

Spirale

Le tour de l'Île / Séminaire *La bête et le souverain*, Volume II (2002-2003), de Jacques Derrida, Galilée, 407p.

Michel Peterson

Jean Genet, toujours en fuite
Numéro 240, printemps 2012

URI : id.erudit.org/iderudit/66527ac

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN 0225-9044 (imprimé)
1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Peterson, M. (2012). Le tour de l'Île / Séminaire *La bête et le souverain*, Volume II (2002-2003), de Jacques Derrida, Galilée, 407p.. *Spirale*, (240), 66–68.

Tous droits réservés © Spirale magazine culturel inc.,
2012

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

hésitant parfois, mais qui certainement « affirme la dimension politique de la question des usages de l'histoire ». C'est pourquoi, si l'on définit le présentisme en tant que superposition du règne de la mémoire à la crise de l'avenir, on peut avancer, avec Sylvie Servoise, que l'engagement littéraire contemporain se réapproprie l'ère des « fins » de manière à en faire une ère des recommencements où « aux morts s'opposent les spectres, à l'acte de décès l'héritage, à la fin de l'histoire une configuration du temps inédite ». Ainsi, les œuvres engagées des dernières années doivent être perçues comme des œuvres qui, sans apporter de réponses claires, interrogent et reformulent le présentisme en témoignant d'un nouvel ordre du temps possible, critique et à contre-courant.

L'exemple le plus prenant de ce renouveau de l'engagement est sûrement celui d'Antoine Volodine qui, dans ses écrits

post-exotiques, présente un monde dans un état de globalisation si avancée que l'exotisme n'y a plus de sens. Ainsi ce monde « sans ailleurs », ces récits de l'après, dont les personnages vaincus mais encore désirants nous parlent depuis un « futur actualisé », historicisent notre propre présent, en le rejetant.

Contrairement à la vision sartrienne, avance A. Tabucchi cité par Servoise, non seulement l'œuvre littéraire contemporaine exige une activité proprement créatrice de la part du lecteur, mais encore ce dernier fournit à l'écrivain des interprétations (ou des dévoilements) qui ont échappé aux prévisions de l'auteur et qui complètent son œuvre en y ajoutant quelque chose d'inattendu. C'est pourquoi, aujourd'hui, à l'expression de littérature engagée il faut juxtaposer celle de lecture engagée. Ainsi, la fabulation historique implique dans l'activité de lecture une double prise de

conscience, non seulement envers le passé mais envers les futurs possibles. En d'autres termes, dans les récits de l'après, « il ne s'agit plus seulement de garder en mémoire les totalitarismes du passé, mais encore d'être attentif à ce qui, dans le présent, annonce la possibilité de leur retour, voire de leur existence sous d'autres formes ».

Enfin, si l'engagement des écrivains d'après-guerre souhaite créer la plus grande proximité possible avec l'expérience historique, celui des auteurs contemporains se concentre principalement sur un rapport médiatisé avec l'histoire passée et une anticipation du futur qui renvoie aux incertitudes du présent, c'est que, dans un cas comme dans l'autre, les œuvres engagées tentent d'assigner le lecteur à sa conscience historique, voire à sa responsabilité devant l'histoire passée et l'histoire à faire. †

Le tour de l'île



MICHEL PETERSON

SÉMINAIRE LA BÊTE ET LE SOUVERAIN, VOLUME II (2002-2003)

de Jacques Derrida

Galilée, 407p.

Dans *Résistances de la psychanalyse*, Jacques Derrida affirmait que la lecture de l'œuvre de Jacques Lacan constituait un acte de résistance culturelle. Je dirais qu'il en va aujourd'hui de même en ce qui concerne l'œuvre de Derrida, nous qui venons après, pour autant que nous entendions dans cette postériorité la tenace cohérence d'un projet hanté par l'après-coup. Car la situation s'est considérablement aggravée : on tente d'effacer son style, son ton, sa diction, bref, toute cette époque du phallogocentrisme sur lequel s'appuie aujourd'hui la violente dictature néolibérale.

Avec la publication de ce second volume du séminaire *La bête et le souverain*

— qui fait suite au premier, publié en 2008 —, prononcé en 2002-2003, Derrida se tient au plus près au plus loin de l'instant de la mort, de sa mort. Déjà souffrant en février 2003, il apprend en avril qu'il a le cancer du pancréas, livre sa dernière séance le 20 mars, six jours après le déclenchement de la guerre d'Irak, mais fait encore plusieurs voyages pour donner jusqu'en août 2004 des conférences. C'est en septembre qu'il est hospitalisé. On comprend que ce dernier moment du Séminaire — si proche de *Chaque fois unique, la fin du monde* — engage un accent et un souffle fortement auto- et hétéro-biographiques, le posthume fournissant le fil rouge d'une pensée habitée désormais par la différence entre inhumation et incinération, laquelle envahit



le corps même de cet immense flux de paroles — comme si Derrida procédait déjà avant-coup à son propre *wake*. Les éditeurs ont choisi, et c'est heureux, de ne pas effacer le jeu entre voix et écriture, de publier ce Séminaire « *tel qu'il fut écrit* [...] en vue de la parole, de la lecture à voix haute ». Les mauvaises

ses propres obsèques? Il faut pour le moment attendre et voir ce que contiennent les cercueils de poche qu'il n'a cessé de fabriquer depuis la chaîne du discours philosophique occidental : Aristote-Augustin-Descartes-Kant-Heidegger-Lacan-Levinas... C'est alors que s'impose la déterritorialisation.

indocte en civilisation, mise sur la méditation, l'introspection et la Raison, Robinson s'ensauvage à la rencontre de la solitude, et de Vendredi..., faisant ainsi, du haut de sa Puissance, l'expérience paradoxale de la souveraineté.

Avec la publication de ce second volume du séminaire La bête et le souverain — qui fait suite au premier, publié en 2008 —, prononcé en 2002-2003, Derrida se tient au plus près au plus loin de l'instant de la mort, de sa mort.

langues souligneront peut-être la dimension logorrhéique de ce pavé et rateront donc le déplacement opéré à la faveur de la rencontre provoquée entre *Robinson Crusoé* et *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Selon quels flux et quels agencements deux livres aussi hétérogènes, « allergiques », par leur pays d'origine, leur époque, leur langue, leur genre, entrent-ils en constellation? Qu'ont-ils à voir l'un et l'autre, l'un avec l'autre?

Il y a là certes quelque chose de ludique qui permet de penser le monde, la finitude, le *Walten* et la solitude avec la nécessité de l'hospitalité ultime, que sa matière soit terre ou cendre, sa survie protégée ou livrée à l'avenir des vents et des fantômes et des traces et des restes. Dans l'après-coup de sa mort, Peter Sloterdijk mettait en lumière l'égyptianité du Juif algérois, renvoyant au puits et à la pyramide hégélienne et freudienne. Tant de cryptes fidèles à la vérité du deuil et du deuil du deuil, effets de voilements impossibles, de supplémentarité, que Derrida soit allé chez Warburton, chez Torok, Marx ou Serge Margel, insistant chaque fois sur les tombeaux, ombres et sépulcres — toutes ces inscriptions dessinées en contre-jour par Jacob Rogozinski dans son *Faire part. Cryptes de Derrida*. S'agit-il là, dans un ultime geste narcissique, d'organiser sa survie, de se survivre? Comme s'il avait voulu, tel Œdipe, choisir

« PENSER CELA ENSEMBLE »

Voilà la formule qu'emploie Derrida pour proposer à Souleymane Bachir Diagne, une de ses étudiantes de l'époque à Normale Sup, de lier ses travaux sur Nietzsche et sur la philosophie africaine. C'est cette attitude qu'a toujours privilégiée Derrida, et qu'il fait rejouer ici lui-même, en aimantant les textes d'un *very odd couple*, Defoe et Heidegger, comme il l'avait fait avec Genet et Hegel, et tant d'autres. Cette fois, il s'agit de faire travailler « *une plaisante fiction* » de 1719 et le « *plus sérieux séminaire du monde* », professé par Heidegger en 1929-1930.

Et justement, je lierai en passant de mon côté — pour ne pas que cela soit oublié — le *Robinson* de Daniel Defoe (1719) au récit de Ibn Tufayl (1110-1185) intitulé *Hay Ibn Yaqdan (Le philosophe autodidacte)* lequel reprend lui-même un texte du grand Ibn Sina (Avicenne). Avec Ibn Tufayl et son « roman d'initiation » et d'aventure, nous sommes dans le *topos* du philosophe vivant sur une île reculée, élevé par une gazelle, et qui s'éveille seul à la sagesse et à la connaissance de Dieu. Selon plusieurs critiques, Defoe s'en serait inspiré (une traduction circulait, publiée à Londres en 1708, que l'auteur aurait vraisemblablement eue sous les yeux) en inversant la direction de la quête : quand Hay Ibn Yaqdan,

Cela dit, gardons la mise en lumière de ce refoulé de l'Occident — je parle de la pensée arabo-musulmane, à laquelle participe *Le philosophe autodidacte* — pour un autre lieu. Demandons-nous en quoi Robinson — qui serait « *le monde même* » — intéresse après Rousseau Derrida? En ce que, seul sur son île — « *le territoire de notre séminaire et le centre de gravité que nous devons constituer autant que privilégier* » —, il en est le souverain absolu, il règne sur le monde, un monde sans ennemi, prépolitique, d'avant l'État-nation. Nous abordons là aux rivages d'une fiction sise au fondement de la démocratie qui se déploie sous la forme de la question : qu'est-ce que le monde? Et Derrida de la rapporter à Carl Schmitt, dans des pages qu'il faudrait lire de manière quasi obsessionnelle en ce qu'elle met en travail le concept même qui se trouve aujourd'hui attaqué de toutes parts (ici, au Canada et au Québec, sur un mode absolument pervers) : « *la liberté absolue du citoyen* ».

Or cette poursuite des recherches sur la souveraineté de l'État-nation et de son fondement onto-théologico-politique est infléchie vers les questions de la vie animale et de l'assujettissement de la bête par l'homme. Marx, Joyce et Virginia Woolf s'intéressent tous trois à notre ami Robinson. Tandis que le premier, assez critique et agressif, voit dans le robinsonnage « *une anticipation de la société bourgeoise* », Joyce entend dans le chef-d'œuvre de Defoe le début de l'économie britannique et Woolf la capacité de dignifier les actes les plus courants de la vie ordinaire. Assez proche de Marx, Deleuze propose une hypothèse problématique, selon laquelle la « *fiction Robinson* » est celle d'un monde sans autrui, et donc par excellence le monde du pervers. On pourrait bien sûr citer tant et tant de lecteurs du *Robinson*, du *Vendredi* de Tournier au *Foe* de Coetzee. Si chacun fait de la solitude le vecteur de sa propre métaphore, qu'elle soit celle de l'origine manquée, de la langue perdue ou du pouvoir illimité, Defoe fait surgir

le noyau sémantique et noématique du fantasme de Robinson : être enterré ou avalé vivant. Voilà bien une terreur archaïque, dont le mode de survenue (présent/passé, perception/hallucination, réalité/fiction) se lie, dans une articulation complexe dont il est impossible de rendre ici rigoureusement compte, à un faisceau conceptuel qui rapproche le motif de la roue, de l'autonomie auto-déterminatrice, la compulsion autodes-structrice (qui n'équivaut pas à la pulsion de mort, mais permet de penser la pulsion comme « *une force automatique qui est plus intime (au sujet) que lui-même et qui agit de façon répétitive...* ») et les paradoxes auto-immunitaires de Robinson Crusoe, lesquels se retrouvent aussi bien chez Defoe que chez Heidegger. Pour Derrida, il ne s'agit toutefois jamais d'établir des concaténations entre lesdits motifs, mais plutôt de penser « *une configuration structurelle, à la fois historique et génétique où toutes ces possibilités ne se séparent pas, et où tout ce qui peut arriver à l'auto est indissociable de ce qui se passe dans le monde* », la roue n'étant dans ce parcours « *pas seulement une machine technique [mais] elle est dans le monde* ». Il faudrait, on l'aura compris, mille pages

lui « *l'animal en l'hébétude de son accaparement* », ou suivre la pensée du *Walten*, tous trois conduisant vers la faillite de l'opposition vie-mort.

Les motifs vont alors se multiplier : spectralité, revenance, survivance, restes, processus auto-immunitaires, sans compter l'éternel retour à la roue comme « *machine circulaire, auto-hétéro-affective* », dans son lien avec le rapport auto-affectif et auto-biographique à soi dans la confession, la repentance, la prière et le pardon. C'est que Derrida remet en question la confiance avec laquelle Heidegger attribue au *Dasein* humain le mourir ou l'accès à la mort proprement dite, qui *manquerait* à l'animal puisque la mort supposerait qu'on la voit venir, qu'on la retienne et la rappelle dans le deuil, la sépulture, la mémoire gardée. En d'autres termes, il interroge le paradoxe selon lequel l'animalité serait définie par la vie, la vie par la possibilité de la mort alors que le mourir serait dénié à l'animal, ce qui implique la nécessité d'« *aiguiser [...]* la différence entre le mourir propre au *Dasein* et la fin du vivre qui serait le lot du vivant naturel et biologique, à savoir de l'animal. »

radicalement encore : « Pourquoi y a-t-il de l'étant ? », questions qui étaient celles de S.I. Witkiewicz dans *L'inassouvissement*, et que Derrida repère chez Heidegger lorsque ce dernier s'appuie sur Knut Hamsun, l'écrivain du non-étant.

Il faut lire les profondes pages concernant la pensée du *Walten* comme étrangère à la souveraineté ontique et théologico-politique à partir de la mise en exergue de l'effectivité de la différence entre l'être et l'étant, véritable « *source de la différence ontologique* ». Cette pensée du plus et de la violence — qui ouvre sur la terreur, le terrorisme, la panique, la prédominance prépotente, l'inquiétude, le surpuissant, bref tout cela qui forme le caractère du *Walten* lui-même — devrait être déployée dans l'horizon d'une déconstruction de la théorie des actes de langage (on se souvient de la polémique, jamais fermée, de Derrida avec Searle). Il faudrait alors entreprendre, avec Robinson, une « circonfession », jurer que nous acceptons de nous mettre en route, d'emprunter les *Chemins qui ne mènent nulle part*, en vue de rencontrer ce qui s'appelle, chez Heidegger, la finitude (*Endlichkeit*). Au plus sombre de l'Outre-tombe écrite par les arbres sur la clairière marmoréenne, résonnerait alors sans doute le *logos apophantikos*.

Au fond, la question de ce séminaire aura sans doute été : « qui peut la mort, et par la mort mettre en échec la super- ou l'hyper- souveraineté du Walten? »

pour suivre les plis et replis de la roue robinsonienne devenant ici le gramme de la prothéticité du monde en tant que ce dernier constituerait l'ensemble de l'espace hors-psyché (Piera Aulagnier). Le déploiement de cette configuration ressemble peut-être (ressembler, c'est déjà installer un écart) au *Walten* de Heidegger, à son coup de force concernant l'histoire du monde. Trois chemins : ou revenir vers Robinson lui-même et à ses obsessions, ou revenir à tous les cercles de Heidegger, la circularité caractérisant pour

(NE) BRÛLE PAS-TOUT LES RESTES

Au fond, la question de ce séminaire aura sans doute été : « *qui peut la mort, et par la mort mettre en échec la super- ou l'hyper-souveraineté du Walten?* » Je vais la traduire : au seuil de la mort, de sa mort, unique, peut-être Derrida est-il tenu par la simple et abyssale interrogation : « Que reste-t-il ? », c'est-à-dire : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Ou, plus

La bête et le souverain se rassemblent donc dans la perspective de la *survivance*, du *Living On*, parce qu'ils sont « *des vivants qui meurent également ensemble* ». N'est-ce pas à partir d'eux, n'est-ce pas à partir de cette violence absolue et essentielle de l'étant, de cette cruauté sans alibi du *Walten*, répercutée par Sophocle, que Derrida, commentant les pages que Blanchot consacre dans *La part du feu* au repos de la mort, déconstruit la logique du fantasme du dernier homme, lorsqu'il accède à l'au-delà du *logos* : « *il faut donc penser cette chose sans chose que serait un fantasme de l'événement, mais aussi, par là même, un événement du fantasme, un fantôme de l'événement et un événement, une venue ou une survie du fantôme.* » Il y a là un immense monde tremblant comme un chat nu et sans griffe, neutre, guettant la proie qu'il ne pourra plus jamais saisir. ⊥