

To cite text:

Místral, Ramón. 2024. "‘De l’*Aufhebung*, il y en a toujours’ La lecture derridienne de Hegel avant Glas." *Philosophy and Society* 35 (4): 881–910.

Ramón Místral

“DE L’AUFHEBUNG, IL Y EN A TOUJOURS”. LA LECTURE DERRIDIENNE DE HEGEL AVANT GLAS

RÉSUMÉ

Cet article vise à reconstruire le rapport de Jacques Derrida à la philosophie hegelienne telle qu’il s’est établi avant la parution de *Glas* (1974). À la fin des années 60, dans un contexte philosophique marqué par l’anti-hégélianisme, une première réception de l’œuvre de Derrida s’est contentée d’affirmer l’opposition entre idéalisme spéculatif et déconstruction. Bien qu’accepter cette opposition soit devenue l’interprétation la plus répandue de la position du philosophe français envers Hegel, il est possible de découvrir dans son œuvre des affinités d’importance entre les deux penseurs. Pour ce faire, nous analysons les textes de Derrida consacrés à Hegel avant 1974: Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl, “De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hégélianisme sans réserve” et “Le Puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel”. Nous démontrons que malgré un apparent rejet explicite de la pensée dialectique, Derrida a toujours reconnu sa pertinence, déclaré qu’une rupture unilatérale était impossible et, au moins au début de sa carrière, conçu la possibilité d’une interprétation deconstructive de la pensée de Hegel.

MOTS-CLÉS

Jacques Derrida, Hegel, Anti-hégélianisme, dialectique, philosophie française, *Aufhebung*, déconstruction.

Introduction

Quelle est la place de Jacques Derrida dans le champ français de la réception de Hegel? Dans un texte tardif consacré au livre *L’avenir de Hegel* de Catherine Malabou, le philosophe se demandait s’il y a un sens à parler d’un tel champ, étant donné qu’avant et après la Seconde Guerre, celui-ci se confondait avec le champ intellectuel français dans sa totalité, qu’il décrit dans les termes suivants:

Rares furent alors ceux qui ne situaient pas au regard de Hegel et des médiations de Kojève ou de Koyré. Et non seulement dans la discipline plus ou moins académique de la philosophie (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, mais aussi Breton, Bataille, Klossowski, Lacan, tant d’autres, c’est trop connu) et non seulement dans cette génération: Althusser, Foucault, Deleuze, Lyotard ont partagé

au moins avec quelques autres, une sorte d'allergie active et organisée, organisatrice même à l'endroit de la dialectique hégélienne. Ils avaient en commun de se situer, et ils le firent explicitement, depuis ce rejet. (Derrida 1998: 24)

Il est clair que Derrida ne fait pas partie de la première génération. Il ne s'agit pas uniquement d'une question d'âge ; on sait que les commentaires de Kojève et Koyré ont été pour lui toujours secondaires. Pendant des années Derrida a préparé une thèse sur la sémiologie de Hegel — cependant jamais soutenue —, et aurait dû alors figurer parmi ceux qui suivant la voie ouverte par Jean Hyppolite ont progressivement corrigé les imprécisions de ces premières lectures (Bourgeois, Labarrière, Lebrun, Souche-Dagues, etc). Or, comme Derrida lui-même le raconte dans *Ponctuations*, son itinéraire a été complètement différent: il s'est éloigné de plus en plus de l'institution universitaire, de la prose académique, des études hégéliennes, il a négligé sa thèse et s'est lancé dans une écriture labyrinthique aussi peu dialectique que possible, qui l'a rendu désormais célèbre (Derrida 1990a: 452). Il ne se reconnaît pas pour autant dans le deuxième groupe. Les philosophes Althusser, Foucault, Deleuze, Lyotard ont partagé — et il faut y entendre "contrairement à lui" — un certain rejet de la dialectique hégélienne. Derrida ne la refuse-t-il pas ? Cela peut surprendre. N'a-t-il pas déclaré que "s'il y avait une définition de la différence, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne partout où elle opère" (Derrida 1972c: 55). Les textes allant dans ce sens sont nombreux. (Derrida 1972a; 1967a; 1974). Et pourtant, Derrida se situe lui-même en marge de l'anti-hégélianisme des penseurs nietzschéens et marxistes de son temps. Qui plus est, il affirme à plusieurs reprises que la pensée de Hegel est incontournable, allant même jusqu'à suggérer que la dialectique se confond avec la déconstruction, qu'elle pourrait servir à faire ce qu'il tente de faire en philosophie (Derrida 1967b: 364).

Comment interpréter cette incohérence, voire contradiction, dans le rapport de Derrida à la philosophie de Hegel ? Dans les pages suivantes, nous voudrions examiner l'interprétation derridienne de Hegel telle qu'elle s'exprime dans les premières publications du philosophe, afin de proposer une interprétation possible de ce rapport. Nous espérons démontrer que malgré l'expression d'un rejet de la pensée dialectique — que Derrida n'a cependant jamais cessé de nuancer — il a toujours reconnu la pertinence de cette philosophie, déclaré qu'une rupture unilatérale était impossible et, au moins au début de sa carrière, conçu la possibilité d'une interprétation deconstructive de la pensée de Hegel. Dans un second moment, nous étudierons les premières critiques de l'idéalisme hégélien qu'il a formulé. Pour des raisons d'espace et parce que nous l'avons déjà analysée ailleurs (Mistral 2022), cet article ne se penchera pas sur l'examen de la pensée hégélienne telle qu'elle est proposée dans *Glas*. En raison de sa complexité et de son niveau de détail, il nous semble que ce texte majeur appartient à une étape distincte de l'évolution de la pensée de Derrida.¹

1 Il existe, néanmoins, des raisons philosophiques de considérer ces étapes comme distinctes. Les critiques de Derrida envers l'hégélianisme, que nous allons examiner ici,

L'anti-hégélianisme de Jacques Derrida

En juin de 1971, Jacques Derrida accorde un entretien à la revue *Promesse*. La première question qu'on lui pose évoque une phrase de l'essai "La différance" que Derrida juge à ce moment nécessaire de nuancer. Il avait en effet écrit que "l'efficace de [la] thématique de la différance peut fort bien, devra être un jour *relevée*, se prêter d'elle-même, sinon à son remplacement, du moins à son enchaînement dans une chaîne qu'elle n'aura, en vérité, jamais commandée" (Derrida 1972b: 7). Il est connu que Derrida se sert du champ lexical du mot "relève" pour exprimer en français l'opération majeure de la dialectique hégélienne: l'*Aufhebung*. Dans un premier abord, on peut dire que celle-ci consiste à résoudre les oppositions binaires de la philosophie dans un troisième terme, tout en conservant d'une certaine manière ce qu'il a fallu nier pour les dépasser. L'*Aufhebung* supprime donc l'opposition, la remplace par un concept qui en prend la relève; mais, en même temps, en intériorisant la négativité de l'opposition, l'*Aufhebung* dirige cette dernière vers le haut — la lève ou la soulève —, lui donne une forme plus élevée. L'*Aufhebung* est la *relève*: traduction d'autant plus remarquable que certains la jugeaient impossible, par exemple Bataille: "[l'opération de transgression] répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand intraduisible *aufheben* (dépasser en maintenant)" (Bataille 1970: 39).

Affirmer qu'il est possible de *relever* la différance, c'est alors peut-être vouloir dire qu'elle pourra un jour recevoir une signification à l'intérieur de la métaphysique, peut-être même du système hégélien, qu'elle est malgré tout une certaine négativité à enchaîner dans la chaîne du sens, du savoir. La question des intervieweurs est donc moins naïve qu'elle ne le semble; elle suggère que Derrida est peut-être prêt pour abandonner le concept de différance, qu'il a même commencé à en renier dans quelques textes récents. En soulignant le mot "relever", ils laissent aussi entendre qu'il conviendrait de l'intégrer dans une pensée dialectique, à la manière dont Phillippe Sollers l'avait récemment suggéré (Sollers 1971). Derrida y répond qu'à ce moment il essaie de poursuivre, selon d'autres voies, une stratégie générale de déconstruction et il ajoute: "le mot "relevée", dans la phrase que vous citiez, n'a pas, en raison de son contexte, le sens plus technique que je lui réserve pour traduire et interpréter l'*Aufhebung* hégélienne" (Derrida 1972c: 55). Ensuite de quoi, Derrida expose très clairement, dans quelques pages depuis lors célèbres, son refus du hégélianisme: "S'il y avait une définition de la différance, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne partout où elle opère" (Derrida 1972c: 55). Les nouveaux concepts — ou des quasi-concepts (Gasché 1995):

n'assument pas encore pleinement le caractère totalisant de la relève hégélienne. Or, c'est précisément ce que nous espérons démontrer et que nous ne pouvons donc pas présupposer à ce stade. Pour des analyses qui dépassent la période que nous examinons ici, nous nous permettons de renvoyer, en plus de notre propre étude, à deux travaux remarquables: celui de Charlotte Thévenet sur *Glas* (Thévenet 2022) et celui de Simon Gissingier sur la lecture de Hegel dans l'enseignement de Derrida à la Sorbonne (Gissingier 2022).

le supplément, le *pharmakon*, l'hymen, l'espace, l'entame, la marque — que la déconstruction produit ne contribuent pas seulement à l'analyse des hiérarchies philosophiques, mais les affectent par ce qu'ils ne se laissent plus comprendre dans leur régime. Ce sont de fausses propriétés verbales, nominales ou sémantiques qui ne font pas partie des oppositions binaires de la philosophie et qui pourtant les habitent, leur résistent, les désorganisent, mais — et voilà ce qui nous intéresse le plus: — “sans jamais constituer un troisième terme, sans jamais donner lieu à une solution dans la forme de la dialectique spéculative” (Derrida 1972c: 58). L'*Aufhebung* hégélienne aurait normalement tendance à se réappropriier ces termes indécidables, à y voir des termes qui pourraient relever les oppositions qu'ils sont censés compliquer. Étant donné que des raisonnements impliquant ces concepts sont fréquents chez lui, il est légitime de parler d'un certain antihégélianisme chez Derrida. La définition de la déconstruction que tout commentateur répète — “l'effort d'interrompre l'*Aufhebung* hégélienne” (Bennington 1991: 268; Gasché 1986: 223; Descombes 1979) — est en essence correcte. On pourrait multiplier les citations où Derrida la confirme. Cependant, le philosophe prend beaucoup de précautions lorsqu'il formule ses objections contre la dialectique.

Je dis bien l'*Aufhebung* hégélienne telle que l'interprète un certain discours hégélien, car il va de soi que le double sens de l'*Aufhebung* pourrait s'écrire autrement. D'où sa proximité avec toutes les opérations qui sont conduites *contre* la spéculation dialectique de Hegel. (Derrida 1972c: 55–56)

Selon cette autre interprétation, le mouvement dialectique pourrait s'opposer à la spéculation dialectique. “Dans ce livre”, écrit Derrida au début de *Marges*, “il s'agira presque constamment de relancer en tous sens la lecture de l'*Aufhebung* hégélienne, éventuellement au-delà de ce que Hegel, en l'inscrivant, s'est entendu dire ou a entendu vouloir dire” (Derrida 1972b: II). Et un peu plus tard, au moment où il affirme que la différence peut opérer un déplacement radical du discours hégélien, il avoue reconnaître “les rapports d'affinité très profonde que la différence ainsi écrite entretient avec le discours hégélien, tel qu'il doit être lu” (Derrida 1972b: 15). La proximité entre la différence et l'*Aufhebung* est donc telle qu'une certaine lecture pourrait peut-être les faire apparaître comme étant une seule et même chose. La dialectique s'avérerait être sa propre limite, l'interruption d'elle-même, sa propre déconstruction. Derrida s'écarte sans aucun doute de l'interprétation courante (hégélienne) de Hegel, mais la rupture avec l'idéalisme n'est cependant pas évidente. Derrida a toujours critiqué les penseurs qui ont essayé de rompre trop brusquement avec lui. En décidant de s'installer brutalement dehors le discours hégélien, ils risquent de l'habiter encore plus naïvement. Dans l'essai de *L'Écriture et la différence* consacré à Bataille et à son interprétation de Hegel, Derrida se demande:

Pourquoi aujourd'hui les meilleurs lecteurs de Bataille sont-ils ceux pour qui l'évidence hégélienne semble si légère à porter? [...] Méconnu, traité à la légère, le hégélianisme ne ferait ainsi qu'étendre sa domination historique, déployant

enfin sans obstacle ses immenses ressources d'enveloppement. L'évidence hégélienne semble plus légère que jamais au moment où elle pèse enfin de tout son poids. (Derrida 1967b: 369)

La prétention à s'installer en dehors le discours hégélien risque toujours de tomber dans ce qu'on déclare désert. C'est par exemple ce qui serait arrivé à Foucault dans *L'histoire de la folie*. La simple pratique du langage risque de lui faire relever le silence, la négativité propre de la folie. Hegel a raison "dès qu'on ouvre la bouche" (Derrida 1967b: 71). On perçoit la complexité du rapport. D'une part, la dialectique hégélienne serait pour Derrida une interprétation erronée du mouvement de la différence, qu'il faudrait donc comprendre autrement. D'autre part, Hegel a raison la plupart du temps. Après l'entretien, Derrida a échangé quelques lettres avec les intervieweurs. Dans la dernière, Derrida se permet une remarque: "Nulle *Aufhebung* ici", écrivez-vous. Je ne le dis pas pour vous prendre au mot, mais pour souligner la nécessité de réinscrire plutôt que de dénier: *de l'Aufhebung*, il y en a toujours" (Derrida 1972c: 130). Hegel a à tel point raison que *l'Aufhebung* est même présente dans le mouvement censé la détruire. En principe, les termes indécidables ne peuvent être compris en aucune dialectique. C'est bien cela ce que dit Derrida de la supplémentarité dans *De la Grammatologie*. Or, il exprime ici les mêmes réserves. La supplémentarité pourrait être comprise dans une autre dialectique:

Le positif (est) le négatif, la vie (est) la mort, la présence (est) l'absence [...] cette supplémentarité répétitive n'est comprise en aucune dialectique, si du moins ce concept est commandé, comme il l'a toujours été, par un horizon de présence. (Derrida 1967a: 335)

Ces passages et d'autres semblables (Derrida 1972c: 59–60) ne sont que des allusions discrètes. Il est vrai, Derrida ne développe jamais un concept de dialectique compatible avec le mouvement de la différence. Nonobstant, il n'y a jamais une rupture totale avec Hegel: la nécessité de sa pensée est reconnue par Derrida en même temps qu'il élabore une critique interne, subtile, difficile qui, sans nier la proximité entre celle-ci et la déconstruction, la désignant pour autant comme sa cible. La réception de Derrida en France et ailleurs a cependant beaucoup plus insisté sur le point de rupture que sur le point de proximité. Les rares fois où la similitude entre dialectique et déconstruction a été abordée, l'analyse s'est souvent avérée superficielle².

2 Un des rares à faire référence à la ressemblance entre Derrida et Hegel est Geoffrey Bennington, alors qu'il la conteste immédiatement. Dans "Derridabase", il soutient que travail de lecture accompli par Derrida consiste en la localisation de termes indécidables dans les textes mêmes de la tradition philosophique. Cette situation aurait donné lieu selon lui à deux types de contresens parmi les lecteurs de Derrida: d'une part, on a vu dans la déconstruction une opération post-philosophique qui ne fait que constater la clôture de la métaphysique et se borne à lire l'histoire de la philosophie avec un style postmoderne; d'autre part, étant donné que la philosophie n'est pour Derrida lui-même rien d'autre que l'effort de s'approprier ce qui auparavant lui était extérieur, on a pensé

Si l'on pense convenablement l'*horizon* de la dialectique — hors d'un hégélianisme de convention —, on comprend peut-être qu'elle est le mouvement indéfini de la finitude, de l'unité de la vie et de la mort, de la différence, de la répétition originaire, c'est-à-dire l'origine de la tragédie comme absence d'origine simple. En ce sens la dialectique est la tragédie, la seule affirmation possible contre l'idée philosophique ou chrétienne de l'origine pure. (Derrida 1967b: 364).

Dans les pages suivantes, nous voudrions élucider le sens de cette proximité entre la déconstruction et la dialectique hégélienne. Pour ce faire, nous examinerons, en premier lieu, le premier écrit philosophique de Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. On a souvent dit que ce texte propose la première formulation de la problématique de la différence. Cette notion y apparaît effectivement pour la première fois, alors que sous une forme précaire et inexacte. Et sans porter ce nom. Il importe néanmoins plus de constater que Derrida croit à cette époque pouvoir penser cette différence comme si elle était une certaine *dialectique* et multiplie pour cela les références à Hegel. Dans un second temps, nous dirigerons notre attention aux premières publications que Derrida a voulu consacrer au philosophe allemand. Nous considérerons alors à fond deux textes: "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve" et "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", le premier développe une lecture du rapport de Bataille à la philosophie hégélienne, tandis que l'autre propose une analyse approfondie des paragraphes de *l'Encyclopédie des Sciences philosophiques* consacrés au signe et à l'écriture. Nous essayerons de formuler les lignes générales de l'interprétation qu'ils véhiculent.

que la déconstruction était elle aussi une philosophie traditionnelle. "On peut resserrer cette alternative en disant que la première option ferait de Derrida l'anti-Hegel par excellence et la deuxième, l'héritier direct de Hegel" (Bennington 1991: 264). Or, si la clôture n'est pas la fin de la métaphysique, cela veut dire qu'il n'y a pas un véritable dehors de la métaphysique. Dans ce fait, dit Bennington, on pourrait reconnaître l'héritage de Hegel. Derrida n'établirait pas seulement les limites de la pensée à la manière de Kant, mais chercherait comme Hegel à incorporer l'au-delà impliqué dans toute position de limites. De ce point de vue, explique Bennington, le complice de la déconstruction ne serait pas la postmodernité, mais la philosophie hégélienne que Derrida compte critiquer. "Sous les apparences d'une contestation de la philosophie hégélienne, la déconstruction aurait trouvé le moyen de jouer avec elle un jeu interminable" (Bennington 1991: 267-68). Or, l'auteur voit ici une simple erreur herméneutique qu'il se presse de corriger. Pourtant il ne s'agit peut-être pas uniquement de cela. Comme Derrida lui-même reconnaît, la proximité entre la déconstruction et la dialectique se joue sur un autre plan. Celle-ci ne tient pas à l'incorporation ou à la relève des marges de la philosophie, mais au fait que la différence présente, malgré tout, des points de similitude avec l'*Aufhebung*. La déconstruction ne donne pas l'impression d'être complice du hégélianisme parce qu'elle ne s'y oppose formellement — alors que cela est vrai —, mais parce qu'elle paraît le confirmer par la découverte d'un mouvement qui ressemble à l'opération majeure de la dialectique. Tant et si bien que Derrida affirme parfois qu'une certaine interprétation de Hegel pourrait les rendre équivalentes.

La différance avant la lettre. Dialectique et phénoménologie.

Le refus du hégélianisme que nous venons de constater dans les textes publiés à partir de 1967 se formule avec réserves. Il serait possible de montrer que ces précautions s'expliquent par ce que sa lecture de Hegel est alors en cours de développement, son anti-hégélianisme prenant forme progressivement au fil des années. Or il faut également souligner que l'opinion de Derrida sur la dialectique hégélienne n'a pas toujours été défavorable.

Il est bien connu que son mémoire de maîtrise, soutenu en 1954, traite du *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. L'intérêt de Derrida pour la phénoménologie remonte donc du moins à cette époque, mais il en va de même pour son intérêt pour la philosophie hégélienne. Comme l'observe Jérôme Lèbre, ce commentaire est amplement influencé par la lecture de Hegel: le philosophe allemand "s'invite déjà et fait figure de tiers anonyme dans la relation entre l'étudiant et l'auteur qu'il commente" (Lèbre 2016: 60). Lorsqu'il accepte en 1990 de publier le *Problème de la genèse*, Derrida souligne la valeur documentaire du texte. La loi de la lecture qu'il a proposée, affirme-t-il, "n'aura cessé, depuis lors, de commander tout ce j'ai tenté de démontrer [...] Il s'agit toujours d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple" (Derrida 1990b: VI). Pour notre propos, la remarque qu'il se permet ensuite de formuler est de la plus haute importance: "Mais à travers les moments, les configurations, les effets de cette loi, la "contamination" originaire de l'origine reçoit alors un nom philosophique auquel j'ai dû renoncer: la *dialectique*, une "dialectique originaire". Le mot revient avec insistance, page après page" (Derrida 1990b: VII). Dans le *Problème de la genèse*, les références à la dialectique sont, en effet, abondantes. Et celles-ci jouent un rôle important: d'une part, elles lui servent à souligner à plusieurs reprises les ressemblances entre la pensée de Hegel et Husserl; d'autre part, l'un des principaux reproches que Derrida adresse à la phénoménologie consiste à affirmer que Husserl n'a pas été dialectique là où il aurait fallu l'être. Double fonction, double empreinte, double influence: tantôt Hegel annonce la phénoménologie transcendante, tantôt il résout ses contradictions.

Soit par exemple le problème de l'invention scientifique, évoqué par Derrida dès l'avant-propos. D'après Husserl, il est clair que toute invention a besoin pour être ce qu'elle est d'être vérifiée; il faut un acte qui mette directement devant nous ce que la nouvelle intention désigne. À la vérité, une invention non vérifiable ne pourrait être que l'action d'une conscience non intentionnelle, détachée du monde — ce qui n'a pas de sens chez Husserl. Mais, l'intentionnalité de la conscience exige aussi que le sens de l'invention soit toujours à la portée d'un *ego transcendental*. C'est pourquoi le contraire d'une invention non vérifiable, une vérification sans invention est de même impossible. Dans ce cas, il n'y aurait rien à vérifier. L'invention d'une vérité scientifique doit, par conséquent, coïncider avec l'acte temporel de la vérification de son sens. L'acte analytique de la vérification doit renvoyer, explique Derrida, à l'acte synthétique de la genèse. "Avant même qu'on ne les attribue l'une à l'autre [...] l'invention

est 'déjà' vérification, la vérification est 'déjà' invention" (Derrida 1990b: 10). Derrida rappelle alors la critique de Kant par Hegel dans *Foi et savoir*. Chez Kant, explique-t-il, l'invention d'une vérité scientifique ne peut être nécessaire qu'à condition d'être irréelle, c'est-à-dire ayant lieu hors l'expérience; la synthèse *a priori* étant alors nécessaire, mais intemporelle. Certes, pour Kant, il y a des découvertes temporelles, mais celles-ci sont chez lui *a posteriori*, ont lieu dans l'expérience et, par conséquent, sont toujours douteuses. Hegel en revanche affirme qu'il y a une *synthèse a priori* — faite par l'imagination, faculté alors productive — attachée à l'expérience comme au sens de celle-ci et qu'elle-même (la synthèse *a priori* de l'imagination) rend possibles. Ne s'agit-il pas du même type de raisonnement qu'on vient d'attribuer à Husserl? "L'expérience indubitablement originaire et fondamentale de l'intentionnalité, renversant l'attitude "critique", écrit Derrida, inscrit la synthèse *a priori* au cœur même du devenir historique; une telle synthèse *a priori* est le fondement originaire de toute expérience" (Derrida 1990b: 12). En effet, Derrida pense avoir trouvé une ressemblance profonde entre Husserl et Hegel:

On est étonné par la précision avec laquelle, sur ce point du moins, la critique de Kant par Hegel annonce la perspective husserlienne [...] Il est trop évident que l'idée de cette synthèse originaire comme principe réel de toute expérience possible est intimement solidaire de l'idée d'intentionnalité de la conscience transcendantale. Nous aurons souvent à éprouver la profondeur étrange de certaines ressemblances entre les pensées hégélienne et husserlienne. (Derrida 1990b: 12)³

Une lecture attentive de *Le problème de la genèse...* montre que la dialectique de Hegel accomplit une double fonction. D'une part, elle annonce la perspective husserlienne. D'autre part, elle est la solution de certaines contradictions importantes de celle-ci. Sans être le sujet du livre, la dialectique se trouve ainsi partout: avant et après; elle précède la phénoménologie transcendantale et la succède. L'échec de Husserl sur la question de la genèse s'explique par ce qu'il ne fait, pour définir la négation, qu'osciller entre deux pôles — la réceptivité pré-prédicative et l'activité logique — sans pour autant penser la négation comme un moment intermédiaire, qui est justement celui de la genèse. En ce sens Husserl "est très en deçà de Hegel et de Heidegger qui donnent un sens originaire à la négation et la fondent non pas sur une attitude ou une opération, mais sur le néant" (Derrida 1990b: 197). La plupart des difficultés à concevoir

3 Il convient peut-être de noter que ces ressemblances ne tiennent pas à leur appartenance à une même époque de la philosophie, à la tradition occidentale, à la métaphysique. Dans le *Problème de la genèse*, Husserl et Hegel ne sont pas encore les représentants les plus décisifs d'une tradition à l'époque de sa clôture. Malgré les critiques qu'on puisse leur adresser, malgré les insuffisances de leurs philosophies, tous les deux sont des penseurs de la synthèse, de l'historicité, du devenir; ils sont plus attentifs à la genèse originaire, plus respectueux de celle-ci que les philosophes classiques et annoncent ainsi la pensée derridienne. L'examen de la genèse permet de reconnaître son caractère instable — sa "contamination" — alors qu'il est ici décrit en termes d'une *dialectique originaire*. C'est bien ce motif qui deviendra une décennie plus tard la différence, le supplément d'origine, la trace, alors que non sans quelques transformations profondes.

le rapport entre les termes binaires de Husserl — passivité/activité, certitude/jugement, empirique/transcendantal — s'expliquent par une mécompréhension de la négation. “Dans tous ces “passages”, si difficilement concevables si l'on s'en tient aux analyses de Husserl, la négation assure le rôle de la médiation. En tant que telle, elle paraît être le moteur et le mouvement de toute genèse” (Derrida 1990b: 197). Comme Fredric Jameson le dit: “étant donné que Husserl aborde constamment la genèse ou l'origine sans faire rien d'autre que repousser plus loin le problème, le texte de Derrida conclut en se demandant pourquoi il n'a pas recours à la solution la plus évidente — l'instrument dialectique qu'on appelle médiation” (Jameson 2010: 103). On constate l'emploi chez le jeune Derrida d'un vocabulaire typiquement hégélien: la négation, la médiation, l'unité originaire, etc. Ces termes sont fréquemment utilisés sans difficulté comme des outils herméneutiques lui permettant de désigner une dimension à laquelle Husserl ne fait qu'allusion. Pourquoi Husserl diffère-t-il constamment l'analyse de la genèse originaire? Derrida pense déjà que c'est parce que cela aurait ébranlé l'édifice phénoménologique. Celui-ci serait alors devenu précisément un idéalisme hégélien: “L'idéalisme transcendantal [...] ne serait-il pas élargi aux dimensions d'un idéalisme absolu de type hégélien?” (Derrida 1990b: 224). C'est pourquoi la genèse originaire — considérée dans sa duplicité dialectique — ne nous semble être rien d'autre que la différance, peut-être dans une forme précaire et insuffisante — sans rapport à la langue, au signe à l'écriture. On peut la reconnaître rétrospectivement sans difficulté, par exemple dans les analyses de la temporalité.

On n'y rencontre jamais [dans les analyses de Husserl] la genèse. [...]. Et pourtant ce qui fonde la présence de la négation dans tout acte intentionnel, dans toute réduction, dans toute activité prédicative, etc., c'est l'originarité du temps. C'est parce que chaque présent absolu est à la fois la négation et l'assimilation du moment passé dans la rétention; c'est parce que cette rétention elle-même est immédiatement solidaire d'une protention qui conserve et nie le présent comme futur passé, parce que tous les mouvements de l'intentionnalité sont constitués par cette dialectique du temps que la négation apparaît ici comme l'animation essentielle de toute genèse. (Derrida 1990b: 199)

D'après Derrida, l'examen husserlien de la temporalité ne rend pas compte du rôle que la négation y joue. Le présent est la négation (et l'assimilation) d'un passé que la conscience garde passivement; celle-ci vise de façon analogue le futur, qui nie pour sa part le présent. Il s'agit donc d'un présent divisé par le passé et par le futur, lesquels sont eux-mêmes constitués à partir du présent de la conscience. La temporalité comprise comme dialectique (i) du moment présent et (ii) les rétentions protentions de la conscience passive engage tous les mouvements de l'intentionnalité. Elle détermine, par conséquent, qu'il y ait pour nous des objets. C'est une analyse très proche de celle que Derrida fera de l'espace dans *Marges*. Pour qu'il y ait des objets, dit-il, il faut un intervalle qui sépare tout élément présent de ce qui n'est pas lui. Mais cet intervalle divise le présent en lui-même. L'intervalle définit une position dans le

système (de la langue, du réel) qui reste valable même en l'absence de l'objet présent. Ce dernier est là, traversé par son passé et son futur, auxquels il renvoie, mais s'il n'y était pas sa trace resterait. Le renvoi serait encore possible. Le temps qu'on pense naturellement sous la forme du présent n'est en réalité, par conséquent, ni originaire ni simple. Pour apprécier la proximité, il vaut la peine de citer ces lignes de "La différance":

Ce qu'on peut appeler espacement, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace [...] est [la] constitution du présent comme synthèse "originaire" et irréductiblement non-simple, donc, stricto sensu, non-originaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions [...] que je propose d'appeler archi-écriture, archi-trace ou différance. Celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation. (Derrida 1972b: 14)

La différence entre les deux analyses tient évidemment à ce que l'interprétation dialectique de la genèse est entre-temps disparue. La négation se transforme, elle n'est plus le concept adéquat pour penser l'inscription du passé/futur dans le présent. Pour ce faire, à partir de 1967, Derrida préfère parler de traces de rétentions et de protentions. Mais à l'époque du *Problème de la genèse...*, la genèse transcendantale du temps — et de la subjectivité — est pour lui une genèse dialectique de type hégélien. Dans le même sens, Javier Bassas Vila soutient que "déterminer la genèse comme une certaine dialectique originaire" permet à Derrida de mettre en évidence "l'impossibilité d'établir l'antériorité de n'importe quel terme par rapport à son opposé [...] et, par conséquent, de refuser la possibilité d'une origine pure: la contamination est originaire nécessairement" (Bassas Vila 2015: 305; 2016). Une question se pose alors: si Derrida avait des raisons d'interpréter dialectiquement la genèse, pourquoi y renoncer quelques années plus tard? D'après "La différance", Derrida semble avoir découvert que le rapport entre l'activité et la passivité, le rapport entre le présent et l'absence qui le traverse, ne peut pas être réduit à une complication dialectique, car celle-ci implique toujours un certain aboutissement, un retour à l'identité, à l'unité qui n'existe pas en tant que telle:

On déplace et on réinscrit le projet même de la philosophie, sous l'espèce privilégiée du hégélianisme. [...] Contrairement à l'interprétation métaphysique, dialectique, "hégélienne", du mouvement économique de la différance, il faut ici admettre un jeu où qui perd gagne et où l'on gagne et perd à tous les coups. (Derrida 1972b: 21)

La lecture dialectique de la pensée husserlienne proposée en 1954 se radicalise et, à partir d'un certain moment, devient un refus de la dialectique. Or, un tel développement ne s'explique pas seulement par une analyse plus approfondie de cette "complication de l'origine". Pour justifier son nouvel anti-hégélianisme, Derrida mobilisera une interprétation rigoureuse de la philosophie hégélienne, qu'il n'avait pas encore élaborée à l'époque, notamment du concept d'*Aufhebung* — qui n'avait pas reçu son attention. C'est cette interprétation que nous aborderons dans les pages suivantes.

Hegel (lu par) Bataille (lu par) Derrida

Nous venons de constater que l'intérêt de Derrida pour la philosophie hégélienne date de longtemps. La dialectique jouait déjà dans *Le problème de la genèse* un rôle positif, fort et structurant. Elle ne le fera certes plus dans les textes postérieurs, mais cela n'implique pas pour autant que l'intérêt disparaisse avec le temps. Seulement il se déplace: la figure de Hegel devient vite celle d'un ennemi philosophique qu'on est tenu de désarmer, et qu'il faut donc toujours connaître avec précision. Ce déplacement ne se produit cependant pas chez Derrida sans remords: à certains endroits de son œuvre, il considère encore sa propre démarche comme très proche de la philosophie de Hegel. Qui plus est, la forme que cet intérêt prend chez Derrida — difficile, reconnaissante et critique à la fois — distingue, nous semble-t-il, la déconstruction de la plupart des positions théoriques de l'époque, qui sont ou bien encore très fidèles à un certain hégélianisme, ou bien ouvertement hostiles à son égard. Dans les années cinquante, quand la philosophie existentielle s'approche du marxisme, elle accorde simultanément plus d'importance à la méthode dialectique, du moins telle que Marx l'aurait réinterprétée. Merleau-Ponty écrit en 1955 *Les aventures de la dialectique* et Sartre publie cinq ans plus tard la *Critique de la raison dialectique*. À la même époque, le structuralisme commence à s'imposer et conteste de plus en plus vivement la méthode hégélienne, et même l'idée que Marx en aurait effectivement héritée. D'ailleurs, le développement de la réception française de l'œuvre de Nietzsche — Foucault et Deleuze rédigent l'"Introduction générale" aux *CŒuvres philosophiques complètes* de Nietzsche — déclenche un anti-hégélianisme auquel Derrida n'est pas étranger, mais qu'il ne partage pas entièrement. À l'opposé de beaucoup d'autres, Derrida a très tôt éprouvé la nécessité d'élaborer une interprétation différente de Hegel, de clarifier ainsi le rapport qu'il établissait graduellement avec sa philosophie; un rapport qui était, c'est le moins qu'on puisse dire, loin d'être simple. Pourquoi proposer une nouvelle interprétation de la dialectique hégélienne? Il s'agissait pour Derrida, d'une part, de reconnaître la richesse d'une pensée qui a quasiment anticipé mot pour mot les critiques qu'on lui adresse depuis deux siècles. En effet, Derrida considère, depuis ses années universitaires, que Hegel a raison, sinon très souvent, plus souvent que certains ne le présument. D'autre part, la déconstruction était contrainte de justifier son propre refus de la philosophie hégélienne. Anticipées par Hegel, les critiques les plus récurrentes n'étaient pour Derrida de pratiquement aucune utilité; il lui en a alors fallu d'autres, fondées sur une lecture prenant enfin la philosophie hégélienne au sérieux. Sa mise en œuvre s'amorce dans "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve" et "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel".

Ces deux textes sont néanmoins assez différents. Tandis que l'essai de *Marges* consiste en une analyse approfondie de quelques paragraphes de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, le premier n'aborde la philosophie de Hegel qu'indirectement. Son point de départ est l'idée que la lecture que Bataille

propose de la pensée hégélienne éclaire le sens général de la sienne. Il s'agit, par conséquent, d'une interprétation de Bataille à partir de son approche de Hegel. Or, la pensée de Bataille est à tel point la seule chose que Derrida entend examiner qu'il n'y a pratiquement aucune citation directe de Hegel. Cette absence est d'autant plus remarquable que les pages de Derrida sont pleines d'autres références (Sartre, Foucault, les interprétations de Hegel par Kojève et Hyppolite, entre autres). On lit certes des extraits de la *Phénoménologie*, mais c'est toujours sous la plume de Bataille, que Derrida cite à son tour. Dans la mesure où Derrida lui-même reconnaît que "dans son explication interminable avec Hegel, Bataille n'a eu sans doute qu'un accès resserré et indirect aux textes eux-mêmes" (Derrida 1967b: 372), l'absence de référence directe à Hegel équivaut à la mise entre parenthèses de la validité de l'interprétation qu'il examine. Derrida aurait pu sans doute confirmer l'approche de Bataille par sa meilleure connaissance de Hegel, montrer que celui-ci avait raison, même s'il a eu comme presque tout le monde à l'époque un accès limité et peu méthodique aux écrits de Hegel. Mais il ne le fait pas. Il ne faut alors pas présupposer que Derrida lise Hegel de la même façon que le fait Bataille, qu'il souscrive en bloc à son interprétation, puisque c'est clair qu'il se montre du moins méfiant à l'égard de sa connaissance du texte hégélien. Bien entendu, tout cela n'empêche pas Derrida de marquer à nombreuses reprises son accord avec la position de Bataille, mais nous devons nous demander ce qu'il en emprunte exactement.

Dans "Le puits et la pyramide", la situation est diamétralement inverse: Hegel est partout. Le texte de *Marges* est un des écrits les plus académiques de Derrida. C'était à l'origine une intervention dans le séminaire de Jean Hyppolite, à l'époque où Derrida préparait une thèse sous sa direction. Ce contexte contraste avec celui de "De l'économie restreinte..." qui avait été publié dans *L'Arc* (une revue à vocation non universitaire) et explique peut-être l'abondance des citations et le style plus sobre de cet essai. Cela est néanmoins insuffisant pour rendre compte du fait que Derrida lui-même semble y être absent. Nous ne savons pas à partir d'une simple lecture de son commentaire ce que Derrida pense de Hegel. Il y est tout simplement question de reconstruire l'argumentation hégélienne sur le signe et l'écriture. Les petites incohérences que Derrida trouve sont sans commune mesure avec les affirmations anti-hégéliennes qu'elles sont censées fonder. Si l'on veut donc déterminer en quoi consiste l'interprétation derridienne de Hegel — et non pas exhiber seulement les présuppositions fondamentales de la dialectique hégélienne du langage ni nous contenter non plus de vérifier l'influence de l'interprétation de Bataille sur celle de Derrida —, il convient peut-être de lire ces deux textes et d'élucider leur rapport mutuel.

Relève et souveraineté

La lecture de Hegel par Bataille se caractérise au premier abord par ce qu'elle prétend à être une lecture rigoureuse. C'est le premier trait que Derrida fait remarquer dans "De l'économie restreinte...". "Beaucoup se contentent, dit-il,

d'une allusion discrète aux concepts hégéliens, des appels à la convention, à la complicité nietzschéenne ou marxienne et ne se confrontent pas directement au texte de Hegel. Cette attitude est sans doute contraire à l'avis de l'historien de la philosophie, mais le problème est plus fondamental: "méconnu, traité à la légère, le hégélianisme ne ferait ainsi qu'étendre sa domination historique, déployant enfin sans obstacle ses immenses ressources d'enveloppement" (Derrida 1967b: 369). Malgré leurs intentions ces lecteurs hâtifs de Hegel restent dans le territoire que définit sa philosophie, et contribuent *ce faisant* à son extension. Bataille aurait fait heureusement l'inverse; il aurait pris Hegel et le savoir absolu au sérieux. Si bien qu'une connaissance *intime* de la philosophie hégélienne semble être nécessaire (mais sans doute insuffisante) afin d'en contester la domination historique. Certes, il est toujours possible de rompre avec Hegel, de faire comme s'il était l'auteur d'une théorie obsolète qu'il vaudrait mieux s'empresse d'oublier. Mais Derrida nous dit que cela est contraire au but recherché, que l'oubli renforce la domination historique du hégélianisme. D'où l'intérêt porté à Bataille, qui tient donc premièrement à ce qu'il aurait satisfait à l'obligation de connaître le discours hégélien (Bataille 1988, 345; Derrida 1967b: 371). Prendre Hegel et sa philosophie au sérieux, c'est bien s'en procurer une connaissance précise, mais pas seulement. La rigueur de Bataille réside aussi dans le fait qu'il s'interdit d'extraire des concepts, de manipuler des propositions isolées du système hégélien. Il faut connaître le système comme en respecter l'architecture. D'après Bataille, toute critique isolée est vaine, manque forcément sa cible, parce que le sens des concepts hégéliens dépend complètement du rapport qu'ils établissent les uns avec les autres. Or, cela est sans doute valable pour n'importe quel discours philosophique, à condition qu'il soit plus ou moins systématique, ce qui est vrai, sinon pour toute philosophie, du moins pour une partie non négligeable. Pourquoi serait-il en effet plus grave d'extraire des concepts de la philosophie de Hegel que de celle de Descartes, par exemple? La réponse de Derrida est, nous semble-t-il, que la philosophie cartésienne a encore un dehors — le monisme, le matérialisme, l'aristotélisme... — tandis que le système de l'idéalisme absolu intègre en son sein toutes les figures de son au-delà. "[Le logos hégélien était] un discours, par quoi s'achevant la philosophie comprenait en soi, anticipait, pour les retenir auprès de soi, toutes les figures de son au-delà, toutes les formes et toutes les ressources de son dehors" (Derrida 1967b: 370). Par le fait de vouloir manipuler isolément des concepts et des propositions hégéliens, certains entendent se situer dans une position séparée du système, laquelle tombe cependant dedans, car celui-ci se distingue par l'appréhension de toutes les figures du dehors. Le monisme, le matérialisme, l'aristotélisme ne sont pas des points de vue philosophiques extérieurs à la philosophie hégélienne, mais des moments de son développement. Le rationalisme, le subjectivisme le sont eux aussi, et même peut-être ceux que Hegel n'a pas connus, le matérialisme historique, l'existentialisme, la phénoménologie transcendantale. On ne peut donc s'y situer pour juger des concepts et des propositions, les critiquer, les refuser ou les emprunter, car ce faisant l'on est déjà dans le système, alors que naïvement,

sans le savoir. L'affirmation qu'une analyse légère de la pensée hégélienne ne fait qu'étendre sa domination historique va dans ce sens. Considérer la pensée de Hegel comme une théorie philosophique parmi d'autres — c'est-à-dire la juger d'après son contenu dogmatique —, c'est manquer l'essentiel. À savoir qu'elle est moins une doctrine que la promesse d'un discours où tout prend enfin son sens.

Cet impératif: qu'il y ait du sens, que rien ne soit définitivement perdu par la mort, que celle-ci reçoive la signification encore de "négativité abstraite", que le travail soit toujours possible qui, à différer la jouissance, confère sens, sérieux et vérité à la mise en jeu. Cette soumission est l'essence et l'élément de la philosophie hégélienne. (Derrida 1967b: 377)

Pour refuser cette soumission, il ne sert à rien de remettre en question les propositions hégéliennes depuis l'extérieur, tout simplement parce que l'extérieur *en tant que tel* n'existe pas. Toute philosophie croyant pouvoir y parvenir sera en réalité toujours une partie du système dont elle prétend parler. Elle aura virtuellement reçu une signification, une place, une fonction dans le système; les critiques qu'elle aura pu formuler auront déjà été anticipées.

On sait, en effet, que l'exposition du système ne se termine jamais, qu'il est toujours possible de le détailler davantage. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* présente le tout du système hégélien, alors que Hegel lui-même en développe ailleurs *certaines* parties: il avait en effet déjà écrit la *Phénoménologie de l'esprit* qui n'est dans *l'Encyclopédie* qu'une sous-partie de la "Philosophie de l'Esprit"; dans *l'Encyclopédie* se trouve aussi la deuxième *Science de la logique*, beaucoup plus concise que celle que Hegel avait publiée entre 1812 et 1816; les *Principes de la philosophie du droit* seront rédigés quelques années plus tard, mais ils correspondent à "l'Esprit objectif" de *l'Encyclopédie*. Comment cela est-il possible? Pourquoi peut-on revenir sur un sujet qui a déjà été traité *systématiquement*? Étant par essence infini, le système ne se présente jamais dans un discours fini; sa validité ne dépend donc pas de celle de ses propositions, qui sont virtuellement infinies, mais de son architecture, toujours ouverte. Pour cette raison, la validité du système n'est jamais démontrée de façon définitive (Martínez Marzoa 1995). Le caractère de promesse ou d'impératif du système reste ainsi à jamais. Mais cela revient à dire que la possibilité de parler dès l'extérieur du système est exclue d'emblée, du moins tant que cette promesse hyperbolique n'a pas été rompue. De l'impossibilité de se placer en dehors du système, Derrida en fournit normalement une démonstration faible ou rapide: "Il n'y a qu'un discours, il est significatif et Hegel est ici incontournable. [...] Il a toujours raison dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens" (Derrida 1967b: 383–86). La simple pratique du langage nous réinstalle sans cesse dans l'élément de la philosophie hégélienne: le sens. Dès que la langue se profère, il y a du sens, les mots, les concepts sont dès lors dans un rapport dialectique, même si on l'ignore, l'extériorité devient aussitôt négativité. C'est pourquoi les critiques *articulées* sont des fausses sorties du système (Derrida 1967b: 54). La démonstration forte requiert une analyse du

concept d'*Aufhebung*: il faut déterminer exactement comment la philosophie hégélienne est en principe capable d'anticiper et comprendre toute négativité.

On entend maintenant beaucoup mieux l'interdit. Il ne s'agit pas de n'emprunter à Hegel aucun concept, aucune proposition, mais de les emprunter tous. Pour démontrer que la promesse hégélienne est irréalisable, il faut d'abord suivre les chemins du philosophe. La rigueur de Bataille va ainsi très loin. Il n'a pas seulement voulu comprendre Hegel, mais aussi accueillir tous les concepts dialectiques dans sa propre écriture. Dans "De l'économie restreinte...", on affirme en effet que toutes les notions qu'emploie Bataille sont des concepts hégéliens: "pris un à un et immobilisés hors de leur syntaxe, tous les concepts de Bataille sont hégéliens" (Derrida 1967b: 373). C'est le cas de ceux "d'expérience", "d'intériorité", de "mystique", de "travail", de "matérialisme" et notamment de celui de "souveraineté", qu'il analyse de plus près. Cette analyse mobilise le concept d'*Aufhebung* ou *relève* qui est au centre de l'essai et nous intéresse davantage. L'*Aufhebung*, qu'est-ce? C'est le concept spéculatif par excellence, la loi du système. En quoi consiste-t-elle, comment s'y opposer? C'est d'abord le seul point sur lequel Derrida se permet: "Peut-on, comme le dit Bataille, comprendre le mouvement de la transgression sous le concept hégélien d'*Aufhebung* dont nous avons assez vu qu'il représentait la victoire de l'esclave et la constitution du sens? Il nous fait ici interpréter Bataille contre Bataille" (Derrida 1967b: 404). Avançons progressivement.

Le concept de souveraineté traduit chez Bataille — bien sûr: *traduttore traditore* — celui hégélien de maîtrise. On le sait: dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* sur l'indépendance et la dépendance de la conscience de soi, Hegel présente les comportements que peuvent adopter deux consciences de soi opposées. Dans un premier temps, celles-ci ne se présentent pas l'une à l'autre comme ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des consciences de soi, mais comme des objets quelconques. Chaque conscience se sait capable d'extirper de soi tout être immédiat (c'est bien là la négation), mais elle n'est pas encore une conscience pour l'autre; pour l'autre elle n'est qu'une chose vivante. Cela signifie que cette conscience ne connaît pas encore son propre être, puisqu'elle n'en a qu'une certitude immédiate, faible. Il faut que l'autre conscience de soi se présente à elle justement comme une conscience de soi. De cette façon, explique Hegel, la conscience de soi le sera enfin *en soi et pour soi*. Or, étant donné que la situation est la même pour les deux consciences, cela revient à dire que chacune doit se faire reconnaître pour l'autre comme ce qu'elle est. La suite est célèbre: pour ce faire, les consciences "se prouvent elles-mêmes l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort" (Hegel 1939: I:159) ⁴,

4 Ce n'est pas par hasard si Bataille s'intéresse à ces pages de la *Phénoménologie de l'esprit*. La lecture de Hegel par Bataille se joue dans l'espace herméneutique inauguré par Alexandre Kojève. Bataille cite abondamment son Introduction à la lecture de Hegel et notamment son fameux commentaire de la dialectique du maître et de l'esclave. Bataille admet en effet souscrire presque totalement à sa lecture de Hegel, qui repose, on le sait, sur une interprétation anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette interprétation voit dans les figures de la conscience de soi la conceptualisation de

celle-ci étant le seul moyen de prouver que leur essence n'est pas la vie, mais la possibilité de nier tout contenu donné. Le résultat de cette expérience, explique Hegel un peu plus loin, est la dissolution de l'unité de la conscience de soi. Par la lutte à mort sont posées, d'une part, une conscience qui est effectivement pour soi — c'est-à-dire qui est capable de mettre en jeu sa propre vie — et, d'autre part, une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais qui est pour l'autre: "l'une est le maître, l'autre l'esclave" (Hegel 1939: I:161). Les consciences opposées ne sont plus tout à fait identiques. Tout en restant pour elles-mêmes ce qu'elles sont, elles prennent à l'égard de l'autre des formes différenciées. Le maître est la conscience de soi qui montre effectivement qu'elle n'est pas attachée à la vie; elle se présente par là comme ce qu'elle est certaine d'être, à savoir, comme une conscience libre, ayant la possibilité de nier tout contenu de conscience, même si ce contenu n'est qu'elle-même. L'autre, l'esclave, en revanche, est celui qui n'en est pas capable: il ne met pas sa vie en jeu, préfère la conserver.

Le souverain de Bataille ressemble trait pour trait au maître hégélien, tel que son concept vient de nous apparaître. Bataille semble en effet les identifier, parfois sans réserve (Bataille 1988: 351). Du moins, la maîtrise consiste à risquer la propre vie pour faire reconnaître la liberté de la conscience de soi. En cela, le souverain et le maître sont indiscernables, ils sont tout à fait capables de mettre leur vie en jeu. Ils sont aussi libres tous les deux, et par là sont censés se distinguer nettement des esclaves. En effet, ce qui est souverain, écrit Bataille, par définition ne sert pas. Dans d'autres textes, Bataille paraît cependant vouloir séparer le souverain du maître (Bataille 1988: 351) —, sans chercher pour autant à effacer les traits que nous venons d'évoquer. Il écrit: "S'il [Hegel] ne put trouver la souveraineté authentique, il en approcha le plus qu'il pouvait [...] la souveraineté dans l'attitude de Hegel ne peut donc être pleinement souveraine" (Bataille 1988: 343–45). Lorsque Derrida examine le concept de souveraineté chez Bataille, il s'efforce d'éclaircir cette différence avec la maîtrise, qui n'est pas tout à fait explicite dans les textes de Bataille. Pour Derrida, une telle différence est essentielle, puisqu'elle dessine pour la première fois une expérience irréductible au système hégélien.

certaines classes d'hommes. Or Derrida ne s'est en effet jamais réglé sur l'*Introduction à la lecture de Hegel*. Il s'intéresse à Bataille malgré Kojève, plutôt que l'inverse. Il est alors peut-être intéressant de noter qu'il préfère dans ces pages parler "d'opération souveraine" et de "souveraineté" (et même de "maîtrise") que du souverain et du maître. Derrida ne parle pas d'individus, mais de stratégies discursives. Nous pensons qu'il fait ce choix pour s'éloigner de l'interprétation de Kojève, dont il reconnaît de toute façon l'influence chez Bataille. Quelques années plus tard, Derrida écrira: "la lecture anthropologiste de Hegel, de Husserl et de Heidegger était un contresens, le plus grave peut-être. C'est cette lecture qui fournissait ses meilleures ressources conceptuelles à la pensée française d'après-guerre. Or, premièrement, la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'on ne lisait que depuis peu de temps en France, ne s'intéresse pas à quelque chose qu'on puisse appeler simplement l'homme. Science de l'expérience de la conscience, science des structures de la phénoménalité de l'esprit se rapportant à soi, elle se distingue rigoureusement de l'anthropologie" (Derrida 1972b: 139).

La souveraineté “est plus et moins que la maîtrise, plus ou moins libre qu’elle par exemple, et ce que nous disons de ce prédicat de liberté peut s’étendre à tous les traits de la maîtrise. Étant à la fois plus et moins une maîtrise que la maîtrise, la souveraineté est tout autre”. (Derrida 1967b: 374–76).

La différence entre la maîtrise et la souveraineté est liée au fait que l’exposition au risque de mort par le maître n’est qu’une étape dans l’histoire du sens. Si l’on fait attention, explique Derrida, on s’aperçoit qu’en réalité le maître ne risque rien, mais seulement feint de le faire. Le maître ne peut pas mourir, parce que la phénoménologie de la conscience n’est pas encore finie. Une telle mort manquerait de sens. Mais cela veut dire que le maître apparaît maintenant comme étant soumis depuis toujours à un impératif — qu’il y ait du sens — ce qui est, sinon contradictoire, du moins risible. Qu’il se déclare libre tant qu’il voudra, la vérité est que le maître est aussi assujéti aux lois de la dialectique que l’esclave, au point de devoir avouer que “la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile” (Hegel 1939: I:163). La servilité n’est en réalité, écrit Derrida, que le désir du sens. Il faut que le maître garde la vie pour profiter de ce qu’il gagne en la risquant. “Hegel avait clairement énoncé la nécessité pour le maître de garder la vie qu’il expose. Sans cette économie de la vie, [...] on risque de perdre l’effet, le bénéfique de sens que l’on voulait ainsi gagner au jeu” (Derrida 1967b: 375). Au moment où la différence entre le maître et l’esclave devrait se manifester — l’un risquant sa vie, l’autre en s’y refusant —, on découvre qu’aucun d’eux ne regarde la mort en face. La mort pure et simple, la négativité en tant que telle, ne se présente alors jamais chez Hegel. Si elle apparaît, c’est toujours comme une négation qui supprime sans supprimer, qui conserve et garde ce qu’elle supprime, c’est-à-dire sous la forme de l’*Aufhebung*. Personne ne meurt, rien ne disparaît vraiment, rien ne finit de finir jamais. Incohérence, contresens, paradoxe: la conscience de soi se montre libre en s’asservissant. Elle est mise d’emblée à travailler en faveur du sens, du mouvement dialectique. En voulant dépasser les métaphysiques classiques de la présence, la philosophie hégélienne n’aurait donc pas rendu justice au négatif, mais l’aurait récusé plus subtilement, c’est-à-dire mieux.

Le concept de souveraineté de Bataille constituerait la réponse à l’effort dialectique pour se réapproprié toute négativité, viserait pour ainsi dire le point aveugle de la philosophie hégélienne. Le souverain est celui qui prend sur soi une négation si radicale (mort, sacrifice, liberté, destruction) qu’on a tort de la nommer négation — négation, négativité, négatif voulant toujours désigner une ressource pour l’enchaînement du sens. “On ne peut parler, on n’a jamais parlé de négativité que dans ce tissu du sens. Or l’opération souveraine, le point de non-réserve n’est ni positif ni négatif. On ne peut l’inscrire dans le discours qu’en biffant les prédicats ou en pratiquant une surimpression contradictoire qui excède alors la logique de la philosophie” (Derrida 1967b: 380). À la question: qu’est que l’*Aufhebung*? on répondra maintenant qu’elle est l’opération par laquelle le discours hégélien s’efforce de comprendre toute négativité. “L’immense révolution [de Kant et de Hegel], mais Derrida n’explique

pas pourquoi il évoque ici le nom de Kant] a consisté — on serait presque tenté de dire *tout simplement* — à *prendre au sérieux* le négatif. À donner *sens* à son *labeur*” (Derrida 1967b: 380). Par le recours à l'*Aufhebung*, la pensée hégélienne incorpore la négativité de la mort, la rend *familière* au système, la fait travailler pour celui-ci; cette négativité devient alors positivité. Derrida l'exprime dans le vocabulaire des finances: il est question chez Hegel de transformer la mise en jeu en investissement, d'amortir la dépense absolue, d'établir une économie restreinte au sens, à la valeur constituée des objets, à leur circulation. En s'installant dans l'élément du sens, Hegel s'est cependant aveuglé sur ce qu'il avait décidé de ne plus ignorer. Et, de même que le maître ne regarde pas la mort en face, il ne rend pas justice au négatif, ce qui constitue un échec incontestable. La réaction de Bataille consiste, nous l'avons déjà avancé, en proposer un autre rapport à la mort: la souveraineté d'un certain rire — “rire de la philosophie (de l'hégélianisme)” (Derrida 1967b: 370) — qu'il convient maintenant d'élucider.

“Le rire, qui constitue la souveraineté dans son rapport à la mort, n'est pas, comme on a pu le dire, une négativité” (Derrida 1967b: 377). Le mouvement dialectique que nous venons de reconstruire est sensé: la conscience doit être servile, puisqu'il ne peut y avoir une conscience sans vie. Derrida pense néanmoins que cela est de toute façon risible et que Bataille a donc raison de se moquer. “Éclat de rire de Bataille. [...] L'indépendance de la conscience de soi devient risible au moment où elle se libère en s'asservissant, où elle entre *en travail*, c'est-à-dire en dialectique” (Derrida 1967b: 376). Bataille rit de l'impératif qu'il y ait du sens, mais le plus important, c'est qu'il met ainsi sur le tapis un quelque chose qui paraîtrait échapper au système hégélien. C'est du moins ce qu'affirme Derrida: ce rire — et tous les concepts qui sont attachés à lui: ivresse, effusion érotique, effusion du sacrifice, effusion poétique, conduite héroïque, colère, absurdité — excède la dialectique. La raison en est que ce rire n'est susceptible de se transformer en rien de positif. Il est absent du système parce qu'il manque de signification discursive, et, comme nous venons de le voir, la dialectique en a toujours besoin, ne marche qu'en présence du sens.

À partir de ce moment, l'essai adopte, pour s'approcher autant que possible de ce rire, le ton de la théologie négative. Cette gaieté, écrit Derrida, n'appartient pas à l'économie de la vie, n'est ni positive ni négative, c'est le point où “la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale — il faut dire ici *sans réserve* — qu'on ne puisse même plus les déterminer en négativité dans un procès ou dans un système” (Derrida 1967b: 380) En quoi consiste alors la différence entre la négation du souverain et celle du maître? Apparemment en rien, Derrida y insiste à maintes reprises. Tous les attributs de la souveraineté sont empruntés à la logique hégélienne de la maîtrise; la souveraineté, c'est son double exact. Derrida affirme même que celle-ci n'échappe pas de la dialectique. Théologie négative: le souverain n'est ni la négation dialectique de l'esclave — il serait alors le maître — ni un élément étrange à l'égard du système. Dans *Un nouveau mystique*, Sartre insistait sur l'importance du rire chez Bataille. Comme Derrida,

Sartre soulignait le caractère subversif du rire, qui est en effet censé révéler l'insuffisance du système. Il s'est cependant empressé de l'identifier au négatif hégélien. D'après lui, Bataille aurait tout simplement supprimé la négation de la négation — “de la trinité hégélienne [Bataille] supprime le moment de la synthèse” (Sartre 2010: 183). Pour Bataille, explique-t-il, Hegel avait raison de considérer que la réalité est en conflit, sa seule erreur étant qu'il ne voulut pas accepter qu'il n'y ait pas des conflits sans solution. Du point de vue de Sartre, donc, le rire aurait pour fonction d'interrompre la dialectique; celle-ci ne serait désormais rendue qu'à sa deuxième étape: “le rire est ici le *négatif*, au sens hégélien. [...] Il s'agit de se perdre. Mais se perdre en ce cas, c'est se perdre et d'aucune façon se sauver” (Sartre 2010: 200). Cette identité entre le rire (du souverain) et la négation (du maître), Derrida la refuse explicitement: le rire n'est pas le négatif hégélien. Or, si Sartre se trompe, c'est parce que la confusion est possible. “Pris hors de son fonctionnement, rien ne l'en distingue [la souveraineté de la maîtrise]” (Derrida 1967b: 391). Il faut alors conclure que la différence réside dans le *fonctionnement* du rire à l'intérieur du système.

On peut convenir qu'il s'agit de faire fonctionner autrement le système; que le rire en fasse partie, c'est en revanche plus difficile. Ne venons-nous pas d'assurer que “le rire est absent du système hégélien” (Derrida 1967b: 377)? Certes, il en est absent dans la mesure où il ne contribue point à la présentation du sens, mais le rire appartient quand même au système, ce dernier étant le seul discours possible et, par conséquent, le seul où l'on peut entendre le rire du souverain. Hegel est ici, encore une fois, incontournable. Quelle est alors la fonction du rire? “Risquer la mort ne suffit pas si la mise en jeu [...] s'investit comme travail du négatif. La souveraineté doit donc sacrifier encore la maîtrise, la présentation du sens de la mort [...] Sacrifiant le sens, la souveraineté fait sombrer la possibilité du discours” (Derrida 1967b: 383). En un mot: le sacrifice du sens. Cependant, étant donné qu'il s'agit de faire fonctionner autrement le système, il convient de ne pas prendre le mot “sacrifice” au sens littéral. Disons plutôt: le rire doit faire apparaître l'impératif qu'il y ait du sens comme la loi du système. Pour ce faire, certains pensent qu'il faut le supprimer ou, du moins, concevoir d'autres lois possibles. On comprendrait que l'impératif avait été aux commandes quand il ne l'est plus, et le choix du mot “sacrifice” paraîtrait évident. Mais, il y a une autre possibilité: pour mettre en question l'impératif, il suffit de le *transgresser* (mot si cher à Bataille). Derrida pense que celle-ci est l'interprétation correcte. Malgré les apparences, le sacrifice est moins une destruction qu'une transgression. D'où l'importance accordée aux stratégies *discursives* — il faut, écrit Derrida, redoubler le langage, biffer ses prédicats, recourir aux ruses, aux stratagèmes, aux simulacres, imprinter au langage un certain tour stratégique — et à l'instant comme mode temporel de l'opération souveraine. Le rire est absolument éphémère, il a lieu en un instant, se glisse entre deux moments de présence, et, pour cette raison, rien (ni positif ni négatif) n'en résulte (la destruction du sens non plus). Celle-ci est sans doute la différence la plus importante avec la maîtrise: pourquoi le rire n'est pas le négatif, comme Sartre le pensait? Après avoir cité *Un*

nouveau mystique, Derrida y répond: "le rire n'est pas le négatif parce que son éclat ne se garde pas, ne s'enchaîne à soi, ni ne se résume dans un discours: rit de l'*Aufhebung*" (Derrida 1967b: 377). À différence de la maîtrise hégélienne, la souveraineté ne veut pas se garder, c'est tout. Et, si nous nous étonnons de ce qu'elle se perd sans le moindre but, c'est qu'il y avait, qu'il y a en fait tout le temps un impératif à l'œuvre.

Lorsqu'il est question du rire, l'*Aufhebung* ne marche pas. Celle-ci est incapable de le faire collaborer à la constitution du sens. Du rire souverain, on serait tenté de dire que c'est enfin le non-dialectisable, un îlot de vraie résistance au système hégélien. Notre recherche aurait alors atteint un premier résultat: l'intérêt pour Bataille tiendrait en dernier ressort au besoin de trouver un quelque chose qui résistait le mouvement dialectique, un instant de non-sens qui s'en échappait; chez Bataille, ce serait le rire, mais on pourrait en trouver d'autres. Toute l'interprétation de Hegel/Bataille dans *L'Écriture et la différence* va en effet dans ce sens. Quelques nuances sont néanmoins nécessaires. Étant donné que ce rire ne possède pas une identité ou une essence, qu'il est plutôt un certain rien, l'on ne peut songer à fonder sur lui un discours autre que celui de la philosophie (hégélienne). Tout au plus, on tentera de le réécrire ailleurs en le rapportant à la possibilité de la perte de sens. Le sacrifice, la transgression, la dépense absolue, c'est impossible de les faire perdurer, de les maintenir. C'est pour cette raison qu'il y aura toujours de l'*Aufhebung*. La résistance au système que le rire souverain permet est donc assez précaire: on ne le détruit pas, ne propose pas un système alternatif, elle a tout au plus la consistance d'une *époque*, d'une réduction phénoménologique (Derrida 1967b: 393). Cela constitue néanmoins un résultat assez intéressant: la lecture de Hegel par Derrida se satisfait d'une résistance de ce genre. Une transgression presque imperceptible est pour lui plus efficace que les tentatives de rupture radicale qu'on connaît. Étant donné que le crédit fait à la philosophie hégélienne est total, Derrida ne peut que chercher des figures non relevables, destinées à paralyser, ne serait-ce que pour un bref instant, le mouvement dialectique. Que notre interprétation soit pertinente, le confirme la citation que voici: "[la] transgression du discours (et par conséquent de la loi en général, le discours ne se posant qu'en posant la norme ou la valeur de sens, c'est-à-dire l'élément de la légalité en général) doit, comme toute transgression, conserver et confirmer de quelque manière ce qu'elle excède" (Derrida 1967b: 403-404). L'opération souveraine semble bel et bien être pour Derrida une certaine transgression de l'impératif qui commande l'*Aufhebung*.

Cela implique-t-il nécessairement que Derrida adopte l'interprétation de Hegel par Bataille? C'est ce que Charles Ramond semble suggérer lorsqu'il décrit le rapport de Derrida à la philosophie de Hegel: "L'épreuve" à laquelle Derrida ne va cesser de se soumettre est de présenter au système hégélien, et dans le système hégélien, des îlots de résistance [...] Les propres constructions théoriques de Derrida ne sont qu'autant de façons de retarder, de freiner, de différer en un mot, la relève du signe par le sens. [...] des machineries anti-hégéliennes, ou plutôt des grains de sable destinés à paralyser les machineries

hégéliennes” (Ramond 2006: 8–9). Or, cette interprétation nous semble poser certains problèmes, dans la mesure où ces concepts désignent peut-être encore des étants, que les grains de sable sont encore de (tout petits) objets. Ramond le reconnaît, sans le remarquer peut-être: il dit en effet qu’il s’agit de les *présenter* au système. Pourquoi celui-ci ne pourrait-il pas s’en réapproprier? Pourquoi l’*Aufhebung* ne pourrait-elle aussi incorporer le rire, le sacrifice ou l’écriture? Il semble que pour Derrida la raison en est que leur nature est de telle sorte que le système ne peut que les méconnaître. Lorsqu’il fait face, par exemple, à la souveraineté, le système hégélien l’interprète, soit comme une négativité abstraite, soit comme la négativité du maître; dans les deux cas, il trahit son essence, ce qui interrompt momentanément le mouvement dialectique. Mais pourquoi la dialectique ne marche-t-elle pas face à ces objets? S’agit-il d’une question de droit — elle ne peut pas marcher — ou de fait — elle n’a pas encore pu? Cette question nous semble de la plus haute importance, non seulement parce qu’en réalité rien n’empêche la dialectique de s’approprier, si elle a le temps, de ce genre d’obstacles (elle est dans tous les sens un travail infini), mais parce que Derrida s’en est peut-être rendu compte.

Comment prouver que les concepts que Bataille présente au système hégélien ne sont pas relevables? Derrida peut démontrer que dans le texte hégélien tel ou tel concept est mis de côté ou indiquer qu’un concept dans l’analyse qu’en fait Bataille (ou quelqu’un d’autre) n’est pas tout à fait compris par celui de Hegel. Mais Derrida montre ainsi seulement qu’un tel concept n’est pas relevé. Ce concept échappe *hic et nunc* de la dialectique, mais c’est là une question de fait. En revanche, que le hégélianisme ne pourrait jamais relever ces concepts, Derrida n’est en mesure de l’établir que préalablement, en déclarant qu’ils ne désignent aucun étant. Or, ce faisant, il exprime moins une certitude qu’un désir. Mieux: Derrida peut être sûr qu’il lui faut de tels concepts, mais non pas qu’il les ait trouvés quelque part. Comment s’assurer? rappeler ce que nous avons noté plus haut: que le statut de “De l’économie restreinte...” diffère de celui de “Le puits et la pyramide”. Concrétisons maintenant cette affirmation. L’essai sur Bataille présente le projet d’interrompre l’*Aufhebung* — un projet commun à ces deux textes, mais dont on ne parle que très peu dans Marges. Si dans le premier essai Derrida cite très peu Hegel, c’est parce qu’il espère malgré tout trouver les concepts-obstacle en un certain dehors du système hégélien. Mais, comment pouvons-nous être sûrs qu’ils ne trouveront jamais une place rassurante dans celui-ci? Même si l’on souligne avec insistance la proximité des concepts de Bataille avec ceux de Hegel, le problème reste entier. Bataille ne se confond pas avec Hegel. La stratégie de “Le puits et la pyramide” est pour cela différente: on cherchera l’obstacle dans les textes de Hegel lui-même. On dira désormais que ce sont le signe ou l’écriture tels qu’ils apparaissent à l’intérieur du texte hégélien. Ramond évoque ce déplacement lorsqu’il fait allusion à la différence qui existe entre présenter des îlots de résistance “au système hégélien” et le faire “dans le système hégélien”. La proximité doit être totale: si c’est la dialectique qui, dans son fonctionnement, a produit les restes qui la retardent — c’est-à-dire si elle n’a pas pu le faire autrement —,

l'analyse derridienne peut enfin atteindre une dimension a priori. On assiste à l'échec de la dialectique dans les textes de Hegel pour se convaincre qu'elle ne pourra pas relever ce qu'elle n'a pas pu relever. Et ce ne sera plus possible d'affirmer qu'il ne s'agit là que d'une question de fait.

Hegel de l'intérieur.

L'essai sur la sémiologie de Hegel se présente comme une partie d'une enquête plus large concernant le concept de signe dans l'histoire de la métaphysique. Dans ce sens, il prolonge les développements de *De la grammatologie*, en examinant la pensée hégélienne sur le sujet. Il s'agit principalement de montrer que le privilège de la parole sur l'écriture est à l'œuvre aussi chez Hegel et de mettre en lumière les présuppositions sur lesquelles il repose. Mais lors de l'analyse, Derrida revient sur le problème de la résistance à la relève dialectique:

Les objets perçus par l'œil [...] résistent à l'*Aufhebung*, ne se laissent pas, en tant que tels, absolument relever par l'intériorité temporelle. Ils freinent le travail de la dialectique. C'est le cas des œuvres [d'art] plastiques et ce sera aussi, on s'en doute, celui de l'écriture comme telle. (Derrida 1972b: 107)

Dans sa forme la plus schématique, l'argument de "Le puits et la pyramide" est celui que voici: en déployant les ressources de la tradition métaphysique, la sémiologie hégélienne est parvenue à élaborer un concept de signe si radical qu'elle a dû immédiatement réduire sa portée pour garantir la stabilité du système; or, il en a résulté un certain nombre d'effets souvent inaperçus: quelques contradictions subtiles (et irréductibles au mouvement spéculatif de la négation) lorsque Hegel fait un thème du concept d'écriture, et surtout la juxtaposition des contenus empiriques et des formes abstraites surimposées à ce qu'elles devraient organiser (Derrida 1972b: 120). Il convient néanmoins d'indiquer que Derrida n'en tire pas de conséquences dramatiques. Ce qui l'intéresse, c'est le fait que les contradictions se produisent, leur résolution ou leur dépassement étant beaucoup moins importants. À la vérité, sans la lecture de "De l'économie restreinte..." on ne comprendrait pas pourquoi faudrait-il faire ici attention à des incohérences si minimes. Les critiques traditionnelles de la philosophie hégélienne visent généralement des moments majeurs (la supériorité de l'idée, la fin de l'histoire, la critique de la morale kantienne...) de sorte que le fait que Hegel privilégie la parole et l'écriture phonétique ne semble rien changer. Mais la lecture de Hegel par Derrida, comme nous avons déjà noté, reconnaît en principe presque sans réserve la validité de l'idéalisme absolu — d'où la critique de toute rupture unilatérale. C'est pour cette raison qu'on ne peut y opposer résistance qu'à partir de ces petites discordances.

La place que Hegel accorde à la sémiologie dans l'architecture du système est classique. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la théorie du signe appartient à l'esprit subjectif. La sémiologie est un chapitre de la psychologie, de la science de l'esprit se déterminant en soi comme sujet pour soi,

plus précisément, une partie de la théorie de l'imagination. Cette topique reconduit à Aristote, qui est, comme le rappelle Derrida, le patron réclamé ici par Hegel (Hegel 1988; Derrida 1972b: 86). Lorsqu'elle est reproductive, l'imagination opère sur un contenu donné, gardé dans la mémoire sans rien créer; enfermée en elle-même l'imagination se borne à la synthèse des impressions. Cette limite sera levée dans l'imagination productrice — ou fantaisie — dont le premier produit est le signe. Par la fantaisie, l'intelligence devient un étant en s'extériorisant, se produit dans le monde comme une chose (Hegel 1988: III:457). Étant la simple expression d'un contenu intérieur, l'imagination n'aurait rien d'extraordinaire, mais elle est de même capable de produire des intuitions. Cela est en revanche remarquable. Derrida y insiste: "cette affirmation pourrait paraître scandaleuse ou inintelligible. Elle implique en effet la création spontanée de ce qui se donne à voir, par cela même qui peut ainsi voir et recevoir" (Derrida 1972b: 90). On se souvient: chez Kant, la finitude de la raison humaine ne consiste pas en ce qu'elle manifeste divers défauts (l'inconstance, l'imprécision, l'erreur), mais dans le fait qu'elle ne peut produire ses intuitions — "comme par exemple, un entendement divin, qui ne se représenterait pas des objets donnés, mais par la représentation duquel les objets eux-mêmes seraient en même temps donnés ou produits" (Kant 2006: 206 KrV B145). C'est pourquoi il y a chez lui deux facultés: la sensibilité et l'entendement. Kant évoque néanmoins l'existence d'une faculté intermédiaire entre les deux, l'imagination, une fonction aveugle "sans laquelle nous n'aurions jamais une connaissance, mais dont nous ne sommes que très rarement conscients" (Kant 2006: 161 KrV B103). C'est cette imagination qui lui permet d'expliquer pourquoi la synthèse entre les intuitions et les concepts est *a priori* possible, mais ce faisant Kant brouille en quelque sorte les oppositions qu'il s'efforce tant d'établir (intuition/concept, sensibilité/entendement, pluralité/unité, passivité/activité). C'est en ce sens que Derrida affirme que l'imagination hégélienne s'accorde avec l'imagination kantienne: dans les deux cas, il est question d'une instance qui produit un quelque chose (schémas ou signes) où "toutes les oppositions de concepts s'y rassemblent, s'y résument et s'y engouffrent" (Derrida 1972b: 91) Le signe unit une représentation indépendante et une intuition, mais cela revient à dire qu'il est irréductible aux oppositions philosophiques: "ce qui s'annonce sous le nom de signe paraît irréductible ou inaccessible à toutes les oppositions formelles de concepts: étant à la fois l'intérieur et l'extérieur, le spontané et le réceptif, l'intelligible et le sensible, le même et l'autre, etc., le signe n'est rien de cela, *ni ceci, ni cela*, etc." (Derrida 1972b: 92).

Il s'agit d'une juxtaposition du contenu avec la forme qui devrait l'organiser. Derrida suggère en effet que la contradiction qui définit le signe coïncide avec la dialectique. "Cette contradiction est-elle la dialecticité elle-même? [...] La question du signe se confondrait vite avec la question "qu'est-ce que la dialectique?" (Derrida 1972b: 92). La nature du signe, qui consiste à n'être ni intériorité ni extériorité, ni sensible ni intelligible, semble être analogue à la dialectique elle-même, dont le mouvement prend toujours la forme de négation de la négation (*ni ceci ni cela*). Derrida ne développe pas ici le problème

de la juxtaposition — il faudra attendre jusqu'à *Glas*. Mais quoi qu'il en soit, le fait de déterminer le signe comme le lieu où les contradictions conceptuelles s'estompent suffirait à déstabiliser le système. Dans *L'Écriture et la différence*, Derrida avait cité les mots de Lévi-Strauss dans la préface à *Le Cru et le Cuit*: "[j'ai] cherché à transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible en [me] plaçant d'emblée au niveau des signes" (Derrida 1967b: 413). Ce geste est nécessaire et sans doute légitime, écrivait alors Derrida, mais il ne peut nous faire oublier que le concept classique de signe (un signifiant renvoyant à un signifié) ne peut en lui-même dépasser cette opposition, parce qu'il est de part en part par déterminé par elle. À la manière classique d'effacer la différence entre le signifiant et le signifié — qui consiste à subordonner le signifiant au signifié, et donc la matière à l'idée —, Derrida opposait une autre, la sienne, consistant à mettre en question le système dans lequel cette réduction fonctionne, mettant d'abord en question l'opposition du sensible et de l'intelligible (Derrida 1967b: 413). Pour ce faire, expliquait-il, il faut conserver malgré tout le concept de signe. Car un certain concept de signe (il ne le dit pas dans *L'Écriture et la différence*, mais il nous apprend dans *Marges* que c'est bien celui de Hegel) pourrait justement menacer la pureté et la sécurité des oppositions métaphysiques. Comme le *pharmakon* et l'imagination transcendante, le signe hégélien abrite en lui-même les deux opposés, il est le lieu du passage de l'un à l'autre; il permet leur rapport, leur mouvement. On voit combien il est proche de ce que Derrida appelle ailleurs la différence: "ainsi caractérisée, l'opération du signe pourrait étendre infiniment son champ" (Derrida 1972b: 92).

Cette possibilité est cependant écartée par Hegel. Dans les paragraphes suivants de *l'Encyclopedie*, il accuse le signe: tout ce que nous en venons de dire est peut-être vrai, mais c'est provisoire puisque la vérité lui manque. "Hegel en réduit néanmoins la portée [de l'opération du signe] en l'incluant aussitôt dans le mouvement et la structure d'une dialectique qui la comprend" (Derrida 1972b: 92). De ce choix découlent certaines conséquences, dont la hiérarchie des systèmes sémiologiques et le privilège de la voix sur l'écriture. Le signe tel qu'il nous est apparu jusqu'ici est l'unité d'une intuition — produite par la fantaisie — et de l'intériorité qui s'y exprime. Or, il faut, explique Hegel, que la raison lui donne un contenu en vue de la vérité. Sinon l'intuition resterait formelle, sans signification. Elle n'acquiert la valeur qui lui est propre que lorsqu'elle représente un contenu, un signifié susceptible d'être vrai. Hegel revient ainsi au concept traditionnel de signe, une intuition représentant un signifié. Le signe doit vouloir dire quelque chose de concret, ne peut rester vide. Tout en reconnaissant l'arbitraire du signe, Hegel soutient que ce dernier n'existe qu'en vue de l'idéalité signifiée qu'il représente, que l'intuition sensible (le signifiant) doit s'effacer pour la rendre présente le mieux possible. Hegel envisage alors la relève dialectique du signifiant et la calque sur celle plus générale de l'intuition sensible: de même que la relève de l'espace est le temps, la substance signifiante la plus propre à se produire comme le temps sera la relève des signes trop étendus. Il y a donc des signes dont la nature leur rend plus aptes à représenter leur contenu.

L'intuition en tant qu'elle est d'abord immédiatement un donné et une spatialité, reçoit, pour autant qu'on l'utilise comme signe, la détermination essentielle d'être seulement en tant que *aufgehobene*. L'intelligence en est la négativité; aussi la forme la plus vraie de l'intuition qui est un signe, c'est la présence dans le temps — un effacement de la présence tandis qu'elle est — et suivant sa nouvelle détermination extérieure, psychique, une position procédant de l'intelligence, de sa naturalité propre (anthropologique) — à savoir le son. (Hegel 1988: III:459)

Hegel reconnaît une pluralité des matières signifiantes, mais la relève de l'espace par le temps permet d'y établir une hiérarchie. “[Le] concept téléologique du son comme mouvement d'idéalisation, *Aufhebung* de l'extériorité naturelle, relève du visible dans l'audible, est, avec, toute la philosophie de la nature, la présupposition fondamentale de l'interprétation hégélienne du langage” (Derrida 1972b: 109). L'excellence du son par rapport à la vue (et aux autres sens) fait que tout langage d'espace reste inférieur. Hegel peut alors se permettre de réduire la question de l'écriture au rang de question accessoire. Celle-ci n'est pour lui qu'un développement supplémentaire qui vient à l'aide de la langue parlée. Ce disant, Hegel reproduit un geste classique qui fut celui de Platon, de Rousseau et sera celui de Saussure. Il n'en reste pas moins que Hegel doit justement mentionner l'écriture. Celle-ci doit faire partie du système. Pour nous cela est fondamental: l'écriture apparaît lors du mouvement dialectique, dans ses marges et ne disparaît jamais. La relève de l'espace par le temps, de la vue par l'ouïe, de l'audible par le visible n'est pas complète, il y a des restes. Derrida enchaîne: ces restes “résistent à l'*Aufhebung*, ne se laissant pas, en tant que tels, absolument relever par l'intériorité temporelle. Ils freinent le travail de la dialectique. [...] Ce sera aussi, on s'en doute, [le cas] de l'écriture comme telle” (Derrida 1972b: 107). Alors que Derrida n'explique pas comment et dans quelle mesure l'écriture et les arts plastiques freinent l'*Aufhebung* il est pourtant clair que ces restes sont produits par la dialectique elle-même, ce qui constitue une différence remarquable par rapport aux analyses de *L'écriture et la différence*, où les concepts ayant la même fonction se trouvaient dans le texte de Bataille. Il serait trop risqué de dire qu'un point de vue substitue l'autre, il faut néanmoins reconnaître qu'il doit y avoir une résistance *au* système, mais aussi *dans* le système.

En quel sens l'interprétation de l'écriture chez Hegel est problématique? Il y a d'une part la hiérarchie téléologique des écritures. En tant que l'écriture phonétique transcrit la voix mieux que les autres, elle occupe une position privilégiée dans le système. En même temps, Hegel doit reconnaître cependant qu'il ne peut pas y avoir d'écriture purement phonétique. Il en va de même pour la critique de la pasigraphie (et notamment l'écriture universelle leibnizienne) dont les précurseurs sont selon Hegel les modèles égyptien et chinois. Hegel leur reproche de rester trop symboliques, trop liés à la représentation sensible de la chose. Dans le cas du signe/symbole hiéroglyphique, cela aurait nécessairement produit une certaine polysémie que Hegel considère comme regrettable. Il avait cependant mis en valeur l'ambivalence réglée de certains mots naturellement spéculatifs de la langue allemande. Quant au modèle chinois,

certes moins symbolique, il serait néanmoins insuffisamment développé. Mais ceci est en contradiction avec d'autres affirmations hégéliennes que Derrida ne manque pas de souligner :

Hegel se contredit donc deux fois, sans qu'il s'agisse ici le moins du monde d'une négation dialectique de la négation, seulement d'une dénégation. Nous avons en effet reconnu plus haut les deux motifs suivants: 1. le développement et la différenciation de la grammaire sont en raison inverse de la culture et de l'avancement spirituels d'une langue; 2. le moment 'chinois' de la culture est celui de l'entendement formel, de l'abstraction mathématique, etc. ; or, par opposition à sa fonction matérielle ou lexicologique, la fonction formelle ou grammaticale d'une langue, procède de l'entendement. (Derrida 1972b: 121)

Enfin, toujours sous la rubrique de la critique de l'écriture universelle, Derrida rappelle que le symbolisme mathématique est aussi chez Hegel l'un des points de résistance au mouvement dialectique. Comme chez Husserl dans *L'origine de la géométrie* (Derrida 1962), le passage par l'abstraction mathématique est nécessaire, mais cette nécessité devient pour Hegel régression dès qu'on la prend pour modèle philosophique. "Le silence de cette écriture et l'espace de ce calcul, interrompraient le mouvement de l'*Aufhebung* ou en tout cas résisteraient à l'intériorisation du passé, à l'idéalisation relevante, à l'histoire de l'esprit, à la réappropriation du logos dans la présence à soi et la parousie infinie" (Derrida 1972b: 123). Pensée abstraite, extérieure, sans objet, trop liée à la sensibilité, l'arithmétique — et son écriture — doit être relevée, à défaut de quoi la philosophie resterait formelle: morte. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel avait posé l'équivalence de l'entendement, de la formalité, du mathématique, du négatif, de l'extériorité et de la mort et la nécessité de leur travail (Hegel 1939: I:29–38). Le calcul, la machine, l'écriture muette, affirme Derrida ici, appartiennent au même système d'équivalence. "Au moment où le sens se perd, où la pensée s'oppose son autre, où l'esprit s'absente de lui-même, le rendement de l'opération est-il sûr? [...] Si l'investissement dans la mort ne s'amortissait pas intégralement [...], pourrait-on encore parler d'un travail du négatif?" (Derrida 1972b: 125–26). Tout le problème semble alors tenir au fait que lorsque la philosophie fait face à son autre dans ces phénomènes, il n'est plus sûr que l'*Aufhebung* réussisse. Pour rendre compte de cette incertitude, il faudrait pouvoir concevoir un négatif qui ne se laisse pas relever.

Dans les dernières pages de l'essai, Derrida identifie de manière un peu énigmatique ce négatif à une machine qui fonctionnerait indépendamment de son utilité, de son sens, de son rendement et de son travail. Ce serait ce que Hegel n'aurait jamais pu penser: une machine — mais un système philosophique n'est-il pas en lui-même une sorte de machine? — qui fonctionne simplement, c'est-à-dire qui inscrit en elle-même un effet de pure perte. "La philosophie y verrait sans doute un non-fonctionnement, un non-travail, et elle manquerait par là ce qui pourtant, dans une telle machine, marche" (Derrida 1972b: 126). Il nous semble que dans sa lecture de Hegel, Derrida n'a jamais prétendu penser de manière plus approfondie à des phénomènes déterminés — tels que le

rire, le sacrifice, le signe, l'écriture... — afin d'étendre infiniment leur champ. Il s'agissait plutôt de montrer que le mouvement dialectique, dont le champ est d'emblée infini, génère au cours de son processus des restes qui posent des problèmes à ce même mouvement, l'entravant de l'intérieur, (se) différenciant ainsi de lui-même. De ce point de vue, le négatif ou la machine que nous venons d'évoquer ne seraient peut-être rien d'autre que la loi du système, l'*Aufhebung* elle-même, du moins telle qu'elle apparaît, malgré la volonté de Hegel, dans son propre texte. Pour confirmer cette hypothèse, il faudrait examiner cette loi de plus près, ce que Derrida entreprendra dans le dernier livre qu'il consacrera à la pensée hégélienne, *Glas*, dont la rédaction même, deux ans plus tard, constitue déjà un indice de la validité de cette hypothèse. Si tel est le cas, si ce qui résiste au mouvement dialectique ne peut être que ce même mouvement, qui ne parvient jamais à fonctionner parfaitement pour des raisons essentielles, cela veut dire que, étant infini, un tel mouvement ne finira jamais et qu'il y aura toujours de l'*Aufhebung*.

Conclusion

Tout au long de ces pages, nous avons tenté de reconstruire le rapport qui existe entre la pensée de Derrida et la philosophie de Hegel. Nous espérons avoir démontré (i) que malgré quelques déclarations anti-hégéliennes souvent citées, il existe aux yeux de Derrida une proximité parfois problématique entre sa pensée et l'idéalisme spéculatif; (ii) que cette proximité est lisible dès *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* et dans certaines allusions de ses premières œuvres; (iii) que l'anti-hégélianisme qui commence à se formuler de manière rigoureuse avec l'essai sur Bataille est complexe, reconnaissant et relève du concept de reste ainsi que d'une interprétation très particulière de l'*Aufhebung*; (iv) que Derrida perfectionne son interprétation de Hegel au fil des années jusqu'à conclure que toute résistance à la dialectique, si elle est possible, doit être produite par le mouvement dialectique lui-même. Ces conclusions nous semblent contribuer à délimiter la place de Jacques Derrida dans le champ français de la réception de Hegel en la seconde moitié du XXe siècle.

Bibliographie

- Bassas Vila, Javier. 2015. "Derrida antes de Derrida. Sobre la escritura y el origen dialéctico de la "diferancia". In *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme.
- . 2016. "Derrida avant Derrida Trois écritures dans Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl". *Rue Descartes* N° 89-90 (2): 80-94.
- Bataille, Georges. 1970. *Œuvres complètes, X*. Paris: Gallimard.
- . 1988. *Œuvres complètes, XII*. Paris: Gallimard.
- Bennington, Geoffrey. 1991. "Derridabase". In *Jacques Derrida*, 1 vol. (373 p.). Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1962. "Introduction". In *L'origine de la géométrie*. Paris, France: Presses Universitaires de France.

- . 1967a. *De la grammatologie*. Paris, France: Éditions de Minuit.
- . 1967b. *L'écriture et la différence*. Paris, France: Éditions du Seuil.
- . 1972a. *La dissémination*. Paris, France: Éditions du Seuil.
- . 1972b. *Marges de la philosophie*. Paris, France: Éditions de Minuit.
- . 1972c. *Positions : entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris, France: Éditions de Minuit.
- . 1974. *Glas*. Paris, France: Galilée.
- . 1990a. *Du droit à la philosophie*. Paris, France: Galilée.
- . 1990b. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- . 1998. "Le temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 188 (1): 3–47.
- Descombes, Vincent. 1979. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit.
- Gasché, Rodolphe. 1986. *The Tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection*. Cambridge, Mass, London: Harvard University Press.
- . 1995. *Le tain du miroir: Derrida et la philosophie de la réflexion*. Traduit par Marc Froment-Meurice. Paris, France: Galilée.
- Gissing, Simon. 2022. "Heidegger's Concept of Experience: Derrida's Interpretation of Hegel in *Heidegger: The Question of Being and History*", *Hegel Bulletin*, 43 (2): 194–219.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1939. *La Phénoménologie de l'esprit. Tome I*. Traduit par Jean Gaston Hyppolite. Vol. I. Paris: Aubier.
- . 1988. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Édité par Bernard Bourgeois. Vol. III. Paris, France: Vrin.
- Kant, Immanuel. 2006. *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. 3. éd., Corr. GF : Texte intégral 1304. Paris: Flammarion.
- Lèbre, Jérôme. 2016. "Détours d'une correspondance franco-allemande: entre Hegel et Derrida". *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 39: 59–76. <https://doi.org/10.4000/cps.317>.
- Martínez Marzoa, Felipe. 1995. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: Visor.
- Mistral, Ramón, 2022, "El hegelianismo como filosofía familiar: Hegel leído por Jacques Derrida." *Antítesis – Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*, (3): 97–122.
- Ramond, Charles. 2006. "Derrida-Hegel dans Glas (le dégel)". In *Colloque Les interprétations de Hegel au XXème siècle, 27-30 sept 2006*. <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00923405/>.
- Sartre, Jean-Paul. 2010. *Situations I*. Paris: Gallimard.
- Sollers, Philippe. 1971. "Sur la contradiction (lecture de l'essai de Mao, De la contradiction (1937)". *Tel quel* 42: 3–22.
- Thévenet, Charlotte. 2022. "Réponse du 'Juif' à l'antisémite: Derrida, commentateur de L'Esprit du christianisme de Hegel", *French Studies*, 76 (1): 71–87. <https://doi.org/10.1093/fs/knab182>

Ramón Mistral

“THERE IS ALWAYS *AUFHEBUNG*.” DERRIDA’S READING OF HEGEL BEFORE GLAS

Abstract

This article aims to reconstruct Jacques Derrida’s relationship to Hegelian philosophy as established prior to the publication of *Glas* (1974). During the late 1960s, a moment in which the philosophical context was marked by a strong anti-Hegelianism, Derrida’s deconstruction was received as the opposite of Hegel’s speculative idealism. While this opposition became the most accepted version of the French philosopher’s position towards Hegel, there are discernible affinities between the two thinkers. This paper analyzes the texts dedicated to Hegel before 1974: “Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl”, “De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hégélianisme sans réserve” and “Le Puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel”. It demonstrates that despite an apparent explicit rejection of dialectical thinking, Derrida consistently acknowledged its relevance, declaring a unilateral break as impossible, and, at least during the early stages of his career, conceived the possibility of a deconstructive interpretation of Hegel’s thought.

Keywords: Jacques Derrida, Hegel, Anti-Hegelianism, Dialectics, French Philosophy, *Aufhebung*, Deconstruction.

