VP 92), la différence pure entre réception et création (VP 92). Cette différence pure originellement introduit dans la présence à soi toute impureté que l'on croit pouvoir exclure: l'espace, le dehors, le monde, le corps, etc. (VP 95, 92). Nous devons assumer qu'il y ait une différence, qui divise elle-même, qui divise *l'auto* (VP 92). « Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique » (VP 92).

Comme nous avons donc vu, ce concept se réfère au vide irréductible, à la logique qui se trouve sous la définition de la rétention de Husserl. Ainsi, comme dans le Chapitre 5, ici dans le Chapitre 6, Derrida dit,

« Mais cette différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originellement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à

soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi ». (VP 95)

La trace implique qu'il y ait une répétition qui soit avant toute impression présente. Pour Derrida, nous pouvons dire des termes plus généraux que la mémoire précède la perception. Une mémoire à son tour implique qu'il y ait un délai et donc une distance à partir de ce qui est rappelé, qui n'est plus présente. Cette identité de la trace avec la mémoire est très importante pour Derrida.

Ce qui est important ici est que Derrida donne la priorité à la mémoire, et non pas la perception. Quand je m'entends-parler, « entendre » est une répétition de « parler » qui a déjà disparu ; la représentation (*Vergegenwärtigung*) est intervenue, et que l'intervention signifie, en un sens, l'espace. Comme Derrida dit, « 'le dehors' s'est insinué dans le mouvement par lequel le dedans du non-espace, ce qui a nom le 'temps' s'apparaît, se constitue, se 'présente' » (VP 96).

En d'autres termes, en silence, quand le temps produit une impression nouvelle pour lui-même, le producteur a déjà disparu ; l'impression donc est une trace à partir du dehors (même si elle est venue de moi). A l'intérieur du temps, il y a l'espacement fondamental (VP 96). Nous devons remarquer que ces formulations jusqu'à ici impliquent un mouvement « s'est insinué dans ». Nous ne pouvons pas quitter l'intériorité du présent vivant. Mais, avec la répétition il y a dans le temps « la pure sortie hors-de-soi du temps » (VP 96). Cette sortie se produit parce que la répétition peut aller à l'infinité, au-delà du présent, et être différente.

Cette sortie a besoin de l'écriture. Quand je m'entends-parler, « parler » peut aller au-delà de mon propre parler par être écrit. Ainsi Derrida appelle ce mouvement de la trace rétentionnelle « arche-écriture » (VP 95), parce que quand « je me vois écrire ou signifier par gestes, la proximité de m'entendre parler est rompue » (VP 90). Puisque la répétition infinie a besoin de l'écriture ou plus généralement du langage, Derrida dit que ce mouvement est « la racine d'une métaphore qui ne peut être qu'originnaire » (VP 95). Ce commentaire signifie que le langage est originnaire, qu'il n'y a aucune expérience, ni même expérience transcendantale silencieuse qui ne participe pas à l'ordre de la signification. Nous n'avons pas d'autre choix que de

métaphoriser. Dans la temporalisation, nous avons un trans-férer, un *meta-phora*, du même à travers la différence.

Nous pouvons expliquer cette *différance* d'une autre façon. Dans la temporalisation, dans l'auto-affection, on différencie récepteur de créateur, l'auditeur du parleur par le moyen de la répétition : Je parle de quelque chose ; *puis* dans mon ouïe audition de cela, je le répète comme j'ai le fait. Mais cette différence n'est pas une différence entre deux êtres : il n'y a aucune duplication ontique qui placerait cette auto-affection en dehors du monde. Alors, lorsque la réduction transcendantale tente de nous amener à l'ego transcendantal, qui est non-mondain, qui est en dehors du monde, elle ne peut pas purement le fait parce que elle ne peut pas faire l'ego transcendantal dans un double ontique. Ici nous avons la même et différente et mais non pas une différence *substantielle*. Sur cette memeté entre deux, Derrida dit,

Comme rapport entre un dedans et un dehors en général, un existant et un non-existant en général, un constituant et un constitué en général, la temporalisation est à la fois le pouvoir et la limite même de la réduction phénoménologique. Le s'entendre-parler n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dedans, l'œil et le monde dans la parole. La réduction phénoménologique est une scène. (VP 96)

L'image de la scène¹⁹ implique que le mouvement concerne toujours représentation (comme une représentation de la scène), *Vergegenwärtigung*. Dans la même scène, il y a toujours plusieurs *personas*, l'alter ego (VP 94).

Pour Derrida, l'inclusion de la voix qui garde le silence dans la temporalisation, de la voix qu'en effet définit la conscience en général, n'est pas un accident qui arrive à présence à soi. En fait, l'indication n'est pas un accident qui arrive à l'expression et l'écriture n'est pas, pour Derrida, un accident qui arrive à la voix. Ces ne sont pas des associations contingentes (VP 97). Il y a déjà, pour Derrida, un manque qui a besoin de son supplément. Cette question de la « supplémentation » nécessaire nous amène au Chapitre 7 de *La Voix et phénomène*. La dernière phrase du chapitre 6 dit,

Et si l'indication par exemple l'écriture au sens courant, doit nécessairement si la parole devait « s'ajouter » à la parole pour

¹⁹ Derrida appelle aussi l'auto-affection un « archi-scène » (VP 94)

achever la constitution de l'objet idéal, si la parole devait « s'ajouter » à l'identité pensée de l'objet, c'est que la « présence » de sens et de la parole avait déjà commencé à se manquer à elle-même. (VP 97).

L'idéalité du sens manque est « la présence persistante »²⁰. Ce « manque », ce « vide irréductible » est la base pour ce que Derrida dans *La Voix et phénomène*, au Chapitre 7, appelle la « supplémentarité » : « La différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque originaire à elle-même » (VP 98).

La supplémentarité est un terme synonyme avec *différance*-« Ainsi entendue, la supplémentarité est bien la *différance* » (VP 98)- et *différance* est défini par l'ambiguïté dans le verbe français « différer », entre « fissure et retarde/délai » entre « division et délai » (VP 98). La logique de la supplémentarité ou *différance*, est complexe (VP 99). Premièrement, comme nous avons vu dans l'auto-affection, une différence nécessairement divise le soi ; la différence entre le parleur et l'auditeur signifie que je ne peux pas avoir la présence de mon soi immédiatement ; il y a une impossibilité de la présence immédiate ici ; la différence est non-présence ; toujours déjà, la présence a commencé à être déficiente en rapport à elle-même. Ainsi, comme Derrida le dit dans le Chapitre 7,

... ce concept de supplémentarité originaire n'implique pas seulement la non-plénitude de la présence (ou en langage husserlien le non-remplissement d'une intuition), il désigne cette fonction de suppléance substitutive en général... (VP 98).

Selon Derrida, le déficit à lui-même, cette différence à soi est la structure du signe en général ; il est « la dimension dative » de la présence à soi (VP 99). Secondairement, puisque la différence est la différence de la substitution, d'un aller de moi à moi, de moi comme parleur à moi comme l'auditeur, la dimension dative est la possibilité d'itération. C'est cette possibilité ou pouvoir de la itération, qui produit la présence à soi : j'itère mon soi afin de l'envoyer à moi et j'ai ainsi mon soi plus plein ; ou, comme en idéalisation, le pouvoir de l'itération produit l'objectivité idéale en allant au-delà du sens psychologique et subjectif.

²⁰ La traduction de Derrida du concept « das veharrende Dasein » de Husserl.

Mon accès à la présence est toujours un délai (il y a toujours déjà non-présence) et ainsi la présence, pour Derrida, vient toujours plus tard, après l'itérabilité. Ainsi, troisièmement, puisqu'il y a le *maintenant* qui est présence à soi, ou puisqu'il y a le maintenant qui est l'objectivité idéale, le « plus tard » comme un produit, la différence de l'itérabilité semble être un supplément simple, contingemment « s'ajouté » à la présence ; maintenant elle semble être comme si la contamination d'itérabilité étant une réaction en retard, un *Nachträlichkeit* (pour employer la terminologie freudienne, VP 71), un *après coup* de la présence elle-même. L'itérabilité ou l'écriture dans le « sens populaire » semble venir après présence.

Mais en fait la contamination était, comme le titre du chapitre 7 dit, « le supplément d'origine ». La logique –ou structure de *différance*– montre que la possibilité d'itération produit à la fois non-présence et la présence ; elle est la condition de la possibilité et l'impossibilité de la présence. Comme Derrida dit : « une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter » (VP 99).

En raison de ce manque nécessaire de la présence ou plénitude intuitive, Derrida, au Chapitre 7, revient aux deux « impulsions » de la phénoménologie qui sont mentionné à la fin de l'Introduction à *La Voix et phénomène* : « la pureté du formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme » (VP 16).

Dans la lumière de la structure de la supplémentarité, le but du chapitre 7 est de découvrir–Derrida dit que « c'est le plus important » (VP 99) – « en quoi l'expression elle-même implique dans sa structure une non-plénitude » (VP 99). Cette non-plénitude est le manque, le non-remplissement par intuition. Selon Derrida, le concept du langage de Husserl –« la grammaire pure logique » –libère ou émancipe les formes pures de l'expression à partir d'intuition.

« Contre toute la tradition philosophique que Husserl démontre que la parole alors est encore parole de plein droit pourvu qu'elle obéisse à certaines règles qui ne se donnent pas immédiatement comme règles de connaissance. La grammaire pure logique, la morphologie pure des significations doit nous dire a priori à quelles conditions un discours peut être un discours, même s'il ne rend possible aucune connaissance. » (VP 100)

Comme nous allons le voir plus tard, le projet épistémologique de Husserl détermine néanmoins le concept du langage, mais « interprétation » de Derrida sur le concept du langage de Husserl nous permet de voir « l'originalité entière » de Husserl.

Ce que Derrida dit ici est basé sur la section 9 de *Premier Recherche Logique*. Deux commentaires par Husserl y sont cruciaux : d'une part, Husserl dit que les actes de l'expression divisent les actes qui les donnent sens « et éventuellement la plénitude intuitive » (VP 101). D'autre part, encore dans section 9, Husserl dit que quelque chose d'objectif peut être fait présent et lors de cela le rapport à l'objet est réalisé ; après il dit : « Ou bien ce n'est pas le cas ; l'expression fonctionne avec sa charge de sens » (VP 101).

Pour Derrida ce qui est important ici est que Husserl dit que l'acte de la plénitude intuitive est *eventuell*, qui est possible, éventuelle ou contingente ; Husserl ne dit pas que la plénitude intuitive est nécessaire pour le signe ait un sens. Derrida conclut, « La plénitude est donc seulement éventuelle (VP 101). Ainsi, plénitude intuitive n'est pas une composante essentielle d'expression, en fait, quand il a lieu qu'il n'y ait pas la plénitude intuitive —« ou ce n'est pas cas » —puis l'expression encore fonctionne avec le sens. Afin d'avoir le sens et d'être ce qu'il est, l'expression ne requiert pas essentiellement l'intuition de l'objet mais doit « se passer de la présence pleine de l'objet visé à intuition » (VP 100).

La nécessité de non-remplissement ne signifie pas, pour Derrida, que l'expression doit se dispenser de la présence intuitive ; plutôt, il signifie que nécessairement une expression doit possiblement, éventuellement, se dispenser d'elle. Si elle ne peut pas se dispenser d'une intuition qui est ici-et-maintenant, l'expression ne serait pas idéale, qui, pour Husserl, est la détermination première de l'expression.

Sur la base de ce que nous voyons dans la section 9 de *Première Recherche*, nous avons la non-plénitude essentielle, le manque, qui définit l'expression. Derrida dit que « toute la fin de ce chapitre accumule les preuves de cette *différance* entre l'intention et l'intuition » (VP 101). Nous pouvons retourner à cette idée des « preuves » dans un moment, mais pour l'instant nous devons noter que les preuves que Derrida accumule sont, premièrement, le cas d'une déclaration sur la perception

et, secondairement, l'écriture. Le cas d'une déclaration sur la perception est évident. Si je déclare : « je vois maintenant telle personne par la fenêtre », lorsque je la vois effectivement, elle semble comme si j'ai une unité intimement mêlée d'intention et d'intuition.

Mais afin que cette déclaration expresse soit idéale, il est nécessaire que la non-perception de la personne ne détériore pas cette idéalité. En d'autres termes, ce que Derrida indique est une possibilité nécessaire. Si la déclaration fonctionne, elle ne doit pas requérir *le hic et nunc* intuition ; le manque de l'intuition est nécessairement possible. Derrida conclut,

L'absence de l'intuition –et donc du sujet de l'intuition- n'est pas seulement tolérée par le discours, elle est requise par la structure de la signification en général, pour peu qu'on la considère en elle-même. Elle est radicalement requise : l'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé –la mort de l'écrivain ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire –n'empêche pas un texte de « vouloir-dire ». (VP 104)

Chapitre IV

L'Aporia et La Différence

Dans *La Voix et phénomène*, déjà, Derrida définit la déconstruction en termes d'expérience ou d'épreuve. C'est la première phrase de la conclusion de *La Voix et le phénomène* : « Nous avons éprouvé la solidarité systématique des concepts de sens, d'idéalité, d'objectivité, de vérité, d'intuition, de perception, d'expression. » (VP 111). Nous devons nous rappeler que Derrida a dit, toute la fin de ce chapitre accumule les preuves de cette différence entre l'intention et l'intuition. La déconstruction est une épreuve de cette différence.

Derrida dit aussi ici dans *Conclusion* que l'expérience ou l'épreuve est l'une de la solidarité systématique de ces concepts husserliens : sens, idéalité, objectivité, vérité, intuition, perception, expression dont la « matrice commune » est la présence. (VP 111). La présence doit être comprise en termes de présent vivant (*lebendige Gegenwart*) et le présent vivant est « le concept fondateur de la phénoménologie comme métaphysique. (VP 111). Le présent vivant est le fondement de l'opposition inaugurale de la métaphysique, forme et matière, ou en d'autres termes, forme et intuition ou vouloir-dire et intuition. L'épreuve que Derrida nous amène est en fait l'épreuve de la présence. Mais nous devons aussi nous rappeler que, dans l'Introduction à *La Voix et le phénomène*, Derrida dit : « Il s'agit seulement de faire apparaître l'espace original et non empirique de non-fondement sur le vide irréductible duquel se décide et s'enlève la sécurité de la présence dans la forme métaphysique de l'idéalité » (VP 5-6).

L'épreuve que Derrida tente de poser est une épreuve –le « faire apparaître » ou la présence –du vide irréductible, de la différence ou manque, qui est originaire et mais pas un fondement. Ainsi, l'expérience ou l'épreuve de la déconstruction doit être conçue comme la présence de non-fondement.

La présence, pour Derrida est :

...proximité absolue de l'identité à soi, être-devant de l'objet disponible pour la répétition, maintenance du présent temporel dont la forme idéale est la présence à soi de la vie transcendante dont l'identité idéale permet idéaliser la répétition à l'infini. (VP 111)

Nous devons noter ici que cette définition de la présence consiste en trois aspects. Premièrement, la présence est à proximité de soi ; deuxièmement, présence est l'objet « sur et contre » et, donc disponible pour la répétition. Ces deux aspects sont respectivement subjectif (intuition) et objectif (forme). Le troisième est la vie transcendante dans le présent qui permet l'unification des deux aspects de présence. Cette « vie transcendante » est la voix. La voix est l'élément de l'universalité, la répétition infinie ; elle maintient, comme la citation ci-dessus le suggère, le présent. L'objet peut être répété à l'infini. Mais, comme Derrida met accent sur cette citation, la structure entière de la présence est *idealiter*.

Selon Derrida, pour Husserl, *idealiter*, la répétition à l'infini de l'objet aura toujours la forme du présent vivant. En d'autres termes, la répétition de l'objet ne permettra jamais l'objet de mourir. Idéalement, nous pouvons « substituer » l'objectif pour le subjectif (VP 112). Nous pouvons supplémenter, c'est-à-dire, répéter l'intuition qui toujours manque l'existence persistante. Dans section 28 de *Premier Recherche*, Husserl dit que nous sommes infiniment loin de cet idéal. Sur la base de ce commentaire de la section 28, Derrida dit :

«Pourtant tout ce qui est purement pensé sous ce concept étant du même coup déterminé comme idéalité, le présent vivant est en fait, réellement, effectivement, etc., différé à l'infini. Cette différence est la différence entre l'idéalité et la non-idéalité. Proposition qu'on peut déjà contrôler au début des Recherches Logiques, du point de vue qui nous occupe. Ainsi, après avoir proposé une distinction d'essence entre les expressions objectives et les expressions essentiellement subjectives, Husserl montre que l'idéalité absolue ne peut être que du côté des expressions objectives. » (VP 111-112).

Ici Derrida définit la *différance*, non pas en termes de son sens double de différence et délai, mais plutôt en termes de la différence entre *en fait* et *en droit*, *de facto* et *de jure*, fait et essence (ou principe). Anticipant ce commentaire concernant *différance*, plus tôt dans *La Voix et phénomène* (chapitre 1), Derrida dit,

Toute analyse s'avancera donc dans cet écart entre le fait et le droit, l'existence et l'essence, la réalité et la fonction intentionnelle. En sautant par-dessus bien des médiations et en inversant l'ordre apparent, nous serions tenté de dire que cet écart, qui définit l'espace même de la phénoménologie, ne préexiste pas à la question du langage, n s'y introduit pas comme à l'intérieur d'un domaine ou d'un problème parmi

d'autres. Il ne s'ouvre, au contraire, que dans et par la possibilité du langage. Et sa valeur juridique, le droit à une distinction entre le fait et le droit intentionnel, dépend toute entière du langage et, en lui, de la validité d'une distinction radicale entre l'indice et l'expression. (VP 21).

De cette citation, Derrida présente une structure paradoxale. Le langage est la condition pour la possibilité de la distinction entre le fait et le droit. Mais la validité juridique du langage comme cette condition dépend de la validité de la distinction entre l'indice et l'expression. Mais, Husserl nous dit que cette distinction n'est pas valide en fait. Ainsi, la distinction entre l'indice et l'expression est une distinction idéale et dépend ainsi de la distinction qu'elle est supposée justifier. La condition pour la possibilité dépend de la chose qu'elle conditionne. Ainsi, la condition pour la possibilité est en même temps la condition pour son impossibilité. Ce paradoxe ou *aporia* est différence.

Nous pouvons considérer cet *aporia* d'une autre manière. La possibilité de différenciation entre idéalité –ou essence– et fait est l'itérabilité : une identité peut être répétée à l'infini, ainsi qu'un fait est singulier. Mais, dans la mesure où être itérable, une idéalité ne peut jamais être en fait donnée comme telle dans une intuition ; elle peut toujours être répétée au-delà de la limite de cette intuition. En d'autres termes, puisqu'une idéalité peut être itérée, nous pouvons avoir la différence entre *de jure* et *de facto*. Tout ce qui est « en principe » peut être itérée. Mais précisément puisqu'elle peut être itérée, elle ne peut jamais être donnée dans une intuition réelle. Ainsi, la condition pour la possibilité du *de jure-de facto* différence – itérabilité–fait la distinction impossible afin de maintenir comme une opposition.

En d'autres termes, puisqu'une forme peut être itérée, elle est différente de son contenu ; mais puisqu'elle est différente dans cette manière, à travers l'itérabilité, une forme ne peut jamais être donnée comme telle ; ainsi nous ne sommes jamais certains qu'il y ait en fait une différence. La seule manière dont nous pourrions être certains que la forme est différente du contenu serait si la forme était un contenu, ou une intuition ; mais si la forme était une intuition, alors la différence serait effacé : le principe serait un fait. Ici, Derrida répète la notion de l'Idée au sens kantien (VP 112). Nous pouvons avoir l'infinité sous les conditions d'une intuition infinie, mais après nous n'avons pas l'infinité qui est donnée à nous. Et cette différence est

nécessaire pour nous afin de dire qu'il y a l'être comme une idéalité ; une idéalité doit être répétable au-delà, toute intuition donnée d'elle. Mais puisque nous n'avons pas l'intuition de l'infinité elle-même –elle est non-présence et non-être –la différence est effacée. Il semble y être seulement l'intuition infinie. Comme Derrida le dit, la possibilité de la différence entre fait et droit –cette possibilité est itération – est la impossibilité de la différence. Cet *aporia* est précisément ce que la déconstruction est supposée nous conduire à l'expérience.

Différance qui est *aporia*, que la condition de la possibilité étant en même temps une condition d'impossibilité, a lieu « à l'intérieur de la métaphysique de la présence », qui « tente de produire une sorte d'insécurité dans celui-ci » (VP 65). Ainsi, dans *La Voix et le phénomène*, Derrida indique précisément comment « cette différence se donne-t-elle à penser. »

Précisément, Derrida pose la question : « Que veut dire ici 'à l' infini' ? Que veut dire la présence comme différence à l'infini ? Que veut dire la vie du présent vivant comme différence à l'infini ? » (VP 114).

Derrida a déjà fourni le schème pour cela. La volonté de la métaphysique veut faire la différence et le signe *dérivé*. Derrida souligne que, puisque Husserl repose sur Idée au sens kantien « comme l'indéfinité d'un 'à l' infini' », « cela donne à croire qu'il n'a jamais *dérivé* la différence de la plénitude d'une parousie, de la présence pleine d'un infini positif ; qu'il n'a jamais cru à l'accomplissement d'un 'savoir absolu' comme présence auprès de soi, dans le Logos, d'un concept infini. » (VP 114). Mais c'est précisément parce que Husserl n'a jamais cru à l'accomplissement d'un 'savoir absolu' qu'il s'essouffle inlassablement à faire dériver la différence. L'Idée au sens kantien est le « *immer wider* » de tentative de faire apparaître l'Idéal lui-même, mais cette apparence ne se produit jamais pour Husserl. Ainsi, Derrida dit : « à l'intérieur de ce schème, le hégélianisme semble plus radical » et il continue,

« ...par excellence au point où il fait apparaître que l'infini positif doit être pensé (ce qui n'est possible que s'il se pense lui-même) pour que l'indéfinité de la différence apparaisse comme telle. La critique de Kant par Hegel vaudrait sans doute aussi contre Husserl». (VP 114)

Paragraphe 124 d'*Idées I* de Husserl est, pour Derrida, assez proches de ce radicalisme hégélien ; donc nous suivons ici dans la Conclusion à *La Voix et le phénomène*, le développement avait déjà énoncé dans le chapitre 6. A l'intérieur de schème de la métaphysique de la présence, le hégélianisme, pour Derrida, semble plus radical quand'il montre (dans sa critique de Kant) que nous devons penser l'infinité positive. Contrairement à Husserl, qui reste kantien dans sa résistance à penser l'infinité comme telle (la section 124 est une exception), Hegel pense l'indéfinité et donc « l'indéfinité de la différence apparaît *comme telle* » (VP 114). L'infinité positive, c'est-à-dire, la totalité, est un processus du rapport à soi et la différenciation à soi ; l'auto-affection montre que la différence est irréductible. Chez Hegel, l'Idée ou ce que Derrida appelle « l'Idéal » apparaît comme telle. « Mais » comme Derrida dit :

Cet apparaître de l'Idéal comme différence infinie ne peut se produire que dans un rapport à la mort en général. Seul un rapport à ma-mort peut faire apparaître la différence infinie de la présence. Du même coup, comparé à l'idéalité de l'infini positif, ce rapport à ma-mort devient accident de l'empiricité finie. L'apparaître de la différence infinie est lui-même fini. Dès lors, la différence qui n'est rien hors de ce rapport, devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort. La différence infinie est finie. On ne peut donc plus la penser dans l'opposition de la finité et de l'infinité, de l'absence et de la présence, de la négation et de l'affirmation.(VP 114)

Pour Derrida, l'Idéal de la différence peut apparaître seulement dans le rapport à mort. Et lorsque le rapport à la mort fait apparaître la différence infinie, « du même coup » -ici nous avons la structure de supplémentarité- le rapport à la mort devient un accident de l'empiricité finie. Après faisant l'idéal possible, le rapport à la mort devient accident. Pourtant, la *différence* n'est rien hors de ce rapport ; elle est finité de la vie comprise comme rapport à soi essentielle dans lequel le mort est une possibilité nécessaire. En effet, nous pouvons dire que la *différence* infinie est finie, mais, pour Derrida, le sujet et prédicat ici ne forment pas une opposition ou une identité.

Toutefois, Derrida répète « à l'intérieur ». Le radicalisme de Hegel est, comme chez Husserl, la radicalité de l'intuition et savoir ; la *différence* est encore pensée dans l'hégélianisme sur la base de la présence (VP 115). Ainsi, « à l'intérieur de la métaphysique de la présence » « le savoir absolu est, » comme Derrida « croit » « le

clôture sinon comme fin de l'histoire » (VP 115). Le schème de la métaphysique de la présence est la volonté de faire la différence et le signe dérivatif de la présence. Ainsi Derrida dit, « l'histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre-parler absolu » (VP 115). La radicalité d'hégélianisme est qu'elle accomplit la « vocation de l'infinité comme présence absolue à soi-même dans la con-science » (VP 115). Ici Derrida introduit le langage de l'appel de conscience afin de suggérer l'ambiguïté du mot « fin » qui signifie à la fois le terme et le but, à la fois la mort et la vie.

Dans le mesure où hégélianisme répond à cet appel, il atteint la fin de l'infinité et il atteint le but ou *telos* de l'infinité. Le but –ce qui est voulu– serait « l'unité du concept, du logos, et la conscience dans une voix sans *différance* » (VP 115). Une telle unité –l'Idéal– n'aurait aucune rapport avec la distance et l'absence et la mort de l'empiricité afin qu'elle soit absolument vivante. Mais aussi, puisqu' une telle unité pourrait être produite seulement sur la base d'un rapport à la mort en général, elle est absolument mort. En d'autres termes, le savoir absolu serait l'esprit absolu et l'esprit absolu ou pur peut être conçu comme absolument vive et comme absolument morte.

Comme Derrida le dit, « l'histoire de la métaphysique est close quand cet absolu infini s'apparaît comme sa propre mort. *Une voix sans différence, une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte* (VP 115).

La fin, pour Derrida, doit toujours être faite, au-delà du savoir absolu. Elle va être fait dans « l'ouverture d'une question inouïe n'ouvrant ni sur un savoir ni sur un non-savoir comme savoir à venir. Dans l'ouverture de cette question, *nous ne savons plus*.

« ... et il nous dit qu'il faut continuer indéfiniment à interroger la présence dans la clôture du savoir. Il faut l'entendre ainsi et autrement. Autrement, c'est-à-dire dans l'ouverture d'une question inouïe n'ouvrant ni sur un savoir ni sur non-savoir comme savoir à venir. Dans l'ouverture de cette question, nous ne savons plus. Ce qui ne veut pas dire nous sommes au-delà du savoir absolu (et de son système éthique, esthétique ou religieux) vers ce à partir de quoi sa clôture s'annonce et se décide ». (VP 115)

Mais, nous ne pouvons pas dire que cette question est la question de l'être, parce qu'elle ne pose pas la question de la présence ; c'est la question de la non-

philosophie. Pourtant, puisque ce n'est pas une question de sens, puisque c'est au-delà du savoir absolu, cette question inouïe ne veut rien dire (VP 116). La réponse qu'elle demande donc, n'est pas l'accomplissement de l'intuition. Nous pouvons voir que Derrida a vraiment cessé de décrire une question ici.

Dans tous les cas, la réponse que la question inouïe demande est « la mémoire des vieux signes » (VP 115). C'est la mémoire très spécifique. Si je me souviens vieux nom « différance » et si je le conçois sur la base de la présence, ce vieux nom reste un vieux nom. Si je me le souviens « autrement », alors le nom est un autre nom ; il est plus vieux.

La mémoire à laquelle Derrida fait allusion ici dans la Conclusion de *La Voix et le phénomène* est plus « vieux » afin d'indiquer son étrangeté. « Plus 'vieux' » suggère en seuil. Quand on est plus vieux, on est à la fois avant ceux qui sont plus jeune (on est né avant ceux qui sont plus jeunes) et avant aussi de ceux qui sont plus jeune (on va mourir avant de ce qui sont plus jeune) ; on est à la fois plus proche du début et plus proche de la fin. *Plus vieux* est une vie sur le seuil de la mort, en rapportant la mort et la vie l'un à l'autre. Ce nom plus vieux qui est rappelé dans une mémoire plus vieille est avant et après la présence.

Un tel nom plus vieux est celui qui s'ouvre sur ce que Derrida appelle « le phénomène du labyrinthe » (VP 117). C'est le nom qui est mentionné dans la célèbre citation de Husserl (*l'Idées*, section 100), avec laquelle Derrida se termine *La Voix et le phénomène* :

Un nom prononcé devant nous nous fait penser à la galerie Dresde... Nous errons à travers les salles... Un tableau de Teniers... représente une galerie de tableaux... Les tableaux de cette galerie représentent à leur tour des tableaux, qui de leur côté feraient voir des inscriptions qu'on peut déchiffrer, etc. (cité dans VP 116-117).

Conclusion

En concluant, nous voulons présenter brièvement la critique derridienne de la phénoménologie husserlienne –le but de notre travail –dans le premier livre *La voix et phénomène*. Derrida cherche à examiner la relation entre la conscience et la langue chez Husserl dans les célèbres *Les Recherches Logiques*. C'est ici qu'on peut observer la croyance fragile de Husserl par rapport à la « présence » de la conscience –sa capacité supposée à fonctionner sans intermédiaire ou médiation(*Vermittlung*), comme la langue.

Tout d'abord, Derrida fait attention à comment Husserl commence par dessiner une distinction importante entre deux types de signes : l'expression (*Ausdruck*) et l'indication (*Anzeigen*)²¹. D'une part, les expressions sont des « signes significatifs » ou « porteur du sens » qui expriment directement ce que la conscience, qui les utilise, veut dire. D'autre part, les indications ne sont que des « pointeurs » ou « désignations » qui n'ont pas l'intention d'animation ou de la signification.

Deuxièmement, Derrida remarque que Husserl continue d'associer l'expression avec la voix (parole), et l'écriture avec l'indication : la voix est expressive, car elle implique nécessairement la présence du parleur, tandis que l'écriture est indicative car l'auteur est absent et substitué par une inscription ou une marque graphique. Mais ce n'est pas tout à fait simple, comme Derrida le montre, la frontière entre l'expression et l'indication, la voix et l'écriture et, plus généralement, la présence et l'absence, a constamment besoin d'être redessinée.

Husserl est forcé d'admettre que tous les discours sont expressifs : quand on parle pour communiquer avec quelqu'un d'autre, nos mots n'indiquent que notre expérience intérieure pour l'autre personne parce que, bien sûr, ils n'ont pas directement l'expérience de ce dont nous avons expérience. Maintenant, cela relève la question inévitable s'il y aurait d'autres formes du discours. Husserl répond à cette question par ce qu'il appelle « soliloque intérieur de la conscience », c'est-à-dire, quand nous nous parlons à nous-mêmes.

²¹ HUSSERL, E., *Recherches Logiques* [1900], Presses Universitaires de France 3. Edition, Paris, 1961

Alors, Derrida montre comment Husserl arrive à la conclusion que ce n'est que dans notre vie intérieure mentale que nous parvenons à l'expression pure : nos expériences sont déjà présentes à nous dans notre conscience propre, il affirme, et ainsi elles n'ont pas besoin d'être « communiquées » d'une façon ou d'une autre. Si Husserl pense qu'il a enfin trouvé un endroit où l'expression pure a lieu –à l'intérieur de nos propres têtes –Derrida montre qu'il est une fois de plus forcé d'admettre qu'une certaine forme *imaginaire* de la communication demeure : on parle, dans un sens *imaginaire*, à nous-mêmes.

Pour Derrida, cependant, c'est le point où l'opposition entre l'expression et l'indication –et tout ce qui en découle – s'effondre : la communication imaginaire est encore communication et Husserl lui-même argue que la communication requiert l'indication, et celle-ci entraîne la perte de la présence pleine. De cette façon, Derrida conclut que notre conscience ne peut pas être « présente » à elle-même dans le sens pur et immédiat que Husserl exige, parce que même son auto-expression dépend du langage, de la médiation, de l'écriture : nous communiquons à nous-mêmes dans la même manière que nous communiquons à une autre personne.

Selon Derrida, la phénoménologie du temps de Husserl confirme cet engagement métaphysique à la « présence » au sein de sa théorie de la conscience. Husserl argue que les objets sont immédiatement présents à la conscience à la fois en termes d'espace et de temps. Lorsque j'ai une intention à l'égard d'un certain objet, il est présent ici et maintenant à ma conscience : parce que les actes en question sont eux-mêmes vécus par nous en ce moment comme un clin d'œil (*im selben Augenblick*).

Derrida, une fois de plus, utilise un exemple de la phénoménologie husserlienne propre²² afin de montrer que le moment présent dans lequel la perception a lieu est en fait tout sauf de la présence. Derrida soutient que ce que nous percevons comme le « maintenant » ou moment présent est en fait une synthèse ou composite de mémoire et l'attente (espoir), comme « rétention » et « protention ». Derrida note comment Husserl lui-même nous montre dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* que lorsque nous écoutons une petite partie de musique nous nous réservons (retenir) la mémoire de la note jouée, on entend la note

²² Dans ce cas, ses lectures sur *la conscience intime du temps*.

qui est constamment jouée, et nous anticipons la note suivante dans la séquence, tout à coup.

Pour Husserl, en d'autres termes, la rétention –la mémoire de ce qui vient d'être passé –est la « queue » qui suit toujours la « comète » de l'impression primaire ou primordiale. Si la perception du présent est donc traversée par l'absence –ce qui vient d'être passé et ce qui à venir –alors la théorie husserlienne de la conscience est, une fois de plus, montrée à être toujours et déjà conditionnée par le type de la médiation qu'il met entre parenthèses comme externe ou inessentielle à sa phénoménologie. Comme l'espace de la conscience est médié par des choses qui ne sont pas présentes pleines –les signes linguistiques –donc le temps de la conscience est structuré par ce qui est temporairement absent : le passé et l'avenir. En ce sens la « métaphysique de la présence » est une fois de plus obligée de compter sur la chose même qu'elle cherche à exclure : cette « l'altérité » est en fait la condition de « la présence ».

Comme Derrida tente de montrer dans son *Introduction à l'Origine de la Géométrie*²³, Husserl tente de présenter la relation entre le transcendantal et les dimensions matérielles de sa phénoménologie en examinant le rôle joué par la tradition historique dans la formation de la connaissance objective. Husserl entame sa réflexion en posant la question suivante : qu'est-ce qui permet une forme géométrique –et par extension, tout objet idéal qui transcende le temps et l'espace et existe absolument identique pour tout le monde –à paraître dans l'histoire pour la première fois ?

Tout d'abord, et bien évidemment, Husserl affirme que la réponse à cette question est le géomètre qui invente un tel objet : Euclide, par exemple, a été la première personne qui reconnaît que deux points quelconques peuvent toujours être reliés par une ligne droite. Pourtant, qu'est-ce qui rend ces principes géométriques cesse d'être une simple idée ou une impression subjective de l'esprit d'Euclide et de commencer à devenir une vérité objective qui est reconnue comme tel par tout le monde ?

²³ Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris: Presses Universitaires de France, 1974 [1962].

La réponse est la langue, et plus précisément l'écriture. C'est seulement parce qu'Euclide a écrit ses principes sous la forme des éléments, que la géométrie euclidienne cesse d'être une simple idée dans une seule tête d'homme et devient une vérité objective universelle. Maintenant, si c'est en fait l'inscription de figures géométriques sous forme graphiques répétables qui garantit leur idéal ou un objectif d'état, puis nous avons mis le doigt sur une contradiction curieuse entre les arguments de Husserl.

D'une part, la géométrie est *idéale* : elle transcende le temps et l'espace, car elle est la même partout et pour tout le monde. D'autre part, la géométrie est aussi, paradoxalement, *matérielle* : sa capacité de transcender le temps et l'espace, de cette façon, dépend en fait du temps et espace comme étant inscrite dans la forme écrite dans un certain temps et espace. Ainsi, Derrida montre encore comment la philosophie transcendantale husserlienne est en fait possible, ou conditionnée par les choses qu'il est censé transcender en premier lieu.

En bref, Derrida affirme que la phénoménologie husserlienne reste—pour l'ensemble de son engagement incontestable de la rigueur philosophique et objectivité — dans « la métaphysique de la présence » dogmatique et spéculative.

Husserl assume le fait que la vérité va être assimilée à la présence pleine, cette présence est exprimée dans la parole/voix et cette voix est supérieure à l'écriture. Il est également important de noter la manière subtile dont l'argumentation propre derridienne se trouve ici. Comme nous avons déjà commencé à le voir, la critique derridienne des limites de la métaphysique n'est pas quelque chose « en dehors ».

La tentative de Husserl de privilégier la voix est défié, non pas par un argument nouvelle ou meilleur de Derrida lui-même, mais par la volonté propre de Husserl, d'ailleurs dans son travail, afin de reconnaître la nécessité de l'écriture. Cependant si Husserl se contredit, Derrida tente de clarifier que ce n'est pas en raison d'une « nativité » de sa part mais plutôt parce que c'est symptomatique d'un problème plus large et insoluble qui est au cœur de la métaphysique elle-même.

Pour Derrida, en d'autres termes, la phénoménologie de Husserl nous montre que, même dans sa forme plus rigoureuse philosophique, la métaphysique de la présence dépend d'une instabilité fondamentale : nous avons d'une part la promotion

de la vérité, de la présence et de la voix, et d'autre part une répression de la médiation, de la langue et de l'écriture. De cette façon, la critique derridienne de la métaphysique va au-delà de ce qui est traditionnellement considéré comme le domaine de la « philosophie » et dans le champ de ce qu'en France, sont appelés les sciences humaines : la linguistique, la littérature, la psychanalyse et le dominant mouvement intellectuel appelé le « structuralisme ».

Par conséquent, premièrement, notre travail principalement tente de se limiter au triptyque de Derrida, en 1967, certes, *La voix et le phénomène* et après *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence*. A travers de notre travail nous avons vu la question s'il s'agit une « critique » de la métaphysique de la présence derridienne. A notre avis, dans le cadre de ce triptyque de Derrida, il s'agit une « détermination ». Pourtant, à partir de notre recherche, nous pouvons faire une décision plus profonde de cette question en regardant les autres textes de Derrida qui se trouvaient après ce triptyque sur lequel notre recherche se focalisait.

Secondairement, notre recherche a montré que *La voix* inclut les plus importants termes (*trace, différence, aporia, déconstruction, logocentrisme* etc.) de la philosophie de Derrida, bien que ce livre soit un livre très tôt par rapport aux autres textes derridienne. A cet égard, nous croyons qu'il est très utile de considérer ce livre que notre travail visait à éclaircir, afin d'avoir une compréhension complète des autres livres de Derrida.

Finalement, à travers et à la fin de notre recherche, nous avons vu qu'un certain hégélianisme est assez vital afin de comprendre la relation de Derrida avec Husserl. Egalement, cet hégélianisme fournirait une lumière spéciale en abordant les autres textes de Derrida.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Derrida

- DERRIDA, J., *La Voix et le phénomène*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, J., *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA, J., *Positions*, Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, J., *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

Œuvres de Husserl

- HUSSERL, E., *Recherches Logiques* [1900], Presses Universitaire de France 3. Edition, Paris, 1961
- HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction Paul Ricœur, Gallimard-Tél
- HUSSERL, E., *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris: Presses Universitaires de France, 1974 [1962].
- HUSSERL, E., *Leçons sur une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Ed.: Presses universitaires de France, 1996
- HUSSERL, E., *Les Méditations Cartésiennes*, traduction Emmanuel Levinas, Vrin, 1947, édition de poche en 1992.
- HUSSERL, E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard-Tél.

Curriculum Vitae**Onur Dođanay****Date of Birth** : 15. 02. 1983 / **Birthplace**: Kayseri**Education**

- BA, Middle East Technical University (METU), Departement of Philosophy, 2008, ANKARA
- Talas Fatma Kemal Timuçin Anatolian High School, KAYSERİ

Research Interests

- 19th and 20th century French and German Thought, Phenomenology, Psychoanalysis, Political Philosophy.

Language

- English (advanced)
- French (advanced)
- German (intermediate)

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	Galatasaray Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı	Onur Doğanay
Tez Başlığı	La critique de la métaphysique de la présence chez Derrida
Savunma Tarihi	03.01.2013
Danışmanı	Prof. Dr. Melih Başaran

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Melih BAŞARAN

Doç. Dr. Nami BAŞER

Yrd. Doç. Dr. Özkan GÖZEL

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Sibel YAMAK