

**T.C.
UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

LE VIRTUEL ET LA TRACE

**Multiplicité chez Deleuze et Derrida à partir de leurs élaborations du
concept aristotélicien du temps**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Tunay GÜNEŞ

Directeur de recherche: Prof. Nami BAŞER

JUIN 2019

**T.C.
UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

LE VIRTUEL ET LA TRACE

**Multiplicité chez Deleuze et Derrida à partir de leurs élaborations
du concept aristotélicien du temps**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Tunay GÜNEŞ

Directeur de recherche: Prof. Nami BAŞER

JUIN 2019

PREFACE

J'adresse tous mes remerciements ceux qui m'ont encouragé à écrire ce mémoire. Particulièrement, Je remercie Prof. Nami BAŞER d'avoir accepté d'être le directeur de cette recherche et de m'avoir accordé du temps pendant toutes ces années et Prof. Melih BAŞARAN pour ses précieux conseils. Je remercie également Burag Garen BEŞİKTAŞLIYAN pour la rédaction.

TABLE DES MATIÈRES

PREFACE	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	xi
ÖZET.....	xvii
INTRODUCTION	1
LE SIGNE ET LA DIFFÉRENCE	4
1.1 Écriture Phonétique	8
1.2 La Structure Du Signe.....	23
1.3 La Différence Constituant	28
1.4 Désir.....	31
LA TRACE / LA VIRTUALITÉ.....	37
2.1 La Clôture	41
2.2 Virtualité.....	52
2.2a Les deux premières synthèses du temps	54
2.2b Virtuel.....	57
2.2c Le temps hors de ses gonds	71
CONCLUSION	80
BIBLIOGRAPHIE.....	87
ÖZGEÇMİŞ.....	89

RÉSUMÉ

Le thème principal de ce mémoire est la trace chez Derrida et le virtuel chez Deleuze, c'est-à-dire la multiplicité chez Deleuze et Derrida, à partir de leurs élaborations du concept aristotélicien du temps. De la déconstruction derridienne du concept du temps chez Aristote et de la considération de Deleuze sur les apories du temps chez Aristote, nous voulons saisir quel type de multiplicité, dont il s'agit chez l'un et chez l'autre, eu égard à l'ontologie.

Nous nous occuperons de la théorie derridienne du signe et de son application au concept du temps, et de la considération du temps chez Deleuze, en somme, de la multiplicité qui résulte de ces deux différentes considérations du temps, de ceux qui se placent au-delà du meteksis platonicien déterminé par une ontologie substantialiste et en dehors de la considération de la représentation soumise au régime de la parousia (à savoir, en dehors de l'ontologie substantialiste déterminé à travers le concept aristotélicien de « dynamis »), afin de discuter s'il y a la possibilité de l'ontologie. En plus, nous voulons saisir par le passage de Derrida, de la trace à l'archi-trace, et par le passage de Deleuze, du virtuel à l'éternel retour, de quel point de vue « leurs positions », celle de Derrida et celle de Deleuze, sont *irréductibles l'une à l'autre*.

Nous allons analyser, dans la première partie de notre thèse, le concept, la structure du signe avec l'écriture phonétique, avec l'écriture dans son rapport à la parole et l'alternative derridienne « différence » qui signifie dire également archi-trace, archi-écriture, etc., à partir des textes de Derrida « Grammatologie » et « Différance », pour voir la structure de l'ontologie substantialiste, privilégiant et hiérarchisant (à partir du double caractère de la parousia) le « signifié transcendantal » et le « signifiant », et la disparition du signifié transcendantal et la libération de la parousia. En plus, C'est pour saisir « comment » Derrida s'y oppose, à savoir, la déconstruction. Le plus grand enjeu de cette première partie est ce que le

thème de la structure du signe et de son alternative derridienne nous permettra d'expliquer ce que Derrida entend par le temps, par « le signe temps ». Quant à la seconde partie de la thèse, nous passeront directement au problème du temps comme la structure des structures, chez Derrida et chez Deleuze. Chez Derrida, on va voir dans « Ousia et Gramme », comment la structure des structures devient tout simplement une structure, c'est-à-dire le temps comme un « signe » parmi d'autres, et comment le temps s'est considéré comme une impossibilité. Et puis, nous allons nous occuper de la lecture deleuzienne de Bergson pour comprendre comment Deleuze radicalise les apories aristotéliennes et pour saisir le sens du « virtuel » en traversant sa considération du temps, les trois synthèses du temps ; le temps pensé en vue de l'Événement.

La Première Partie : Signe et Différance

Il s'agit de saisir la différence dans ses implications comme temporisation, comme retardement, comme réserve etc., à savoir, ce que Derrida exprime à travers la différence étymologique entre le mot grec de « diapherein » et le mot latin de « differre ». Cela étant, pour la question de l'écriture, de l'écriture phonétique, grâce à laquelle on pourrait parler de cette différence orthographique, nous analysons la lecture de Derrida sur Saussure dans la Grammatologie. Notre but principal consiste à parvenir à saisir la théorie derridienne du signe. Car, nous pensons que ce sera nécessaire pour comprendre la considération du temps chez Derrida, ce dont il s'agira directement dans notre deuxième partie.

Nous suivons ces étapes ; premièrement l'écriture phonétique, au second la structure du signe, et puis la différence à l'égard de la constitution de couples opposés et enfin le désir par rapport à la différence.

Écriture Phonétique

Pour saisir bien la théorie derridienne du signe, il faudrait avant tout élaborer la considération de l'écriture chez Derrida. Même, le signe se détermine d'après le statut de l'écriture dans la langue ; la clôture du signe comme « du signifiant au signifié » se transforme en « du signifiant au signifiant ». Pour comprendre la transformation de la structure du signe, il faut comprendre la position de l'écriture. En raison de cela, nous expliquons sa position en ce qui concerne le problème de

l'écriture phonétique, le couple parole/écriture dont il s'agit spécifiquement dans la *Grammatologie*, surtout à partir de la lecture derridienne sur Ferdinand de Saussure.

Premièrement, pour fermer la distance entre l'intérieur et l'extérieur, le système de la représentation exige l'écriture phonétique à l'égard du rapport entre le signifié transcendantal et la voix. Et puis, à partir des prémisses saussuriennes dont il s'agit dans les *Cours de Linguistique*, surtout à partir de l'explication de la thèse de la différence par l'écriture, Derrida inverse la soumission de l'écriture à la parole. Enfin, au lieu de favoriser l'écriture, qui est soumise à la parole, par rapport à la parole Derrida substitue l'archi-écriture à l'écriture.

La Structure Classique Du Signe

Le signe est considéré comme secondaire et provisoire. Le signe tient lieu, plus vulgairement, de la chose, du référent, et plus *scientifiquement, subtilement* du sens. Au manque de la présence de l'un d'eux le signe les présente. C'est pour cela que Derrida appelle le signe la présence différée. *Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe* Quant à la structure classique du signe, elle est déterminée ainsi: *elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable qu'à partir de la présence qu'il diffère et en vue de la présence différée qu'on vise se réapproprier.*

Derrida met en face de cette structure « la différance » pour décider si elle est un signe dans un sens classique ou non. Il en conclut en disant qu'on ne peut pas saisir la différance sous le concept du signe et qu'on met en question l'autorité de la présence, la formation du sens de l'être en général comme présence ou absence, dans les catégories de l'étant ou de l'étantité. Puisque, la présence qui se trouve à l'origine est impossible à partir de la thèse de l'arbitraire du signe et de la différence chez Saussure ; on met en question l'idée de l'origine.

La Différance Constituante

Le présent se divise toujours en passé et en futur et ne se trouve jamais en tant que tel. Pour qu'il soit soi-même, il se constitue par rapport à ce qui n'est pas lui (au futur et au passé). D'où l'idée de la trace Derrida que obtient l. Le sujet et la substance qui se définissent à partir du présent, ses identités se basent alors sur ce qui n'est pas eux. L'identité devient secondaire par rapport à la différence. De cette division dérivent temporisation et espacement « avant » que l'espace et le temps soient séparés en ayant les identités différentes l'un de l'autre. Dans leur constitution réciproque, il se trouvent « ensemble » dans une synthèse irréductible.

Désir

Dans ce chapitre, Derrida élabore la différence à partir du désir. Peut-être, la différence est essentiellement pensée en face du désir pour empêcher le désir de régner dans un présent-passé ou présent-futur.

Selon Derrida on peut trouver les deux sens de différence dans la théorie freudienne ; comme espacement et comme temporisation. Il nous montre que le caractère du désir implique le retardement. En vue du principe de réalité, un plaisir ne se présente que différé comme un déplaisir. Sa présence ne se présente que comme une présence différée. Le plaisir se retarde toujours en raison du principe de la réalité et ne se réalise jamais en tant que tel.

Deuxième Partie : Trace et Virtuel

Cette partie se compose de deux chapitres principaux ; la lecture de Derrida du concept aristotélicien du temps « La Clôture » et la considération du temps chez Deleuze « Le Temps De L'Événement ». Nous montrons la circularité du temps dérivant de la représentation du temps comme l'espace et expliquons plus profondément « temporisation et espacement », dont il s'agissait dans la première partie, par la locution « ama » chez Aristote. Et nous nous occupons de l'alternative de Chronos, qui implique la circularité du temps et la dominance du présent, à savoir, de l'Aiôn qui implique la forme vide du temps qui se compose d'instant, non de présents. C'est pour faire apparaître la nuance de la considération de la division chez Deleuze et chez Derrida, qui s'est basée, pour nous, sur la « traduction » du concept « nun » d'Aristote. En radicalisant l'aporie aristotélicienne sur le présent, Deleuze

arrive à penser ce nun comme instant et en le traduisant comme « main-tenant » Derrida garde la tension de l'ambiguïté du sens de nun.

La Clôture

Pour la représentation linéaire du temps par en rapport au mouvement, Aristote met en jeu les concepts de « dynamis et energeia ». La représentation du maintenant comme point consiste à considérer le point comme à la fois en puissance et en acte pour que le point du commencement et celui de la fin soient le même en vue de la continuation sans arrêt. Cette circularité du temps est considérée par Heidegger comme la considération vulgaire du temps. Mais, Derrida pense qu'il ne peut pas y avoir une temporalité plus originelle, authentique. En face de cette temporalité prétendue « authentique », Derrida considère le temps comme un signe. C'est-à-dire, il réintroduit le temps au régime du signe tel qu'il entend par sa pensée sur l'écriture. Le signifiant sans signifié. L'impossibilité du présent, de la présence comme trace. L'archi-trace est comme une synthèse irréductible. C'est pourquoi elle implique quelque multiplicité. Et aussi de cette façon, empêche-t-elle la soumission du passé et du futur au présent. Le futur devient ce qui est indéterminable, imprévisible comme l'à-venir. La pensée se focalise sur la trace, sur ce qui n'a jamais trouvé de présence.

Le Temps De Événement

Dans la considération du temps chez Deleuze, il y a trois étapes, plutôt, trois synthèses du temps. Contre la subordination du passé et du futur au présent, ces trois synthèses visent à briser cette dépendance. Même, la dépendance au présent se renverse. C'est le présent dépendant du passé, encore plus, c'est le futur qui devient le plus important ; fondation, fondement et ordre ; présent, passé et futur. Les deux synthèses passives et la synthèse statique. Celle-là est supérieure aux autres. En le faisant, Deleuze joue les sens des apories aristotéliennes concernant le temps. Au lieu de « trouver une solution » pour les apories, de les résoudre dans, par une considération du temps circulaire grâce à sa « représentation spatiale », il « confirme » les paradoxes en les radicalisant en faveur d'un futur. S'il y a une circularité, ce sera l'éternel retour qui se caractérise par le manque de l'origine contrairement à l'autre circularité qui a le même point comme commencement et fin.

Le présent du Chronos, qui est déterminé par un étant-présent, laisse la place à l'Instant. L'instant est ce qui manque toujours à sa place et se divise à l'infini. La forme vide du temps se compose des instants. Le vide implique quelque indépendance par rapport à la causalité déterminé à partir du présent. Cela donne la chance de l'actualisation de ceux qui ne sont pas inclus dans le couple « dynamis-energeia ». L'instant se divisant en passé et en futur, se projetant une fois au passé et une fois au futur fait apparaître le virtuel (ce qui inclut le possible et ce qui n'est pas inclus dans le possible ou ce qui y demeure caché) par sa projection au passé et son actualisation par sa projection au futur. Cela donne la chance de fermer la distance entre l'Être et le Multiple comme l'écriture chez Derrida. Le virtuel est la multiplicité pure. La multiplicité inclut qualitativement plus que le multiple. Deleuze pense aussi que l'instant devrait être le présent aussi. Il faut qu'il y ait l'effectuation. Mais cette effectuation, son présent entraîne la contre-effectuation aussi. De cette façon, le devenir est rendu perpétuelle.

Conclusion

Nous discutons les implications de la multiplicité à l'égard de la trace et du virtuel, de Deleuze et de Derrida.

En conséquence, en face du concept de « dynamis », par lequel Aristote rend pensable le mouvement en conservant l'identité de ce qui est en train de changer, Derrida mettait la trace qui signifierait en quelque sorte la multiplicité et Deleuze la virtualité qui signifierait également la multiplicité. Ce qui est le plus important là est ce qu'ils trouvent ou font apparaître à travers « leurs tactiques-stratégies » la multiplicité qui se trouverait déjà chez Aristote ; Derrida montrant, radicalisant la duplicité du sens de l'adverbe « ama » comme à la fois spatial et temporel et Deleuze radicalisant le paradoxe du présent vers une pensée de l'être, du passé pur, du virtuel. En plus, Derrida pousse la trace vers l'archi-trace et Deleuze le virtuel vers l'éternel retour qui pourrait s'entendre comme la répétition comme la différence. En somme, nous pourrions dire que la dynamis aristotélicienne implique déjà en soi-même une multiplicité.

Pour Deleuze, comme implique le concept « virtuel », la multiplicité se définit par rapport à l'ontologie et pour Derrida par rapport au texte, à l'écriture.

ABSTRACT

The main theme of this thesis is the concept of trace in Derrida and that of virtual in Deleuze, that is to say, the concept of multiplicity in both Derrida and Deleuze from its elaborations of the Aristotelian concept of time. From the Derridian deconstruction of Aristotle's concept of time and from Deleuze's consideration of Aristotle's apories of time, we want to understand what kind of multiplicity we are dealing with in both of them regarding ontology.

We will deal with Derrida's theory of the concept of sign and its application to the concept of time, and Deleuze's consideration of the concept of time; in short, we will deal with the multiplicity that results from these two different considerations of time, from those who place themselves beyond the Platonic *meteksis* determined by a substantialist ontology and outside the consideration of representation subject to the regime of *parousia* (that is to say, outside the substantialist ontology determined through the Aristotelian concept of "*dynamis*"), in order to discuss if there is a possibility of ontology. In addition, from the passage of Derrida, from the trace to the archi-trace, and by the passage of Deleuze, from the virtual to the eternal return, we want to understand from which point of view "his positions", that of Derrida and that of Deleuze, are irreducible to one another.

We will analyze, in the first part of our thesis, the concept, the structure of the sign with the phonetic writing, with the writing in its relation to the speech and the derridian alternative "différance" which also means archi-trace, arch-writing, etc., from the texts of Derrida "Grammatology" and "Difference", to see the structure of substantialist ontology, privileging and prioritizing from the dual character of *parousia* as both "transcendental signified" and "signifier", and the disappearance of the transcendental signified and the liberation of *parousia*. In addition, to grasp "how" Derrida opposes it, namely, deconstruction. The greatest challenge of this first part is that the theme of the structure of the sign and its Derridian alternative will allow us to explain what Derrida means by time, by the "time sign". As for the

second part of the thesis, we will go directly to the problem of time as the structure of structures, in Derrida and Deleuze. In Derrida, we will see in "Ousia and Gramme" how the structure of structures simply becomes a structure, that is, time as a "sign" among others, and how time has been considered as an impossibility. And then, we will analyze Deleuze's reading of Bergson to understand how Deleuze radicalizes Aristotelian apories and to grasp the meaning of the "virtual" through his consideration of time, the three syntheses of time; the time thought for the Event.

First Part: Sign and Difference

It is a question of grasping the difference in its implications as a delay, a reserve, etc., namely, what Derrida expresses through the etymological difference between the Greek word "*diapherein*" and the Latin word "*differre*". That being so, for the question of writing, of phonetic writing, thanks to which one could speak of this orthographic difference, we will analyze Derrida's reading of Saussure in *Grammatology*. Our main goal is to grasp the Derridian theory of sign. Because, we think that it will be necessary to understand the consideration of time in Derrida which will be directly in our second part. The manner in which we will proceed is as follows: first of all, the phonetic writing, secondly, the structure of the sign, and then the difference with respect to the constitution of opposite pairs and finally the desire in relation to difference.

Phonetic Writing

To grasp the Derridian theory of the sign, first of all it would be necessary to elaborate Derrida's consideration of writing. Even, the sign is determined by the status of writing in the language; the closing of the sign as "from the signifier to the signified" is transformed into "from the signifier to the signifier". To understand the transformation of the structure of the sign, one must understand the position of the writing. Because of this, we will explain his position regarding the problem of phonetic writing, the speech/writing pair which is specifically a question in *Grammatology*, especially from the Derridian reading on Ferdinand de Saussure.

First, in order to close the distance between the inside and the outside, the system of representation requires phonetic writing with respect to the relationship between the transcendental signified and the voice. And then, starting from the

Saussurean premises which are discussed in the *Course in General Linguistics*, especially from the explanation of the thesis of difference by writing, Derrida reverses the submission of writing to speech. Finally, instead of favoring writing, which is subject to speech, is in relation to speech, Derrida substitutes archi-writing for writing.

The Structure of the Sign

The sign is considered secondary and provisional. The sign holds the place, more vulgarly, to the thing, to the referent, and more scientifically, subtly to the meaning. At lack of presence of one of them, the sign presents them. This is why Derrida calls the sign 'deferred presence'. "When we can not take or show the thing, let us say the present, the present-being, when the present does not arise, we mean, we pass by the detour of the sign". As for the classical structure of the sign, it is determined thus: "it presupposes that the sign, differing the presence, is thinkable only from the presence which it differs and with a view to the deferred presence to reclaim ". Derrida puts this structure in opposition to decide whether it is a sign in the classical sense. He concludes by saying that we cannot grasp the difference under the concept of the sign and that we question the authority of the presence, the formation of the sense of being in general as presence or absence, in the categories of being or of being. Because, the presence which is at the origin is impossible from the thesis of the arbitrariness of the sign and the difference in Saussure. So, we question the idea of origin.

Constituent Differance

The present is always divided into past and future and it never is as such. For time to be itself, it is constituted in relation to what it is not (the future and the past). Hence, Derrida gets the idea of the trace. The subject and the substance that are defined from the present, its identities are then based on what is not them. Identity becomes secondary in relation to difference. Timing and spacing derive from this division "before" space and time are separated by having identities different from each other. In their mutual constitution, they find themselves "together" in an irreducible synthesis.

Desire

In this chapter, Derrida develops the difference from desire. Perhaps, difference is essentially thought towards desire to prevent the desire to reign in a present-past or present-future. Derrida says that one can find the two meanings of difference in Freudian theory; as spacing and timing. He shows us that the character of desire implies retardation. In view of the reality principle, a pleasure is only postponed as an unpleasure. His presence only presents itself as a deferred presence. Pleasure is always delayed because of the principle of reality and is never fulfilled as such.

Second Part: Trace and Virtual

This part consists of two main chapters; Derrida's reading of the Aristotelian concept of the time, i.e. "Closing" and the consideration of time in Deleuze, i.e. "The Time of the Event". We show the circularity of time deriving from the representation of time as space and we explain more profoundly "temporization and spacing", which was concerned in the first part, by the adverb "ama" in Aristotle. And we deal with the alternative of Chronos, which involves the circularity of time and the dominance of the present, namely, the *Aiôn* which implies the empty form of time which consists of instants, not of present. This is to bring out the nuance of the consideration of division in Deleuze and Derrida, which is based, for us, on the "translation" of the concept of "nun" of Aristotle. By radicalizing Aristotelian aporia on the present, Deleuze comes to think of this nun as instant and by translating it as "hand-holding" Derrida keeps the tension of the ambiguity of the meaning of nun.

Closing

Concerning the linear representation of time in relation to movement, Aristotle brings into play the concepts of "dynamis and energeia". The representation of the now as a point consists in considering the point as both in power and in act so that the point of the beginning and that of the end are the same in view of the continuation without stopping. This circularity of time is considered by Heidegger as the vulgar consideration of time. But, Derrida thinks that there can not be a more original, authentic temporality. Faced with this so-called "authentic", Derrida considers time as a sign. That is to say, he reintroduces time to the regime of the sign as he means by his thought on writing. The signifier without meaning. The

impossibility of the present, of the presence as a trace. The archi-trace is like an irreducible synthesis. Hence, it implies some multiplicity. And also, in this way, it prevents the submission of the past and the future to the present. The future becomes what is indeterminable, unpredictable by what it would bring, as the coming future. The thought focuses on the trace, on what has never found a presence.

The Time of the Event

In the consideration of time in Deleuze, there are three stages. Rather, three syntheses of time. Against the subordination of the past and the future to the present, these three syntheses aim to break this dependency. Even, the dependence on the present is reversed. It is the present dependent on the past, even more, it is the future that becomes more important; founding, foundation and order; present, past and future. The two passive syntheses and the static synthesis. The latter is superior to the others. In doing so, Deleuze plays the meanings of Aristotelian aporias about time. Instead of "finding a solution" for the aporia, solving it in, by a consideration of circular time thanks to its "spatial representation", it "confirms" the paradoxes by radicalizing them in favor of a future. If there is a circularity, it will be the eternal return that is characterized by the lack of the origin unlike the other circularity which has the same point as beginning and end.

The present of the Chronos, which is determined by a being-present, gives way to the moment. The moment is always missing in its place and divides to infinity. The empty form of time is composed of moments. The empty implies some independence in relation to causality determined from the present. This gives the chance of actualizing those who are not included in the "dynamis-energeia" couple. Given that the moment is divided into past and future, projecting once to the past and once to the future makes the virtual appear (which includes the possible and what is not included in the possible or that which remains hidden there) by its projection to the past and its actualization by its projection to the future. This gives the chance to close the distance between Being and Multiple, like writing in Derrida. The virtual is pure multiplicity. Multiplicity qualitatively includes more than the multiple. Deleuze also thinks that the moment should be the present too. There must be the effect. But this realization, its present entails the counter-effect as well. In this way, becoming is made perpetually.

Conclusion

We discuss the implications of multiplicity concerning trace and virtual, respectively in Deleuze and Derrida.

Consequently, against the concept of "dynamis", by which Aristotle makes the movement thinkable while preserving the identity of what is changing, Derrida puts the trace that would, in a way, signify multiplicity; and Deleuze, the virtuality that would also mean the multiplicity. The most important thing here is that they make appear through their "tactics-strategies" the multiplicity that would already be in Aristotle; Derrida does this by showing, radicalizing the duplicity of the meaning of the adverb "ama" as both spatial and temporal; Deleuze does this by radicalizing the paradox of the present towards a thought of being, of the pure past, of the virtual. In addition, Derrida pushes the trace towards the archi-trace and Deleuze the virtual towards the eternal return that could be understood as the repetition as the difference. In short, we could say that the Aristotelian dynamis already implies in itself a multiplicity.

For Deleuze, as the concept of "virtual" implies, multiplicity is in relation to ontology and for Derrida, in relation to text, to writing.

ÖZET

Bu tezin ana konusu, Derrida'daki iz ve Deleuze'deki potansiyel kavramlarıdır. Başka bir deyişle, Aristoteles'teki zaman kavramından yola çıkmak suretiyle Deleuze'de ve Derrida'da çokluğun incelenmesidir.

Bu tezdeki amacımız, bir yandan Aristoteles'teki zaman kavramının Derridacı yapısökümünden ve beri yandan da Aristoteles'teki zamanla ilgili olan çıkmazların Deleuzecü mülahasasından yola çıkmak suretiyle, her iki filozofta da ontoloji nezdinde nasıl bir çokluğun mevzu bahis edildiğini incelemektir.

Bu tezde iştiğal edeceğimiz hususlardan biri, Derridacı gösterge teorisi ile bunun zaman kavramına uygulanması ve bir diğer husus da Deleuze'ün zaman kavramına yaklaşımıdır. Velhasıl, bir ontoloji imkânı olup olmadığını tartışabilmek amacıyla, parousia'ya (yani, Aristoteles'in “dynamis” kavramından yola çıkılarak belirlenmiş tözcü ontoloji) tâbi temsil dışında kalan bir bakışın ve tözcü bir ontoloji tarafından belirlenmiş Platoncu meteksis kavramının ötesine konumlanan iki farklı zaman kavrayışından ileri gelen çokluk meselesi ile iştiğal edeceğiz. Ayrıca, Derrida'daki iz kavramından arke-iz kavramına geçişle ve öte taraftan da Deleuze'deki potansiyel kavramından ebedi-dönüş kavramına geçişle, “onların mevzilerinin” birbirlerine indirgenemez olduğunu anlamayı amaçlıyoruz.

Tezimizin birinci bölümünde, gösterge kavramını ve bunun yapısını fonetik yazı, yazının söz ile olan ilişkisini Derridacı bir alternatif olan ve aynı zamanda arke-iz ve arke-yazı anlamlarına da gelen “fark” ile çözümleyeceğiz. Bunu yaparken de Derrida'nın “Gramatoloji” ve “Fark” gibi metinlerinden yararlanacağız. Böylelikle, hem parousia'nın “gösteren” ve “transandantal gösterilen” olarak sahip olduğu çift nitelikten yola çıkarak hiyerarşikleştiren ve imtiyazlandıran tözcü ontolojinin yapısını hem de parousia'nın özgürleşmesini ve “transandantal gösterilen”in kayboluşunu görmüş olacağız. Ayrıca, Derrida'nın bunun karşısında nasıl mevzi

aldığını, yani yapı sökümü de görmüş olacağız. Bu bölümün en büyük getirisi, Derrida'nın zamandan, "gösterge zaman"dan ne anladığını açıklamamıza imkân vermesi olacak.

Buna mukabil, tezimizin ikinci kısmında ise doğrudan Derrida'da ve Deleuze'de yapıların yapısı problemine geçeceğiz. Derrida'nın "Ousia ve Gramme" adlı metninde, zamanın nasıl bir imkânsızlık olarak incelendiğini ve yapının da diğer göstergeler arasından bir "gösterge" olarak zamana nasıl dönüştüğünü göreceğiz. Daha sonra ise, hem Deleuze'ün Aristoteles'teki çıkmazları nasıl radikalileştirdiğini anlamak, hem de zamanın üç sentezini katetmek suretiyle "potansiyel"in anlamını kavramak amacıyla Bergson üzerine yaptığı okuma ile iştigal edeceğiz.

Birinci Bölüm: Gösterge ve Fark

Bu bölümde söz konusu olan husus, farkı hem rezerv olarak, hem gecikme olarak hem de erteleme olarak kavramaktır. Başka bir deyişle, Derrida'nın "diapherein" ve "differre" kelimeleri arasında gözettiği etimolojik ayrımı incelemektir. Ardından, yazı ve fonetik yazı gibi meseleleri kavramak amacıyla "Gramatoloji" adlı metinde Saussure üzerine yazılanları tetkik edeceğiz. Temel amacımız, Derridacı gösterge teorisini kavrayabilmektir. Zira, tezimizin ikinci bölümünde doğrudan mesele edileceği üzere, zaman kavramının mülâhazasını anlamak için gereklidir.

Takip edeceğimiz düzen şu şekildedir: birinci olarak fonetik yazı, ikinci olarak göstergenin yapısı, ardından ise karşıt çiftlerin oluşumu nezdindeki fark ve nihayetinde fark ile olan ilişkisi bağlamındaki arzu.

Fonetik Yazı

Derrida'daki gösterge teorisini anlayabilmek için öncelikle Derrida'da irdelenen yazı meselesini biraz açmak gerekir. Gösterge, yazının dildeki statüsüne göre belirlenir. "Gösterenden gösterilene" şeklindeki göstergenin kapanışı "gösterenden gösterene" olacak şekilde bir dönüşüm geçirir. Göstergenin yapısındaki bu dönüşümü anlamak için, yazının içinde bulunduğu konumu anlamak gerekir. Nitekim bundan dolayı da, yazının konumunu, Gramatoloji adlı metinde Derrida'nın

Ferdinand de Saussure üzerine yaptığı okumadan yola çıkmak suretiyle söz/yazı ikilisi ve fonetik yazıyla ilgisi bakımından ele alacağız.

İlkin, dışarı ve içeri arasındaki mesafenin kapanması için, temsil sistemi, fonetik yazıyı transandantal gösterilen ve ses arasındaki ilişkisi nezdinde talep eder. Ek olarak, Genel Dilbilim Derslerinde söz konusu olan Saussurecü öncüllerden, özellikle de yazı üzerinden açıklanan fark tezinden yola çıkmak suretiyle, Derrida yazının söze tâbiyetini tersine çevirir. Nihayet, söze tâbi olan yazıyı söze kıyasla üstün tutmak yerine başlangıç/köken-yazıyı ikâme eder.

Göstergenin Klasik Yapısı

Gösterge, geçici ve ikincil olarak telakki edilmiştir. Gösterge, kaba tabirle göndergenin, şeyin yerini tutar. Bilimsel ya da daha ince tabirle ise anlamın yerini tutar. Bunlardan birinin mevcut olmadığı durumda bunları temsil eder/sunar. Bundan dolayıdır ki Derrida, gösterge için farklılaşmış mevcudiyet adını verir. “Ne zaman ki şeyi, yani mevcut-varolanı, mevcut-olanı alamayız ya da gösteremeyiz ve ne zaman ki mevcut kendini sunmaz, işte o zaman göstergeyi kullanıp onun dolayımından geçeriz”. Göstergenin klasik yapısı ise şu şekilde belirlenmiştir: “Mevcudiyeti farklılaştıran göstergenin, farklılaştırdığı mevcudiyetten yola çıkmak suretiyle tekrar sahip olunmak istenen farklılaşmış mevcudiyet gereğince düşünülebilir olduğunu varsayar”. Derrida bu yapının karşısına, klasik anlamda gösterge olmadığını anlamak hasebiyle farkı koyar. Farkın gösterge kavramı altında düşünülemeyeceğini ve mevcudiyetin yetkesini genel olarak varlığın mevcudiyet veya yokluk olarak teşekkülünü, varolan ya da varolanlık kategorileri içinde sorgulandığını söyler. Zira, kökende/başlangıçta bulunan mevcudiyet, Saussure’deki fark ve göstergenin keyfiligi tezinden yola çıkmak suretiyle anlaşılamaz. Dolayısıyla, köken/başlangıç fikri de sorgulanır.

Kurucu Fark

Şimdi, her daim geçmişe ve geleceğe bölünür ve olduğu hâliyle bulunmaz. Kendi kendisi olması için, kendisi olmayan karşısında kendini kurmalıdır (geçmiş ve gelecek karşısında). Nitekim buradan da iz fikri gelir. Şimdiden ve onun kimliklerinden yola çıkmak suretiyle tanımlanan özne ve töz, kendileri olmayan üzerinde temellenir/durur. Kimlik ise fark nezdinde ikinci konuma gelir. Uzun ve

zaman farklı kimliklere sahip olarak ayrılmalarından önce bu bölünmeden erteleme ve öteleme gelir. Karşılıklı oluşumlar içerisinde, indirgenemez sentezleri içerisinde “beraberce” bulunurlar/vardırılar.

Arzu

Derrida, bu bölümde farkı arzudan hareketle açar. Belki de fark, arzunun bir şimdi-geçmiş veya şimdi-gelecek içerisinde hüküm sürmesini engellemesini önlemek için arzunun karşısına konmuştur.

Derrida, Freud’un teorisinde farkın iki anlamına rastlanabileceğini söyler: öteleme ve erteleme. Arzunun niteliğinin ertelemeyi ima ettiğini söyler. Gerçeklik ilkesi gereğince bir haz sadece bir hazzsızlık şeklinde farklılaşmış olarak kendini sunabilir. Mevcudiyeti de sadece farklılaşmış bir mevcudiyet olarak sunar kendini. Gerçeklik ilkesi gereğince haz her zaman ertelenir ve hiçbir zaman gerçekleşmez.

İkinci Bölüm: İz ve Potansiyel

Bu bölüm iki kısımdan oluşur: Derrida’nın Aristotelesçi zaman kavram üzerine yaptığı okuma (Clôture) ve Deleuze’de zamanın incelenmesi (Le Temps de L’évenement). Uzun olarak zaman temsiline ileri gelen zamanın döngüsellığı ve daha önceki bölümde Aristoteles’teki “ama” zarfıyla ilk bölümde geçen “öteleme” ve “erteleme” meselesini açıklayacağız. Beri yandan da Aiôn alternatifıyla iştigal edeceğiz. Kronos zamanın döngüsellığını ve şimdinin baskınlığını ima eder. Bunun yanında Aiôn ise, şimdilerden değil de anlardan meydana gelen zamanın boş formunu ima eder. Buradaki amaç da, Deleuze ve Derrida’daki bölme meselesinin incelenmesinde ortaya çıkan ince ayrımı göstermektir. Bu ince ayrım ise Aristoteles’teki “nun” kavramının “çevirisine” dayanır. Deleuze, Aristoteles’teki şimdi ile ilgili olan çıkmazı radikalleştirmek suretiyle, “nun” kavramını an olarak düşünme noktasına varır. Derrida ise “şimdi” (main-tenant) diye çevirerek bu kavramdaki müphemliğin gerilimini korumak ister.

Kapalılık (Clôture)

Aristoteles, hareket ile ilişkili olarak, çizgisel zaman temsiline göstermek için “dynamis ve energeia” kavramlarını devreye sokar. Şimdiyi nokta olarak temsil etmek, noktayı hem bilkuvve hem de bilfiil olarak kabul etmeye dayanır. Zira

aralıksız/daimî devamlılık gereğince başlangıç ve bitiş noktalarının aynı olması gerekir. Zamanın bu döngüsellığı Heidegger tarafından zamanın kaba mülâhazası olarak görülür. Gelgelelim Derrida, daha sahih/aslî bir zamansallık olamayacağını düşünür. Bu sözde “sahihliğin” karşısına gösterge olarak zaman fikrini koyar. Yani, yazı ile ilgili düşüncesinde uygun gördüğü hâliyle zamanı gösterge düzenine/sistemine tekrar sokar: gösterilensiz gösteren, iz olarak mevcudiyetin, şimdinin imkânsızlığı. Başlangıç/köken-iz, indirgenemez bir sentez gibidir. Nitekim bazı çoklukları ima etmesi de bundan ileri gelir. Böylece geçmişin ve geleceğin şimdiye tâbiyetini engeller. Gelecek, gel-ecek olarak barındırdıklarıyla öngörülemez ve belirlenemez olmuştur artık. Düşünce de ize, hiçbir zaman bir mevcudiyet bulmamış olana odaklanır.

Olayın Zamanı (L'événement du Temps)

Deleuze'un zaman düşüncesinde üç aşama ya da daha ziyade üç zaman sentezi vardır. Geçmişin ve geleceğin şimdiye tâbiyetine karşı bu üç sentez bağımlılığa karşı kırıcı bir özellik gösterir. Hatta şimdiye olan bağımlılık tersine döner. Bu, geçmişe bağımlı şimdidir. Beri yandan da en önemli husus gelecek olur: zemin, temel ve düzen; şimdi, geçmiş ve gelecek. İki edilgin sentez ve durağan sentez. Bu durağan sentez diğerlerinden üstündür. Deleuze, bu şekilde hareket ederek, Aristoteles'te zaman ile ilgili olan çıkmazların anlamları ile oynar. Çıkmazlara “bir çözüm bulmak” yerine, “uzamsal temsili” sayesinde döngüsel zaman düşüncesi içinde çözmek yerine, bu paradoksları onların lehine radikalleştirerek “teyit eder”. Eğer bir döngüsellik varsa, diğer döngüsellığın aksine bir köken/başlangıç yokluğuyla belirginlik kazanan ebedi-dönüştür bu. Diğer döngüsellığın ise başlangıç ve bitiş noktası aynıdır.

Bir mevcut-varolan ile belirlenmiş olan Kronos'un şimdisi ise yerini Ana bırakır. An; sonsuza kadar bölünebilir ve asla kendi yerinde değildir. Zamanın boş formu anlardan meydana gelir. Boşluk, şimdiden hareketle belirlenmiş nedensellik nezdindeki bazı bağımsızlıkları ima eder. Nitekim bu da, dynamis-energeia ikilisinde bulunmayanları etkinleştirme fırsatını verir. An, geçmişe ve geleceğe bölündüğünden ve bir geçmişe ve bir de geleceğe sıçradığından dolayı, geçmişe sıçrayışıyla geleceğe sıçraması suretiyle kendini etkinleştirerek potansiyeli ifşa eder. Bu da, Varlık-Çokluk arasındaki mesafeyi kapatma şansını verir ki bu da zaten Derrida'daki yazıdır. Potansiyel, saf çokluktur. Çokluk, niteliksel olarak çoğuldan daha fazlasını barındırır.

Deleuze, anın aynı zamanda şimdi olması gerektiğini de düşünür. Etkinleştirme/filileştirme olması gerekir, ama bu etkinleştirme/filileştirmenin şimdisi bir karşı-etkinleştirme/filileştirme de getirir. Böylelikle de oluş, daimî kılınmış olur.

Sonuç

Deleuze’de ve Derrida’da, potansiyel ve iz bakımından çokluğun içerimlerini tartışacağız. Sonuç olarak, Aristoteles dynamis kavramı ile sürekli değişme hâlinde olanın kimliğini korumak suretiyle hareketi düşünülebilir kılar. Derrida bunun karşısına çokluk anlamına gelecek izi, Deleuze ise potansiyeli koyar. Buradaki en önemli husus, Aristoteles’teki halihazırda bulunan çokluğu kendi “taktik-stratejiler”i ile bulmuş veya ifşa etmiş olmalarıdır. Derrida bunu hem uzamsal hem de zamansal “ama” zarfının ikili anlamını gösterip radikalleştirerek, Deleuze ise şimdinin paradoksunu potansiyelin, saf geçmişin, varlığın düşüncesine doğru radikalleştirerek yapar. Ayrıca, Derrida izi başlangıç/köken-iz fikrine doğru iter. Deleuze ise potansiyeli, fark olarak tekrar diye anlaşılabilecek bir ebedi dönüşe doğru radikalleştirir. Velhasıl, Aristoteles’teki dynamis’in zaten kendinde bir çokluğu ima ettiğini söyleyebiliriz. “Potansiyel” kavramının ima ettiği gibi, Deleuze için ontoloji nezdinde bir çokluk ve Derrida için de yazı ya da metin nezdinde bir çokluk vardır.

INTRODUCTION

La métaphysique de la vérité s'est trouvée menacée de l'intérieur par la critique de Hume. La conceptualisation de la science elle-même a été également frappée de cette critique. On pourrait dire que Hume fait, ou fait apparaître une lacune entre nous et le monde, entre la pensée et les choses, etc., par sa critique de la vérité en science naturelle. Une lacune difficile à remplir. Une lacune qui se portera non seulement entre nous et le monde, mais aussi à nous, à l'intérieur du Je et du monde, à la suite de la détermination de ces concepts « Je et Cosmos » comme idées transcendantes chez Kant. Cette lacune à travers laquelle la pensée qui ira immédiatement aux choses reste dans une position où elle devrait s'envisager de « fantômes » ; la pensée en face de fantômes. Le problème que pose Hume nous conduit directement à la question du temps en son rapport à la vérité ; s'il y a la vérité avant et hors du temps ? Bien-sûr, on aurait pu limiter le problème seulement dans la science naturelle, mais, jusqu'à Hume, toute la question de la vérité s'était déjà arrachée de l'ontologie et s'était posé par rapport à l'épistémologie ; la réduction de la vérité à l'exactitude. À savoir, problématiser les prémisses de la science signifie déjà la problématisation de toute la métaphysique.

Cette inquiétude porte Kant à chercher de nouveaux soubassements pour les sciences en limitant la métaphysique. Il essaye de surmonter la difficulté, que pose la critique de D. Hume, par les jugements synthétiques a priori. Cela étant, nous pensons que cette tentative ne trouve pas de solution complète. Puisque, il cherche les nouveaux fondements, dans une nouvelle métaphysique comme l'idéalisme transcendantale, sans toucher à ce pour quoi, à savoir aux sciences, on cherche un fondement. Ce geste de Kant est déjà manifeste dans sa morale également. La fondation de la morale est faite formellement et sans aucune critique des attitudes morales concrètes qui s'appliquent jusqu'à lui et à son époque. Sans problématiser

les lois morales du Christianisme, il établit le fondement pour la morale. Sans problématiser la science newtonienne, il établit le fondement pour la science. Ce qui est paradoxale, c'est ce que, malgré le changement du fondement, la forme reste la même, inchangée. Bref, ce qui se manifeste chez Kant, c'est un changement sans changement, une nouveauté sans nouveau(x). Il y a l'intention pour un changement, mais cette intention ne s'actualise pas. Il semble que Kant n'envisage pas de conséquences qui pourraient dériver de sa critique.

Nous voudrions nous demander où on peut chercher une « origine » pour un changement, un changement radical qui consomme, actualise le fond jusque-là où l'on peut. Pour ceci, nous allons nous occuper de la pensée deleuzienne et derridienne à propos de l'idée de l'origine, du temps, du commencement et de la fin. De la pensée de Deleuze, pour saisir le fond sans fond, un fond qui se dissout complètement à la forme, et de la pensée de Derrida pour saisir la déconstruction de l'idéalité à partir de la quotidienneté, de la sensibilité (une sensibilité non sensible). Au lieu d'une ontologie substantialiste, d'une ontologie Un-Multiple, nous allons trouver une ontologie sans vérité, une ontologie du devenir, du rapport chez Deleuze et une impossibilité, un blocage de l'ontologie chez Derrida. Nous allons voir comment à l'évaluation du monde à partir de concepts abstraits, à la réduction du multiple à l'un abstrait se substitue l'irréductibilité de la multiplicité, en nous nous basant sur la considération du temps.

Au fond de la considération du temps linéaire, il y a la circularité du temps. Nous allons voir comment se fonctionne la circularité du temps, « la régimes parousiaque », chez Aristote en rendant compte de ses concepts « *energeia* », « *dynamis* », « *kinesis* », etc., et pour la métaphysique classique. Et de quel point de vue Kant est et n'est pas le métaphysicien dans ce sens. Le concept de « *dynamis* » chez Aristote se définit déjà à partir de l'*energeia* bien qu'en apparence la priorité entre ces deux concepts appartienne à *dynamis* dans le sens où c'est l'être en puissance qui a la priorité par rapport à l'être en acte. C'est ce qui nous portera à la critique de la présence. Puisque si c'est être en acte qui vient premièrement, on peut dire qu'il n'y a aucun être en puissance qui ne soit présent dans un quelconque temps. Nous allons analyser les critiques de cette circularité, qui se base sur l'identité

du commencement et de la fin, par le concept deleuzien de « virtuel », emprunté à Bergson et à Proust, et par le concept de « trace » derridienne, empruntée à Levinas. Ce que nous voulons montrer par-là est que *le concept de « dynamis » peut impliquer déjà en soi, chez Aristote, la multiplicité, au lieu d'être l'Un en tant que parties du tout*. En bref, nous nous occuperons de la théorie derridienne du signe et de son application au concept du temps, et de la considération du temps chez Deleuze, en somme, de la multiplicité qui résulte de ces deux différentes considérations du temps, de ceux qui se placent au-delà du meteksis platonicien déterminé par une ontologie substantialiste et en dehors de la considération de la représentation soumise à la régime de la parousia (à savoir, en dehors de l'ontologie substantialiste déterminé à travers le concept aristotélicien de « dynamis »), afin de discuter s'il y a la possibilité de l'ontologie. En plus, nous voulons saisir par le passage de Derrida, de la trace à l'archi-trace, et par le passage de Deleuze, du virtuel à l'éternel retour, de quel point de vue « ses positions », celle de Derrida et celle de Deleuze, sont *irréductibles l'une à l'autre*.

Nous allons premièrement analyser, dans la première partie de notre thèse, le concept du signe, la structure du signe, à partir des textes de Derrida «De la Grammatologie » et « Différance », pour voir la structure de l'ontologie substantialiste, privilégiant et hiérarchisant à partir du double caractère de la parousia comme à la fois « signifié transcendantal » et « signifiant », et la disparition du signifié transcendantal et la libération de la parousia. En plus, nous allons chercher à saisir « comment » Derrida s'y oppose. Quant à la seconde partie de la thèse, nous passerons directement au problème du temps, qui est considéré comme la structure des structures, chez Derrida et chez Deleuze. Chez Derrida, on va voir dans « Ousia et Gramme », comment la structure des structures devient tout simplement une « structure », c'est-à-dire le temps comme un « signe » parmi d'autres, et comment le temps s'est considéré comme une impossibilité. Et puis, nous allons nous occuper de la lecture deleuzienne de Bergson pour saisir le sens du « virtuel » en traversant sa considération du temps, les trois synthèses du temps ; le temps pensé en vue de l'Événement.

LE SIGNE ET LA DIFFÉRANCE

Nous nous occuperons surtout, dans ce chapitre, du texte de Derrida intitulé DIFFERANCE ¹, publié en 1972 dans son livre *Marges de la Philosophie*. En fait, cela est décrit dans une longue conférence prononcée le 27 janvier 1968 à la Société française de philosophie. Cette conférence est traversée, presque du début à la fin, par « avec un a », par l'insistance d'indiquer la différence orthographique entre différence et différance; nous essayerons de montrer l'enjeu de cette insistance. Nous allons essayer de saisir la différance dans ses implications comme temporisation, comme retardement, comme réserve etc., à savoir, ce que Derrida exprime à travers la différence étymologique entre le mot grec de « diapherein » et le mot latin de « differre ». Cela étant, pour la question de l'écriture, de l'écriture phonétique, grâce à laquelle on pourrait parler de cette différence orthographique, nous analysons la lecture de Derrida sur Saussure dans la *Grammatologie*. Notre but principal consiste à parvenir à saisir la théorie derridienne du signe. Car, nous pensons que ce sera nécessaire pour comprendre la considération du temps chez Derrida dont il s'agira directement dans notre deuxième partie. En plus, à moins qu'il y ait l'occasion, nous chercherons à préciser l'importance de la problématisation du rapport de l'écriture à la parole à l'égard de meteksis, de la distribution de l'héritage, la déconstruction du point de vue politique, la signification du désir pour Derrida, etc.

À la suite d'une introduction brève à la conférence sur la différance, nous allons suivre ces étapes ; premièrement l'écriture phonétique, au second la structure du signe, et puis la différance à l'égard de la constitution de couples opposés et enfin le désir par rapport à la différance.

¹ Conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) et dans *Théorie d'ensemble* (coll. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.

Pour nous y introduire, commençons de cette insistance de « avec un a » . Derrida aussi, il met supplémentairement l'accent sur ce point :

“ En tout cas, les précisions orales que je donnerai – quand je dirai “ avec un e ” ou “ avec un a ” - renverront incontestablement à un texte écrit, surveillant mon discours, à un texte que je tiens devant moi, que je lirai et vers lequel il faudra bien que je tente de conduire vos mains et vos yeux. Nous ne pourrions pas nous passer ici de passer par un texte écrit, de nous régler sur le dérèglement qui s’y produit, et c’est d’abord ce qui m’importe ”².

C'est déjà quelque chose qui nous conduit à la question du rapport de l'écriture à la voix dont nous allons traiter plus précisément quand il s'agira de la Grammatologie. Mais, avant d'y venir, restons tout d'abord sur ce geste. À partir de l'idée de l'écriture phonétique, Derrida voit un problème phonétique entre les mots différence et différence. Malgré ses prononciations indifférentes, ce ne sont pas les mêmes mots à l'égard de l'écriture. Pendant toute la conférence, à peu près chaque fois qu'il prononce, surtout, la différence, il se sent obligé de souligner que ceci est « avec un a ». Comment cela pourrait s'entendre ? Selon nous, cela souligne deux choses importantes, à part la problématisation de l'écriture dite phonétique. Premièrement, par ce besoin de dire « avec un a » nous fait signe de la destruction de la substantialité du texte qui veut dire. La substantialité ou le sens ultime, stable d'un quelconque texte qui provient du sujet comme auteur qui veut dire, qui est capable de dire, de fixer, malgré (le) temps en relation avec le mouvement, malgré (le) temps en mouvance en arrière et en avant, ce qu'il veut dire, son sens. C'est-à-dire, l'intériorité du sens du texte a besoin de l'extériorité comme la lecture ou la traduction. La lecture ou la traduction est inévitable pour le texte écrit. Du coup, le texte inclut déjà, à son intérieur, la lecture, et est rompu de l'extérieur. Précisons encore ce point.

²

Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 4

Derrida, dans la *Pharmacie de Platon*, nous fait apparaître l’ambivalence du sens du mot *pharmakon* : à la fois comme remède et comme poison. Même si Platon cherche à dissoudre le sens menaçant de l’écriture comme poison en la transformant en remède pour la neutraliser, pour la soumettre à la parole vive, Derrida nous fait voir combien cela est discutable en installant la traductibilité à l’intérieur du texte même. Il problématise les traductions de *Phèdre* de Platon à partir du mot *pharmakon* dont le second sens est caché par les traducteurs. “ *Si la traduction de pharmakon par « remède », des centaines d’années après l’écriture de Phèdre, est pre-scrite par le texte, alors les traducteurs de Platon font un choix philosophique qui obéit au texte qu’ils traduisent* ”³. Et un peu plus loin, Goldschmit continue :

*“ En ce sens, la traduction est « un des effets du platonisme », elle n’est donc pas neutre pour le lecteur ou la compréhension, elle n’est ni extérieure au texte ni objective. C’est en effet Platon qui rêve de neutraliser le texte et l’écriture : la neutralisation permettrait d’accéder à une pensée pure et non contaminée par la textualité, à une pensée dont le sens serait affranchi de toute matérialité. Autrement dit, quand le traducteur traduit pharmakon par un mot unique, il neutralise le jeu de la pensée de Platon en effaçant la polysémie du mot, il est alors sous la loi et la dictée de Platon : il obéit à son texte et fait son jeu en dissimulant l’ambivalence de pharmakon, c’est-à-dire son être double, poison et remède. « Alors que le « pharmakon » n’est pas le remède, ni la poison, ni le bien ni le mal, ni le dedans ni le dehors, ni la parole ni l’écriture ”*⁴.

Ce qu’on neutralise en résolvant un sens dans un autre, ce sont en fait les duplicités non-résolubles « en -ance » (à savoir, en leur construction réciproque) selon Derrida. C’est pour cela qu’il critique radicalement la réduction de l’un à l’autre. Même, Derrida ne reste pas au niveau de cette critique, il le dépasse ; par exemple, pour le couple « parole – écriture » il ne montre seulement pas qu’on ne

³ Marc Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Ed. Pocket, Paris, 2003, p. 37

⁴ *ivi*, p. 37

peut pas soumettre l'écriture à la parole. En inversant cette soumission en apparence, il ne favorise ni l'une ni l'autre. Il fait apparaître un nouveau *concept* comme archi-écriture, archi-trace. Dans ce sens nous parlons d'un dépassement. Nous allons y retourner.

Comme on ne peut pas effacer sans trace, qui est le destin de l'écriture, l'autre sens continue à *exister* comme trace, comme effacé. Derrida disait, en expliquant la raison de choisir le mot faisceau pour l'élaboration de différance, que “ [le faisceau, c'est ce] *qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens- ou de force- tout comme il sera prêt à en nouer d'autres* ”⁵.

A la différence du mot grec *diapherein*, le mot latin comprend le sens de *polemos*. Dans le texte, contrairement à la volonté de son auteur, on pourrait trouver non seulement un seul sens, un seul vouloir dire, mais d'autres sens aussi qui est quelques fois solidaires les uns aux autres et quelques fois conflictuels les uns contre les autres. Le texte à l'égard d'écrire et de lire serait toujours un espace (même un espacement, peut-être, « *khora* ») de confrontations entre les sens ou les forces.

Deuxièmement, au sujet de l'insistance « avec un a », cette idée de la lecture nous rapproche de l'*ance* de différance. -*Ance* qui nous renvoie à l'action de la lecture. Mais non pas simplement. Car, “*la terminaison en ance reste indécise entre l'actif et le passif*”. Il faut plutôt dire qu'il n'y a pas de texte qui conserve son sens ultime à partir de l'idéalité de vouloir dire de son écrivain comme signifié transcendantal. Alors, il ne pourrait y avoir une seule lecture. Le texte est un domaine de *polemos* entre les lectures ; *même lorsqu'on l'écrit*. Chaque fois qu'une lecture se fait sur le texte, ce serait une autre tentative de faire apparaître le sens avec le mécanisme de retardement. Le texte n'est pas clos sur soi-même tout comme son écrivain le voudrait. Les signes graphiques ne signifient pas une par une, en se suivant, ce que veut dire son auteur. Grâce à la thèse arbitraire, elles peuvent à l'infini.

⁵

J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 4

Ce n'est pas une image juste, mais juste une image. Dans un film de Godard, une voix parasitaire découpe la scène homogène. Une autre voix fait apparaître une rupture entre la voix et l'image dans la scène. Deleuze disait que la voix, c'est ce qui nous dit que nous ne devons pas prendre à l'image, regarder sur l'image. Elle fait cacher quelque(s) chose(s)⁶. Ou le *Nostalgia* de Tarkovsky, qui n'est pas nostalgique et où le rêve se confond avec la réalité, tout commence dans le brouillard. Et dans une scène, quand le poète se trouve à la maison du fou dans laquelle on écrit sur le mur $1 + 1 = 1$, les deux, le fou et le poète, passent devant le miroir où l'image du poète dans le miroir reste obscure à l'inverse de soi-même, qui est aussi déjà une image pour nous, mais celle du fou reste éclaircie comme lui-même qui est déjà une image. Hors de la logique commune.

1.1 Écriture Phonétique

Pour saisir bien la théorie derridienne du signe, il faudrait avant tout élaborer la considération de l'écriture chez Derrida. En raison de cela, nous voudrions voir sa position en ce qui concerne le problème de l'écriture phonétique, le couple parole/écriture dont il s'agit spécifiquement dans la *Grammatologie*, surtout à partir de la lecture derridienne de Ferdinand de Saussure. Premièrement, nous allons voir pourquoi le système de la représentation exige l'écriture phonétique à l'égard du rapport entre le signifié transcendantal et la voix. Et puis, à partir de quelles prémisses saussuriennes dont il s'agit dans les *Cours de Linguistique*, Derrida inverse la soumission de l'écriture à la parole. Enfin, nous allons essayer de rendre visible la raison pour laquelle Derrida substitue l'archi-écriture à l'écriture.

La dé-construction vise avant tout la métaphysique occidentale jusqu'à ses racines exemplaires comme font Husserl et Heidegger. L'intérêt de Derrida vis-à-vis de ces deux est lié à ce que Derrida appelle le jeu qui est *l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu* : “ *Pour penser radicalement le jeu, il faut donc d'abord épuiser sérieusement la problématique ontologique et transcendantale, traverser patiemment et rigoureusement la question du sens de l'être, de l'être de l'étant, et de l'origine transcendantale du monde - de la mondanité du monde- suivre*

⁶

Dans la seconde partie de notre thèse nous préciserons le rapport entre la voix et l'image.

effectivement jusqu'au bout le mouvement critique des questions husserlienne et heideggerienne, leur conserver leur efficace et leur lisibilité ”⁷. Concernant ce chapitre, leurs radicalités consistent surtout en considérations de la voix que nous allons voir plus loin. Sans oublier que l'écriture aussi est le jeu dans le langage, ce que nous voulons souligner ici est que l'ennemi premier pour la pensée vers le jeu, ou ce qu'on veut détruire avant tout, c'est l'idée du signifié transcendantal. Derrida souligne l'extériorisation de l'écriture à l'égard de la pensée, de la langue tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale ; “ *l'écriture serait toujours dérivée, survenue, particulière, extérieure, redoublant le signifiant : phonétique. « Signe de signe » disait Aristote, Rousseau et Hegel* ”⁸.

Tout cela s'est fait peut-être au nom de contrôler, de régler la distribution de l'héritage, le *meteksis*. De rassurer le système de la représentation stérilisée. Tout l'héritage *était* transmissible, de la façon la plus rassurante, par l'écriture. *Était*, puisque les moyens de transmissions se diversifient, s'augmentent avec le temps. *Par l'écriture*, puisque l'on ne faisait pas tout d'abord la confiance à la parole transmise par un autre à un autre ; verba volant, scripta manent. (Peut-être, on pourrait penser comme contre-figure le geste des philosophes cyniques, qui n'écrivaient pas, à partir de cela).

L'écriture est considérée par cette tradition comme représentante extérieure de la langue. Pour que cela soit une bonne représentante, l'écriture phonétique est favorisée. Elle est pour la conservation à *jamais* de la présence de vouloir dire de l'écrivain, de la voix ; “ *signifiant du signifiant premier, représentation de la voix présente à soi, de la signification immédiate, naturelle et directe du sens (du signifié, du concept, de l'objet idéal ou comme on voudra)* ”⁹.

Afin de nous rapprocher davantage de la raison de la favorisation de l'écriture phonétique, regardons comment Saussure fait la comparaison entre les divers types de l'écriture. Après avoir dit que Saussure limite à deux le nombre de système de

⁷ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Les Édition de Minuit, Paris, 1967, p. 73

⁸ *ivi*, p. 45

⁹ *ivi* p. 46

l'écriture, en les définissant comme systèmes de représentation du langage oral, soit de manière synthétique et global, soit phonétiquement, Derrida cite Saussure concernant la comparaison :

“ Il n’y a que deux systèmes d’écriture : 1. le système idéographique, dans lequel le mot est représenté par un signe unique et étranger aux sons dont il se compose. Ce signe se rapporte à l’ensemble du mot et par là, indirectement à l’idée qu’il exprime. L’exemple classique de ce système est l’écriture chinoise. 2. le système dit communément « phonétique », qui vise à reproduire la suite des sons se succédant dans le mot. Les écritures phonétiques sont tantôt syllabiques, tantôt alphabétiques, c’est-à-dire basée sur les éléments irréductibles de la parole. D’ailleurs les écritures idéographiques deviennent volontiers mixtes : certains idéogrammes, détournés de leur valeur première, finissent par représenter des sons isolés ”¹⁰.

Et un peu plus loin, encore la citation faite de Saussure :

“ Nous bornerons notre étude au système phonétique, et tout spécialement à celui qui est en usage aujourd’hui et dont le prototype est l’alphabet grec ”¹¹

Après avoir fait les distinctions des différents types de l'écriture, Saussure arrive à dire quelle est la meilleure parmi eux, à l'égard de la science linguistique, grâce à sa thèse d'« arbitraire du signe » . Par cette thèse, il remplace la chose par le signifié. Le sensible par l'intelligible. C'est ce qui nous annonce le changement du critère par lequel on juge la ressemblance : *“ il n’y a pas d’écriture tant que le graphisme garde un rapport de figuration naturelle et de ressemblance quelconque à ce qui est alors non pas signifié mais représenté, dessiné etc. Le concept d’écriture*

¹⁰ ivi p. 49

¹¹ ivi p. 50

pictographique ou d'écriture naturelle serait donc contradictoire pour Saussure ¹².
Analysons encore plus.

Saussure divise l'écriture en deux; l'écriture idéographique et l'écriture phonétique. Il ne reste pas là. Il divise aussi celle-ci en deux : *tantôt syllabiques, tantôt alphabétiques*. Et quant à celle-là : *certaines idéogrammes, détournés de leur valeur première, finissent par représenter des sons isolés*. Avant tout, nous pouvons voir facilement que ce principe se sert de diviser les types de l'écriture, en plus de les hiérarchiser par rapport à la ressemblance au signifié transcendantal se rend visible à travers la « *parousia* ». Dès qu'il fait les divisions, il a déjà l'intention de faire le *meteksis*, le partage à partir du système de la représentation, de la ressemblance. Il préfère l'écriture phonétique-alphabétique à l'écriture phonétique-syllabique qui représente moins la voix, la *parousia* ; “ *L'essence formelle du signifié est la présence, et le privilège de sa proximité au logos comme phonè est le privilège de la présence* ”¹³. Et puis, il distingue quelques types d'écriture, parmi celles idéogrammes, plus ressemblant à la phonétique, qui tend à être comme la phonétique ; *détournés de leur valeur première, finissent par représenter des sons isolés*. Le noir moins blanc, le noir plus blanc. Combien anthropologique ! Et combien sociologique ; le blanc plus blanc, le blanc moins blanc. D'où, nous comprenons que l'une des fonctions de la favorisation de l'écriture phonétique est de hiérarchiser les divers types de l'écriture en mesurant ses proximités à la voix par la ressemblance, de compter combien de sens chacune d'elles a, combien de l'être elles ont, de distribuer, selon cette logique, selon le mérite de chacune, l'être à chacune. Celui qui divise prend le plus. Mais non pas simplement. Il n'y a pas seulement la hiérarchisation, mais aussi de l'assimilation ; en les définissant comme systèmes de représentation du langage oral.

Il faudrait ici demander pour un instant s'il y a le signifié transcendantal. Qui est la *parousia* ? D'où vient sa légitimité d'être référée ? Nous allons essayer d'y répondre un peu plus loin. Pour l'instant, seulement disons que Derrida ne reste pas

¹² ivi p. 49

¹³ ivi p. 31

dans les réponses de ces questions. A partir de Heidegger, il problématise même la forme de question. Selon Derrida, les autres raisons de ce choix sont d'établir le privilège de la présence, de fonder l'idée du propre, d'être présent à soi-même dans son intériorité. Pour qu'il y ait une intériorité, il faut qu'il y ait une extériorité comme l'écriture phonétique prétendue contrôlable, réglable. Ce qui est problématique, c'est que si le dehors vient du dedans ou l'inverse. La *formulation* de Derrida *contre* cela : *il n'y a pas de hors-texte. Dès qu'il y a possibilité de clôture, il y a possibilité d'extériorité, mais le texte, on ne le clôt jamais.*

Concentrons-nous pour l'instant sur la thèse de l'arbitraire à travers lequel Derrida montre comment Saussure se contredit : la contradiction entre son phonologisme et la thèse de la différence. Avant tout, Derrida interroge les tentatives de faire une science de l'écriture. Car, la science qui a besoin de l'écriture pour qu'elle soit, comment peut prétendre de faire la science de ce qui se trouve à son fond :

“ L'écriture phonétique a justement pour principe fonctionnel de respecter et de protéger l'intégrité du « système interne » de la langue, même si elle n'y réussit pas en fait. La limitation saussurienne ne répond pas, par une heureuse commodité, à l'exigence scientifique du « système interne ». Cette exigence elle-même est constituée, comme exigence épistémologique en général, par la possibilité même de l'écriture phonétique et par l'extériorité de la « notion » à la logique interne ”¹⁴.

Nous allons voir s'il y a une écriture phonétique ou non. Pour l'instant, notons seulement que l'intériorité de la science a besoin de son extériorité comme l'écriture phonétique. Saussure définit l'objet de la science linguistique comme cela : *“ L'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé ; ce dernier constitue à lui seul cet objet ”¹⁵.* Mais Derrida pense que cette réponse est prévue dans la question, car *le mot (vox) est déjà une unité du sens et du son, du*

¹⁴ ivi, p. 51

¹⁵ ivi, p. 47

concept et de la voix. Et l'écriture phonétique est considérée comme la représentation *extérieure* de cette pensée-son. Par cette idée de son extériorité, on pourrait voir que l'écriture se trouve à la frontière de cette science linguistique. Et la frontière n'est pas seulement une clôture mais signifie en même temps une ouverture. Il faudrait demander quelle(s) sorte(s) de l'extériorité(s) cette science essaie de fuir, quel danger pourrait venir d'une extériorité insaisissable à l'intériorité confortable ? Donc, quel sens pourrait prendre l'écriture ?

Pour fonder l'extériorisation de l'écriture, Saussure voit un lien naturel entre la voix et le concept : “ *D’abord l’image graphique des mots nous frappe comme un objet permanent et solide, plus propre que le son à constituer l’unité de la langue à travers le temps. Ce lien a beau être superficiel et créer une unité purement factice ; il est beaucoup plus facile à saisir que le lien naturel, le seul véritable, celui du son* ”¹⁶. Pour supporter cette idée, Saussure prétend que la langue parlée a la priorité en face de l'écrit à l'égard du temps, en disant « naïvement » que la langue a une tradition orale plus longue que graphique et qu'on apprend premièrement à parler, non à écrire. Mais, ce qu'il fait, la science linguistique, c'est au nom d'une institution, non de la nature. Au nom d'une nature « dérivée », ce qui compte plus n'est pas l'identité, la ressemblance, la continuité, mais la différence, la discontinuité etc. ; *oubli d'une origine simple*. L'écriture est un *pharmakon* de l'oubli, grâce à l'oubli et au nom de la continuité.

Passons désormais, directement à la lecture renversante derridienne de la thèse « arbitraire du signe » et de « différence ». Après avoir distribué les rôles pour les types de l'écriture, la parole, la langue dans la science de la linguistique, Saussure se contredira, tout en déterminant les principes de la science de la langue, par ses thèses de la priorité de la parole sur l'écriture. Il pense comme principe de la science linguistique à la thèse arbitraire du signe concernant le rapport de signifiants phoniques à leurs signifiés : “ *À l’intérieur du rapport « naturel » entre les signifiants phoniques et leurs signifiés en général le rapport entre chaque signifiant*

¹⁶

ivi, p. 53

déterminé et chaque signifié déterminé serait « arbitraire » ¹⁷. Ce qui vient à dire que le rapport entre le signifiant et le signifié serait conventionnel, non nécessaire. Derrida le pense, le reflète sur le rapport entre le signifiant phonique et graphique, même si Saussure ne le pense que pour le rapport entre les signifiants phoniques et leurs signifiés.

Qu'est-ce qui permet à lui de penser tellement ? Premièrement, il dit que l'écriture se trouve aussi dans les signifiants déterminés ; *“ Or à partir du moment où l'on considère la totalité des signes déterminés, parlés et a fortiori, comme des institutions immotivées [...]. Si « écriture signifie inscription et d'abord institution durable d'un signe (et c'est le seul noyau irréductible du concept d'écriture), l'écriture en général couvre tout le champ des signes linguistique »* ¹⁸. Deuxièmement, c'est grâce à la thèse de différence, dont il s'agira tout à l'heure, qui est le corrélat de l'arbitraire du signe pour Saussure. Si c'est le cas, Derrida trouve inacceptable la subordination de l'écriture à la parole. Puisque, avec l'arbitraire du signe le privilège de la parole provenant de sa proximité au signifié se disparaît, devient intenable. En plus, la subordination faite à partir de la ressemblance, du rapport représentatif entre le phonème et le graphème s'évanouit : *“ Cette thèse rend bien compte d'un rapport conventionnel entre le phonème et le graphème (dans l'écriture phonétique, entre le phonème, signifiant-signifié, et le graphème, pur signifiant) mais elle interdit par là-même que celui-ci soit une « image » de celui-là. Or il était indispensable à l'exclusion de l'écriture, comme « système externe », qu'elle vint frapper une « image », une « représentation » une « figuration », un reflet extérieur de la réalité de la langue* ¹⁹.

Derrida passe à la thèse de différence dans le *Cours Linguistique* de Saussure pour montrer l'importance de l'écriture à partir de laquelle cette thèse devient explicable. Saussure explique la thèse de la différence phonique, qui est comme la condition de la valeur linguistique, par sa ressemblance à l'écriture. Suivons sa citation par une note :

¹⁷ ivi, p. 65

¹⁸ ivi, p. 65

¹⁹ ivi. p. 7

- “ 1. Les signes de l'écriture sont arbitraires ; aucun rapport, par exemple, entre la lettre *t* et les sons qu'elle désigne ;
2. la valeur des lettres est purement négative et différentielle ; ainsi une même personne peut écrire *t* avec des variantes telles que **T** **t** *t*: La seule chose essentielle est que ce signe ne se confonde pas sous sa plume avec celui de /, de d, etc. ;
3. les valeurs de l'écriture n'agissent que par leur opposition réciproque au sein d'un système défini, composé d'un nombre déterminé de lettres. Ce caractère, sans être identique au second, est étroitement lié avec lui, parce que tous deux dépendent du premier. Le signe graphique étant arbitraire, sa forme importe peu, ou plutôt n'a d'importance que dans les limites imposées par le système ;
4. le moyen de production du signe est totalement indifférent, car il n'intéresse pas le système (cela découle aussi du premier caractère). Que j'écrive les lettres en blanc ou en noir, en creux ou en relief, avec une plume ou un ciseau, cela est sans importance pour leur signification ”²⁰

Cela permet à Derrida de dire qu'avant que l'écriture soit une représentation de la parole, la parole la suppose déjà. A la fin, avec la thèse de différence, Saussure reste dans une position contradictoire à propos de ce qu'il disait sur le rapport entre l'écriture et la parole. De ce qu'il faisait l'exclusion de l'écriture en établissant ou en répétant le geste classique de la métaphysique ; *le son et son lien naturel au sens*. Citons seulement un exemple parmi ceux cités par Derrida : “ *Dans son essence, il [le signifiant linguistique] n'est aucunement phonique. Il est incorporel, constitué, non par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres* ”²¹. Saussure fait cette réduction du son à son image en vue de la distinction entre la langue et la parole. De cette façon, la phonologie devient auxiliaire. Mais Derrida pousse Saussure encore plus loin, après l'inversion de la subordination, en ce qui concerne la relation entre la langue et

²⁰ ivi p. 76

²¹ ivi, p. 77-78

l'écriture : “ *ce que Saussure dit par exemple du signe en général et qui’ il « confirme » par l’écriture, vaut aussi pour la langue : « La continuité du signe dans le temps, liée à l’altération dans le temps, est un principe de la sémiologie générale ; on en trouverait confirmation dans les systèmes d’écriture, le langage des sourds-muets, etc.* ”²².

Nous avons dit que Derrida ne vise pas un simple renversement du rapport de l'écriture à la parole, du sensible à l'intelligible, de la nature à l'institution etc. Ainsi, trouve-t il déjà problématique de la lecture heideggérienne de Nietzsche, qui le réduisait à celui qui inverse tout simplement la métaphysique. Au lieu de favoriser l'écriture en face de la parole, il fait apparaître les nouveaux « concepts » comme archi-écriture, archi-trace qui ne vont pas sans une intention politique. “ *Il ne s’agit donc pas ici de réhabiliter l’écriture au sens étroit, ni renverser l’ordre de dépendance lorsqu’il est évident. Le phonologisme ne souffre aucune objection tant que l’on conserve les concepts courants de parole et d’écriture qui forment le tissu solide de son argumentation. [...] Nous voulons plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l’écriture, si réelle et si massive qu’elle soit, n’a été possible qu’à une condition : que le langage « originel », « naturel », etc., n’ait jamais existé, qu’il n’ait jamais été intact, intouché par l’écriture, qu’il ait toujours été lui-même une écriture. [...] Celui-ci [le concept vulgaire de l’écriture] n’a pu historiquement s’imposer que par la dissimulation de l’archi-écriture, par le désir d’une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa différence* ”²³. Avant de l’assimilation, de la réduction de l’autre au même, à l’identique, à « son autre », Derrida cherche à faire apparaître l’origine, l’arche, ou comment les couples contradictoires se font, ou plutôt, sont en train de se faire. Avant de disposer les couples contradictoires pour une synthèse quelconque vers l’unité de ces couples de la façon que l’une se dissout dans l’autre. Ce n’est pas un arche en tant qu’un principe abstrait de toute la sensibilité, qu’une méta-sensibilité qui conditionne « l’en-bas », comme on pourrait saisir de l’appellation de Derrida « arche-écriture » ; une étrangeté qui ne tombe directement pas dans le sensible, ni dans l’intelligible,

²² ivi, p. 78

²³ ivi p. 82-3

mais tous les deux ensemble comme devenir-sensible et devenir-intelligible ; une appellation pour mettre en rapport les déterminés non aux déterminables, mais à d'indéterminés qui ne puissent être l'objet d'aucune science. Avant de mettre en relation les couples dans l'espace par rapport à la proximité et dans le temps par rapport à avant-après pour déterminer ses statues l'une selon l'autre. Nous allons y retourner en traitant la différence, pour l'instant nous nous limitons à dire sur ce sujet ceci : “ *C'est que l'archi-écriture, mouvement de la différence, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champs* ”²⁴.

Derrida ne s'oppose directement pas à Saussure ni à ses successeurs. D'une part, il le lit à partir de la métaphysique occidentale en identifiant ses prémisses à celles de la métaphysique comme le phonologisme, le privilège du présent etc. : “ *nous ne visons pas d'abord l'intention ou la motivation de Ferdinand de Saussure mais toute la tradition non-critique dont il est ici héritier* ”²⁵. C'est-à-dire qu'il trouve une continuité, une ressemblance entre eux, alors il l'installe dans la totalité de cette tradition *tout en s'y mettant lui-même aussi*. D'une autre part, il radicalise la différence de Saussure en face de cette tradition, même en face de soi-même : “ *C'est donc encore à lui-même qu'il faut opposer Saussure* ”²⁶. Il fait apparaître une discontinuité, un espacement, une dissemblance entre eux. Il faudrait alors demander de quoi il s'agit là. De quelle stratégie politique ? On fuit qui, quoi ? Sinon de Hegel, d'Aufhebung ? Pourquoi ? Sinon de la forme de la réponse ; Parce que ... Ou bien pour faire apparaître de *sensibles* rendus non visibles dans une intelligibilité ? Goldschmidt dit sur la déconstruction :

“ Il s'agit donc d'une stratégie radicalement politique : déplacer et réélaborer ce qui toujours été minorisé, opprimé, réprimé, méprisé, maîtrisé, faire apparaître que ce qui est dominé déborde et constitue ce qui le domine.

²⁴ ivi p. 88

²⁵ ivi p. 67

²⁶ ivi p. 77

La déconstruction est toujours à ce titre déconstruction du pouvoir en ses principes : « Déconstruire la philosophie serait ainsi penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus intérieure, mais en même temps depuis un certain dehors par elle inqualifiable, innommable, déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire, se faisant histoire par cette répression quelque part intéressée. [...] c'est que cette pensée [déconstruction] laisse venir ce qui n'était ni pensable ni envisageable dans le régime des oppositions métaphysiques ou dialectiques [...] La déconstruction des textes est alors la possibilité pour que quelque chose arrive à la pensée et à l'écriture »²⁷.

Déconstruction du pouvoir en ses principes ; la stratégie essentielle derridienne ne consiste pas en renversement, comme nous avons indiqué ci-dessus. Mais, à mettre hors de jeu le signifié transcendantal qui se trouve par *parousia* dans le jeu ou bien disons mettre la *parousia* complètement, en tant qu'un élément non-privilegié parmi d'autres, dans le jeu. “ *L'écriture n'est pas signe de signe, sauf à le dire, ce qui serait plus profondément vrai, de tout signe* ”²⁸. Si le langage est déjà l'écriture, on peut dire qu'il n'y a que des signifiants. C'est-à-dire, il n'y a rien qui favorise les signifiants les uns contre les autres. Quelle est la fonction du signifié transcendantal ? Est-ce qu'il y a un pur intelligible qui soit exprimable sans référence à une métaphore ? Sinon, ce serait une sublimation de ce qui est dominant pour contrôler d'autres *désirs* ? Parce que ce qui est dominant est dominant, cette sublimation ne peut alors être que pour le but de contrôler l'avenir, pour survivre *en tant que tel, en tant que dominant à jamais*. S'il n'y a que la *parousia*, il n'y a que le présent dérivé, alors le régime du privilège serait en danger.

Nous ne pensons pas que la critique derridienne vise seulement, concrètement les dominants. Elle a également l'intention de critiquer les critiques. La déconstruction consiste à lire autrement. Autrement que son auteur veut. Indépendamment des contraires faits par l'auteur, par le discours dominant. Se focaliser sur la contrariété établie, prendre la position à partir de l'intention de

²⁷

M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Ed. Pocket, Paris, 2003, p. 22

²⁸

J. Derrida, *De la Grammatologie*, Les Édition de Minuit, Paris, 1967 p. 63

l'auteur, se mettre contre l'auteur dans le contexte que l'auteur établit, tout cela se sert de cacher les principes du régime sur lequel ou dans lequel se fait ce discours. Même, le grand danger est de retomber dans ce régime, de le légitimer. “ *Derrida montre en effet que la plupart des discours sont repris dans ce qu'ils prétendent subvertir et que, par conséquent, la systématique de la métaphysique et de la philosophie est plus puissante que ce qui prétend la détruire ou lui échapper : toute résistance à la métaphysique est alors complice de ce à quoi elle résiste, au moment même où elle résiste, même dans ses gestes les plus subversifs. [...] Il montre que l'accomplissement de la métaphysique et l'écart à la métaphysique se doublent sans cesse l'un l'autre* ”²⁹.

Il faut avoir une rencontre positive, du moins neutre. Commencer avec la négation fonctionnerait à la faveur de la légitimation de ce qui fait la loi. Car, ceci consiste à jouer dans les rôles déterminés par ce à quoi on s'oppose. Défendre l'athéisme contre l'accusation d'être athée se servirait à la faveur du pouvoir de la religion monothéiste. Ce *a* est déjà la détermination du théisme. Au lieu de cela, il faut demander ce que l'on cache sous l'accusation contre les athées. Formuler la question comme « si l'on croit en Dieu ou non » montre déjà la limitation de la réponse ; c'est la réduction de tous les non-croyants aux contre-Même, contre-mêmes, pour se légitimer bien entre les croyants, pour les unifier contre le même ennemi. Mais c'est la réduction de quoi ? Ou l'oubli de quoi ? Ne peut-on pas poser la question comme ceci : s'il y a un seul ou plusieurs ? À quel dieu crois-tu ? N'est-ce pas la réduction de ces plusieurs au même ; comme le vrai et son faux, le même et son autre etc. En dernière instance, l'unification des croyants ne consiste-t-elle pas à l'unification des non-croyants sous le même nom ? Qu'est-ce qu'on oublie ? Si la différence serait plus vieille que l'être même, est-ce que ce n'est pas le multiple qu'on oublie ? L'enjeu de l'archi-écriture consiste à cela, il semble. Au lieu de favoriser l'écriture en face de la parole, faire apparaître le multiple oublié.

Chercher à conserver d'être toujours présent à soi-même, à fixer le sens à jamais, même si, d'une part, cela sert à empêcher, à figer d'autres possibilités,

²⁹

M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Ed. Pocket, Paris, 2003, pp. 22-23

d'autre part, cela sert à empêcher également son changement. Nietzsche faisait la comparaison, dans la *Généalogie de la Morale*, entre les diverses sociétés selon l'éthique ; les sociétés selon l'éthique de l'esclave et selon l'éthique du maître. Avant de séparer les acteurs dans la même société comme les esclaves et les maîtres, il y a une séparation plus fondamentale concernant le fondement de la société. C'est-à-dire, avoir le nom de maître ne signifie pas tout d'un coup être un maître. Si la société est établie sur la morale de l'esclave, disons, c'est plutôt comme un maître-esclave. Il nous semble que le dominant qui empêche son développement pour faire continuer sa domination est si similaire à ce maître-esclave. Sur ce point nous voulons nous intéresser brièvement à la lecture de Deleuze sur Robinson de Michel Tournier.

A la différence de *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, où Defoe fait reproduire le monde dit réel à Robinson avec toutes ses catégories, Michel Tournier expérimente *littéralement* un autre monde, à travers Robinson, en absence de l'autrui en tant qu'*Autrui-a priori*, nous dit Deleuze. Deleuze aussi, il fait une distinction essentielle, de quelque façon qu'il ressemble à celle de Nietzsche, afin de ne pas prendre la position selon le même ou l'autre dans le système de l'autrui-a priori : “ *Il y a donc un feu, une eau, un air et une terre terrestres, mais aussi une terre, une eau, un feu et un air aériens ou célestes. Il y a un combat de la terre et du ciel, dont l'enjeu est l'emprisonnement ou la libération de tous les éléments* ”³⁰. *Terrestres-Aériens*. Non Terre-Air. Rappelons que la guerre n'était pas entre la parole et l'écriture, mais contre le signifié transcendantal. Nous voudrions seulement nous intéresser à Terrestres, sans entrer beaucoup en détail, où Autrui-a priori règne, pour montrer que conserver sa présence à jamais pourrait signifier l'emprisonnement.

En absence de l'autrui, par Robinson tout seul, Tournier nous montre la fonction de l'autrui dans le monde habituel ; comment le monde se fonctionne avec l'être de l'autrui, en présence de l'autrui. Le premier effet de l'autrui concerne la structure du champ perceptif. Quand on dit l'autrui, il ne s'agit pas d'un quelconque autrui particulier, soit comme un objet, soit comme un autre sujet. Ce dont il s'agit

³⁰

G. Deleuze, *Logique du Sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 351

est Autrui-a priori qui conditionne tout champ perceptif en *fondant la relativité des autrui* comme terme effectuant la structure dans chaque champ. Cette structure, Autrui-a priori nous rend le monde habituel, prévisible à l'égard de la perception. En réglant la transition d'un objet à un autre, d'un moment à un autre.

*“ Le premier effet d'autrui, c'est autour de chaque objet que je perçois ou de chaque idée que je pense, l'organisation d'un monde marginal, d'un manchon, d'un fond, où d'autres objets, d'autres idées peuvent sortir suivant des lois de transition qui règlent le passage des uns aux autres. Je regarde un objet, puis je me détourne, je le laisse rentrer dans le fond, en même temps que sort du fond un nouvel objet de mon attention. Si ce nouvel objet ne me blesse pas, s'il ne vient pas me heurter avec la violence d'un projectile (comme lorsqu'on se cogne contre quelque chose qu'on n'a pas vu), c'est parce que le premier objet disposait de toute une marge où je sentais déjà la préexistence des suivants, de tout un champ de virtualités et de potentialités que je savais déjà capable de s'actualiser. Or un tel savoir ou sentiment de l'existence marginale n'est pas possible que par autrui ”*³¹

C'est par l'autrui que l'objet suivant est reconnu pour moi. Quoique je sache ce qui peut se passer, Autrui, c'est *la structure du possible*. L'autrui qui exprime les possibles à venir et selon cela je me détermine en face de ce qui va arriver. *“ Le monde possible exprimé existe parfaitement, mais il n'existe pas (actuellement) hors de ce qui l'exprime. Le visage terrifié ne ressemble pas à la chose terrifiante, il l'implique, il l'enveloppe comme quelque chose d'autre, dans une sorte de torsion qui met l'exprimé dans l'exprimant ”*³². Alors, la rencontre est déjà déterminée, limitée. Par la limitation de l'autre, de l'exprimant-exprimé, je ne cherche à voir, dans ce qui arrive, que ce qu'on m'implique. A l'égard du cinéma, Deleuze considère le rapport de la voix à l'image comme ceci : *« Une voix prend le pouvoir sur un ensemble d'images (voix d'Hitler). Les idées, agissent comme des mots d'ordre,*

³¹ ivi, p. 355

³² ivi, p. 357

s'incarnent dans les images sonores et disent ce qui doit nous intéresser dans les autres images : elles dictent notre perception ”³³. Les images perçues sous l'ordre de la voix s'équilibrent à l'image. L'image est réduite par l'opération de la voix à l'image perçue. *Ses potentialités, ses virtualités autres* sont réduites aux possibles reconnus. Il faudrait que l'image s'en libère. Il faudrait que la structure comme Autrui-a priori se détruise pour que la chose s'apparaisse avec toutes ses potentialités. Le deuxième effet de l'absence ou de la présence de l'autrui concerne le temps. “ *Autrui assure donc la distinction de la conscience et de son objet, comme distinction temporelle. Le premier effet de sa présence concernait l'espace et la distribution des catégories de la perception ; mais le deuxième effet, peut-être plus profond, concerne le temps et la distribution de ses dimensions, du précédent et du suivant dans le temps. Comment y aurait-il encore un passé quand autrui ne fonctionne plus ?* ”³⁴.

Après avoir déterminé la structure provenant de la présence de l'autrui, en son absence, Deleuze fera un pas plus vers un autre établissement du monde. Vers un autre type du rapport de Robinson à Vendredi, du l'identique à l'autre en l'absence de la substance, de la structure Autrui-a priori. Avec la découverte de la surface. Ce qui ne va pas sans une restriction (i.e., il ne la dictait pas comme une pensée généralisée comprenant tout le monde). Deleuze dira sur la philosophie de la surface que c'est de l'Est. Il identifie la philosophie des anciens grecs à celle de la profondeur, le platonisme à celle de la hauteur et les cyniques et les stoïciens à la surface. “*Ces troisièmes Grecs [les Mégariques, les Cyniques et les Stoïciens] ne sont même plus tout à fait des Grecs. Le salut, ils ne l'attendent plus des profondeurs de la terre ou de l'autochtonie, pas davantage du ciel et de l'Idée, ils l'attendent latéralement, et de l'événement, de l'Est* ”³⁵. Le salut de Robinson, non seulement pour Vendredi. Mais comment ce pas en plus soit possible ? Ce dont il ne s'agit pas chez Derrida. Nous pensons que cela consiste aux positions qu'ils prennent à l'égard du paradoxe concernant le temps chez Aristote. Le paradoxe ; le présent est et n'est pas. Quelles conséquences pourraient en sortir ? Si le temps est ou n'est pas ? S'il y en a un ou

³³ G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 62-3

³⁴ J. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de minuit, Paris, 1969, p. 361

³⁵ ibi pp. 154-55

plusieurs ? Toutes ces questions, il s'en agira dans la seconde partie de la thèse. Mais, pour l'instant, revenons à notre texte principal, i.e. *Différance*, pour saisir la différence comme temporisation, retardement, réserve etc.

1.2 La Structure Du Signe

Nous voulons montrer la structure classique du signe afin de nous rapprocher petit à petit de la différence comme temporisation, retardement etc. Derrida explique sa méthode, pour pouvoir traiter de la différence, y introduire, comme stratégique et aventureuse. Stratégique et aventureuse ; non stratégique et tactique. Au lieu d'une stratégie prédéterminée *transcendamment*, du dehors, à laquelle une tactique prend son sens. “ *Stratégique ; parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ. Aventureux ; parce que cette stratégie n'est pas une simple stratégie au sens où l'on dit que la stratégie oriente la tactique depuis une visée finale, un telos ou le thème d'une domination, d'une maîtrise et d'une réappropriation ultime du mouvement ou du champ* ”³⁶. C'est une stratégie finalement sans finalité. Du coup, c'est un jeu où les règles se mettent en jouant. Les limites sont *déterminables* (peut-être non) par les tactiques au manque d'une stratégie transcendante. A savoir, la tactique pourrait pousser, changer, courber les limites dictées par la stratégie. Rappelons ce que disait Derrida : “ *elle s'écrit ou se lit mais elle ne s'entend pas. [...] elle passe l'ordre de l'entendement* ”³⁷ . L'entendement, ce qui met les frontières, donne l'unité à travers l'imagination aux données par ses concepts. Mais différence n'est pas un concept. Si nous osons dire, ce dont il s'agit n'est pas de dépasser les limites mises par l'entendement car il n'y a ni dehors, ni dedans. Mais, c'est un mouvement des limites elles-mêmes. On peut demander pourquoi on élabore la différence à partir du problème du signe. Le signe ne sera pas essentiel avec cette stratégie dont parle Derrida. Le seul *stratagème* n'est pas le signe. Mais chaque aventure joue avec les limites là où cela se passe. Elle déconstruit le champ dont il s'agit.

³⁶

J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972 p. 7

³⁷

ivi p. 4

Nous avons mentionné ci-dessus la différence entre le mot grec et le latin de différence. Regardons de plus près. Derrida nous explique cette différence de sens de *differre* latin du *diapherein* grec comme temporisation et *polemos*. Ces deux sens manquent au mot grec et Derrida propose le *signe* graphique « différance » pour la compensation de ces deux. Le premier sens est temporisation : “ *c’est temporiser; c’est recourir; consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle, temporisatrice d’un détour suspendant l’accomplissement ou le remplissage du « désir » ou de la « volonté », l’effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l’effet* ”³⁸. Nous allons bien voir ce sujet « un détour suspendant l’accomplissement ou le remplissage du désir », à travers lequel on sera dans le cœur de différence, nous dira Derrida. L’autre sens : « *ne pas être identique, être autre, discernable, etc.* »³⁹. C’est la différance qui doit compenser ces déperditions du sens. Avec un a, comme on a souligné ci-dessus, cela indique la différence à la cour de différer ; les différences sont considérées comme ses effets. Alors, nous avons affaire ici non au couple séparée de temps-espace, mais à *devenir-temps de l’espace et devenir-espace du temps*.

Il faudrait rappeler que la différance apparaît grâce à l’écriture phonétique. L’écriture phonétique pure n’est pas possible dès le départ, en soi, dit Derrida. Car il y a déjà dans l’écriture dite phonétique les éléments non phonétiques ; “ *L’écriture dite phonétique ne peut, en principe et en droit, et non seulement par une insuffisance empirique ou technique, fonctionner qu’en admettant en elle-même des signes non phonétiques (ponctuation, espacement, etc.)* ”⁴⁰. Même, à l’égard de Derrida, la *phoné* aussi n’est complètement pas phonétique. Cela étant, on a l’occasion de parler de la différance grâce à la différence non-audible mais purement graphique dans une écriture phonétique entre différence/différance. On parle alors de la différance des différences. La différence entre les couples ; espace/temps, nature/culture, sensible/intelligible etc. C’est-à-dire, on parle de la différance comme une synthèse irréductible de ces couples, non comme *Aufhebung*. Non comme une synthèse entre un couple posé d’abord *séparément* l’une de l’autre et *opposée* l’une à

³⁸ ivi p. 8

³⁹ ivi p. 8

⁴⁰ ivi p. 5

l'autre à travers le temps selon sa distribution avant-après. Mais, “ *il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre sensible et intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différance (avec un a) entre deux différences ou entre deux lettres, différance qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant et qui se tient, comme l'espace étrange qui nous rassemblera ici pendant une heure, entre parole et l'écriture, au-delà aussi de la familiarité tranquille qui nous relie à l'une et à l'autre, nous rassurant parfois dans l'illusion qu'elles font deux* ”⁴¹.

Est-ce que la différance est un signe dans le sens qu'on lui attribue classiquement ? Si ce n'est pas le cas, de quel point de vue elle ne l'est pas ? Le signe est de la tradition déterminée par le caractère secondaire et provisoire. D'où vient ce caractère ? De la présence. Au nom d'une présence originelle, le signe est considéré comme provisoire, comme le tenant-lieu, en vue de relaisser ce lieu à elle. La critique de Derrida sera, comme *d'habitude*, la radicalisation de ce caractère provisoire, jusqu'à là où l'origine, de laquelle provient ce caractère, sera disparu *en tant que telle*, obtient un autre sens en mouvance et le provisoire reste sans origine, à travers la critique de la présence. Le désir de retourner à la présence à travers le signe semble à l'envie de rentrer à l'utérus de la mère où il n'y a pas de besoin, où, plutôt, le retournant ne devrait pas s'occuper du besoin. Là où il n'y a pas de *polemos*.

Voyons en détail ce caractère secondaire et provisoire du signe. Le signe tient le lieu, plus vulgairement, à la chose, au réfèrent, et plus *scientifiquement*, *subtilement* au sens. Au manque de la présence de l'un d'eux le signe les présente. C'est pour cela que Derrida appelle le signe la présence différée. “ *Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe* ”⁴². Même, “ *la circulation de signe diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même, nous en emparer la consommer, ou la dépenser [...]* ”⁴³. Et la structure

⁴¹ ibidem

⁴² ivi p. 9

⁴³ ibidem

classiquement déterminée du signe : “ *elle présuppose que le signe, différant la présence, n’est pensable qu’à partir de la présence qu’il diffère et en vue de la présence différée qu’on vise à se réapproprier* ”⁴⁴.

On pourrait objecter à Derrida par ce qu’il y a vraiment priorité de la présence de la chose au signe. Mais ce serait très naïf. Puisqu’il faut voir à qui, à quoi on oriente la critique. Ce dont il s’agit ici sont les institutions, les scientifiques etc. C’est-à-dire, ce sont ceux qui travaillent avec l’écriture. Malgré la prétention d’être *naturel, naturellement*, une science, par exemple, a pour le but de changer, de maîtriser la nature dite. À savoir, ce n’est pas les penseurs grecs, comme disait Heidegger, qui cherche à faire apparaître la chose *en tant que telle*. Il n’y a plus ni *naturel* ni *en tant que telle* qui a la fonction de justifier ce qu’il dit de la science.

L’atmosphère moderne, qui trouve une de ses meilleures explications chez Kant qui a l’intention de faire survivre la science en tant que la maîtrise, est expliquée par ce manque de substance des choses. La nature, la chose est bien suspendue chez lui en tant que Ding an sich. Deleuze lit la critique nietzschéenne contre Kant comme une radicalisation de la critique kantienne, de Kant lui-même. Kant a porté jusqu’à la frontière la question de quoi, mais l’a laissée là-bas. Nietzsche change totalement la question. Il remplace la question de quoi par celle de qui. Le qui sert à la différence autant que le quoi sert à l’identité.

La prétendue « présence dérivée » du signe consiste en la prétendue « présence originelle », en un signifié présent pleinement à soi-même comme *une fois pour toutes*. Est-ce que le signifié est présent à soi-même ? S’il n’y a pas de tel signifié, alors qu’est-ce qui se passe ? “ *A tenter de mettre en question ce caractère de secondarité provisoire du substitut, on verrait sans doute s’annoncer quelque chose comme une différence originaire, mais on ne pourrait même plus la dire originaire ou finale, dans la mesure où les valeurs d’origine, d’archie, de telos, d’eskhaton, etc. ont toujours dénoté la présence- ousia, parousia, etc.* ”⁴⁵. Derrida en conclut en disant qu’on ne peut pas saisir la différence sous le concept du signe et qu’on met en

⁴⁴ ibidem

⁴⁵ ivi p. 10

question l'autorité de la présence, la formation du sens de l'être en général comme présence ou absence, dans les catégories de l'étant ou de l'étantité. Pourquoi il n'y a pas d'un tel signifié ? On revient une autre fois à la thèse de l'arbitraire du signe et au caractère différentiel du signe déterminé, chez Saussure, comme principes de la sémiologie générale, et singulièrement de la linguistique. Pour qu'un signifié soit pleinement présent à soi il faut qu'il soit fermé sur soi-même, sans besoin d'une référence quelconque à une autre chose. Mais la thèse de la différence se contredit avec cela. Voilà ce que disait Saussure : “ *Qu'on prenne le signifié ou signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexistaient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles ou des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idées ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes* ”⁴⁶. Le signifié est le concept ou le sens idéal. Le signe est composé du signifiant et du signifié. Le signifiant prend sa valeur de sa différence d'avec d'autres signifiants et le signifié d'avec d'autres signifiés. Ils se déterminent négativement. Et le signe se diffère d'autres signes à travers l'unité de ces deux différentiels. *Avant que* les signes se diffèrent l'un de l'autre, ses éléments constitutifs se diffèrent. C'est-à-dire, *avant* de poser le sens unitaire, quelques fois opposant à quelques autres, quelques fois solidaire à quelques autres, ces éléments constitutifs se trouvent ensemble par ses différences, dans une synthèse irréductible différentielle. *Avant que* les signes différents se fassent ramasser sous une identité abstraite comme la condition d'où dérivent ses différences, ils sont déjà dans une rencontre différentielle. Du coup, *il y a* un différentiel des différences ; différence. Derrida en conclut : “ *le concept signifié n'est jamais présent en lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même. Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu systématique de différences. Un tel jeu, la différence, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité* ”⁴⁷. Alors, nous pouvons comprendre que la différence produit les différences. Mais la raison pour laquelle nous avons écrit en italique « avant » concerne la différence comme temporisation d'où dérive la

⁴⁶ ivi p. 11

⁴⁷ ivi p. 11

distribution avant-après : “ *Cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immodifié, in-différent. La différence est « l’origine » non-plaine, non-simple, l’origine structurée et différante des différences. Le nom d’« origine » ne lui convient donc plus* ”⁴⁸.

1.3 La Différence Constituante

Les différences sont produites, elles sont des effets de la différence et elles n’ont pas de cause extérieure comme une substance ou un sujet étant présent à quelque part hors de la différence. Car, « *il n’a pas de présence avant la différence sémiologique et hors d’elle* ”⁴⁹. En plus, pour ne pas parler d’une absurdité comme un effet sans cause, Derrida propose utiliser le concept “trace”. Maintenant, nous allons voir de quel point de vue Derrida critique le sujet et la présence avec la conceptualisation « trace ».

“ *La différence, c’est ce qui fait que le mouvement de la signification n’est possible que si chaque élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l’élément passé et se laissant déjà par la marque de l’élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu’on appelle le futur qu’à ce qu’on appelle le passé, et constituant ce qu’on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n’est pas lui ; absolument pas lui, c’est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés* ”⁵⁰. Le présent n’a pas de plénitude, mais il est constitué par un rapport. Il ne peut pas être en tant que tel. En ce qui concerne la trace, elle ne peut pas être un passé, un passé comme ce qui était une fois présent, *un passé ou un futur comme présents modifiés*. Chaque élément de la signification se rapporte à autre chose que lui-même en incluant dans soi-même l’élément précédent et de l’élément prochain. Pour que le présent soit soi-même : “ *Il faut qu’un intervalle le sépare de ce qui n’est pas lui pour qu’il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent*

⁴⁸ ivi p. 12

⁴⁹ ivi p. 12

⁵⁰ ivi p. 13

doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler espacement, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (temporisation). Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse « originaire » et irréductiblement non-simple, donc, *stricto sensu*, non-originaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions »⁵¹. Nous allons plus loin voir que ces traces de rétentions et de protentions seront en effet trace de trace. Il faut noter ici qu'à partir de Kant le sujet et le temps vont ensemble. La constitution du temps concerne directement celle du sujet. Pour qu'un sujet soit présent à soi-même, qu'il ait la conscience de soi, sans intervalle⁵², comme identité à soi-même, il faut que le présent soit clos sur lui-même. Mais, comme le présent est constitué, produit par cet intervalle, les autres aussi (la substance, le sujet, etc.) sont des effets ; *avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet*. Ce sont les effets de la différence.

Derrida interroge la forme de la question. Les questions comme ; « *Qu'est-ce qui diffère ? Qui diffère ? Qu'est-ce que la différence ?* »⁵³. Avant de répondre à ces questions, il faut interroger ses formes « qu'est-ce qui », « qu'est-ce que », etc. pour ne pas tomber dans ce à quoi on oriente la critique. Puisque, si l'on les reçoit tellement, cela nous contraint à admettre que “ *la différence est dérivée, survenue, maîtrisée, et commandée à partir du point d'un étant présent, celui-ci pouvant être quelque chose, une forme, un état, un pouvoir dans le monde, auxquels on pourra donner toutes sortes de noms, un quoi, ou un étant-présent comme sujet, un qui* ”⁵⁴. Alors, il y aurait quelque chose hors de la différence, qui n'est pas constitué par la différence. Même si cette chose pourrait se différer de soi-même, il y aurait un

⁵¹ ivi p. 13-4

⁵² Regardons ce que dit Derrida de l'intervalle comme espacement dans Positions : “ l'espacement était l'impossibilité pour une identité de se fermer sur elle-même, sur le dedans de sa propre intériorité ou sur sa coïncidence avec soi. L'irréductibilité de l'espacement, c'est l'irréductibilité de l'autre ”, p.130

⁵³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Edition de Minuit, Paris, 1972, p. 15

⁵⁴ ibidem

centre, hors de la différence, à partir duquel (de l'identité) on indiquerait la différence selon avant-après. Retournons à Saussure pour voir s'il y a un tel sujet.

L'une de critiques orientées plus souvent vers la doctrine de Husserl est ce que son opération « mettre entre parenthèse » fonctionne avec la langue. Et, on ne peut pas mettre entre parenthèse la langue elle-même. C'est un grand danger contre l'intériorité de la conscience prétendue chez lui. Au 20^{ème} siècle, interroger le statut de la langue par rapport au sujet est très fréquent. Est-ce que la langue n'est qu'un moyen par lequel le sujet s'exprime ou c'est le sujet à travers lequel la langue se réalise ? Chez Saussure, la langue n'est pas une fonction du sujet parlant. Le « je pense donc je suis » devient le « je parle donc je suis », comme dit Foucault. La pensée est assujettie aux règles de la langue. *“ Le sujet (identité à soi ou éventuellement conscience de l'identité à soi, conscience de soi) est inscrit dans la langue, est « fonction » de la langue, ne devient sujet parlant qu'en conformant sa parole, [...], au système de prescriptions de la langue comme système de différences, ou du moins à la loi générale de la différence, en se réglant sur le principe de la langue dont Saussure dit qu'elle est le langage moins la parole ”*⁵⁵. Derrida dit de la différence à l'égard du rapport de la parole à la langue : *“ la différence sera non seulement le jeu des différences dans la langue mais le rapport de la parole à la langue, le détour aussi par lequel je dois passer pour parler, le gage silencieux que je dois donner ”*⁵⁶. « Le sujet ne devient qu'en confirmant sa parole » veut dire que le sujet aussi est un signifiant comme la parole. Avant que le sujet commence à parler, prononce des paroles, il passe aussi de la différence, de la différence qui est aussi le rapport de la parole à la langue. Du coup, il se construit dans ce passage. Avant d'être présent par sa parole à soi-même, il doit se passer d'autres à qui se sont orientées ses paroles. L'intervalle, qui divise le présent pour qu'il soit soi-même en tant que l'autre, divise-lui aussi. Il se revient sur soi-même par le détour.

À propos de la présence et de la présence de sujet à soi-même, Derrida compte une possible objection : *“Mais ne peut-on concevoir une présence et une présence à soi du sujet avant sa parole ou son signe, une présence à soi du sujet dans « une*

⁵⁵ ivi p. 16

⁵⁶ ibidem

conscience silencieuse et intuitive » ”⁵⁷ - Tout ce qu’on a dit ci-dessus du sujet était pour le sujet qui s’est orienté à s’exprimer, qui a pour but de se communiquer. Mais, il semble qu’une conscience silencieuse ne veut pas se communiquer. Derrida vise ici Husserl et nous allons nous occuper de cette objection dans la deuxième partie. Maintenant, passons à expliquer le désir en tant que le détour.

1.4 Désir

Nous voudrions bien voir ce que Derrida considère comme le cœur de différence, à savoir, la différence entre le principe du plaisir et le principe de la réalité chez Freud. Pour Derrida, Nietzsche et Freud ont mis en question la souveraineté du sujet comme conscience de soi. Les deux le font à travers le motif de la différence. Chez Nietzsche, c’est la différence entre les forces. Il considère que la grande activité humaine se fait inconsciemment. Et la conscience : “ *est l’effet de forces dont l’essence et les voies et les modes ne lui sont pas propres* ”⁵⁸. La force ne se présente directement pas en tant que telle. Car, il n’y a pas d’une force transcendante à partir de laquelle les forces se disposent l’une selon l’autre. Dans sa constitution, pour sa constitution, il faut qu’il y ait d’autres forces autour d’elle pour qu’elle se fasse comme la force. C’est-à-dire, sa constitution consiste en la différence. “ *Il n’y aurait pas de force en général sans la différence entre les forces ; et ici la différence de quantité compte plus que le contenu de la quantité, que la grandeur absolue elle-même : La quantité elle-même n’est donc pas séparable de la différence de quantité. La différence de quantité est l’essence de la force, le rapport de la force avec la force* ”⁵⁹. Chez Freud aussi, c’est l’inconscience qui tient la place essentielle. Avant d’entrer directement au sujet de retardement, nous voulons préciser quelques points, qui sont essentiels chez Freud pour Derrida, à travers la lecture de Joël Birman sur « Freud et la scène de l’écriture ».

À l’égard de Freud, la mémoire est essentielle pour que l’appareil psychique existe. Sinon, cet appareil ne sert qu’à la simple décharge des excitations. Et la

⁵⁷ ivi p. 17

⁵⁸ ivi p. 18

⁵⁹ ivi p. 18. cit. de G. Deleuze.

possibilité de la mémoire consiste à la mort, à l'instinct de mort : “ *La mémoire était un ensemble de marques neurobiologiques, dénommées engrammes, résultant de résistances s’opposant à la libre circulation des excitations. L’organisme vise la décharge totale des excitations, par sa tendance fondamentale à l’inertie, mais comme une décharge totale implique sa mort, l’« urgence de la vie » s’y oppose. Ainsi, la décharge n’est que partielle, de sorte qu’une parcelle des excitations se maintient en circulation dans l’organisme. Cette opposition à la décharge est celle des résistances neuronales à la libre circulation des excitations, et constitue la condition de possibilité pour l’organisation de la mémoire en tant que telle* ”⁶⁰. En plus, cet appareil continue à recevoir les nouvelles excitations. Mais, elles ne seregistrent pas en tant que telles. Puisque les états d’âme ne sont pas des états de chose du monde ou ses simples réflexions : “ *Les états de chose du monde s’inscrivent dans le psychisme d’une manière diffractée, en un réseau différentiel de traits à la complexité croissante. Et dans ce réseau de différences, il n’existe plus aucune représentation ponctuelle desdits états de chose* ”⁶¹. Freud harmonise les traits de mémoire provenant de la résistance avec la réception de nouvelles excitations, par le concept « machine à écrire ». D’une part, le psychisme comme machine se sert de la réception des excitations. D’autre part, la mémoire est une écriture marquée par des traits différentiels. Cette écriture n’est pas phonétique. Elle est celle des antiques. Il n’y a aucune phonologie dans cette considération de Freud. C’est cette structure de l’écriture du sujet inconscient dont s’occupe surtout Derrida. René Major nous en disait dans son article « Derrida, lecteur de Freud et de Lacan » :

“ Derrida retiendra les trois analogies avec l’écriture que Freud consacre au fonctionnement de l’appareil psychique dans sa Note sur le bloc magique : 1) la mise en réserve et la conservation indéfinie des traces en même temps qu’une surface d’accueil toujours disponible ; 2) la possibilité d’effacement des traces sur une première couche, celle de la perception- conscience, assimilée à la feuille de celluloïd du bloc magique, n’empêche nullement la

⁶⁰

p. 212

⁶¹

Joel Birman, *Écriture et Psychanalyse : Derrida lecteur de Freud*, in “Eres”, 2007/1 n° 15,

ivi p. 210

persistance des traces sur la cire comparée à l'inconscient ; 3) le temps de l'écriture : la temporalité comme espacement « n'est pas seulement la discontinuité horizontale dans la chaîne des signes mais l'écriture comme interruption et rétablissement du contact entre les diverses profondeurs des couches psychiques, l'étoffe temporelle si hétérogène du travail psychique lui-même » (comme dans le bloc magique, l'écrit s'efface chaque fois que s'interrompt le contact étroit entre le papier recevant l'excitation et la tablette de cire retenant l'impression) ”⁶².

Derrida dit qu'on peut trouver les deux sens de différance dans la théorie freudienne ; comme espacement et temporisation. Les traces sont écrites dans les diverses couches psychiques. En raison de l'instinct de mort, la mémoire se rend possible. Les résistances faites à la décharge totale, qui sont considérées par Freud comme la mort de la forme dans le sens aristotélicien, rendent possible la mémoire. En écrivant les traces dans les diverses couches, en constituant la mémoire ainsi, se fait l'espacement. Voyons de plus près le sens de retardement, mise en réserve, temporisation à travers le principe de plaisir.

À l'égard de Derrida. “*Toutes les oppositions de concepts qui sillonnent la pensée freudienne rapportent chacun des concepts l'un à l'autre comme les moments d'un détour dans l'économie de la différance* ”⁶³. L'une de ces oppositions est entre le principe de plaisir et celui de réalité. Comment s'articulent ces deux principes : “*Sous l'influence de l'instinct de conservation du moi, le principe de plaisir s'efface et cède la place au principe de réalité qui fait que, sans renoncer au but final que constitue le plaisir, nous consentons à en différer la réalisation, à ne pas profiter de certaines possibilités qui s'offrent à nous de hâter celle-ci, à supporter même, à la faveur du long détour (Aufschub) que nous empruntons pour arriver au plaisir, un déplaisir momentané* ”⁶⁴. En vue du principe de réalité, un plaisir ne se présente que différé comme un déplaisir. Sa présence ne se présente que comme une présence différée. D'où, Derrida conclut que le principe de réalité est altéré du principe de

⁶² Rene Major, *Derrida lecteur de Freud et Lacan*, in “*Études Françaises*”, n° 38 1-2, p. 169

⁶³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 19

⁶⁴ *ivi* p. 20

plaisir. Mais ce remplacement vise toujours à retrouver la présence originelle qui est ici le plaisir. Est-ce que cela peut être possible ? Sinon, un désir apparaît comme diminué à l'égard de son intensité, ou bien il n'apparaît jamais et reste inconscient ?

Il s'agit ici de l'économie de la différance qui peut être entendue comme une économie restreinte ou une économie générale. Avant tout, c'est une économie puisque le désir se retarde, donne la place à un déplaisir pour se revenir sur soi-même à l'avenir. Il y a une réserve qui pourrait être réalisable à un avenir *prévu, conditionné d'un présent qui ne se présente pas*. Un-tout-parties. Grâce à Un, les parties se reconduisent à réaliser le tout à travers le temps. Le tout qui est déjà impliqué dans Un. Mais l'un est divisible ou indivisible ? Derrida pense que “ *La question de la divisibilité est l'un des plus puissants instruments de formalisation pour ce qu'on appelle la déconstruction. Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule thèse de la déconstruction, elle poserait la divisibilité : la différance comme divisibilité* ”⁶⁵. Au lieu d'une économie restreinte, Derrida propose une économie générale. Puisque celle-là ne comprend que le détour économique. Mais la différance comme l'origine n'économise pas seulement : “ *Comment penser à la fois la différance comme détour économique qui, dans l'élément du même, vise toujours à retrouver le plaisir où la présence différée par calcul (conscient ou inconscient) et d'autre part la différance comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort et rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie* ”⁶⁶. Du point de vue de Derrida, le retardement de la présentation de la présence ne peut pas être sans perte. La présence originelle, en vue de laquelle on nomme le substitut comme le présent différé, ne peut pas revenir sur soi-même en tant que telle. La totale décharge de l'excitation sera la mort. Alors il y a deux différances en rapport ; “ *Rapport entre une différance qui retrouve son compte et une différance qui manque à retrouver son*

⁶⁵ R. Major, *Derrida lecteur de Freud et Lacan*, in “*Études Françaises*”, n° 38 1-2, p. 174, cit. de

Résistances

⁶⁶ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 20

compte, la mise de la présence pure et sans perte se confondant avec celle de la perte absolue, de la mort.”⁶⁷

Avec cette économie générale, nous pourrions voir la différence dépasser le présent dans son absence même. “ *Si la présentation détournée reste définitivement et implacablement refusée, ce n’est pas qu’un certain présent reste caché ou absent ; mais la différence nous tient en rapport avec ce dont nous méconnaissons nécessairement qu’il excède l’alternative de la présence et de l’absence* »⁶⁸. L’absence signifie ici une certaine possibilité que la présence pourrait se revenir en tant que telle sur soi-même. Mais il n’y a que le retardement à jamais; non une fois pour toutes, non la répétition de l’identique à l’infini. Contre toutes les tentatives pour définir l’inconscient freudienne, Derrida s’oppose par ce que l’inconscient ne peut pas se présenter en tant que telle, qu’elle n’est jamais présente. Elle est et elle n’est pas. Elle est toujours masquée. Le masque est son essence même. Il n’y a rien sous le masque comme quelque réalité. Mais ce dont s’occupe Derrida n’est ni le masque ni quelque secret sous le masque qui est la mort, le rien. Mais, de l’acte qui se passe entre le rien et le masque. De lire les traces des traces « inconscientes ».

Derrida compare *stratégiquement* la trace, au début de son texte *Différance*, à la rétention, ce n’est pourtant pas sa visée finale. Puisque, comme on a indiqué ci-dessus, la trace ne peut pas exister. Écrivons avec Derrida : “ *La structure du retardement (Nachträglichkeit) interdit en effet qu’on fasse de la temporalisation (temporisation) une simple complication dialectique du présent vivant comme synthèse originaire et incessante, constamment reconduite à soi, sur soi rassemblée, rassemblante, de traces rétentionnelles et d’ouvertures protentionnelles. Avec altérité de l’« inconscient », nous avons affaire non pas à des horizons de présent modifiés - passé ou à venir- mais à un « passé » qui n’a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont l’« a-venir » ne sera jamais la production ou la reproduction dans la forme de la présence. Le concept de trace est donc incommensurable avec celui de*

⁶⁷ ivi p. 20-21

⁶⁸ ivi. p. 21

réten-tion, de devenir-passé de ce qui a été présent. On ne peut penser la trace -et donc la différence- à partir du présent, ou de la présence du présent”⁶⁹. Aux concepts husserliens de « rétention » et « protention » du temps, nous allons revenir après. Pour l’instant, notons seulement que Derrida détache ou plutôt salve « trace » de rétention (*traces rétentionnelles*) et « ouverture » de protention (*ouvertures protentionnelles*). À savoir, il libère le passé de la lecture se conditionnant à partir de l’hégémonie de la présence et l’avenir de sa formation à partir du désir de la présence. Ouverture radicale. La radicalité de l’ouverture provient de la suppression de l’unité du temps. De cette façon, le discours sur le temps devient quasi impossible. Le temps, dit Derrida dans *Ousia et Gramme*, est *le nom de cette impossibilité*. Pendant le deuxième chapitre, nous allons préciser ce sujet, cette impossibilité.

Derrida nous dit en effet ce qu’il entend surtout par le désir. Cette considération de trace sert à creuser le fond d’un tel désir. “ *Non seulement il n’y a pas de royaume de la différence mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d’un royaume. Et c’est toujours au nom d’un royaume qu’on peut, croyant la voir s’agrandir d’une majuscule, lui reprocher de vouloir régner* ”⁷⁰. Le désir d’un royaume qui était ou sera. D’une part, le royaume absolu où il n’y a pas d’autre. Le désir vers l’autre et la réalisation totale du désir, le royaume. La décharge totale de l’excitation, la mort. D’autre part, le désir de l’étant présent qui linéarise le temps du passé à l’avenir. Qui écrit l’histoire à partir du présent pour la justification de sa présence, son privilège parmi d’autres étants. Qui fait une prévision du futur à partir du présent pour faire survivre son privilège à jamais. Un paradoxe étrange, à savoir : La résistance à la mort cause la mort.

⁶⁹ ivi. pp. 21-22

⁷⁰ ivi. p. 22

LA TRACE / LA VIRTUALITÉ

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici concernait la structure du signe, le rapport du signifiant au signifié à travers le signifié transcendantal. Mais la question essentielle devrait être posée par rapport à cette structure même dont il s'agissait. C'est-à-dire, par rapport au concept du temps, à son structure, à son essence. Avant de passer au texte de Derrida « Ousia et Gramme »⁷¹, dans lequel il s'agit directement du concept du temps tel qu'il est évalué par Heidegger par rapport à l'histoire de la métaphysique, nous voudrions montrer brièvement comment cette essence du temps fonctionne chez Husserl dans son œuvre intitulée « Recherches Logiques »⁷², avec la lecture de Derrida dans le livre « La Voix et Le phénomène »⁷³.

Une partie de « Recherches Logiques » concerne le problème de la signification en distinguant l'expression de l'indice pour trouver l'essence du signe comme expression, signifiant signifié qui ne pourrait presque pas appeler un signe sans paradoxe. Selon Derrida, cette distinction est très importante pour le projet husserlien puisque cela rend possible l'épokhe : “ *la signification indicative couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des « réductions » : la factuelité, l'existence mondaine, la non-nécessité essentielle, la non-évidence, etc.* ”

⁷¹ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972

⁷² Edmund Husserl, *Recherches Logiques*, tome 2, volume 1, Epimethee Puf, Paris, 2011

⁷³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967

Ne serait-on pas déjà en droit de dire que toute la problématique future de la réduction et toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce (fait/essence, transcendantalité/mondanité, et toutes les oppositions qui font système avec elle) se déploient dans un écart entre deux types de signes ? En même temps que lui, sinon en lui et grâce à lui ? »⁷⁴. Alors, Husserl devrait éprouver cette distinction. Il doit montrer l'expression en soi sans aucun enchevêtrement avec l'indice. C'est une tâche difficile puisque le rapport de l'expression à l'indice n'est pas comme celui de genre à espèce. Comme ce n'est pas le cas, il faut trouver une situation phénoménologique là où il n'y a aucun entrelacement ; la voix silencieuse qui n'est pas en vue de la communication.

Dans le discours communicatif l'expression se trouve entrelacée avec l'indice. Husserl prétend que nous pourrions la trouver sans indication dans la vie solitaire de l'âme. En parlant avec moi-même. Pour cela Husserl prétend deux arguments. Premièrement, quand je parle avec moi-même, je ne me communique rien à moi-même. Je peux m'imaginer comme deux qui parlent entre eux, mais il n'y en effet qu'un seul moi. Deuxièmement, Je n'ai pas besoin de me communiquer puisque je me trouve dans la proximité absolue à moi-même et qu'il ne puisse avoir aucune altérité. Cela étant, Derrida insiste qu'à la base de ces deux arguments il y a le concept classique du temps dont l'essence est maintenant comme un point. Même si Husserl parle de ne pouvoir isoler aucun maintenant comme un point dans les vécus, il semble ici au contraire qu'il se réfère à un Augenblick :

“ Ce concept de présence ne comporte pas seulement l'énigme de l'apparaître d'un étant dans la proximité absolue à soi-même, il désigne aussi l'essence temporelle de cette proximité [...]. La présence à soi du vécu doit se produire dans le présent comme maintenant. Et c'est bien ce que dit Husserl : si les « actes psychiques » ne s'annoncent pas eux-mêmes par l'intermédiaire d'une « Kungabe », s'ils n'ont pas à être informés sur eux-mêmes par l'intermédiaire d'indices, c'est qu'ils sont « vécus par nous dans le même instant » (im selben Augenblick) ”⁷⁵

74

J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 32

75

ivi pp. 65-66

Derrida ne s'arrête pas là-bas. Il dit que le principe des principes, l'intuition originaire se fonde aussi sur ce présent-point : “ *Une telle perception ou intuition de soi par soi dans la présence serait non seulement l'instance dans laquelle la « signification » en général ne saurait avoir lieu, elle assurerait également la possibilité d'une perception ou d'une intuition originaire en générale, c'est-à-dire la non-signification comme « principe des principes »* ”⁷⁶. Plus constamment encore, “ *l'idée de présence originaire et en général de commencement, le commencement absolu, le principium renvoie toujours dans la phénoménologie, à ce point-source* ”⁷⁷. Bien que Husserl fasse une ouverture avec ses notions de rétention et de protension, cela devient une autre fois, comme c'est manifeste dans l'expression « une fois pour toutes », en raison du renvoi du principe des principes à un point-source, une clôture, à savoir le cercle du temps. Mais est-ce qu'on peut parler de maintenant -point ?

Dans les chapitres précédents nous avons essayé d'expliquer comment le concept saussurien du signe, qui pourrait être considéré comme clos, une clôture par sa structure signifiant-signifié, pourrait inversement, d'un renversement devenir une ouverture où il ne serait possible de parler de signifié, de substance, que du rapport du signe au signe en absence radicale du signifié. Il faudrait chercher l'essence de cette structure dans celle du temps (temps-structurant) qui se dispose tellement qu'elle permet cette clôture. il faut ouvrir la clôture du temps pour que celle-là devienne ouverte.

Derrida trouve l'origine de la clôture dans les concepts aristotéliens « *energeia, dynamis, présence éternelle* ». De la façon similaire à la considération husserlienne de l'expression, qui serait « à la fois » signifiante et signifiée, l'essence temporelle « maintenant » s'est considérée d'une part comme intratemporelle et d'autre part comme intemporelle. Alors, l'idée de parousia se trouve tout présent pour le temporalité aussi comme maintenant. Ce maintenant porte le caractère de parousia dont on a parlé. C'est-à-dire, le maintenant sera maintenant d'un étant-présent-là avant de se sublimer comme présent originaire ou, si l'on veut, comme

⁷⁶ ivi p. 67

⁷⁷ ivi p. 69

présence originaire. C'est ce paradoxe que la déconstruction derridienne élabore le texte aristotélicien à partir de cette « à la fois », « ensemble », « ama »⁷⁸. C'est même cela qui permet la trace, l'archi-trace derridienne. D'ailleurs, c'est de la même aporie que Deleuze fait apparaître le concept de « virtualité » à partir de son texte sur H. Bergson⁷⁹. Chez Derrida tous les concepts « être », « temps », « vérité », « forme » etc. renvoient au régime de parousia, par contre on trouve le concept « être » chez Deleuze, sans vérité et sans parousia. L'Être est en relation directement au multiple sans un intermédiaire du genre parousia. Au lieu d'un rapport de meteksis de substance il y a le rapport modal entre l'être et ses modes comme chez Spinoza. Du coup, il ne peut y avoir aucun privilège prédéterminé, préalable entre les modes résultant de la proportion de la participation à l'être⁸⁰. Le concept « virtuel-actuel » est différent du couple « possible-réel ». Du coup, il semble qu'ils échappent, au premier égard, au critique de présent. Et Deleuze parle également de sens mais de sens paradoxaux.

Nous voudrions répondre dans ce chapitre à la question : pourquoi la trace ne peut pas être présente, ne peut pas être pensée encore, alors que le virtuel est pensable (même la condition de penser) et se fait apparaître actuellement ?⁸¹ Cela

⁷⁸ Aristote, *Physique*, Librairie Philosophique de Ladrangue, Paris, 1862

⁷⁹ G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires De France, Paris, 1998.

⁸⁰ Différence et Répétition. Deleuze propose tout une autre type de distribution; nomadique. La première type de distribution se conditionne à partir du régime de paraousia, le distribué se distribue selon une règle préétablie aux représentants, alors que pour l'autre type les représentants (qu'il faudrait dire les simulacres) sont déterminants en suivant la volonté de puissance : " Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises " (p. 54)

⁸¹ On peut demander aussi comme cela: à la suite de la destruction de l'ontologie classique qui se basait sur la circularité du temps, pourrait-on parler de n'importe quelle ontologie? Avec son élaboration du temps, Deleuze arrive à parler d'une ontologie de devenir. Par contre, nous trouvons une impossibilité de faire l'ontologie chez Derrida. Nous pensons que cela résulte de leur lecture sur le nun aristotélicien. D'une part, Deleuze choisit parmi les implications de sens du nun celle de l'instant qui: "*En premier lieu, toute la ligne de l'Aiôn est parcourue par l'Instant, qui ne cesse de se déplacer sur elle et manque toujours à sa propre place. [...]. Il est l'instance paradoxale ou le point aléatoire, le non-sens de surface et la quasi-cause, pur moment d'abstraction dont le rôle est d'abord de diviser et de subdiviser tout présent dans les deux sens à la fois, en passé-futur, sur la ligne de l'Aiôn. En second lieu, ce que l'instant extrait ainsi du présent, comme des individus et des personnes qui occupent le présent, ce sont les singularités, les points singuliers deux fois projetés, une fois dans le futur, une fois dans le passé, formant sous cette double équation les éléments constitutifs de l'événement pur*" [LOGIQUE DU SENS, De l' Aiôn, p.195]. Et de l'autre part, Derrida insiste sur le nun comme maintenant pour sa traduction. C'es pour garder l'ambiguïté de sens du nun. C'est-à-dire, on peut considérer la déconstruction comme la division, mais c'est une division sans choix.

signifie quoi à l'égard de la relation entre l'autre et le même ? Pour cela, on s'occupera premièrement de la lecture de Derrida sur l'aporie aristotélicienne concernant le temps et puis de la lecture de Deleuze sur Bergson avec les trois synthèses du temps dont parle Deleuze.

2.1 La Clôture

Ousia et Grammé est écrite sur une note de Sein und Zeit où Heidegger parle de la considération vulgaire du temps. Et le texte est publié une autre fois dans « Marges de la Philosophie ». Cette « note sur une note » peut être considérée exactement à la marge. La différance dont s'occupe Derrida est relatif et grâce à la différence ontologique, à l'oubli de la différence de l'être à l'étant. La différance se fait apparaître, non tout à fait ou non toute faite, car c'est en -ance, dans cette époqualité indiquée par cet oubli. D'une part, Derrida se sent redevable à ceci, mais de l'autre part la différance devient une critique de l'idée de l'époqualité. Derrida dit que nous ne sommes pas encore au niveau de pouvoir-penser la différance. Il prétend que l'idée de l'époqualité ne soit pas favorable à penser à la différance : “ *Penser la différence ontologique reste sans doute une tâche difficile dont l'énoncé est resté presque inaudible. Aussi, se préparer, au-delà de notre logos, pour une différance d'autant plus violente qu'elle ne se laisse pas encore arraisonner comme époqualité de l'être et différence ontologique, ce n'est ni se dispenser du passage par la vérité de l'être ni d'aucune façon en « critiquer », en « contester », en méconnaître l'incessante nécessité. Il faut au contraire séjourner dans la difficulté de ce passage, le répéter dans la lecture rigoureuse de la métaphysique, partout où elle normalise le discours occidental, et non seulement dans les textes de « l'histoire de la philosophie »*⁸². Au lieu de penser la différance en relation avec l'être, à partir de l'être comme la différence de l'être à l'étant, Derrida pense que “ *la différence est peut-être plus vieille que l'être lui-même et qu'il y aurait une différence plus impensée encore que la différence entre l'être et l'étant* ”⁸³. Parce que, comme nous avons prétendu, la différance serait avant tout quelque chose résistant à « l'unicité

82

Jaques Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p.23

83

Jaques Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p.77

synthétique ». Ce (est) une synthèse irréductible. Ce qui plutôt relative au multiple non-réductible l'un à l'autre. Ce qui est dès le départ même et autre. Ce n'est même pas une résistance. Il ne peut pas y avoir « le nom unique ». Il est vain de le chercher ; voire pour « l'unicité de l'être lui-même »⁸⁴.

À l'égard de Derrida, l'un des plus importants gestes heideggerien est celle qui concerne l'aporie aristotélicienne sur le temps. Heidegger répète une autre fois la question posée et puis suspendue par Aristote sur le sujet du temps : si le temps est un étant ou non-étant. “ *En répétant la question de l'être dans l'horizon transcendantal du temps, Sein und Zeit porterait au jour cette omission par laquelle la métaphysique a cru pouvoir penser le temps à partir d'un étant déjà silencieusement prédéterminé dans son rapport au temps. Si toute la métaphysique est engagée dans ce geste, Sein und Zeit, à cet égard du moins, constitue un pas décisif au-delà ou en deçà de la métaphysique. La question était éludée parce que posée en termes d'appartenance à l'étant ou au non-étant, l'étant étant déjà déterminé comme étant-présent. C'est cet éludé de la question que Heidegger remet en jeu dès la première partie de Sein und Zeit: le temps sera alors ce à partir de quoi s'annonce l'être de l'étant et non ce dont on essaiera de dériver la possibilité à partir d'un étant déjà constitué (et en secret temporellement prédéterminé) en étant présent (de l'indicatif, en Vorhandenheit), soit en substance ou en objet* ”⁸⁵. Pourtant, Heidegger tombe dans ce qu'il voudrait déconstruire. Puisque, pour Derrida, chaque fois qu'il s'agisse de la question du sens, qui anticipe l'être (peu importe si ce serait sur le temps même), on est déjà dans la métaphysique occidentale : “ *Il en irait donc de même pour une question de l'être qui serait déterminée, comme elle l'est à l'ouverture de Sein und Zeit, en question du sens de l'être, quelle que soit la force, la nécessité et la valeur, tant irruptive que fondative, d'une telle question. C'est déjà en tant que question du sens qu'elle est liée, dans son point de départ, et Heidegger le*

⁸⁴

Derrida cite à la fin de Différance de La parole d'Anaximandre pour expliquer ce qu'il appelle « espérance heideggerienne » : “ Le rapport au présent, déployant son ordre dans l'essence même de la présence, est unique (ist eine einzige). Il reste par excellence incomparable à tout autre rapport. Il appartient à l'unicité de l'être lui-même (Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst). La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans L'être (das Wesende des Seins), trouver un seul mot, le mot unique (ein einziges, das einzige Wort) ” (p.29).

⁸⁵ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972 p.53

reconnaîtrait sans doute, au discours (lexique et grammaire) de la métaphysique dont elle entame la destruction. D'une certaine manière, comme Bataille le donne à penser, la question du sens, le projet de garder le sens, est « vulgaire »⁸⁶. Parce que : “ *Le temps est déjà supprimé au moment où l'on pose la question de son sens, où on le met en rapport avec l'apparaître, la vérité, la présence, l'essence en général. La question qu'on pose alors est celle de son accomplissement* ”⁸⁷.

Chez Heidegger, le sens de l'être est lié à la temporalité : “ *la temporalité constitue « être d'un être -là (Dasein) comprenant l'être», elle est « le sens ontologique du souci » comme structure du Dasein* ”⁸⁸. La temporalité, dont parle Heidegger, sera avec une distinction essentielle : authentique et inauthentique. À la différence de Platon ou d'un certain platonisme comme c'est le cas pour le monde sensible et intelligible, ce couple « propre-impropre » ne s'exclue pas. Dasein pourrait découvrir son mode essentiel à travers « le on », « sa quotidienneté ». Derrida pense que cette distinction comme authentique-inauthentique reste déjà métaphysique, surtout, dans la mesure où l'on a suspendu la morale. En plus, peu importe si cette distinction se fonde à partir d'une distinction de présence de présent. Cela étant, Heidegger cherche à établir l'histoire de la considération vulgaire du temps, en montrant notamment, dans la note dont il s'agit, la ressemblance entre Aristote et Hegel. Derrida trouve cette lecture trop simplifiée malgré son accord avec Heidegger (nous ne préférons pas exprimer en détail le pourquoi de cette simplification). Heidegger pense que “ *le privilège accordé au maintenant nivelé montre à l'évidence que la détermination conceptuelle du temps par Hegel suit aussi la ligne de la compréhension vulgaire du temps* ”⁸⁹. Cette maintenant nivelé, cette représentation du temps par la ligne n'est qu'une circularité en son essence. Pour Aristote, aussi bien pour Hegel. Avec une complication : “ *Le temps est l'existence du cercle, et du cercle des cercles dont parle la fin de la Logique. Le temps est circulaire mais il est aussi ce qui, dans le mouvement du cercle, dissimule la circularité ; il est*

⁸⁶ ivi p. 59

⁸⁷ ivi p. 60

⁸⁸ ivi p. 33

⁸⁹ ivi p. 39

le cercle en tant qu'il se cache à lui-même sa propre totalité, en tant qu'il perd dans la différence l'unité de son commencement et de sa fin »⁹⁰.

Nous voulons montrer, à travers la lecture de Derrida sur la considération du temps chez Aristote, pourquoi la dérivation du temps à partir de l'espace, la représentation du maintenant, en tant qu'essence du temps, comme point, exige la circularité, la clôture. Nous avons dit que la structure des signes dépend de celle du temps. Disons, la structure des structures est le temps comme le cercle des cercles ; comme méta-structure. Derrida s'oppose à cette dérivation avec la différance qui est synthèse irréductible du temps et de l'espace comme espacement et temporisation. Et même si la différance produit les différences : “ *cela ne veut pas dire que la différance qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immoifié, in-ifférent. La différance est l'origine non-pleine, non-simple, l'origine structurée et ifférente des différences* ”⁹¹. L'origine structurée et structurante. C'est-à-dire, il n'y a pas de méta-structure sans structure. Il n'y a d'accomplissement que de mouvement. C'est pour cela que Derrida considère le temps aussi comme un signe : “ le signe « temps » - l'unité du mot et du concept, du signifiant et du signifié « temps » en général [...] ”⁹². Le temps n'a pas de sens intemporel, *accompli* qui conditionne le temps. La trace serait toujours archi-trace sans accomplissement. Passons à Aristote.

Heidegger fait une comparaison entre la considération du temps d'Aristote et celle de Hegel, même s'il dit que cela n'est pas pour le but de montrer quelque dépendance de Hegel à Aristote. Il prétend que la considération hégélienne provient d'une philosophie de la nature comme chez Aristote. Derrida ne sera pas d'accord sur ce point en montrant que le présent et le maintenant ont les différentes significations l'un de l'autre chez Hegel⁹³. Voici la comparaison :

⁹⁰ ivi p. 60

⁹¹ Jaques Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 12

⁹² ivi, p. 70

⁹³ “La contestation complique les choses au point où le présent est distingué du maintenant, où celui-ci, dans sa pureté, n'appartient qu'à la nature et n'est pas encore le temps, etc. En un mot, il y aurait beaucoup de hâte et de simplification à dire que le concept hégélien du temps est emprunté à une

“ *Aristote voit l'essence du temps dans le nun, Hegel dans le maintenant (Jetzt). A. conçoit le nun comme oros, H. prend le maintenant comme « limite » (Grenze). A. comprend le nun comme stigmè, H. interprète le maintenant comme point. A. caractérise le nun comme tode ti, H. appelle le maintenant le « ceci absolu » (das « absolute Dieses »).* Suivant la tradition, A. met en rapport khronos avec la sphaira, H. insiste sur le cours circulaire (Kreislau) du temps. A Hegel échappe assurément la tendance, centrale dans l'analyse aristotélicienne du temps, à découvrir une correspondance (akolouthiein) fondamentale entre nun, oros, stigmè, tode ti. Avec la thèse de Hegel : l'espace « est » le temps [...] ”⁹⁴

La citation continue en y (à la considération vulgaire du temps) mettant la considération du temps de Bergson même, en prétendant que la durée est la simple contre-orientation du temps⁹⁵. À la différence de Heidegger qui voit la vulgarité du temps chez Hegel ainsi que chez Aristote, Derrida cherche à déconstruire la dérivation du temps à partir de l'espace ou la représentation spatiale du temps chez Hegel aussi bien chez Aristote. Ce qui le permet à lui dans cette démarche, c'est ce que pour lui il ne peut pas y avoir de considération du temps non-vulgaire comme c'est le cas pour le temps authentique de Heidegger. Au lieu de développer un temps plus originaire, Derrida problématise le caractère parousiaque de maintenant qui conditionne la circularité du temps en se spécialisant. Au manque radical du présent, il voit « ensemble », dans une « synthèse irréductible », temporisation et espacement ; chez Hegel, par exemple, si l'on met dehors l'espace en soi, espace pur, dans la concrétisation de l'espace, « l'espacement » comme surface, on le trouve dès le début avec la « temporisation » aussi⁹⁶. Quant à Aristote, Derrida attire l'attention sur l'usage de l'adverbe « ama » pour la même raison. Voyons de plus près, comment la correspondance fondamentale entre nun, oros, stigmè, tode ti se fassent chez Aristote.

« physique » ou à une « philosophie de la nature », et qu'il passe ainsi sans modification essentielle dans une « philosophie de l'esprit » ou dans une « philosophie de l'histoire » p. 51, Ousia et Gramme.

⁹⁴ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 40

⁹⁵ Chez Bergson, à la différence du temps, qui est considéré comme quantité successive, la durée est comme qualité successive. Nous allons y revenir dans l'analyse du virtuel pour discuter si c'est une simple contre-orientation ou ce qui la dépasse, avec la lecture de Deleuze.

⁹⁶ Voir Ousia et Gramme, pp. 44-51

Aristote commence à l'analyse du temps en se demandant si le temps fait partie des étants ou des non-étants et puis quelle est sa physis. Avec cette demande la première aporie apparaît : *le temps est ce qui « n'est pas » ou qui « est à peine, et faiblement »*. Cette aporie pourrait être posée en considérant le maintenant, le nun comme essence du temps qui a trois parties essentielles comme passé-présent-futur. Le passé est comme maintenant-passé et le futur comme maintenant-pas encore : “ *Si l'on pense le temps à partir du maintenant, il faut en conclure qu'il n'est pas. Le maintenant se donne à la fois comme ce qui n'est plus et comme ce qui n'est pas encore* ”⁹⁷. Dans cette première phase de l'aporie, Aristote pense le temps à partir de la divisibilité en parties, mais aucune de ses parties ne sera au présent, ne participera alors pas à l'étantité. Comme Heidegger, Derrida nous dit de cette première phase qu'il y a déjà quelque prédétermination de l'être et du non-être. Étant donné qu'on considère que le passé et le futur ne sont pas (ce ne sera pas une mode décisive, d'où on déterminera le futur et le passé à partir du présent), on attribue alors l'être à la présence. Participer à l'étantité est prédéterminé comme participation à l'étant-présent. Tout cela résulte du caractère « double », « parousiaque » du maintenant : “ *même s'il est envisagé comme non-étant (passé ou futur), le maintenant est déterminé comme noyau intemporelle du temps, noyau non modifiable de la modification temporelle, forme inaltérable de la temporalisation* ”⁹⁸. Mais, maintenant est *en même temps* comme présent.

Dans la deuxième phase de l'aporie, Aristote soutiendra que *le maintenant n'est pas une partie, le temps n'est pas composé de nun*. Avant d'y passer, il faut souligner que la question de l'étantité du temps sera suspendue par Aristote après avoir dit qu'on ne peut pas penser le temps parmi les étants. En raison de cette omission, ce qui permet de le dire, c'est-à-dire que l'étant est l'étant-présent, sera répété par toute la métaphysique jusqu'à Heidegger, qui est même inclus par sa geste de fonder une autre temporalité, dit Derrida. Il reste alors la physis du temps qui n'est pas composé de nun malgré son essence « nun ». Cela vient du caractère double de

⁹⁷ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 43

⁹⁸ *ivi* p. 44

nun et le choix de la traduction de nun par maintenant, au lieu de l'instant, chez Derrida est pour souligner ce caractère sous tension.

Nous avons dit qu'Aristote soutiendra que le temps ne se compose pas des maintenant. Puisque les maintenant ne peuvent pas être *en même temps (ama)* les uns avec les autres et que les maintenant ne sont pas divisibles en différents temps comme le temps lui-même⁹⁹. Quant à la demande de sa physis, suivons la question de Derrida : "*comment le concept de nombre (nombré ou nombrant) de gramme interviennent-ils*" à la suite des hypothèses dont il s'agissait. Toute la tentative aristotélicienne, après ces apories, consisterait à trouver une solution à cet « ama » à travers « le premier moteur » qui est complètement *en acte*, grâce à la ressemblance établie entre nun et stigmé. Et Derrida insistera sur cet ama, sur son caractère qui signifie, ou la manque d'une signifié transcendante, quelque irréductibilité comme le caractère double du maintenant, comme *trace* de Lévinas. Ce qui vient à dire que le passé et le futur ne peuvent pas à être réduits au présent à travers quelque présence. Mais ce qui ne dit pas le comment de passé et de futur. Continuons pour voir la clôture.

Derrida cite Aristote : "*le maintenant est en un certain sens le même, en un autre sens le non-même, et le temps est continu selon le maintenant et divisé selon maintenant*". Tout ceci trouvera la solution avec le concept de gramme en rendant compte du couple « en acte et en puissance ». Mais, au début, il ne semble pas qu'Aristote accepte la représentation du temps par le gramme. Car, le rapport d'un maintenant à un autre ne peut pas être celui d'un point à un autre point. Les points se sont considérés comme coexistants. Mais, les maintenant devraient être successifs. Quand un maintenant arrive, l'autre devrait se disparaître. Derrida dit sur ce point que "*la co-existence n'a de sens que dans l'unité d'un seul et même maintenant. Cela est le sens même* [d'où nous pouvons saisir pourquoi le signifié devient impossible chez Derrida en raison du caractère double de nun], *en ce qui l'unit à la présence. [...] Le maintenant, la présence en acte du présent est constituée comme l'impossibilité de coexister avec un autre maintenant, c'est-à-dire avec un autre-*

⁹⁹ Maxime Vachon, *Les apories sur l'existence du temps et du Maintenant*, « Laval Théologique et Philosophique 71 (1):133-149 (2015) », p. 141

même-que-soi ”¹⁰⁰. Mais, pour la successivité temporelle, pour qu’on puisse parler du temps, on a besoin de la coexistence ou de la simultanéité. Derrida définit ce temps comme « nom de cette impossible possibilité ». Car, “ *l’impossibilité de coexistence ne peut être posée comme telle qu’à partir d’une certaine coexistence, d’une certaine simultanéité du non-simultané, où l’altérité et l’identité du maintenant sont maintenues ensemble dans l’élément différencié d’un certain même* ”¹⁰¹.

La co-existence qu’on attribue à l’espace ne se trouve pas déjà toute faites. On présuppose à reconnaître l’essence et l’existence de l’espace. Et de cette essence, de cette coexistence on va dériver la successivité du temps, des maintenant. Dire que deux points se trouvent ensemble, coexistants, présuppose également quelque simultanéité, dit Derrida. C’est une complicité à ses yeux : “ *Or, si Aristote se donne la différence entre le temps et l’espace (par exemple dans la distinction entre nun et stigmé) comme différence constituée, l’articulation énigmatique de cette différence est logée dans son texte, dissimulée, abritée mais opérant dans cette complicité, comme cette complicité du même et de l’autre à l’intérieur de l’avec ou de l’ensemble, du simul dans lequel l’être-ensemble n’est pas une détermination de l’être, mais sa production même* ”¹⁰². Pour Derrida « tout en lisant » ce texte, il n’y a pas de temps en soi et d’espace en soi qui se mettent en rapport « après ». Quelque temporisation et quelque espacement se trouvent « déjà », comme on peut le saisir de la différence. Derrida trouve cette complicité effacée dans le concept « ama » qui “ *veut dire en grec « ensemble », « tout à la fois », tous deux ensembles, « en même temps »*”. Ce « ama » montre l’origine commune, *comme temporisation et espacement se faisant dans le texte écrit, du temps et de l’espace* : “ *Cette locution n’est d’abord ni spatiale ni temporelle. La duplicité du simul à laquelle elle renvoie ne rassemble encore et en elle-même ni des points ni des maintenant, ni des lieux ni*

¹⁰⁰ Jaques Derrida, *Marges de la philosophie*, Édition de Minuit, Paris, 1972, p. 62-3

¹⁰¹ *ivi* p. 63

¹⁰² *ivi* p. 64

des phases. Elle dit la complicité, l'origine commune du temps et de l'espace, le com-paraitre comme condition de tout apparaître de l'être ¹⁰³.

Derrida montre le rôle d'« ama » dans les apories de maintenant. : “ *que plusieurs maintenant ne peuvent 1) ni se suivre en se détruisant immédiatement l'un l'autre, car dans ce cas il n'y aurait pas de temps ; 2) ni se suivre en se détruisant de manière non immédiatement consécutive, car dans ce cas les maintenant intervallaires seraient simultanés, et il n'y aurait pas davantage de temps ; 3) ni rester (dans) le même maintenant, car dans ce cas les choses qui se produisent à dix mille ans d'intervalles seraient ensemble, en même temps, ce qui est absurde. C'est cette absurdité, dénoncée par l'évidence du « en même temps » qui constitue l'aporie en aporie* ”¹⁰⁴.

Toutes ces apories veulent dire que le temps ne s'identifie pas au *gramme* représentant le mouvement, surtout si cette représentation est de nature mathématique. On pense par habitude que le temps est le nombre du mouvement chez Aristote. Mais, pour lui, le temps n'est tout simplement pas le nombre ni le mouvement. Le temps est nombre nombré. En ce qui concerne le mouvement, le temps ne peut pas être le mouvement puisqu'il y a des mouvements tantôt rapides tantôt lents. Mais, on ne peut pas les attribuer au temps. Pourtant il ne peut pas penser le temps sans mouvement ; ce n'est pas si important si le mouvement est extérieur ou intérieur. Alors, Derrida demande “ *qu'est-ce que rapporte le temps à ce qu'il n'est pas, à savoir au mouvement. Qu'est-ce qui du mouvement détermine le*

¹⁰³ i vi p.64-5. « Condition de tout apparaître de l'être » : le temps et l'espace sont les deux formes pures de l'intuition, grâce à laquelle deviennent possibles les phénomènes chez Kant. Cette ressemblance à Aristote ne dit pas par hasard. A la différence de Heidegger qui pense que la différence de Kant de la tradition concernant le temps est de nous éloigner de l'extériorité du temps, Derrida pense que chez Aristote aussi, le temps est déjà relatif à la sensation : “ c'est dans l'aisthesis qu'Aristote unit le temps et le mouvement. Et cela sans qu'aucun contenu sensible extérieur, sans qu'aucun mouvement objectif soit nécessaire. Le temps est la forme de ce qui peut ne se passer qu'en tē psychē”. En fait, Il n'y a aucune différence décisive entre la considération du temps objectif et du subjectif. Car, il n'y a pas hors du texte. C'est-à-dire, tous les deux sont déjà à la littérature écrite. Nous allons venir à ce sujet plus loin.

¹⁰⁴ i vi p.65

temps ? ¹⁰⁵. Ce sera la relation du temps à l'espace, surtout en ce qui concerne le changement de lieu. Cette relation est par analogie et par correspondance.

Le concept important sera pour ce rapport « la grandeur » : “ *La grandeur est continue. C’est l’axiome de ce discours. Or le mouvement suit l’ordre de la grandeur; y correspond (akoluothei to megethei è kinesis). Il est donc continu. D’autre part, l’antérieur et le postérieur sont des situations locales (en topo). En tant que tels, ils sont dans la grandeur et donc, selon la correspondance ou l’analogie de la grandeur et du mouvement (219a), dans le mouvement. Et donc dans le temps puisque « le temps et le mouvement se correspondent toujours » (dia to akolouthein aei thatero thateron auton). Il s’ensuit que le temps est continu par analogie avec le mouvement et avec la grandeur* ”¹⁰⁶. D’où, Aristote arrive à définir le temps comme le nombre du mouvement selon avant et après. Mais le rapport du temps au nombre n’est pas intrinsèque. Le temps comme nombre nommé. Aristo l’explique par un exemple ; le nombre des hommes et des chevaux peut être même, mais ils ne le sont pas. Ce qui se nombre dans le temps est le maintenant selon avant et après. Alors, il semble que l’identification de maintenant au point, la représentation du temps par la ligne s’est faite. Mais, Aristote n’est pas d’accord, du moins, de cette façon. Regardons le rapport du point à la ligne : “ *Le point donne à sa longueur sa continuité et sa limite. La ligne est une continuité des points. Et chaque point est à la fois une fin et un commencement (archè kai teleutè) pour chaque partie* ”¹⁰⁷. Aristote trouve cette représentation inadéquate : “ *Car le point est la continuité et la limite de la grandeur. Il est en effet commencement de ceci et fin de cela. Mais si l’on considère l’élément unique comme double, l’arrêt est nécessaire, puisque le même point serait à la fois commencement et fin (220a)* ”¹⁰⁸. Étant donné que le temps ne s’arrête pas, le maintenant ne peut pas être comme le point.

Comment Aristote surmonte cette difficulté ? Ici, ses concepts « en acte et en puissance » entrent en jeu. “ *Ce qui se trouve ainsi récusé, ce n’est donc pas le*

¹⁰⁵ ivi p.67

¹⁰⁶ ivi p. 67

¹⁰⁷ ivi p. 68

¹⁰⁸ ivi p. 68-9

gramme en tant que tel, mais le gramme comme série de points, comme composition de parties qui chacune serait une limite arrêtée. Mais si l'on considère maintenant que le point, comme une limite, n'existe pas en acte, n'est pas (présent), n'existe qu'en puissance et par accident, ne tient son existence que de la ligne en acte, alors il n'est pas impossible de conserver l'analogie du gramme : à condition de le considérer non pas comme série de limites potentielles mais comme ligne en acte, comme ligne pensée à partir des extrémités (ta eskhata et non des parties, 220a)''¹⁰⁹ . Comment on peut comprendre cette ligne en acte comme actualisation de point en puissance : “ mais ce qui revient du même coup à penser le temps et le mouvement à partir du télos d'un gramme achevé, en acte, pleinement présent, rassemblant le tracement, c'est-à-dire l'effaçant dans un cercle. Le point ne peut cesser d'immobiliser le mouvement, ne peut cesser d'être à la fois commencement et fin que si les extrémités se touchent et si indéfiniment, le mouvement fini du cercle se régénère, la fin indéfiniment se reproduisant en commencement et le commencement en fin. En ce sens, le cercle ne lève la limite du point qu'en développant sa puissance. Le gramme est compris par la métaphysique entre le point et le cercle, entre la puissance et l'acte (la présence), etc. ”¹¹⁰ . C'est cela la clôture métaphysique ; en plus, le temps comme cercle des cercles.

Nous pourrions montrer cette circularité du temps tout facilement en considérant le rapport d'en puissance à en acte en rendant compte de la considération aristotélicienne sur la priorité d'en acte à en puissance. Il y a les parousia en acte de toutes les espèces. Mais à cause de non-perfectionnisme cette parousia laisse ouvert quelque chose ; « son en tant que tel ». Pour le voir bien, regardons cette clôture de plus près avec les concepts aristotéliens comme puissance, acte, mouvement, le monde sublunaire-supralunaire, etc. Si l'on pense avec le concept « infini limité », comment ils s'articulent ?

Le mouvement circulaire appartient aux êtres éternels du monde supralunaire. Ils se trouvent déjà purement en acte (en présence) et leur puissance réalisée, consommée totalement. La cause est égale à l'effet. Alors que ce n'est pas le cas pour

¹⁰⁹ ivi p. 69

¹¹⁰ ibidem

le monde sublunaire, le mouvement linéaire. Il n'y a pas là un perfectionnisme mathématique. Malgré ceci, Aristote cherche à appliquer cette circularité de ce monde-là à ce monde-ci à travers les concepts du temps et du mouvement. Le mouvement pourrait être le simple passage d'en puissance à en acte si l'on attribuait le perfectionnisme aux êtres sublunaires. Mais ces êtres ne peuvent pas se réaliser totalement, leur formes ne peuvent pas devenir purement en acte *à cause du matériel*. La cause ne s'épuise pas tout à fait dans l'effet. Il n'y a pas de parousia comme modèle suprême. Quelque singularité à l'avenir pourrait dépasser... L'à-venir comme *imprévisible*. Alors, tout cela rend ambiguë le rôle du mouvement, du coup, le temps aussi : “ *L'ambiguïté du mouvement, acte de la puissance en tant que puissance, a nécessairement, quant au temps, une double conséquence. D'une part, le temps, comme nombre du mouvement, est du côté du non-être, de la matière, de la puissance, de l'inachèvement. L'être en acte, l'énergie n'est pas le temps mais la présence éternelle. Aristote le rappelle dans la Physique IV : « Il est donc évident que les être s éternels (ta aei onta), en tant qu'éternels, ne sont dans le temps » (221 b). Mais, d'autre part le temps n'est pas le non-être et les non-être ne sont pas dans le temps. Pour être dans le temps, il faut avoir commencé à être et tendre, comme toute puissance, vers l'acte et la forme* ”¹¹¹. Alors, il faudrait entendre par le temps un pur devenir ?

Nous voudrions passer à la virtualité tel qu'entend Deleuze en rendant compte sa considération totale du temps aussi. Un autre philosophe qui « s'oppose » au régime parousiaque, à la considération circulaire du temps.

2.2 Virtualité

Derrida, après la mort de Deleuze, dit que lui et Deleuze, ils ont les mêmes ennemis. Deleuze se définissait souvent comme un métaphysicien. Mais, Il pense que la métaphysique traditionnelle pensait toujours l'idéal à partir du sensible même si on prétendait inversement. C'est-à-dire, l'être est pensé à partir d'un étant-présent : “*L'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on universalise la doxa en*

¹¹¹

ivi p. 71-72

l'élevant au niveau rationnel. Mais on reste prisonnier de la doxa lorsqu'on fait seulement abstraction de son contenu empirique... »¹¹². Or, la considération du temps et de l'espace chez Kant comme les formes *a priori* de la sensibilité, comme « conditions de possibilité de l'apparaître » donne à Deleuze une autre possibilité de faire la métaphysique¹¹³. De cette considération du temps et de l'espace, on comprend qu'ils ne sont pas ni sensibles ni intellectuels. Mais ils sont sensibles non-sensibles. Alors, en s'occupant du temps, Deleuze cherche une autre façon de faire la métaphysique ; une pensée sans image. Contre la logique de la représentation, il s'occupe de la sub-représentation où il y a de pré-individuels, d'intensités sensibles non-sensibles ; moi contemplatif, je-fêlé, fêlure sur la surface, etc.

Dans la considération du temps chez Deleuze il y a trois étapes. Plutôt, trois synthèses du temps. Contre la subordination du passé et du futur au présent, ces trois synthèses visent à briser cette dépendance. Même, la dépendance au présent se renverse (impératif nietzschéen ; renverser le platonisme). C'est le présent dépendant du passé, encore plus, c'est le futur qui devient plus important ; fondation, fondement et ordre ; présent, passé et futur. Les deux synthèses passives et la synthèse statique. Celle-là est supérieure aux autres. En le faisant, Deleuze joue les sens des apories aristotéliennes concernant le temps. Au lieu de « trouver une solution » pour les apories, de les résoudre dans, par une considération du temps circulaire grâce à sa « représentation spatiale », il « confirme » les paradoxes en les radicalisant en faveur d'un futur. S'il y a une circularité, ce sera l'éternel retour qui se caractérise par le manque de l'origine contrairement à l'autre circularité qui a le même point comme commencement et fin.

La philosophie n'existe pas pour trouver des solutions, mais de créer les vrais problèmes en rendant compte de ce que le vrai problème est toujours avec sa solution qui pourrait être politique, économique, sociologique, etc. Ce caractère problématisant nous conduira à l'analyse du virtuel par rapport à l'idée telle que la

¹¹² G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p.176

¹¹³ Deleuze cherche à arriver à un temps vide, mais chez Kant il n'y en a pas la possibilité. Il est impossible de penser le temps vide; le temps est toujours rempli en vue de la causalité [voir « Les analogies de l'expérience » dans *Critique de la raison pure*]. Mais pour Deleuze, penser la forme vide du temps est inévitable pour que le produit à venir soit nouveau, original.

pense Deleuze à partir et en différence de Kant, et finalement au problème de la structure pour sa dissolution à travers la forme vide du temps ; lorsque nous allons traiter du virtuel dans la seconde synthèse du temps et puis la troisième synthèse, on les précisera dans notre démarche. Maintenant commençons avec la première synthèse.

2.2a Les deux premières synthèses du temps

Pour la première de la synthèse du temps, la question se pose d'après le problème de la continuation du temps ; qu'est-ce qu'il établit la liaison entre chaque présent ? La réponse sera l'habitude : “ *Nul mieux que Samuel Butler n'a montré qu'il n'y avait pas d'autre continuité que celle de l'habitude*”¹¹⁴. Dès le départ, Deleuze pose la question du temps par rapport à la contemplation. Par rapport au moi qui contemple. Ce n'est pas un moi qui agit. “ *Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent* ”¹¹⁵. Qu'est-ce que l'enjeu de cette contemplation ? C'est pour avoir des habitudes. L'habitude se définit dans son essence comme contraction. Et “ *la contraction désigne aussi la fusion des tic-tac successifs dans une âme contemplative. Telle est la synthèse passive, qui constitue notre habitude de vivre, c'est-à-dire notre attente que cela continue, un des deux éléments survienne après l'autre, assurant la perpétuation de notre cas* ”¹¹⁶. En raison de l'habitude, de subir aux tic-tacs, dès que nous sentons un « tic » dans notre présent, nous attendons le suivant présent « tac ». Comment on peut en conclure ? “ *La synthèse du temps constitue le présent dans le temps. Non pas que le présent soit une dimension du temps. Seul le présent existe. La synthèse constitue le temps comme présent vivant, et le passé et le futur comme dimensions de ce présent. Toutefois, cette synthèse est intratemporelle, ce qui signifie que ce présent passe* ”¹¹⁷.

Le passage du présent entraîne une autre synthèse passive du temps qui le conditionne. Deleuze considère cette première synthèse comme fondation. Mais la

¹¹⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p.102

¹¹⁵ *ivi*, p.103

¹¹⁶ *ivi* p.101

¹¹⁷ *ivi* p.105

fondation a besoin du fondement comme la seconde synthèse. Mais avant d'y passer, il faut premièrement dire que Deleuze pense que malgré le moi dissous, les petits moi, c'est encore la gloire de Dieu, de Chronos, non celui d'Aion, de l'acteur. Dieu comme éternel présent, comme ce qui fait du temps le cercle des cercles. En second, l'habitude c'est le rapport à un étant-présent ; “ *L'Habitude est la synthèse origininaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe* ”¹¹⁸. C'est-à-dire, le temps y est rempli, non vide ; encore subordonné au mouvement.

La deuxième synthèse du temps. Deleuze exprime le paradoxe du présent comme ceci : “ *constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué* ”. Et il en tire cette conséquence : “ *Il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps* ”¹¹⁹. Qu'est-ce qui fait passer le présent ? C'est le fondement qui est le mémoire. La première Habitude et la seconde Mémoire. La mémoire constitue l'être du passé, le passé pur, passé en général grâce auquel le présent passe.

Le passé est classiquement pensé comme un intervalle entre deux présents ; l'un comme celui qui a été et l'autre comme celui d'après quoi il est passé. Ici, le présent est en tant que général et le passé en tant que particulier. Mais, Deleuze prétend, à partir de la distinction husserlienne entre la rétention et la reproduction, inverser ce rapport « général-particulier » entre le présent et le passé : “ *... rétention de l'habitude, c'était l'état des instants successifs contractés dans un actuel présent d'une certaine durée. Ces instants formaient la particularité, c'est-à-dire un passé immédiat appartenant naturellement à l'actuel présent ; quant au présent lui-même, ouvert sur le futur par l'attente, il constituait le général. Au contraire, du point de vue de la reproduction de la mémoire, c'est le passé (comme médiation des présents) qui est devenu général, et le présent (tant l'actuel que l'ancien) particulier. Dans la mesure où le passé en général est l'élément dans lequel on peut viser chaque ancien présent, qui s'y conserve, l'ancien présent se trouve « représenté » dans l'actuel* ”¹²⁰. Ici, il faut ouvrir une petite parenthèse pour comprendre ce dont nous occupons.

118 ivi p.109

119 ivi p. 108

120 ivi p. 109

Cette œuvre « Différence et Répétition » propose un autre rapport de la différence à la répétition à la logique de la représentation. Là où la répétition est considérée comme celle de l'identique et la différence comme ce qui est à partir de l'identique. Contre Un comme identique. Par les synthèses passives, on veut se débarrasser de la logique de la représentation en allant aux sub-représentatives qui constituent la représentation comme secondaire ; *“ les synthèses passives sont évidemment sub-représentatives ”*¹²¹. Ici, la représentation concerne la synthèse active. L'ancien présent se trouve représenté, en même temps que l'actuel présent, par la synthèse active de la mémoire. L'ancien s'est représenté dans l'actuel mais pour ceci l'actuel devrait se représenter aussi ; *“ L'ancien et l'actuel présents ne sont donc pas comme deux instants successifs sur la ligne du temps, mais l'actuel comporte nécessairement une dimension de plus par laquelle il re-présente l'ancien, et dans laquelle aussi il se représente lui-même ”*¹²². D'où, la synthèse active a deux corrélats ; reproduction (de l'ancien présent) et réflexion (de l'actuel). Mais cela est grâce à la première synthèse passive : *“ Cette synthèse active de la mémoire se fonde sur la synthèse passive de l'habitude, puisque celle-ci constitue tout présent possible en général. Mais elle en diffère profondément [...]. La synthèse passive de l'habitude constituait le temps comme contraction des instants sous la condition du présent, mais la synthèse active de la mémoire le constitue comme emboîtement des présents eux-mêmes ”*¹²³. L'emboîtement signifie coexistence de l'ancien et de l'actuel. Ceci est *« par l'élément pur du passé, comme passé en général, comme passé a priori, que tel ancien présent se trouve reproductible, et que l'actuel présent se réfléchit »*. Cette synthèse active entraîne comme fondement, comme coexistence de l'ancien et de l'actuel, quelque chose de plus que la synthèse passive de l'habitude ; c'est le passé pur.

Nous allons essayer de saisir le passé pur à partir de la lecture de Deleuze sur Bergson « Bergsonisme ». À la différence de Derrida, Deleuze lit la durée bergsonienne en référence à Platon, non à Aristote. En montrant les points communs

¹²¹ ivi p. 114

¹²² ivi p. 109

¹²³ ivi. p.110

entre Bergson et Platon, comme la méthode de division, la réminiscence, etc., avec la différenciation de Bergson de Platon.

2.2b Virtuel

Chez Bergson, on trouve l'intuition comme méthode, avec un paradoxe. Puisque, l'intuition est considérée comme immédiate et une méthode signifie également une médiation. Pour déterminer les règles de cette méthode il y a trois espèces essentielles d'actes : création des problèmes, découverte des véritables différences de nature et l'appréhension du temps réel. La première espèce cherche à éviter les problèmes inexistants et mal posés. Un problème inexistant, par exemple, comme ce qui s'est posé entre l'être et le néant, ou entre l'ordre et le désordre, ou bien entre l'un et le multiple. Une contrariété entre l'être et le néant n'est pas un problème vrai. Or, il faut demander quel être, quel ordre, quelle multiplicité, etc. D'ailleurs, le problème mal posé consiste à un mal analyse du mixte dans l'expérience sans rendre compte de la différence de nature entre les composants de l'expérience.

Quant à la seconde, à la découverte des différences de nature, l'intuition comme méthode, c'est celle de la division. Ce qu'on trouve comme mixte dans l'expérience, il faut le diviser par rapport à la différence de nature, dont les éléments du mixte ont, en vue de parvenir aux conditions de l'expérience ; en vue d'un élargissement ou d'un dépassement vers les conditions. Mais il faut faire attention que ce ne sont pas les conditions de l'expérience possible, à la différence de Kant, ce sont celles de l'expérience réelle. Bergson critique la métaphysique de ne pas voir les différences de nature : “ À la métaphysique, il reprochera essentiellement de n'avoir vu que des différences de degré entre un temps spatialisé et une éternité supposée première (le temps comme dégradation, détente ou diminution d'être...) ”¹²⁴. Mais il faut diviser cette représentation pour arriver aux différences de nature des composants, aux non-représentables ; “la représentation se divise en deux directions qui diffèrent en nature, en deux pures présences qui ne se laissent pas représenter :

¹²⁴

G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires De France, Paris, 1998, p. 13

celle de la perception qui nous met d'emblée dans la matière, celle de la mémoire qui nous met d'emblée dans l'esprit »¹²⁵.

La différence de nature s'y trouve entre la perception et la mémoire. Ici, de premier égard, il semble qu'il y a un dualisme bergsonien. Mais c'est préalable. Puisque, *“ il faut que ces lignes [celle de la perception et celle de la mémoire] se recoupent, non pas au point d'où nous étions partis, mais plutôt en un point virtuel, en une image virtuelle du point de départ, elle-même située au-delà du tournant de l'expérience, et qui nous donne enfin la raison suffisante de la chose, la raison suffisante du mixte, la raison suffisante du point de départ ”*¹²⁶. Nous allons y retourner pour voir surtout comment s'articulent le temps et l'espace, la qualité et la quantité, dans ce sens.

Enfin, la troisième espèce, c'est-à-dire l'appréhension du temps réel, signifie l'intra-temporalité : « poser les problèmes, les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace. La division essentielle bergsonienne, nous dit Deleuze, se fait entre la durée et l'espace. Malgré l'apparence, ce n'est pas une division d'après la différence de nature. Car, la différence de nature se situe seulement à la durée. La division se fait de la durée. C'est la durée qui se divise qualitativement, hétérogènement. Quant à l'espace, il est de la différence de degré et homogène. *“ La division se fait entre la durée qui « tend » pour son compte à assumer ou porter toutes les différences de nature (puisqu'elle est douée du pouvoir de varier qualitativement avec soi), et l'espace qui ne présente jamais que des différences de degré (puisqu'il est homogénéité quantitative). Il n'y a donc pas différence de nature entre les deux moitiés de la division ; la différence de nature est tout entière d'un côté. Quand nous divisons quelque chose suivant ses articulations naturelles, nous avons, avec des proportions et des figures très variables selon le cas : d'une part, le côté espace, par lequel la chose ne peut jamais différer qu'en degré des autres*

¹²⁵ ivi p.16

¹²⁶ ivi p.20

choses, et d'elle-même (augmentation, diminution) ; d'autre part, le côté durée, par lequel la chose diffère en nature de toutes les autres et d'elle-même (altération) »¹²⁷.

Cette méthode de la division chez Bergson, Deleuze la rapporte à la division platonicienne, avec une différence : chez Platon il y a la division mais il n'y en a pas de moyen terme à choisir du bon côté de la division, mais chez Bergson il y a la division avec le choix. Avec la question de la multiplicité de la durée et le rapport de la différence de degré à celle de nature, nous allons voir comment va changer cette pré-compréhension de l'espace. Maintenant voyons la durée de plus près à l'égard de la multiplicité en creusant sa différence avec l'espace.

Deleuze élabore la multiplicité conformément à cette méthode de la division qui inclut en plus la favorisation d'un côté de la division. De plus, conformément à la première règle dont nous avons parlé, la question de Bergson sur la multiplicité n'est pas sur le rapport de l'Un au Multiple. Mais, il demande quelle multiplicité ? Il y a deux types de multiplicité ; celle représentée par l'espace et l'autre qui concerne la durée, multiplicité actuelle et multiplicité virtuelle. Celle-là concerne la différence de quantité, celle-ci la différence de nature. Celle de l'espace est numérique, discontinue. L'autre est continue et irréductible au nombre. L'une quantitative et l'autre qualitative. À quoi serve la qualité à l'égard de la durée : *« la durée n'était pas simplement pour Bergson l'indivisible ou le non-mesurable, mais bien plutôt ce qui ne se divisait qu'en changeant de nature, ce qui ne se laissait mesurer qu'en variant de principe métrique à chaque stade de la division »¹²⁸.*

Il faut lire attentivement, pour saisir l'enjeu, le « *ce qui ne se laissait mesurer qu'en variant de principe métrique à chaque stade* ». Le « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien » ne dit pas beaucoup de chose. Car, il n'y a personne qui sache. Alors, cela sert à quoi ? Un mètre se mesure, se représente sur quoi, comme quoi ? Comment cela s'actualise-t-il ? Mais, ce dont il s'agit, c'est ici la durée, ce qui alors est visé n'est pas simplement le multiple, mais la multiplicité comme virtuelle ; la différence entre différenciation et différentiation implique bien ceci chez Deleuze.

¹²⁷ ivi p. 23

¹²⁸ ivi p. 32

C'est-à-dire, faire apparaître les possibilités de structuration ; non les possibilités dans la structure. Peut-être, il faut dire « contre-structure ». La multiplicité vient de la divisibilité : *“ la durée se divise, et ne cesse de se diviser : c'est pourquoi elle est une multiplicité. Mais elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant : c'est pourquoi elle est une multiplicité non numérique, où l'on peut, à chaque étage de la division, parler d'« indivisibles ». Il y a autre, sans qu'il y ait plusieurs ; nombre seulement en puissance. En d'autres termes, le subjectif, ou la durée, c'est le virtuel. Plus précisément, c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, inséparable du mouvement de son actualisation ”*¹²⁹. La multiplicité quantitative se définit par rapport à l'objet qui n'a pas de virtualité et la multiplicité virtuelle par rapport au sujet, il semble.

Quel est le rapport entre le mouvement et la durée ? Nous avons dit que la durée est subjective, mais par rapport au mouvement physique quel rapport a-t-elle ? Qu'existe-t-il de la durée en dehors de nous ? Ces questions nous reconduiront à l'ontologie en sortant de la psychologie, et du dualisme au monisme. Et surtout, elles nous aident à voir exactement quel rapport il y a entre l'espace et la durée. Deleuze écrit : *“S'il y a des qualités dans les choses non moins que dans la conscience, s'il y a un mouvement des qualités hors de moi, il faut que les choses durent à leur manière. Il faut que la durée psychologique ne soit qu'un cas bien déterminé, une ouverture sur une durée ontologique. Il faut que l'ontologie soit possible. Car la durée, dès le début, était définie comme une multiplicité. Cette multiplicité, grâce au mouvement, ne va-t-elle se confondre avec l'être lui-même ? Et puisqu'elle est douée de propriétés très spéciales, en quel sens dira-t-on qu'il y a plusieurs durées, en quel sens dépassera-t-on l'alternative ontologique un-plusieurs ?*¹³⁰. Nous allons y revenir après avoir vu la différence de nature entre le passé et le présent.

La durée porte toutes les différences de nature en se divisant hétérogénement. D'où, il y aura une différence de nature entre le présent et le passé. Quelle est cette différence ? Comment on empêche la réduction du passé au présent ? Comment on sort de la considération de la différence entre le passé et le présent comme différence

¹²⁹ ivi p.36

¹³⁰ ivi p.44

de degré ? Deleuze explique cette réduction de la façon qu'on pense par l'habitude le passé comme entre deux présents ; entre ce qu'il a été et ce d'après quoi il est passé. C'est-à-dire, le passé est pensé après avoir été présent, à partir du présent. Ainsi, nous jugeons la différence entre le passé et le présent, entre image-souvenir et perception-image, comme différence de degré. Mais, ce point de vue reste insuffisant à expliquer le passage du présent.

Deleuze réactualise l'aporie aristotélicienne : “ *Nous croyons qu'un présent n'est passé que lorsqu'un autre présent le remplace. Pourtant réfléchissons : comment un nouveau présent surviendrait-il, si l'ancien présent ne passait en même temps qu'il est présent ? Comment un présent quelconque passerait-il, s'il n'était passé en même temps que présent ?* ”¹³¹. Le paradoxe va être affirmé en tant que tel avec le concept « passé en général » qui « coexiste » avec le présent : “ *Il y a là comme une position fondamentale du temps, et aussi le paradoxe le plus profond de la mémoire : le passé est « contemporain » du présent qu'il a été* ”¹³². La différence de nature est telle : “ *Entre la matière et la mémoire, entre la perception pure et le souvenir pur, entre le présent et le passé, il doit y avoir une différence de nature, [...]. Si nous avons tant de difficulté à penser une survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être-présent. Pourtant le présent n'est pas, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas, mais il agit. Son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile. Du passé au contraire, il faut dire qu'il a cessé d'agir ou d'être-utile. Mais il n'a pas cessé d'être. Inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l'être en soi. On ne dira pas qu'il « était », puisqu'il est l'en-soi de l'être, et la forme sous laquelle l'être se conserve en soi (par opposition au présent, forme sous laquelle l'être se consomme et se met hors de soi). [...]. Telle est la différence de nature entre le passé et le présent* ”¹³³.

Le présent est pensé comme psychologique, alors que le passé est ontologique. C'est vrai que le concept du passé est comme « ce qu'il a été ». Mais, cela n'est

¹³¹ ivi p. 53-4

¹³² ivi p. 54

¹³³ ivi p. 49-50

qu'un particulier passé parmi d'autres du passé général. “ *De même que nous ne percevons pas les choses en nous-mêmes, mais là où elles sont, nous ne saisissons le passé que là où il est, en lui-même, et non pas en nous, dans notre présent. Il y a donc un « passé un général » qui n'est pas le passé particulier de tel ou tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel, et de tout temps, condition pour le « passage » de tout présent particulier. C'est le passé en général qui rend possibles tous les passés* ”¹³⁴ . Il faut faire le « saut ontologique », un saut dans le passé en général, pour que le souvenir aille prendre peu à peu une existence psychologique ; du virtuel il passe à l'état actuel.

En somme, le rapport entre le présent et le passé n'est pas successif, mais le passé et le présent sont coexistants. Deleuze y ajoute en plus la coexistence de tous les passés au présent : “ *Non seulement le passé coexiste avec le présent qu'il a été ; mais comme il se conserve en soi (tandis que le présent passe) – c'est le passé tout entier, intégral, tout notre passé qui coexiste avec chaque présent* ”¹³⁵. La durée bergsonienne est principalement définie non selon succession, mais selon la coexistence virtuelle.

Les deux premières synthèses passives du temps sont encore en vue du présent. La question, qui se pose maintenant, c'est celle de l'actualisation du virtuel. Du souvenir pur au souvenir image. Nous n'allons pas entrer pour l'instant en détail du comment de cette actualisation. Ce qui nous importe pour l'instant, c'est de voir quel rapport il y aura entre la différence de nature et celle de degré.

Nous avons dit qu'une des différences du présent du passé est d'être utile. Et, l'actualisation du virtuel est en vue de rendre le passé utile pour le présent actuel. C'est, malgré l'inversement, en faveur du passé. Puisque, cette fois, grâce au passé pur comme l'être en soi, la direction n'est pas du présent au passé, au contraire, du passé au présent : “ *Et de toute manière on voit la révolution bergsonienne : nous n'allons pas du présent au passé, de la perception au souvenir, mais du passé au*

¹³⁴ ivi p. 51-2

¹³⁵ ivi p. 55

présent, du souvenir à la perception »¹³⁶. Mais, à la fin, “ *il s’agit, en tout ceci, de l’adaptation du passé au présent, de l’utilisation du passé en fonction- de ce que Bergson appelle « l’attention à la vie* » ”¹³⁷. Mais, est-ce qu’il y aurait un refoulement dans toute cette actualisation et que l’attention à la vie laisse au dehors ce qui est inutile ou dangereux dans le virtuel ?

Arrêtons un moment pour saisir le refoulement en tant que la mise en dehors de tous ceux que sont inutiles ou dangereux dans le virtuel en faveur du présent. Derrida a bien montré comment le présent originaire se conditionne à partir de la représentation, du présent secondaire, ou le signifié à partir du signifiant. Il y a un manque décisif de la présence originaire ; le renversement de la direction comme du présent secondaire au présent originaire. Mais, Deleuze insiste avec Bergson sur le point de la direction du passé au présent ; non du passé comme le présent qu’il a été, mais grâce au passé en général, à l’en soi de l’être du passé. Sinon, il est d’accord avec Derrida sur la direction comme du présent actuel au présent ancien à l’égard de la priorité ; à savoir, le présent ancien en faveur du présent actuel à l’égard de l’utilité. Mais, il nous semble que sous ce geste il y a une attention à la vie autrement ; aux autres vies (ce ne doit pas être les vies des autres).

Cette insistance, comme nous avons dit, c’est avec l’affirmation du paradoxe comme l’affirmation de la coexistence pensée chez Aristote comme l’impossible. Quel sens peut avoir cette insistance en rendant compte du refoulement. Nous pensons que c’est pour attirer l’attention à ceux qui sont *dangereux* et inutiles. C’est en vue de penser. *Penser, c’est penser la différence. Et la différence, c’est un monstre*, disait Deleuze dans « Différence et répétition ». C’est-à-dire, la conservation du passé, des virtuels, c’est la conservation de la possibilité de pouvoir continuer à penser, à penser sans image qui est la pensée en tant que telle ; *penser autrement*. Penser autrement, ce ne veut pas dire penser le néant absolu. Mais penser ce qui (est) absent conservé par ou dans ou comme virtuels. Penser en absence radicale du présent ou de la présence. Penser cruellement ; penser dangereusement. En faveur de l’avenir. Pour l’à-venir. Ou penser ce qui est « absolument autre »,

¹³⁶ ivi p. 60

¹³⁷ ivi P. 68

comme Derrida, ou penser, « avec » Deleuze, ce « je est un autre »¹³⁸. Créer les lignes de fuites. Penser « absolument autre » ; ne pas demander de « la pitié ». Penser ce « je est un autre » ; ne pas vouloir être un « orientaliste ». Penser, c'est être forcé de penser : Ne pas vouloir être « un autre piteux » force Derrida de ... et ne pas vouloir être « un orientaliste » force Deleuze de ...

La formulation de Godard sur l'image, « pas une image juste, juste une image », se transforme en philosophie de cette façon : « pas d'idées justes, juste des idées ». L'idée ou le virtuel comprend plus que la représentation. Regardons ce que disait Deleuze sur le rapport du son à l'image : “ *percevoir, c'est soustraire de l'image ce qui ne nous intéresse pas, il y a toujours moins dans notre perception. Nous sommes tellement remplis d'images que nous ne voyons plus celles du dehors pour elles-mêmes* ” et “ *ces images sonores, ou certaines d'entre elles, ont pourtant un envers qu'on peut appeler comme on voudra, idées, sens, langage, traits d'expressions, etc. Par-là, les images sonores prennent un pouvoir de contracter ou de capturer les autres images ou une série d'autres images. Une voix prend le pouvoir sur un ensemble d'images (voix d'Hitler). Les idées, agissant comme des mots d'ordre, s'incarnant dans les images sonores ou les ondes sonores et disent ce qui doit nous intéresser dans les autres images : elles dictent notre perception. Il y a toujours un « coup de tampon » central qui normalise les images, en soustrait ce que nous ne devons pas percevoir* ”¹³⁹. Pour clarifier cela, il faut regarder le rapport entre la qualité et la quantité, entre le souvenir et la perception, entre la différence de nature et celle de degré.

Deleuze nous dit que le dualisme chez Bergson ce n'est qu'un moment qui arrivera au monisme. Le dualisme entre durée et espace, entre différence de nature et différence de degré, entre souvenir pur et perception pur, etc. Le dépassement de la dualité résulte de l'actualisation du virtuel ; “ *lorsque le souvenir s'actualise, sa différence de nature avec la perception tend à s'effacer ; il n'y a plus, il ne peut plus y avoir que des différences de degré entre les images-souvenirs et les perceptions-*

138

Voir ce que nous avons dit sur l'autrie dans la première partie, p. 20-23.

139

G. Deleuze, *Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990, p.62-63

images ”¹⁴⁰. Parce que, “ *si le passé coexiste avec son propre présent, et s’il coexiste avec soi à des niveaux de contraction divers, nous devons reconnaître que le présent lui-même est seulement le niveau le plus contracté du passé* ”¹⁴¹. De là, dérive l’unité ontologique du passé pur et du présent pur, de la matière et de la mémoire, etc. Deleuze demande ce que c’est en effet qu’une sensation : “ *C’est l’opération de contracter sur une surface réceptive des trillions de vibration. La qualité en sort, qui n’est rien d’autre que de la quantité contractée. Voilà que la notion de contraction (ou de tension) nous donne le moyen de dépasser la dualité quantité homogène-qualité hétérogène, et de nous faire passer de l’une à l’autre en un mouvement continu* ”¹⁴². C’est-à-dire, par-là, nous pouvons saisir par la qualité, par le virtuel qui est la contraction de toute perception, l’originalité du présent, à savoir, cela nous donne la possibilité de voir ce que la voix nous dit de laisser à l’extérieur ; l’inutile et le dangereux se gardent comme virtualité qui est la contraction de la perception. Par-là, on pourrait comprendre l’occupation de Deleuze avec le cinéma ; le cinéma comme montage nous donne la possibilité de jouer avec la construction temporelle qui pourrait nous donner la chance de saisir ce qui reste invisible dans l’image sous la dominance et la présence de la voix qui nous dicte de relationner avec l’image selon les idées agissant comme mots d’ordre.

Nous pouvons arriver de la considération de la qualité comme la quantité contractée à la pluralité des durées, à la considération de l’Être comme multiplicité : “ *L’idée d’une coexistence virtuelle de tous les niveaux du passé, de tous les niveaux de tension, est donc étendue à l’ensemble de l’univers : cette idée ne signifie plus seulement mon rapport avec l’être mais le rapport de toutes les choses avec l’être* ”¹⁴³. Il peut y avoir autant de durées que de choses. Mais, Deleuze insiste quand même, avec Bergson, sur Un Temps. Nous pensons que c’est pour empêcher à penser la multiplicité comme deux des dialectiques. Au lieu de la dualité, il y a une triplicité. Une multiplicité radicale irréductible par la dialectique. Contre la légitimation du pouvoir qui établit soi-même et son autre comme opposant à soi-

¹⁴⁰ G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires De France, Paris, 1998, p.71

¹⁴¹ *ivi* p.72

¹⁴² *ivi* p.72-3

¹⁴³ *ivi* p. 76

même. Tout cela est par la simultanéité : “ *Nous appelons alors simultanés deux flux extérieurs qui occupent la même durée parce qu’ils tiennent l’un et l’autre dans la durée d’un même troisième, la notre... (C’est cette) simultanéité de flux qui nous ramène à la durée interne, à la durée réelle* ”¹⁴⁴. Et puis, “ *la triplicité des flux, notre durée (la durée d’un spectateur) étant nécessaire à la fois comme flux et comme représentant du Temps dans lequel s’abîment tous les flux* ”¹⁴⁵.

Analysons encore le caractère du virtuel. Nous voudrions montrer la différence du virtuel du possible et expliquer sa relation avec son actualisation. Le couple sub-représentatif « virtuel-actuel » se diffère du couple représentatif « possible-réel ». Le virtuel a « *une pleine réalité, en tant que virtuel* » et est « *réel sans être actuel, idéal sans être abstrait* »¹⁴⁶. Deleuze considère le virtuel, grâce à une différence que faisait Descartes, comme une stricte partie de l’objet réel et comme déterminé. Pour concilier le caractère d’être partiel et d’être déterminé, Deleuze fait appel à Descartes qui faisait la distinction de l’objet complet et de l’objet entier. L’insistance sur le caractère déterminé du virtuel consiste à jouer les caractères chargés aux idées par Kant. Le virtuel porte le caractère de l’idée avec une nécessité : il devrait s’actualiser. Deleuze pense que la critique kantienne se limite en considérant les idées comme les limites, comme les conditions transcendantales des conditions de l’expérience possible, à partir de Nietzsche. Mais, Deleuze définit la réalité du virtuel comme la structure, et les trois synthèses du temps, l’Aîôn, est en vue de décentrer la structure. Pour que ce soit possible, il faut que les idées se trouvent dans la structure, dans le temps, à la frontière accessible. Pour attaquer contre dieu comme idée, ou plutôt, le changer, il faut qu’il soit dans le jeu. Le Chronos est Dieu, mais l’Aîôn est l’Acteur. En continuant à analyser nous allons voir plus précisément cela. Continuons, pour l’instant, de l’objet.

L’objet complet est la partie idéelle de l’objet, l’objet entier se compose de la partie idéelle et en plus de la partie actuelle. Le virtuel, c’est la différenciation,

¹⁴⁴ ivi p.81

¹⁴⁵ ivi p.83

¹⁴⁶ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 p. 269

l'actuel la différenciation, qui créent ensemble la différence. D'où, on dit que tout objet est double comme dédoublement, non comme redoublement : “ *Tout objet est double, sans que deux moitiés se ressemblent, l'une étant image virtuelle, l'autre image actuelle. Moitié inégales impaires* ”¹⁴⁷. La partie virtuelle, la différenciation a deux aspects : “ *qui se correspondent aux variétés de rapports et aux points singuliers dépendant des valeurs de chaque variété. Mais la différenciation à son tour a deux aspects, l'un qui concerne les qualités ou espèces diverses actualisant les variétés, l'autre qui concerne le nombre ou les parties distinctes actualisant les points singuliers* ”¹⁴⁸.

On dit différenciation et différenciation pour attirer l'attention aux caractères temporelles du virtuel et de l'actuel. Parce que, d'une part, c'est la qualité, les espèces, les parties distinctes qui actualisent le virtuel, d'une autre part, il y a les dynamismes spatio-temporels qui sont plus profondément actualisant. La différenciation est un processus pour l'organisation du virtuel vers l'actuel et la différenciation pour se faire du virtuel l'actuel. “ *C'est en ce sens que toute structure, en vertu de cette progressivité, possède un temps purement logique, idéal ou dialectique. Mais ce temps virtuel détermine lui-même un temps de différenciation, ou plutôt des rythmes, des temps divers de l'actualisation qui correspondent aux rapports et aux singularités de la structure, et qui mesurent pour leur compte le passage du virtuel à l'actuel* ”¹⁴⁹. D'ailleurs, le virtuel est comme problème et l'actuel comme sa solution. C'est-à-dire, la création du problème et trouver sa solution à partir du problème, en même temps que lui. Mais, la solution est toujours locale, concerne une partie du problème.

Deleuze distingue trois différences entre le virtuel et le possible en rendant compte de ses caractères ; le virtuel comme celui de l'idée et le possible comme celui du concept. Premièrement, en ce qui concerne l'existence. Possible est en vue de la réalisation. Sa réalisation, son existence est déjà comprise sous le concept. L'existence du possible est comprise sous le concept, comme hors du concept.

¹⁴⁷ ivi p. 270-71

¹⁴⁸ ivi p.271

¹⁴⁹ ivi p. 272

L'existence est la même que le concept. Elle ne change rien : *“On pose donc l'existence dans l'espace et dans le temps, mais comme milieux indifférents, sans que la production de l'existence se fasse elle-même dans un espace et un temps caractéristiques”*¹⁵⁰. Mais, pour le virtuel, grâce à son caractère de l'Idée : *“c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanent à l'Idée”*¹⁵¹. C'est-à-dire, à la différence de Kant, chaque fois qu'un virtuel s'actualise, il ne suffit pas une fois pour toutes de se faire les trois synthèses de l'imagination. Pour chaque actualisation, grâce à son rapport interne du virtuel au temps pur, idéal, se créent un temps et un espace propres : *“les types de oeuf se distinguent donc par des orientations, des axes de développement, des vitesses et rythmes différentiels comme premiers facteurs de l'actualisation d'une structure, créant un espace et un temps propre à ce qui s'actualise”*¹⁵².

Deuxièmement, *“l'un renvoie à la forme d'identité dans le concept, tandis que l'autre désigne une multiplicité pure dans l'Idée qui exclut radicalement l'identique comme condition préalable”*¹⁵³. Et enfin, *“dans la mesure où le possible se propose à la « réalisation », il est lui-même conçu comme l'image du réel, et le réel, comme la ressemblance du possible”* et quant au virtuel, *“l'actualisation du virtuel se fait toujours par différence, divergence ou différenciation. L'actualisation ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe”*¹⁵⁴. Tout cela peut être lu contre la circularité, conditionnée du dehors, de l'énergie-dynamis-energeia.

Mais, comment faut-il lire le virtuel comme l'Idée et l'actualisation du virtuel comme celle de l'Idée ? Deleuze donne les exemples, pour la différentiation et la différenciation, de la biologie, de la mathématique, etc. Chez Kant, les sciences concernaient la première critique où il y a la soumission de l'imagination à l'entendement ; les divers dans l'espace et le temps une fois faits se soumet à travers les synthèses de l'imagination aux concepts de l'entendement. Cela étant, le rôle des

150 ivi p. 273

151 ibidem

152 ivi p. 277

153 ivi p. 273

154 ivi p. 273

idées était la *détermination, suivant les principes, de l'usage de l'entendement dans l'ensemble de l'expérience tout entière*. Elles signifiaient quoi à l'égard des conditions de l'expérience possible : “ *le concept rationnel transcendantal n'est autre chose que le concept de la totalité des conditions pour un conditionné donné. Or, comme l'inconditionné seul rend possible la totalité des conditions, et qu'inversement la totalité des conditions est toujours elle-même inconditionnée, un concept rationnel pur un général peut être défini par le concept de l'inconditionné, en tant qu'il contient le principe de la synthèse du conditionné* ”¹⁵⁵. Mais, il n'y a pas de rapport immédiat entre l'inconditionné et le conditionné, sauf que médiatement à travers les conditions ; “ *la raison, dans ses raisonnements, ne s'applique pas à des intuitions pour les soumettre à des règles (comme le fait de l'entendement avec ses catégories), mais au contraire, à des concepts et à des jugements. Si donc la raison pure se rapporte aussi aux objets, elle n'a toutefois de rapport immédiat ni avec eux, ni avec leur intuition, mais seulement avec l'entendement et ses jugements, qui s'appliquent immédiatement aux sens et à leur intuition pour en déterminer l'objet. L'unité rationnelle n'est donc pas l'unité d'une expérience possible* ”¹⁵⁶. Mais elle est l'unité intellectuelle. Donc, les idées ne se rapportent jamais à l'objet, mais à l'entendement pour lui prescrire une direction vers une certaine unité dont l'entendement n'a aucun concept. La raison pure donne l'unité aux catégories de l'entendement pour qu'il exécute « la représentation » d'un divers comme l'objet, avec l'imagination. Autrement on dit, “ *le principe propre de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui en « achèvera » l'unité* ”. Mais cette maxime, dit Kant, ne peut être un principe de la raison pure qu'avec une condition : “ *si le conditionné est donné, soit aussi donnée (c'est-à-dire contenue dans l'objet et dans sa liaison) toute la série des conditions subordonnées, série qui, par suite, elle-même, est inconditionnée* ”¹⁵⁷. D'où, nous pouvons conclure que l'inconditionné se trouve contenu dans l'objet comme série, médiatement. Par exemple, un inconditionné comme Je transcendantal ; la série idéale supposée, contenue dans les

¹⁵⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Éditions Quadrige Puf, Paris, 1944, p. 267

¹⁵⁶ *ivi* p. 259

¹⁵⁷ *ivi* p.259

moi empiriques. Alors, l'intention de Deleuze est claire : de mettre l'Idée en rapport immédiat avec l'objet sans l'entendement qui ne peut être que la conclusion. L'inconditionné en rapport avec le conditionné sans condition, en vue de changer la condition aussi, peut-être. L'inconditionné, le concept transcendantale de la raison comme Je transcendantal qui donne l'unité aux moi empiriques, par exemple. L'unité nécessaire présumée par l'entendement à l'égard de la représentation ; la totalité des je empiriques (la représentation) résulte du rapport du je virtuel à chaque je empirique (sub-représentative). Est-ce qu'on pourrait parler d'une toute autre physique que la physique newtonienne ? Pour qu'elle soit possible, il faudrait changer les conditions de l'expérience possible qui sont conditionnées par les idées, par l'inconditionné. Pour arriver à un autre je, il faut passer par un je fêlé ; pour qu'une autre science s'apparaisse. L'autre science qui ne peut être que « le dépassement du dépassement de ses propres conditions ». *Je est fêlé par la forme vide du temps* qu'il s'agira pour la troisième synthèse du temps. Nous allons trouver un moyen terme, entre le conditionné et l'inconditionné, conditionnable comme temps. Nous allons y revenir. Mais, pour l'instant, demandons quel sens pourrait avoir ce geste ? N'y a-t-il déjà pas, chez Kant, une expérience qui dépasse le cadre de l'expérience possible ? L'Expérience du sublime ?

Kant ne parle de la présentation que pour l'expérience du sublime. Il s'y agit de la présentation de l'idée (disons de son actualisation ?). Pour ceci, il y a le rapport direct de la raison à l'imagination. L'imagination travaille avec la raison pour en présenter l'idée. Au premier égard, c'est semblable à Deleuze. Comme si Deleuze cherche à appliquer l'esthétique à l'épistémologie, la troisième critique à la première critique. Mais, avec une différence. Répéter en se différenciant. Dans la première critique, la propriété de l'imagination est de travailler sans limite. Elle prend sa limite de l'entendement. Or, quant à l'expérience du sublime, elle travaille, afin de le présenter, sur l'illimité comme Dieu qui est l'idéal de la Morale. Mais, cette affaire dépasse sa force puisqu'il y a quelque chose sans limite, non-présentable (comment ? Si elle n'a pas de limite aussi, sinon de la mort ?). Elle travaille jusqu'au bout de sa force. Mais, en face du sublime, elle se trouve totalement effrayée. Elle s'arrête,

avant de la mort, paradoxalement. Pourtant, elle arrive à faire la présentation en faisant appel à l'idée de l'humanité qu'elle trouve en elle-même.

Le dieu devrait être présenté pour que soit possible la morale. Car, s'il n'a pas d'exemple (d'être en acte ?), on ne pourrait savoir si c'est possible d'être comme cela. L'expérience du sublime est en vue de la morale, pour rendre la morale esthétiquement possible. Mais la présentation résulte de la peur totale, de la peur de l'imagination. L'imagination qui se limite par la peur à l'idée de l'humanité. Nietzsche critique la morale kantienne du point de vue du respect. Le respect chez Kant est le seul sentiment de la raison. Grâce au respect, le devoir s'est rendu de l'aisthesis applicable. Pour Nietzsche, derrière le respect, il y a la peur. Le respect en provient. Le respect consiste en la peur. Et l'ultime force de l'imagination se caractérise avec la peur, avec le sentiment de la peur. C'est la peur qui nous dit que nous sommes arrivés au bout de la force. La différence de Deleuze se trouve là-bas, nous pensons. Dans son œuvre « Nietzsche et la Philosophie », Deleuze distingue deux types de force : la force réactive et la force active. Cette distinction établit la différence entre l'actualisation du virtuel et l'expérience du sublime, nous pensons. À ce point, nous nous limitons de dire seulement : “ *La force réactive, même quand elle obéit, limite la force active, lui impose des limitations et des restrictions partielles, déjà possède l'esprit du négatif* ”¹⁵⁸.

La deuxième synthèse du temps ne sera pas suffisante. Le passé n'en obtient pas l'originalité. Il a besoin de la troisième synthèse du temps qui nous donnera la forme vide et pure du temps.

2.2c Le temps hors de ses gonds

Le critique de Descartes par Kant à l'égard de la détermination du sujet consiste en temps. Le Je chez Descartes prenait son identité continuelle de Dieu. Avec la mort de Dieu, Kant reactualise la question du temps comme moyen terme à

158

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p.63

l'égard du Cogito cartésien¹⁵⁹. Deleuze dit que le Cogito opérait avec deux valeurs logiques ; la détermination et l'existence indéterminée. “ *La détermination (je pense) implique une existence indéterminée (je suis, puisque « pour penser il faut être ») - et précisément la détermine comme l'existence d'un être pensant* ”¹⁶⁰. L'objection de Kant à ceci consiste en ce que l'on ne peut porter immédiatement la détermination sur l'indéterminé. Kant y ajoute une troisième valeur logique par laquelle l'indéterminé peut être déterminable ; détermination, déterminable et indéterminé. La différence dont parle Deleuze s'y trouve aussi là : “ *Elle [la troisième valeur] constitue la découverte de la Différence, non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais Différence transcendantale entre LA détermination et ce qu'elle détermine – non plus comme différence extérieure qui sépare, Mais Différence interne, qui rapporte a priori l'être et la pensée l'un à l'autre* ”¹⁶¹. Cette valeur, le déterminable est le temps. L'indéterminé n'est déterminable qu'à travers le temps. La forme du déterminable est le temps. Kant explique de cette façon : “ *la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps* ”¹⁶². C'est l'introduction du temps dans la pensée. Entre le je suis et le je pense on introduit un moi passif. Et la forme vide et pure du temps fêle le Je ; “ *une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps* ”¹⁶³. Chez Kant le moi passif se définit par une simple réceptivité sans synthèse. La synthèse est considérée comme active en faveur de l'identité du Je. Comme nous avons dit de l'Habitus, les moi passifs contemplant se trouvent dans une synthèse passive du temps. À l'intérieur du Je, il y a en même temps les moi passifs qui le fêlent d'un bout à l'autre ; je est un autre.

Deleuze pense qu'il n'y a pas de temps dérivé pour Kant. Puisqu'il n'y a pas de temps originaire. C'est la nouveauté que porte Kant. Pour les anciens, il y avait un

159 Même si la mort de Dieu se trouve manifestement chez Nietzsche, il ne s'agit pas de quelque anachronisme absurde. Car, la troisième synthèse du temps concerne exactement cette absurdité, c'est-à-dire le passé et le présent d'après le futur, du point de vue de la répétition.

160 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p.116

161 *ivi* p. 116

162 *ivi* p.116

163 *ivi* p.117

temps originaire, car ils pensaient le temps à partir du mouvement ; soit celui de l'âme, soit celui du cosmos. Le temps était originaire parce que, en ce qui concerne le temps du Cosmos, il se définissait par rapport aux points privilégiés d'un mobile dans le Cosmos, de l'autre, il se définissait par rapport aux instants privilégiés par lesquels l'âme se passe. En rapportant Kant à Luther, à son luthéranisme, Deleuze dit que le temps, c'est ordinaire chez Kant et qu'il n'y a pas de point ni d'instant privilégié. Le temps est linéaire sans privilège. *“ C'est seulement en apparence que l'on critiquera la représentation unilinéaire parce qu'elle est incritiquable d'un certain point de vue. De quel point de vue elle est incritiquable ? Elle est incritiquable du seul point de vue qui compte pour Kant, à savoir nous indiquer que le temps ne sera pas compris à partir de positions privilégiées ni d'instant privilégiés. Le temps ne pourra être compris qu'en fonction de positions quelconques du mobile et en fonction d'instant quelconques de l'âme ”*¹⁶⁴.

D'où vient l'insuffisance du passé pur, la nécessité du passer de la deuxième synthèse à la troisième synthèse ? Nous avons dit que le passé pur est le fondement du temps, l'en-soi du temps. D'un côté, le passé pur dépasse la représentation qui implique le présent grâce à l'en soi. C'est-à-dire, il est irréductible au présent. Mais, d'un autre côté, *“ il ne fait que rendre circulaire ou infinie la représentation des présents ”*. *“ C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux. C'est même en ce sens qu'il fait le cercle : il introduit le mouvement dans l'âme plutôt que le temps dans la pensée ”*¹⁶⁵. De cette façon, l'originalité de l'en-soi reste illusoire. En sortir entraîne la troisième synthèse.

La troisième synthèse du temps, la forme pure et vide du temps ; la synthèse statique du temps comme la forme du changement. Le renversement du rapport du temps au mouvement. Qu'est-ce que signifie « le temps est hors de ses gonds » ? *“ Le gond, cardo, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps,*

¹⁶⁴

http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=344. On peut y trouver les cours de Deleuze donnés à l'Université Paris 8.

¹⁶⁵

G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 119

nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde) »¹⁶⁶. Dans ses cours dont il s'agissait tout à l'heure, Deleuze disait que ce n'est pas le temps du monastère, ni celui de la campagne, mais celui de la ville. La ligne droite comme l'inconscient de la pensée. Quant au temps hors de ses gonds, elle signifie, au contraire, *“le temps affolé, sorti de la courbure que lui donnait un dieu, libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisait son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure. Le temps lui-même se déroule, au lieu que quelque chose se déroule en lui (suivant la figure trop simple du cercle). Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, un pur ordre du temps* »¹⁶⁷. À la différence de déroulement circulaire du temps comme de la puissance à l'énergie à travers le mouvement, chez Aristote, le temps se vide des telles contenus, et s'ouvre pour le produit à venir sans condition préalable, un produit inconditionné. Nous allons voir la proposition de Deleuze à la circularité simple. Il s'agira d'un autre type de circularité ; l'éternel-retour ; qui appelle l'accomplissement afin de le dépasser ; non dépasser ce qui s'accomplit, mais la structure même de ce qui s'accomplit. La mort, par exemple. Mourir n'est pas suffisant, il faut que la mort elle-même se meure.

À la forme abstraite de l'identité de Je pour l'expérience possible, à la courbure, se substitue la césure pour et dans une expérience réelle. C'est en fonction de la césure que le temps se dit hétérogène selon ses dimensions. Par rapport à la césure, se dit avant et après, et *« l'ordre du temps comme cette distribution purement formelle de l'inégal »*. Le passé et le futur se distribue formellement de la façon inégale. La synthèse est statique car ce n'est pas en vue du mouvement, du mouvement de quelque chose. C'est la forme vide et pure du temps en soi ; *« forme du changement le plus radical, mais la forme du changement ne change pas »*. Et c'est la césure comme l'avant et après qui constitue *« la fêlure du Je »*.

¹⁶⁶ ivi p.119

¹⁶⁷ ivi p.119-120

La césure signifie quoi ? La fonction de la césure était comme si c'était le présent qui divisait le temps selon avant et après. Mais, de cette façon elle ne se trouve pas dans le temps. Deleuze ajoute une autre définition à la forme vide et pure du temps : “ *le temps ne se définit pas seulement par un ordre formel vide, mais encore par un ensemble et une série* ”¹⁶⁸. Cette définition est nécessaire pour qu'il ne reste rien hors du temps comme conditionnant de la condition pour le conditionné. Il faut rappeler comment l'idée se trouvait dans l'objet chez Kant. L'ensemble du temps est : “ *la césure quelconque doit être déterminée dans l'image d'une action, d'un événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier* ”¹⁶⁹. Cette image est symbolique comme tuer le père, sortir le temps hors de ses gonds, par exemple. Mais elle comprend la césure, l'avant et l'après tout ensemble. En plus, cette image symbolique rend possible la série du temps ; les trois séries du temps.

Indépendamment de l'accomplissement de l'événement, de l'avoir lieu de l'action, le premier temps signifie là où *l'action dans son image est posée comme « trop grande pour moi »*. Quant au second, “ *le second temps, qui renvoie à la césure elle-même, est donc le présent de la métamorphose, le devenir-égal à l'action, le dédoublement du moi, la projection d'un moi idéal dans l'image de l'action* ”¹⁷⁰. Et le troisième temps : “ *qui découvre l'avenir – il signifie que l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi qui leur est devenu égal, le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple : ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi* ”¹⁷¹. Comment on peut comprendre cela ?

La série d temps est du point de vue de la répétition par rapport à l'image symbolique qui signifie sortir de la circularité (tuer le dieu, le présent éternel, la présence du présent). Le passé est considéré comme la répétition par défaut (car c'est « trop grande pour moi »). Le présent, c'est la répétition aussi comme

¹⁶⁸ ivi p.120

¹⁶⁹ ibidem

¹⁷⁰ ivi p.121

¹⁷¹ ibidem

métamorphose. Deleuze s'oppose ici aux historiens qui cherchent à voir le présent comme, plus ou moins, la répétition du passé. Il dit : “ *En vérité, c'est le passé qui est en lui-même répétition, et le présent aussi, sur deux modes différents qui se répètent l'un dans l'autre* [le présent est le passé le plus contracté]. *Il n'y a pas des faits de répétition dans l'histoire, mais la répétition est la condition historique sous laquelle quelque chose de nouveau est effectivement produit. [...]. LA répétition est une condition de l'action avant d'être un concept de la réflexion* ”¹⁷². Ce qui se produit sera aussi la répétition : celle de l'avenir comme éternel retour.

L'éternel retour est au nom du ce qu'il se produit, pour sauver l'inconditionné du produit de l'idée de l'ordre comme condition inconditionné de la condition de l'inconditionné. Il n'y a pas de détermination sans altération. Ils excluent « l'identité du moi », « celle du monde » et « celle de Dieu ». Il libère l'objet de l'idée de l'ordre, de la voix qui nous dit quel part il faut recevoir de l'objet. La partie virtuelle s'ouvre à nous, nous à elle. Le moi aussi se dissout. *Il ne fait revenir que l'homme sans nom*. Il détruit le cercle temporel au nom d'un Autre : “*l'ordre du temps, le temps comme forme pure et vide défait ce cercle-là. Or il l'a défait, mais au profit d'un cercle moins simple et beaucoup plus secret [...]. L'ordre du temps n'a brisé le cercle du Même, et n'a mis le temps en série, que pour reformer un cercle de l'Autre au terme de la série. Le « une fois pour toutes » de l'ordre n'est là que pour les « toutes les fois » du cercle final ésotérique. C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel effondement qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir* ”¹⁷³.

Avec la considération des séries en vue de la répétition, nous pouvons dire que, cette fois, c'est le passé et le présent qui sont les dimensions de l'avenir : “ *Le présent, c'est le répéteur, le passé, la répétition même, mais le futur est le répété* ”¹⁷⁴. Le futur, c'est le signifié, le passé et le présent sont signifiants.

172 ibidem

173 ivi p. 122-3

174 ivi p.125

Il faut demander quel est l'enjeu de l'expérimentation du forme vide du temps qui implique l'élaboration du temps indépendamment du mouvement. Cette intention d'élaborer le temps indépendamment du mouvement se reflète au choix du nom aussi ; la synthèse « statique » du temps. Quel sens cela pourrait avoir à l'égard de l'ontologie en le pensant avec le concept « instant » qui *manque toujours à sa propre place* ? Deleuze donnait la priorité, à travers Bergson, à la différence de nature qui demeure dans la durée, non à la différence de degré qui demeure dans l'espace. Pourquoi ? Nous pensons que c'est au nom du singulier, il ne s'agit de l'ontologie que pour le devenir de singulier. L'actualisation du virtuel est pour la singularité. Au nom de l'Événement, de la neutralité du sens, de la neutralité de l'Événement.

L'Événement pour Deleuze n'est pas ce qui arrive à l'avenir, mais le pur exprimé dans ce qui arrive; le sens. L'avenir, c'est le signifié. Deleuze dit sur la neutralité du sens : “ *Par rapport aux modes propositionnels en général, la neutralité du sens apparaît de plusieurs points de vue. Du point de vue de la quantité, le sens n'est ni particulier ni général, ni universel ni personnel. Du point de vue de la qualité, il est tout à fait indépendant de l'affirmation et de la négation. Du point de vue de la modalité, il n'est ni assertorique ni apodictique, ni même interrogatif (mode d'incertitude subjective ou de possibilité objective). Du point de vue de la relation, il ne se confond dans la proposition qui ne l'exprime ni avec la désignation, ni avec la manifestation, ni avec la signification. Du point de vue du type enfin, il ne se confond avec aucune des intuitions, des « positions » de conscience qu'on peut déterminer empiriquement grâce au jeu des caractères propositionnels précédents : intuitions ou positions de perception, d'imagination, de mémoire, d'entendement, de volonté empirique, etc.* ”¹⁷⁵ . Nous voyons que le sens n'est considéré par rapport à aucune mode propositionnel de ce genre dont il s'agit. Alors, de quoi il s'agit ? C'est que : “ *Nous cherchons à déterminer un champs transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience.*

175

G. Deleuze, *Logique du Sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 123. D'ailleurs, pour comprendre la fonction du jugement (hiérarchisation et distribution) en ce qui concerne le rapport de l'être aux catégories, selon Deleuze, voir *Différence et répétition*, p. 49-50.

[...]. Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi. Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'auto-unification par distribution nomade, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires comme conditions de synthèses de conscience. Les singularités sont les vrais événements transcendants¹⁷⁶. La forme vide du temps établit l'inconscient où se font les singularités.

Cette forme vide du temps est aussi nommée « la ligne de l'Aiôn ». A la différence de Chronos, le temps de Dieu, le temps circulaire, qui se compose de présents, elle se compose d'instants. La fonction de l'instant est que “ ce que l'instant extrait ainsi du présent, comme des individus et des personnes qui occupent le présent, ce sont les singularités, les points singuliers deux fois projetés, une fois dans le futur, une fois dans le passé, formant sous cette double équation les éléments constitutifs de l'événement pur ”¹⁷⁷. En somme, à travers ces instants, les singularités se fassent apparaître. Grâce au caractère de l'instant, les points singuliers sont projetés deux fois, une fois dans le passé (c'est-à-dire, virtuel) et une fois dans le futur (actualisation du virtuel). Si l'on pense de cette façon, nous pouvons dire, en rendant compte de tous ce qu'on a dit jusqu'ici, que l'événement est quelque chose qui dépasse la détermination du dynamis, du possible par l'être en acte comme être en général. Et il nous renvoie à une autre possibilité qui ne se trouve pas dans cet être en acte. C'est-à-dire, il est pour faire apparaître ce qui n'a trouvé jamais la présence, ou tout simplement, ce qui n'était jamais. Pour le chercher, il faut partir au passé, malgré son absence totale au passé, et pour le réaliser, il faut attendre l'a-venir. Un avenir qui ne viendra pas peut-être. Mais, Deleuze insiste que l'instant aussi devrait être représenté comme présent de l'Aiôn. Avec une différence du présent de Chronos. Le présent de Chronos exprime l'effectuation par contre celui de l'Aiôn implique une contre-effectuation. Cette contre-effectuation fonctionne comme cela, dit Deleuze : “ qui empêche celui-là [présent de Chronos] de renverser celui-ci [de l'Aiôn], qui

¹⁷⁶ ivi p.124-5

¹⁷⁷ ivi p. 195

empêche celui-ci de se confondre avec celui-là, et qui vient redoubler la doublure »¹⁷⁸. C'est-à-dire, le présent de l'Aiôn ne peut pas être en vue de la création de la circularité classique, de la clôture. Il n'y a que du devenir.

L'instant est ce qui manque toujours à sa propre place. Et la trace (est) ce qui n'était jamais et peut-être, ne sera jamais. Du moins, dans la forme du présent. Alors, il faudrait demander : est-ce qu'on pourrait sortir, un jour, du besoin de la contre-effectuation et de la déconstruction ? Peut-être, il faudrait entendre l'importance que donne Derrida à l'écriture à partir de cela. C'est-à-dire, ce serait par l'archi-écriture que se ferme « la distance » ; différer aussi bien que la division à l'infini s'y dissolvent¹⁷⁹.

¹⁷⁸ ivi p. 197

¹⁷⁹ Cette idée a été exprimée par Prof. Melih BAŞARAN dans un entretien informel à son bureau.

CONCLUSION

Nous avons cherché à exposer les deux philosophies de la différence, celle de Deleuze et celle de Derrida, en nous référant à leur premières époques, à leur premières œuvres, par rapport au problème du signe à l'égard du temps et de la structure, et plus directement au temps comme structure-structurant, en suivant leurs textes concernant leurs discussions avec, ou, voire leurs « résistances » à l'ontologie classique, à l'ontologie substantialiste, surtout, d'après le temps. Au lieu d'analyser directement la philosophie de l'ontologie dominée par le concept de présence, de ce qu'on appelle « l'ontologie substantialiste » qui trouve l'une des meilleures explications, selon nous, chez Aristote, nous l'avons élaboré telle que ces deux penseurs s'expliquaient à l'égard de leurs résistances¹⁸⁰. C'est-à-dire, nous nous sommes occupés plutôt de leurs différences entre eux, de la nuance qu'on peut trouver dans ces philosophies de la « différence », au lieu de les considérer comme « opposées ». Ce sont « leurs modes », « leurs tactiques et stratégies » dans leurs lectures respectives qui nous ont préoccupés, plutôt que leurs oppositions. Derrida parlait directement à travers la déconstruction entamée de la considération du temps d'Aristote, alors que Deleuze radicalisait les apories aristotéliennes, *sans mentionner son nom*, à travers une lecture de Bergson. En face du concept de « dynamis », par lequel Aristote rend pensable le mouvement en conservant l'identité de ce qui est en train de changer, Derrida mettait la trace qui signifierait en quelque sorte la multiplicité et Deleuze la virtualité qui signifierait également la multiplicité. Ce qui est le plus important là est ce qu'ils trouvent ou font apparaître à travers « leurs tactiques-stratégies » la multiplicité qui se trouverait déjà chez Aristote ; Derrida montrant, radicalisant la duplicité du sens de l'adverbe « *ama* » comme à la

180

Bien-sûr, pour une exposition complète, il faudrait analyser les références en eux-mêmes, dont il s'agit dans notre contexte, que donnent Deleuze et Derrida; le temps et la dynamis chez Aristote, la meteksis chez Platon, l'idée chez Kant, le temps chez Bergson et chez Heidegger, le signe et le structure chez Ferdinand de Saussure et les structuralistes, le signe et le temps chez Husserl, l'éternel retour chez Nietzsche, l'habitude chez Hume, le temps chez les Stoïciens, etc. Mais, pour une thèse de master, nous devons dire, en nous excusant, que cela dépasse notre force et notre but. D'ailleurs, nous devrions avouer en même temps que dans notre exposée limitée il aurait fallu traiter également de la considération du signe chez Deleuze. C'est ce qui nous a manqué. Nous n'avons traité du signe que chez Derrida.

fois spatial et temporel et Deleuze radicalisant le paradoxe du présent vers une pensée de l'être, du passé pur, du virtuel. En plus, Derrida pousse la trace vers l'archi-trace et Deleuze le virtuel vers l'éternel retour qui pourrait s'entendre comme la répétition comme la différence. En somme, nous pourrions dire que la dynamis aristotélicienne implique déjà en soi-même une multiplicité. Comment ?

Nous avons vu que chez Aristote le maintenant, le présent est considéré, à l'égard de sa représentation spatiale du temps, comme point en puissance et point en acte pour l'écoulement continu du temps ; ce qui crée ainsi la circularité du temps appelé linéaire en rendant identiques le commencement et la fin du temps. Ce qui se trouve à la fin se trouve déjà au commencement (il faut le considérer avec ce que le temps est déjà en vue de l'organisation du mouvement). On peut voir cela au sujet du rapport de la dynamis à l'energeia. Il faut se rappeler simplement que même si la puissance vient en premier, avant l'acte, en ce qui concerne la physique, du point de vue de la métaphysique la priorité appartient à l'acte¹⁸¹.

En rendant compte du premier moteur, qui est complètement, « cent pour cent » en acte, purement présent à soi-même, grâce à sa structure sans matière, à être une intelligence pure, on pourrait dire que le point en puissance est aussi déterminé à partir d'une présence en acte, en ce qui concerne le temps. Le concept de dynamis est pour le but de l'explication du mouvement, du devenir. Pour le but de maintenir l'identité de ce qu'il devient, d'empêcher quelque altérité radicale qui peut être destructible pour la logique de l'identité, pour le principe de la non-contradiction.

Le monde sublunaire se compose de la matière et de la forme et est susceptible du changement, de l'altération. Et une chose ne peut pas être « cent pour cent » trouvée, réalisée à travers le mouvement sa forme à cause de sa substance matérielle. Pour définir, comprendre le mouvement comme « le mouvement de », le concept de dynamis aurait dû entrer en jeu. A travers le mouvement, ce qui arrive à être en acte se trouve déjà comme dynamis au commencement. Quelconque être en acte est prédéterminé au commencement de son mouvement par et dans son être en puissance. Cet être en puissance est également prédéterminé aussi par être en acte en

181

Voir Livre E de Métaphysique d'Aristote.

général « en tant que tel », du point de vue de la métaphysique. Ce qui suit à cet être en général cherche à le représenter, à le réaliser. C'est-à-dire, les présents secondaires, les particuliers ont la finalité de représenter cet être en général, la parousia, la présence originaire, la présence atemporelle. Mais, à la différence des êtres du monde supralunaire qui sont totalement en acte, dans le monde sublunaire il n'y a pas de possibilité de l'actualisation totale. Comment il faut entendre alors cet être en général, avec la parousia ?

Nous pouvons dire qu'il n'y a pas de possibilité de consommer « cent pour cent » la dynamis, la possibilité. Elle ne se transforme pas totalement en acte. Disons autrement, la cause ne peut pas être consommée complètement dans l'effet. Caricaturons du point de vue de quantité. Disons que quelconque être en général de n'importe quelle espèce a réalisé sa substance formelle 99,02 % et qu'il est resté 0,98 % non-réalisé. Un jour, un être peut parvenir à réaliser 99,03 %. Dans ce cas, comment on peut parler d'un être en général ? Plus profondément encore, pensons qu'un être a parvenu à réaliser 98,8 % de la capacité. Et, cet 98,8 n'est pas inclut dans le 99,02 de l'être en général. C'est-à-dire, il a réalisé une part de cet 0,98 non-réalisé, non-inclut dans l'être en général. Cela signifie quoi ? C'est à partir de cela qu'on pourrait dire que la dynamis aristotélicienne, c'est une multiplicité en soi, en absence radicale de l'être en général, comme la virtualité.

Il faut interpréter l'ouverture du temps, faire sortir le temps hors de ses gonds à partir de cela. La clôture temporelle se servait du fonctionnement du cycle « être en général – être en puissance – être en acte ». L'ouverture a pour le fonctionnement de mettre hors de jeu l'être en général. A savoir, elle fait partie de la multiplicité. L'ouverture du temps déclare la destruction de la structure classique de l'ontologie et signifie la multiplicité. Nous rencontrons chez Derrida un blocage du concept du temps. Dans *Ousia et Gramme*, nous avons dit que Derrida introduit le temps, qui était la structure-structurant, la méta-structure de la structure du signe, à la structure du signe. Comment il élaborait la structure du signe, la clôture du signe ? Il faut se rappeler ce que nous avons dit dans la première partie de notre thèse. En absence du signifié transcendantal, le rapport du signifiant au signifié s'est transformé en rapport du signifiant au signifiant. C'est ce qui ouvre la clôture du signe et rend impossible

d'obtenir le sens dans un présent. Le caractère de la trace implique l'impossibilité d'être présent. Et si l'on considère le temps comme un concept, comme ce que disait Derrida, le temps devient aussi une ouverture en vue de l'a-venir. Nous pensons qu'il y a cette pensée derrière le blocage du concept du temps chez Derrida.

Chez Deleuze, l'ouverture du temps se sert aussi de la multiplicité. Il ne se contentait pourtant pas de la considération du temps linéaire chez Kant. Au lieu des synthèses actives sous le contrôle d'un Je transcendantal, il proposait les synthèses passives. A l'expérience possible se substituait l'expérience réelle. Cela pourrait se comprendre à partir de l'idée de la destruction possible de l'être en général, de la libération de la dynamis que nous avons dit tout à l'heure. La possibilité de la destruction de l'être en général se trouve dans l'a-venir, en un être (ou d'êtres, car la contre-effectuation rend perpétuel l'altérité) au futur. Le futur comme libéré de la dominance du présent. Qui ne se réfère pas au présent. Un être par son expérience réelle. Cela étant, ce qui est problématique chez Kant est ce qu'il linéarise le temps sans toucher la structure, les parties de la structure. La dynamis se trouve dans la matière chez Aristote. Mais, c'est l'homme qui fait apparaître la dynamis. Deleuze pense que si l'on linéarise le temps il faut toucher le reste aussi. L'identité, l'unité de l'objet et du sujet se conserve encore chez Kant. La duplicité de l'objet et du sujet ainsi. Le moi se trouve dissout et le Je fêlé, chez Deleuze. Le virtuel se trouve dans l'objet directement. L'actualisation de la dynamis chez Aristote a besoin d'une cause efficiente qui vient de l'extérieur. En considérant le virtuel comme une partie de l'objet, Deleuze cherche à dépasser cette idée de la cause efficiente, extérieure (l'artiste se dissout dans son œuvre et devient un élément dans l'œuvre). Intrinsèquement. Avec l'introduction du virtuel à l'objet, c'est-à-dire l'introduction des idées, qui sont conditionnant du conditionnant, le mouvement se passe intrinsèquement.

La philosophie de la différence, c'est toujours « quelque résistance » à l'identité. La différence entraîne déjà la multiplicité. Chez Derrida, la tendance de mettre la différence « avant » l'être, « avant » la différence de l'être à l'étant, comme

archi-trace, et chez Deleuze l'élaboration de la répétition en soi comme la différence, elles signifient la multiplicité. Pourquoi l'insistance sur la multiplicité ? Nous pensons que ce dont il s'agit est lié au problème de meteksis platonicienne.

En face de l'Un de l'Être qui conditionne le multiple, il y a quelque multiplicité pour le dérèglement du meteksis platonicienne qui se basait sur l'ontologie substantialiste. C'est au nom d'une autre façon de la distribution de l'héritage. Même, cette multiplicité pourrait s'entendre la constitution de l'héritage en contre-effectuant, en déconstruisant l'héritage. Peut-être, c'est au nom d'une autre égalité. Le choix du sujet de l'écriture comme la transmission de l'héritage nous montre bien cela. Problématiser la position de l'écriture nous dit déjà, à part la critique du statut de la représentation, de problématiser la distribution de l'héritage déterminée à partir du cycle « être transcendantal - parousia - étant ». Rappelons la hiérarchisation que faisait Saussure parmi les types de l'écriture¹⁸². Les divers types de l'écriture se classifiaient selon la ressemblance à la voix comme à la parousia qui est privilégiée grâce à sa proximité au transcendantal. Enlever ce privilège nous emporte à un autre type de la participation ; à une meteksis non prédéterminée (de cette façon, on ne pourrait même pas parler de meteksis)

Sur le sujet de la distribution chez Deleuze, on peut dire qu'il n'y a pas de principe qui ne prédétermine la participation¹⁸³. La structure de la distribution devient ouverte en transformant l'être en l'être du devenir. La prédétermination de la participation par principe laisse sa place à l'action de participants¹⁸⁴. En somme, nous en pensons que derrière l'intention de la destruction de l'ontologie substantialiste, il y a la problématisation du principe de l'égalité, de la participation égalitaire. Le principe de l'égalité : L'égalité de tous les hommes devant la loi. Tous les termes de ce principe « égalité, homme, loi » se trouvent en mouvance.

¹⁸² Voir le chapitre « 1.1 Ecriture Phonétique ».

¹⁸³ Voir la note 79.

¹⁸⁴ Sur ce sujet, on peut voir « Platon et Le Simulacre », dans « Logique Du Sens », pour saisir la considération de Deleuze à propos de la triade platonicienne ; l'impaticipable, le participé, le participant.

Venons à notre question plus importante. Après la destruction de l'ontologie substantialiste, est-ce qu'on pourrait parler de l'ontologie ? En plus, dans quel sens il faut entendre la multiplicité dont il s'agit chez Derrida et chez Deleuze ?

La multiplicité chez Derrida nous renvoie à la multiplicité de textes, nous pensons. Comme on pourrait comprendre par ce qu'il disait : “ *Il faut pour excéder la métaphysique qu'une trace soit inscrite dans le texte métaphysique tout en faisant signe, non pas vers une autre présence ou vers une autre forme de la présence, mais vers un tout autre texte* ”¹⁸⁵. C'est-à-dire, il n'y a pas de hors-texte. Cette proposition peut être lue comme l'impossibilité de n'importe quelle ontologie.

Demandons une autre fois ce que signifie la considération du temps comme signe, dans le contexte de Derrida. Avant tout, le signe se dit par rapport à l'écriture, à l'archi-écriture. C'est-à-dire, à propos de l'héritage transmissible par l'écriture concernant le temps. Peu importe, si cette écriture-ci parle du temps objectif ou cette écriture-là parle du temps subjectif. En tout cas, il n'y a que du temps écrit. Ainsi, la clôture métaphysique prend une autre forme chez Derrida en tant que texture ; *trace faisant signe vers un autre texte*. Un texte devient un labyrinthe sans issue. Le meilleur qu'on peut, c'est se promener aux marges. Temporisation et espacement sont relatifs au texte lors l'écriture ou la lecture. Alors, dans ce cas où il n'y pas hors de texte, comment on peut se rapporter au dehors ? Penser autrement... Penser sans réduction, réduction du dehors à l'intérieur. Comment une pensée sans réduction serait possible ? Comment au lieu de parler sur la nature, par exemple, la nature se parle sur elle-même ? Parler n'est-ce déjà pas une réduction ? Est-ce qu'on pourrait interpréter le geste derridien de cette façon que la langue, « la raison », qui cherche à dominer la nature en se privilégiant en face d'autres éléments de la nature et les disposant selon elle-même, on la réintroduit à la nature comme un élément parmi d'autres ? L'écriture pourrait être la façon, le nom de cette réintroduction en rendant compte que la trace n'est ni perceptible ni imperceptible ? Ou il faut comprendre cet *un autre texte* par rapport aux différentes sociétés humaines qui parlent et écrivent ? Qui proposent d'autres types de la participation. En conséquence, en rendant compte

185

Ousia et Gramme, p.76

de la performativité de l'écriture, de l'acte d'écrire, il semble difficile de dire qu'il n'y a pas d'ontologie « tout simplement » chez Derrida. Peut-être, il laisse la place à d'autres possibilités à part le monde occidental pour qu'on puisse parler d'autres ontologies, d'autres constitutions de la pensée.

Avec la critique de l'ontologie substantialiste, on vise, nous pensons, à détruire le meteksis, la distribution. Nous pensons que la disposition de la structure du temps dite, c'est très essentielle pour une telle ontologie. La détermination du temps comme circularité est très important pour que ces concepts ontologique *energeia* en général-dynamis-*energeia* se fonctionnent.

Chez Deleuze, la multiplicité est une multiplicité ontologique. Au lieu d'une ontologie substantialiste, il propose une ontologie du devenir. Il n'y a l'être que du devenir. Le virtuel ne peut pas être pensé sans son actualisation. La propriété du virtuel est la différenciation et la propriété de son actualisation la différenciation. L'idée, le virtuel sont problématisant, l'actualisation fait partie de la solution, de l'existence. En comparant le virtuel avec le possible, Deleuze disait que “ *on pose donc l'existence dans l'espace et dans le temps, mais comme milieux indifférente, sans que la production de l'existence se fasse elle-même dans un espace et un temps caractéristiques* ” et que “ *c'est à partir de sa réalité [celle du virtuel] que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l'Idée* ”¹⁸⁶. Alors, l'actualisation du virtuel n'est pas n'importe quelle existence. Cette existence ne se passe pas dans un espace et un temps indifférents. Son temps et son espace signifient son irréductibilité, nous pensons. C'est-à-dire, l'ontologie de la multiplicité n'est pas une ontologie de la généralité qu'on peut épandre partout et éternellement.

Nous ne pensons pas que le geste derridien et le geste deleuzien pourraient être posé contrairement l'un à l'autre et qu'on pourrait réduire l'un à l'autre. Selon la nécessité de la « situation », du « jeu », on pourrait préférer tantôt l'un tantôt l'autre.

186

Différence et répétition, p. 273

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *Physique*, Librairie Philosophique de Ladrangue, Paris, 1862.
- BIRMAN, J. *Écriture et Psychanalyse : Derrida lecteur de Freud*, in “Eres”, 2007/1 n° 15.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968
- DELEUZE, G. *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires De France, Paris, 1998.
- DELUZE, G. Les cours de, Paris 8, « Cinema / Vérité Et Temps - La Puissance Du Faux Nov.1983/Juin.1984 » <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3>
- DELEUZE, G. *Logique du Sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969.
- DELEUZE, G. *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- DELEUZE, G. *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990.
- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*, Les Edition de Minuit, Paris, 1967.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*, Edition de Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA, J. *Positions*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972.
- GOLDSCHMIT, M. *Jacques Derrida, une introduction*, Ed. Pocket, Paris, 2003.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Editions Gallimard, Paris, 1950.
- HUSSERE. I, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.
- HUSSERL, E. *Recherches Logiques*, tome 2, volume 1, Epimethee Puf, Paris, 2011.
- KANT, E. *Critique de la faculté de juger*, Editiones Flammarion. Paris, 2015.
- KANT, E. *Critique de la raison pure*, Editiones Quadrige Puf, Paris, 1944.
- KANT, E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Le Livre de Poche, Paris, 1993.
- MAJOR, R. *Derrida lecteur de Freud et Lacan*, in “Etudes Françaises”, n° 38 1-2.
- MBENDE, M. L'être en devenir, considérations aristotéliennes sur le devenir, in « Documentation.Erlande », Novembre 2016.
- <https://documentationerlande.wordpress.com/2016/11/01/letre-en-devenir-considera-aristoteliciennes-sur-le-devenir-par-martin-mbende>.
- RICOEUR, P. *Temps et récit : Le temps raconté*, Seuil, Michigan, 1985.

VACHON, M. *Les apories sur l'existence du temps et du Maintenant*, « Laval Théologique et Philosophique 71 (1):133-149 » (2015).

VALENTE, E., *“La question de l'Ontologie à travers les notions de Ousia e Energeia”*, thèse sous la direction de Laurent Lavaud, Paris, Université de Paris 1 Pantheon-Sorbonne, 2013 https://www.academia.edu/Ousia_and_Energeia

ÖZGEÇMİŞ

1986 yılında Elazığ'da doğan Tunay Güneş ilk ve orta öğrenimini Adana'da tamamlamış olup lise öğrenimini de yine aynı şehirde İbrahim Atalı Çok Programlı Lisesi'nde görmüştür. 2004 yılında Sakarya Üniversitesi'nde başlamış olduğu mühendislik öğrenimini yarıda bırakıp, 2007 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne başlamıştır. 2013 yılında tamamlamış olduğu lisans eğitiminin ardından 2014'de aynı üniversitede Felsefe Yüksek Lisansı'na başlamıştır. 2019'da Aristoteles'in Zaman Kavramını Ele Alışlarından Hareketle Deleuze ve Derrida'da Çokluk adlı yüksek lisans teziyle mezun olmuştur.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Tunay GÜNEŞ
Tez Başlığı : *Le Virtuel et la Trace. Multiplicité chez Deleuze et Derrida à partir de leurs élaborations du concept aristotélicien du temps.*
Savunma Tarihi : 10/06/2019
Danışmanı : Pr. Dr. Nami BAŞER

JÜRİ ÜYELERİ:

Ünvanı, Adı Soyadı

İmza

Prof. Dr. Nami BAŞER



Dr. Öğr. Üyesi Tacettin ERTUĞRUL



Dr. Öğr. Üyesi Umut ÖKSÜZAN



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

