

# POLEMOS ET DISSIMULATION DE LA VIOLENCE

Carmen Ruiz Bustamante<sup>1</sup>

## RÉSUMÉ

À travers la lecture de Heidegger par Derrida, j'analyse le rapport entre logos philosophique et violence. Par là, la question est soulevée de la neutralisation de la violence en tant que dissimulation de la différence sexuelle dans la textualité des textes philosophiques. Si le langage est déjà violent, comment la production est-elle possible d'autres inscriptions textuelles qui ne reproduisent pas tout simplement la violence androcentrique de l'écriture philosophique ? Pour répondre à cette question, je propose d'aller vers la notion derridienne d'« économie de la violence », proposée dans le texte de 1964 « Violence et métaphysique ».

## MOTS-CLÉS

Derrida; Violence; Androcentrisme; Logos philosophique.

## RESUMEN

A través de la lectura que Derrida hace de Heidegger, analizo la relación entre logos filosófico y violencia. Esto plantea la cuestión de la neutralización de la violencia como ocultación de la diferencia sexual en la textualidad de los textos filosóficos. Si el lenguaje ya es violento, ¿cómo es posible producir otras inscripciones textuales que no reproduzcan simplemente la violencia androcéntrica de la escritura filosófica? Para responder a esta pregunta, propongo recurrir a la noción derrideana de “economía de la violencia”, propuesta en su texto de 1964 “Violence et métaphysique”.

## PALABRAS CLAVES

Derrida; Violencia; Androcentrismo; Logos filosófico.

---

1 Doctora en filosofía por la Universidad de París Nanterre (dir. François-David Sebbah). Su investigación actual se centra en la deconstrucción y los estudios de género, prestando especial atención a las formas en que la diferencia sexual y el falocentrismo se inscriben en los textos filosóficos. Recientemente ha colaborado en el libro *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d'une discipline : actualité de la vie la mort* (Ed. Hermann, 2024).

## *Polemos* et dissimulation de la violence<sup>2</sup>

*Une coexistence pacifique?*

*Je ne sais pas très bien ce que cela veut dire*

*Je crois que la coexistence pacifique, cela n'existe pas.*

*C'est le leurre d'une économie de pouvoir et de guerre.*

(Irigaray, 1977)

Dans le deuxième chapitre d'*Introduction en la métaphysique*, Heidegger reprend les mots d'Héraclite concernant le *polemos* comme ce qui engendre, autrement dit ce qui se déploie en présence, ainsi que comme ce qui sauvegarde tout sous son règne. Prenant distance de tout geste anthropologisant, Heidegger tente de détacher le mot *polemos* de celui de guerre ; du moins, de celui qui fait référence à la guerre humaine, à la guerre entre humains. Son propos est de sauver Héraclite d'une écoute grossière qui traduirait le fragment 53<sup>3</sup> en le traduisant dans un discours humain sur la guerre ou dans un discours politique de la guerre. Derrida dira que cet argument heideggérien est fort, « puisque pôleμος est clairement situé par Héraclite à l'origine, avant les dieux et avant les hommes » (Derrida, 1994, p. 404). La distance prise par l'écoute heideggérienne par rapport à la compréhension de la guerre sous une forme humaine marque la différence avec une proposition comme celle de Schmitt. En effet, le discours de ce dernier sur le politique constitue une anthropolémologie. À travers une écoute pensante comprenant l'être comme *physis*, Heidegger, pour sa part, essaie de résister « toute appropriation du pôleμος héraclitéen par un discours de la guerre » (Derrida, 1994, p. 404). L'unité originare de repos et mouvement, le double mouvement de se déployer vers le dehors en séjournant en soi, ne va pas sans tension. Cette unité originare se dit chez Heidegger par le mot *Walten*. Derrida explique que le règne auquel ce mot fait allusion en est un qui, pour dominer, pour régner, doit exercer un pouvoir (ou une force) toujours accompagné d'une certaine violence. Le combat dont parle Héraclite règne avant le divin et l'humain, et c'est grâce à lui que se départage, au

---

2 Les réflexions menées dans cet article s'inscrivent dans le cadre de ma thèse en philosophie, soutenue en décembre 2023. Dans ce travail, j'abordais les rapports entre les questions de la vie, la filiation et la différence sexuelle dans le travail de Jacques Derrida.

3 Heidegger (2005) traduit ce fragment comme suit : « La confrontation est ce qui engendre (laisse éclore) tout (ce qui se déploie en présence), (non moins que) ce qui sauvegarde tout sous son règne. Les uns, elle les laisse apparaître comme des dieux, les autres comme des hommes, les uns elle les fait ressortir comme des serviteurs, les autres comme des hommes libres », (p. 43).

cœur du *polemos*, ce qui déploie sa présence : «En un tel départage s'ouvrent des failles, se creusent des écarts, des espacements et des dislocations. Grâce au départage au cœur de la confrontation un monde trouve sa configuration» (Heidegger, 2005, p. 43). Autrement dit, c'est grâce à ce règne que la *physis* peut se déployer, et le *Walten* s'obtient en combattant comme monde, comme «l'ouverture par l'étant» (Derrida, 1994, p. 408). Le départage au cœur de la confrontation permettant à un monde de trouver sa configuration, ne disloque ni ne détruit l'unité car il n'y a pas d'unité avant le départage. Le départage, selon la lecture-écoute-traduction de Heidegger, configure l'unité : il est le recueil (le logos). C'est à partir de cela que Heidegger affirme que «*Polemos* et *Logos* sont le même» (Heidegger, 2005, p. 43). Le combat en tant que recueil «trace et démêle ce qui jamais jusqu'alors n'était parvenu aux oreilles, au dire, à la pensée» (Heidegger, 2005, p. 43). Derrida rappelle *Sein und Zeit* où Heidegger avait affirmé que le combat est originaire et que l'être n'arrive qu'une fois que le combat et le départage ont eu lieu. Si dans le départage s'ouvrent les failles, les distances, et se creusent les espacements, c'est dans lui que la hiérarchie apparaît également ; par exemple, entre les humains et les dieux. Le *Kampf* fait ainsi surgir les combattant·e·s en tant que tels. Cela implique que le *Kampf* «n'a pas encore de combattants en face de lui. Il ne fait pas la guerre à quelqu'un ou à quelque chose [...] Avant lui, il n'y a pas de monde, il n'y a rien» (Derrida, 1994, p. 411). Mais alors, comment rendre compte d'un combat originaire qui précède les combattant·e·s ? Autrement dit, comment rendre compte d'un combat sans combattant·e·s, d'un combat qui ne combat donc rien ? Derrida montre que la façon dont Heidegger sort de cette tautologie tout en restant dans l'«otologie», c'est en faisant entendre ce qu'on n'entend pas encore : l'in-ouï : «Le *Kampf* originaire esquisse et déploie donc ce qui n'est encore ni entendu ni exaucé, qui donc reste encore inaccompli comme l'inouï (*Un-erhörte*) d'un non-dit (*Un-gesagte*) et d'un non-pensé (*Un-degachte*)» (*idem*, p. 412). Dans cette écoute, nous assistons à un bouleversement de la logique, car «la contradiction interne n'a plus à se prémunir contre l'incohérence ou à se chercher le garant d'une logique du bon sens qui ne font que dériver du logos» (p. 409). En effet, selon cette otologie, logos et *polemos* originaire sont le même.

L'on pourrait dire, suivant Heidegger, que le combat institue le monde, autrement dit l'ouverture de l'étant, et que c'est là que l'*aletheia* comme désoccultation advient. Que le monde soit l'ouverture pour l'étant veut dire que le *Walten* sort de sa crypte et n'advient «comme vérité que dans la mesure où il se gagne, s'obtient par la lutte (*sich erkämpft*), l'emporte en traversant des résistances» (Derrida, 1994, p.408). Sur la base de cette constellation de notions, résultat de l'écoute d'Héraclite par Heidegger, Derrida affirme que le *Kampf* est la *physis* : elle institue et, en même temps, elle garde ce qu'elle institue. Le *Kampf*,

comme *physis*, «c'est l'institution elle-même, au double sens de ce mot, l'instituant et l'institué» (Derrida, 1994, p. 414). Suivant la lecture derridienne de Heidegger, le déroboement de la *physis* implique le fait qu'elle se déploie en séjournant en soi. Ce double mouvement de se dresser en séjournant ne va pas sans tension, sans force. La *physis* est ainsi la force de ce *Walten*. Un tel règne n'advient pas sans une certaine violence : «la force se force, elle s'efforce» (Derrida, 1994, p. 408). La *physis* est ce combat originaire, le se-gagner avec soi et avec l'autre, avec soi comme avec l'autre. Puisqu'il y a ce combat originaire, cette tension de se dresser et de se cacher à la fois, le monde qui émerge est toujours un monde crypté – à déchiffrer. La vérité est ainsi le résultat du déroboement des résistances de la *physis*. La vérité comme désoccultation, comme étant, fait suite à un combat, à une violence, qui se cache. Cette vérité ne peut advenir, tout comme la *physis*, qu'en s'efforçant. Ici, on peut revenir à l'oubliance de l'être, traitée plus haut. Si l'être comme *physis* se garde, la vérité sera ce qui fait venir à la présence le déploiement d'une *physis* qui pourtant reste enveloppé en elle-même. Reprenant nos analyses, nous dirons que la vérité émerge comme l'oubli de l'oubliance de l'être, l'oubli du fait que l'être aime se cacher. En gardant à l'esprit ces éléments relatifs au concept de *Polemos*, il est possible de dire, d'après la traduction proposée par Heidegger, que la vérité comme dissimulation de la dissimulation de la *physis* ne va pas sans une certaine violence, sans un certain combat originaire, qui doit être pensée au-delà du cadre anthropocentrique.

Puisqu'il y a d'abord la différence, puisqu'on n'a pas une unité qui se diviserait dans un deuxième moment, il faut prendre en compte la textualité, c'est-à-dire la dissimulation, ou la tension, au cœur de la *physis*, de la vie. La textualité n'est pas une simple anecdote de la vie. Suivant la lecture de Nietzsche par Derrida, la textualité est ce par quoi la vie se défend et se conserve en s'attaquant elle-même : contre et à travers la vérité. Contre la vérité parce qu'elle aime se cacher, mais aussi par la vérité parce que «la vérité est construite par la dissimulation, est un produit de la dissimulation» (Derrida, 2019, p. 187). C'est pourquoi il y a des vérités qui gardent la vie, et des vérités qui la tuent : celles qui la tuent, la gardent en même temps (et vice-versa). Lorsque le conflit s'arrête, le monde cesse de devenir monde et l'étant devient un objet. C'est, pour Heidegger, la chute du *polemos*, où la *physis* originaire tombe au rang de l'imitation et devient Nature. Au lieu de dissimulation, de conflit, la visibilité des objets est érigée. Derrida (1994) y ajoute : «Cette déchéance ne consiste pas à devenir visible, c'est aussi une déchéance de l'œil. Comme l'ouïe, le voir souffre quand s'apaise le *pólemos* originaire» (*idem*, p. 414). La vue, dégénérée dans l'optique, devient superficielle. Elle ne regarde que le dehors. C'est une nouvelle cécité, ainsi qu'une nouvelle surdité. C'est aussi la sortie de la crypte du *Walten*, la non-dissimulation ou plutôt

la dissimulation de la dissimulation. On regarde ainsi l'étant comme un objet disponible, un objet pour le regard, disponible au calcul.

Cette écoute pensante d'Héraclite soulève pour Derrida encore une question autour de ceci que *polemos* est explicité par les mots *pater* et *basileus*. Les traductions courantes, dont Heidegger se plaint, se disent *pater* et *basileus* comme père et roi, respectivement. En se débattant avec ces traductions habituelles, Heidegger n'entend pas *pater*, dit-il, dans son usage familial, comme père, c'est-à-dire comme «celui qui produit ou engendre» (Derrida, 1994, p. 408). *Pater* nommerait plutôt «celui qui fait s'épanouir, se lever, venir à la présence» (Derrida, 1994, p. 408). Avec cette écoute, et cette proposition, Heidegger se retrouve lui-même en *polemos*. À ceux et celles qui traduisent *basileus* par roi, il répond en traduisant «gardien qui domine, perdomine, règne sur la présence» (Derrida, 1994, p. 408). Derrida note ici un mouvement de désanthropologisation : il s'agit surtout pour Heidegger de montrer l'énigme ou la différence propre des figures rhétoriques telles que père et roi. À travers son interprétation, Heidegger vise à «restaurer un sens originaire contre une autre violence, celle d'une surdité» (*idem*, p. 408) renvoyant à une anthropologisation anachronique qui se réapproprie abusivement la parole d'Héraclite.

Cette écoute non anthropocentrique essaie ainsi de mettre le combat sans bellicisme au cœur de la différence hiérarchisante, ainsi que de l'ouverture des failles et des espacements. Bien que d'une part le père soit saisi au-delà de la figure humaine de la procréation, et, d'une autre, le règne, compris du point de vue de la sauvegarde et de la violence, on peut se demander si cette désanthropologisation heideggérienne de la *physis* et du *polemos* échappe aussi à la neutralisation de la différence sexuelle. Si le mot *pater* détourne la relation filiale, dans la mesure où il ne s'agit plus d'un père qui engendre, d'un père présent dans son fils, il y a lieu de se demander si cela implique aussi un détournement de la scène philosophique androcentrée, dont la mise en scène nécessite la neutralisation de la différence sexuelle. La question à poser est alors la suivante : trouve-t-on déjà l'inscription de la différence sexuelle dans *physis* et dans *polemos* ; peut-on penser les deux dans leur neutralité, comme ce qui permet le déploiement de la différence sexuelle?<sup>4</sup> La neutralité sexuelle serait-elle l'axiome silencieux de cette écoute pensante? La vie, autrement dit le *polemos*, peut-il être pensé sans la différence sexuelle?

Un texte important, dans la mesure où il fournit des pistes pour envisager ces questions, est l'essai *Violence et métaphysique*. Derrida y réfléchit à la violence (et à la guerre) dans

---

4 Cf. Derrida, J. (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité* (G. Bennington, R. Therezo, & K. Chenoweth, Éd.). Seuil.

le contexte de la pensée de Levinas et son effort pour «se libérer de la domination grecque du Même et de l'Un (autres noms pour la lumière de l'être du phénomène comme d'une oppression [...] ontologique ou transcendantale, mais aussi origine et alibi de toute oppression dans le monde» (Derrida, 1967, p. 122-123). Selon Derrida, bien que de manière différente, la pensée de Levinas, tout comme celle de Heidegger ou de Husserl, fait partie des tentatives de questionnement sur la vie et la mort de la philosophie. Dans le cas de Levinas, l'ouverture de l'espace de la transcendance et la libération de la métaphysique par rapport à la subordination à la philosophie se fait par l'appel à un rapport éthique, c'est-à-dire à un rapport non violent à l'infini comme infiniment autre. C'est l'appel à autrui, à l'autre en ce qu'il y a de plus irréductiblement autre. Selon Levinas, depuis sa naissance, la philosophie a fait violence à l'altérité en la réduisant à l'identité du même. Comme le résume à juste titre Yves Charles Zarka : «L'occident, en tout cas l'Occident philosophique, a oublié l'altérité de l'autre, altérité en laquelle se joue l'Éthique même» (Zarka, 2006, p. 1). La philosophie a oublié l'autre « [p]arce qu'elle s'est voulue comme pensée de la totalité, c'est-à-dire du retour de l'altérité comme négativité dans l'identité, que celle-ci soit pensée en termes subjectifs ou objectifs : identité du moi ou identité neutre de l'être » (Zarka, 2006, p. 2). L'une des pires conséquences de l'engagement de la philosophie dans la voie de l'ontologie est «la subordination de l'éthique, c'est-à-dire la réduction de la rencontre de l'autre, l'impossibilité d'une sortie de soi, la perte de la transcendance, de l'infini» (Zarka, 2006, p. 2). Il faut donc que l'éthique se libère de la philosophie comme ontologie. C'est l'éthique ou la métaphysique libérée de la philosophie donc, comme «le mouvement positif qui se porte au-delà du mépris ou de la méconnaissance de l'autre, c'est-à-dire au-delà de l'appréciation ou de la prise, de la compréhension et de la connaissance de l'autre» (Derrida, 1967, p. 137), qui se posera en tant qu'instance antérieure à la philosophie et plus radicale. Instance antérieure, car la relation à Autrui comme étant «est la relation ultime de l'être» (Levinas, 1990, p. 39) : l'impossibilité pour le logos de comprendre la parole comme trajet vers l'autre est précisément l'ouverture de la parole qui rend possible le logos et le rationalisme. Le logos, pour être logos, doit s'offrir à l'autre en brisant sa totalité. C'est ce qui permet l'ouverture de la métaphysique comme critique de l'ontologie, c'est-à-dire comme critique de la totalité neutre du même qui fonctionne comme une tautologie. Pour Levinas, l'ontologie fait de l'autre un alter ego et neutralise son altérité absolue. Différemment du solipsisme de la raison, qui neutralise l'être comme étant, le respect de l'autre en tant qu'autre et non en tant que même peut donner lieu à une autre chose que sa propre totalité : c'est là que la pensée arrive. Sans autre, il n'y a qu'une philosophie de la violence, une ontologie, qui ne respecte pas l'autre en tant qu'autre. Comme le souligne Derrida, la

violence pour Levinas serait «la solitude d'un regard muet, d'un visage sans parole, l'*abstraction* du voir» (Derrida, 1967, p. 147). Le regard est cette naïveté qui se prive de l'autre en le prédéterminant comme objet. Voici la critique de Levinas à la lumière de laquelle le visage d'autrui est *ignoré* par des mécanismes tels que la connaissance, l'identification et l'assimilation.

Faisant allusion à Héraclite au début de *Totalité et infini*, Levinas pense la permanence de la guerre et sa production «comme l'expérience pure de l'être pur» (Levinas, 1990, p. 5). Dans ce cadre, la violence «ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus [...] à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte» (Levinas, 1990, p. 6). François-David Sebbah (2006) suggère que la philosophie lévinassienne comporte une évaluation radicalement pessimiste de l'être. L'être n'est que violence : «être, c'est toujours être violence, sans qu'aucun écart ne puisse être creusé entre le fait d'être et le fait d'être violent» (Levinas, 1990, p. 42). *Conatus essendi* : tout être persévère dans son être. Plus, tout être est la persévérance même : « être, c'est combler tout intervalle de non-être avec détermination» (Levinas, 1990, p. 42). Les déterminations des essences néanmoins s'entrechoquent primordialement. Autrement dit, l'essence de l'être est déjà destruction. C'est pourquoi « l'allergie est le rapport premier entre les êtres : chez Levinas, toute ontologie est une allergologie » (Levinas, 1990, p. 43). La réduction de l'extériorité, l'imposition des rôles, amène à la suffocation. Tout d'abord, à la suffocation de soi. Sebbah note que la persévérance de l'être à continuer à être, ainsi le comblement *déjà* de tout intervalle, que cela implique, «tourne toujours déjà en destruction» (Levinas, 1990, p. 43). La suffocation et la destruction de soi et de tout autre seraient ainsi le risque déjà inscrit dans la réduction de tout intervalle de non-être. Si la guerre est un attribut essentiel de l'être, une forme de paix est l'envers de la guerre. Comme l'écrit Sebbah, cette paix, souhaitable face à l'imminence de la guerre déclarée et armée, repose néanmoins sur la guerre. C'est ce que dit Levinas : «La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre» (Levinas, 1990, p. 6). Si l'être est guerre, la guerre ne peut pas être circonscrite à une simple situation circonstancielle. C'est cette forme de paix, qui «est toujours 'guerre froide'» (Sebbah, 2006, p. 48), que Levinas distinguera de la paix eschatologique, autrement dit de l'ouverture de la paix au-delà de la guerre (ou de l'histoire).

*Violence et métaphysique* fournit des éléments qui contribuent à une réflexion sur la question de la violence et de la guerre. La lecture que Derrida propose de Levinas n'est pas éloignée de celle de Heidegger, dans la mesure où entre en jeu une violence originaire. En interrogeant dans ce texte la proposition par Levinas d'une non-violence pure, Derrida

propose que la guerre habite le cœur du logos. Cependant, il serait réducteur d'homogénéiser le mot guerre et de l'utiliser indistinctement sans tenir compte des scènes de discussion à partir desquelles Derrida l'a lu. Comme le rappelle Michaud, il y a «plus d'une guerre', toujours» (Michaud, 2004, p. 62). C'est précisément ce qu'illustre Derrida lorsqu'il propose, à travers une certaine économie de la violence, de faire la guerre à la guerre. Il me semble que *Violence et métaphysique* nous présente une occasion rare, où Derrida paraît très déterminé et direct par rapport à ce qu'il envisage de penser: l'irréductibilité de la violence. Peut-être est-ce dû à l'urgence du propos : faire effectivement la guerre à la pire des violences: «celle du silence et de la nuit précédant ou réprimant le discours » (Derrida, 1967, p. 173).

Selon Derrida, la guerre est donc *déjà* inscrite dans la phénoménalité. Puisqu'il y a une «violence transcendantale», sans laquelle l'autre ne pourrait pas apparaître *comme* autre, il n'y a pas de dehors de la guerre, et il s'agit donc d'une économie de la violence. Et la violence irréductible du rapport à l'autre est en même temps non-violence, dans la mesure où cette violence originaire ouvre le rapport à l'autre.

Derrida répond à l'accusation contre la corrélation phénoménologique husserlienne qui, selon Levinas, ne fait pas droit à autrui. La non-phénoménalité irréductible d'autrui serait réduite à un autre *ego* : un *alter ego*. C'est ce que Levinas appelle la neutralisation de l'altérité absolue. Cependant, Derrida affirme que c'est parce qu'autrui est, selon les termes de la phénoménologie, un *alter ego*, qu'il est irréductible à mon *ego*. C'est le seul point de départ pour rendre possible quelque chose comme l'altérité et la dissymétrie. Bien qu'on ne puisse pas thématiser l'autre, il faut thématiser cette impossibilité si l'on ne veut pas anéantir autrui par un silence absolu. Or la thématisation de cette impossibilité ne se fait «qu'à partir d'un certain apparaître de l'autre comme autre à un ego» (Derrida, 1972, p. 181). C'est donc cette thématisation, cette étrange symétrie, qui permet la dissymétrie, autrement dit l'altérité. Mais il y a aussi une autre aporie : l'infiniment autre ne peut être infiniment autre «qu'en n'étant absolument pas le même. C'est-à-dire, en particulier, en étant autre que soi (non ego). Étant autre que soi, il n'est pas ce qu'il est. Il n'est donc pas infiniment autre, etc.» (Derrida, 1972, p. 185). Ce que Derrida souligne, c'est l'impossibilité de dire et penser en même temps l'expression «infiniment (ou absolument) autre». Si l'autre est absolument autre, il cesse d'être autre. À son tour, le même n'est pas non plus une identité close sur soi. Il y a donc le même et l'autre. Cela veut dire, d'une part, que l'autre ne peut pas être l'autre qu'en étant, d'une certaine façon, le même et, d'autre part, le même ne peut pas être le même qu'en étant, d'une certaine façon, l'autre de l'autre, donc *alter ego*. À partir de cette inscription de l'altérité dans le même et du même dans l'altérité,



Derrida écrit : «L'autre ne serait donc pas ce qu'il est (mon prochain comme étranger), s'il n'était pas alter ego» (Derrida, 1972, p. 187). L'accès à l'égoïté de l'alter ego et de son altérité même est le geste «le plus pacifique qui soit» (Derrida, 1972, p. 188). Avec ces mots, «le plus pacifique qui soit», Derrida veut dire «pas absolument pacifique» (Derrida, 1972, p. 188), économique : pacifique mais non sans violence. C'est la violence transcendantale, le phénomène de la non-phénoménalité d'un visage et sans lequel aucun visage ne serait possible :

[L]a nécessité de parler de l'autre comme autre ou à l'autre comme autre à partir de son apparaître-pour-moi-comme-ce-qu'il-est : l'autre (apparaître qui dissimule sa dissimulation essentielle, qui le tire à la lumière, le dénude et cache ce qui en l'autre est le caché), cette nécessité à laquelle aucun discours ne saurait échapper dès sa plus jeune origine, cette nécessité, c'est la violence elle-même, ou plutôt l'origine transcendantale d'une violence irréductible. (Derrida, 1972, p. 188)

La violence irréductible du rapport à l'autre est le geste «le plus pacifique qui soit» parce qu'il ouvre le rapport à l'autre. Ainsi la notion de violence dont Levinas se sert pour décrire la dissimulation ou la neutralisation de l'autre par le même, implique déjà, selon Derrida, l'altération du même et de l'autre en tant qu'il est ce qu'il est. Derrida reprend la pensée de Levinas selon laquelle seul le discours peut être juste, et non pas le contact intuitif. Néanmoins, si tout discours retient le même en lui, alors le discours est *déjà* violent. Derrida met l'accent sur le sous-intitulé du livre *Totalité et infini*, à savoir *Essai sur l'extériorité*. Il est curieux d'utiliser le mot d'«extériorité» alors qu'il s'agit de ne pas traiter le langage de la totalité qui sépare, précisément, un intérieur d'un extérieur. L'espace étant pour Levinas le lieu du même, il se sert de la notion d'extériorité en disant qu'il ne s'agit pas là d'une extériorité spatiale. En plus de se demander pourquoi est-ce qu'il est encore nécessaire d'utiliser ce mot (étant donné qu'il fait allusion obstinément à l'espace et à la lumière), Derrida pose la question suivante : «Pourquoi faut-il *oblitérer* cette notion d'extériorité sans l'effacer, sans la rendre illisible, en disant que sa vérité est sa non-vérité, que la *vraie* extériorité n'est pas spatiale, c'est-à-dire n'est pas extériorité ?» (Derrida, 1972, p. 165). Selon Derrida, cette nécessité de dire l'excès ou l'autre dans le langage du même, de la totalité, montre, peut-être, qu'il n'y a pas de logos philosophique qui ne doive pas passer par les *métaphores* en ruines de la tradition ; dans ce cas précis, par la structure dedans-dehors. Autrement dit, les vieux noms doivent être utilisés afin de les déplacer et de réinscrire ainsi autrement le champ des forces à bouleverser: «On peut donc, en usant, *user* les mots de la tradition. Les froter comme une vieille pièce de monnaie fruste et dévaluée, on peut dire que la vraie extériorité est la non-extériorité sans être l'intériorité, on peut écrire par ratures et ratures

de ratures» (Derrida, 1972, p. 166). Le fait que le mot «user» soit souligné n'est pas anodin : On se sert des mots de la tradition et on les *érode* jusqu'au point où il est possible de dire une extériorité pour dire une non-extériorité qui n'est pas néanmoins une intériorité.

La lecture de Heidegger par Derrida (2013) dans son cours de 1964-1965 à l'ENS élabore le même problème: la métaphore répond à l'oubli du sens propre et originaire. Aussi, elle est le commencement même du langage : elle ne lui survient pas. Dans *Violence et métaphysique*, dans la même période où Derrida donnait son cours sur Heidegger, il annonçait également cette question : «Avant d'être procédé rhétorique dans le langage, la métaphore serait le surgissement du langage lui-même. Et la philosophie n'est que ce langage» (Derrida, 1967, p. 166). Il n'est pas possible de supprimer le langage de la lumière, «le langage tout entier s'est déjà éveillé comme chute dans la lumière» (Derrida, 1972, p. 167). Il n'y a pas de langage qui se lève sans le soleil, sans le père. C'est pourquoi la structure dedans-dehors est le langage lui-même, et tout essai d'un langage pur, sans espace ni inscription, qui ne passerait pas par la lumière et qui n'utiliserait pas des métaphores, est déjà perdu. Tout cela marque la naïveté originaire du langage, autrement dit la finitude originaire de la parole et l'impossibilité *de dire* l'infini, qui est justement désigné «par voie négative: in-fini» (Derrida, 1972, p. 167). La seule façon de respecter (comme dit Levinas) l'autre comme infiniment autre, c'est à travers le langage qui est déjà finitude et métaphore. Sur ce point, Derrida montre la «complicité irréductible» entre le langage de la vie quotidienne et le langage philosophique.

Le langage ne peut donc pas être non-violent. En même temps, il est nécessaire, pour combattre la violence. Non seulement celle qui est inscrite en lui, mais aussi celle du silence infini et de la nuit précédant et réprimant le discours. C'est pourquoi «le langage ne peut jamais que tendre indéfiniment vers la justice en reconnaissant et en pratiquant la guerre en soi. Violence contre violence. *Économie de violence*» (Derrida, 1967, p. 172). Bien que la guerre s'ouvre avec l'ouverture du discours, seulement le discours fait la guerre à la guerre. Le paradoxe que Derrida montre est le suivant: la parole est la première défaite de la violence. Pourtant, il n'y aurait pas de violence avant la possibilité de la parole. C'est pourquoi:

Le philosophe (l'homme) doit parler et écrire dans cette guerre de la lumière en laquelle il se sait toujours déjà engagé et dont il sait qu'il ne pourrait s'échapper qu'en reniant le discours, c'est-à-dire en risquant la pire violence. C'est pourquoi cet aveu de la guerre dans le discours, aveu qui n'est pas encore la paix, signifie le contraire d'un bellicisme. (Derrida, 1972, p. 167)

Ce passage est intéressant. Non seulement parce qu'il montre que la déclaration de

guerre à la guerre répond à un choix de la moindre violence dans une économie de la violence (ce qui fait qu'elle est loin du bellicisme), mais aussi parce qu'elle marque une différence sexuelle. Compte tenu des réflexions de Derrida sur la sexuation des textes philosophiques, ce geste qui rapporte les figures masculines «du philosophique» et de «l'homme» ne peut pas être une simple naïveté, ce (malgré le fait que « homme » porte une signature apparemment neutre et universelle).

La guerre habite donc le logos philosophique qui est pourtant le seul à pouvoir déclarer la paix. Si l'on considère à la notion cixousienne d'écriture féminine comme une née en réponse à la guerre de l'écriture philosophique androcentrique, on peut se demander si une telle écriture peut transformer les stratégies de guerre et de paix d'un tel discours<sup>5</sup> : Est-elle encore une tentative qui, à l'instar de celle de Levinas, entendent questionner la philosophie et de faire un pas en dehors d'elle, sans pour autant en sortir ? À ce propos, l'opération d'Irigaray semble particulièrement intéressante : lorsqu'elle propose l'expression "parler-femme", elle indique qu'elle ne peut pas expliquer comment faire pour "parler-femme". Plutôt que commencer à expliquer comment parler-femme, c'est-à-dire plutôt que de se laisser parler par un système qui ordonne et assure son langage, elle dit qu'elle ne peut pas rendre compte du « parler-femme » car «il se parle, il ne se méta-parle pas» (Irigaray, 1977, p. 141). Elle attribue le motif de son travail au caractère insensé et à l'impossibilité d'articuler l'énoncé «je suis une femme». L'articulation d'un tel énoncé est impossible parce que 1) «femme» n'est jamais un attribut d'être ; et 2) parce que «suis un femme» ne se prédique pas de «je». La seule façon de parler intelligemment, valablement, est « en tant que sexué(e) mâle (l'avouant ou pas) ou asexué(e) » (Irigaray, 1977, p. 145). Toute autre façon de parler, c'est tomber dans l'illogique et l'incohérent. Pour réfléchir au caractère incohérent et illogique de tout parler-autre, il est inévitable de passer par le discours-maître, par «celui qui prescrit, en dernière instance, l'organisation du langage, qui fait la loi aux autres, et d'ailleurs à celui que l'on tient sur ces autres : le discours des discours, le discours philosophique» (Irigaray, 1977, p. 146). Néanmoins, l'on ne peut pas rester non plus tout simplement à l'intérieur de ce discours, «du philosophique lui-même». Ainsi, le pari d'Irigaray est de recourir aussi à d'autres langages, sans pour autant oublier la dette envers le philosophique. Concernant l'opération déconstructive du renversement, il

---

5 “ Admettre qu'écrire c'est justement travailler (dans) l'entre, interroger le procès du même et de l'autre sans lequel rien ne vit, défaire le travail de la mort, c'est d'abord vouloir le deux, et les deux, l'ensemble de l'un et l'autre non pas figés dans des séquences de lutte et d'expulsion ou autre mise à mort, mais dynamisés à l'infini par un incessant échange de l'un entre l'autre sujet différent “ (Cixous, 2010, p. 51-52).

y a ici une inflexion. Ne pas aborder tout simplement de front la maîtrise philosophique, c'est-à-dire essayer d'écrire d'autres langages, implique aussi pour Irigaray le fait d'accepter le silence ou l'aphasie comme symptôme historico-hystérique afin que «quelque chose du féminin comme limite du philosophique puisse enfin s'entendre» (Irigaray, 1977, p. 146). Il ne s'agit pas, cependant, de s'installer dans le revers (du masculin), «ni de renverser l'économie du même en faisant du féminin *l'étalon de la 'différence sexuelle'*, mais d'essayer de pratiquer cette différence» (Irigaray, 1977, p. 154) afin d'ouvrir d'autres modes d'écriture et d'interprétation. Pratiquant cette différence, Irigaray se demande s'il est possible de la reconduire encore une fois à un procès de hiérarchisation et de subordination. Bien que la proposition d'Irigaray consiste finalement à parvenir à une articulation non hiérarchique de la différence sexuelle, il est possible de penser – malgré elle – que le fait de ne pas pouvoir éviter de passer quelque part par le discours maître implique de ne pas pouvoir éviter, du moins pas complètement, l'économie de la violence qui le sous-tend. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, répéter la même violence en la renversant, mais plutôt de la combattre en pratiquant en même temps la guerre en soi, c'est-à-dire en interrogeant à chaque fois la scène montée.

Si dans *Violence et métaphysique* Derrida montre que la guerre s'ouvre avec l'ouverture du discours, il insiste sur le fait que c'est le discours qui fait la guerre à la guerre. C'est le point d'inflexion par rapport à Levinas : la guerre habite le logos philosophique qui est pourtant le seul à pouvoir déclarer la paix. La philosophie par conséquent peut donc faire la guerre en soi. Cette discussion peut être mise en relation avec les réflexions de Derrida sur l'institution philosophique dans les années 1970. Dans «Où commence et comment finit un corps enseignant», il affirme que la déconstruction de la philosophie ou du phallogocentrisme comme métaphysique ne veut surtout pas dire «un projet de déconstruction « qui envisage tout simplement l'immédiate disparition ou à « la mort » de la philosophie en ignorant d'une façon naïve ce qu'il en est des retours de mort:

ce serait une fois de plus abandonner le terrain d'une lutte à des forces très déterminées qui ont toujours intérêt [...], à installer sur les lieux apparemment désertés par la philosophie, et dès lors occupés, préoccupés par l'empirisme, la technocratie, la morale ou la religion (et tout cela à la fois) un dogmatisme proprement métaphysique, plus vivant que jamais, au service de forces qui ont été de tout temps liées à l'hégémonie phallogocentrique. (Derrida, 1976, p. 66)

Réapparaît ici la question des forces qui dominent effectivement un champ historique déterminé. La philosophie n'en est pas exempte. Elle est aussi déterminée «par une énorme organisation (sociale, économique, pulsionnelle, fantasmatique, etc.), par un puis-

sant système de forces et d'antagonismes multiples» (Derrida, 1976, p. 67). Le simple fait d'abandonner la philosophie n'implique nullement que l'on se débarrasserait des forces qui installent les dogmatismes. Au contraire, ce serait leur donner libre cours.

D'ailleurs, l'économie de la violence dont parle Derrida, cette «violence contre violence», fait voir qu'il n'y a pas de hors-la-guerre. S'il n'y a que de la guerre après l'ouverture du discours, alors il n'y a que de la guerre après la différence. Reprenant *Ulysse gramophone, deux mots pour Joyce*, l'on pourrait dire que la guerre, logée au sein du langage, a déjà été déclarée. Dans la mesure où il y a la langue, c'est-à-dire plus d'une langue, il y a la guerre. Si au commencement il y a la différence, alors la guerre a déjà commencé.

On peut penser que les réflexions de Derrida sur le phallogocentrisme répondent à l'effort délibéré de faire la guerre à la signature masculine à travers la signature masculine. Si « la philosophie a été liée depuis toujours à une figure masculine et paternelle» (Derrida dans Dick & Ziering Kofman, 2002) , on se demande si la philosophie peut être écrite et signée par une autre signature que celle à laquelle elle aura été historiquement associée depuis ses commencements. A suivre les réflexions de Cixous sur l'ordre masculin comme économie fonctionnant à partir de la loi d'appropriation<sup>6</sup>, ainsi que les réflexions de Derrida sur la violence, on peut se dire qu'il n'y a pas de dehors de l'appropriation ou de l'ordre masculin. Le langage est traversé dans sa structure même par la distinction dedans/dehors, propre/non-propre, et on ne peut déconstruire une telle structure qu'en passant par le langage, c'est-à-dire par le partage à déconstruire. Il s'agit d'une opération dans et par le langage, impliquant de bouleverser tout le système, et pas seulement de remplacer certains mots. Questionner la scène philosophique androcentrique implique tout d'abord de reconnaître qu'il n'y a pas de dehors de la scène, et que toute tentative de passer d'un coup en dehors des catégories (et des oppositions) phallogocentriques, sans y réfléchir, sans intervenir sur la conceptualité même, finit par reproduire la scène dont elle se croit dispensée. Penser la contamination ou le fait qu'il ne saurait y avoir de dehors totalement exempt d'androcentrisme, ne veut pas dire se complaire dans une attitude nihiliste. C'est au contraire affronter cette violence irréductible : écrire en sachant que chaque nouvelle trace, chaque ouverture, inscrira à son tour une nouvelle blessure.

Dans «La pharmacie de Platon», nous lisons : «la mort du père ouvre le règne de la violence» (Derrida, 1972, p. 168). Dans cette scène, l'écriture, discours demi-mort, survivant, comporte en elle-même le parricide là où il n'y a pas l'assistance, la parole (vivante) du père : l'écriture se tait. Derrida y ajoute «En choisissant la violence – et c'est bien de cela

---

6 Cf. Cixous, H. (1975). Le rire de la Méduse. In *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Galilée.

qu'il s'agit dès le début – et la violence contre le père, le fils – où l'écriture parricide – ne peut manquer de s'exposer lui-même. Tout cela est fait pour que le père mort, première victime et ultime ressource, ne soit plus là. L'être-là est toujours celui d'une parole paternelle. Et le lieu d'une patrie» (Derrida, 1972, p. 168). Dans ce texte, publié dans la revue *Tel Quel* en 1968, quatre ans après *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964), il s'agit, encore une fois, d'un choix et d'un risque à prendre. Si dans « Violence et métaphysique... » la pire violence est celle du silence absolu, dans cette scène pharmacologique, la pire violence, celle d'une parole paternelle, c'est l'être-là, l'être présent, vivant : le père est. À ce point, l'on pourrait faire l'équivalence entre le silence absolu (la pire violence selon le texte « Violence et métaphysique... ») et l'accomplissement du rêve androcentrique de la parole (vivante) du père. Si l'être est, alors il n'y a pas de possibilité de s'adresser à autre, selon Levinas. Il n'y a même pas d'adresse dans la mesure où il n'y a pas de différence. Pas d'avenir non plus. C'est contre cette violence que Derrida choisit une certaine économie de la violence qui peut aussi impliquer de (se) faire violence.

### Bibliographie

- CIXOUS, Hélène. Sorties. In **La jeune née**. Union générale d'Éditions, 1975.
- CIXOUS, Hélène. Le rire de la Méduse. In **Le Rire de la Méduse et autres ironies**. Galilé, 2010.
- DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In J. Derrida, **L'écriture et la différence**. Seuil. 1967, p. 117228.
- DERRIDA, Jacques. La pharmacie de Platon. In J. Derrida, **La dissémination**. Seuil, 1972, p. 69198.
- DERRIDA, Jacques. Où commence ou comment finit un corps enseignant. In D. Grisoni (Éd.), **Politiques de la philosophie**. Grasset, 1976, p. 5598.
- DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger**. Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. **Heidegger : La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965** (T. Dutoit, Éd.). Galilée, 2013.
- DERRIDA, Jacques. **Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité** (G. Bennington, R. Therezo, & K. Chenoweth, Éd.). Seuil, 2018.
- DERRIDA, Jacques. (P.-A. Brault & P. Kamuf, Éd.). Seuil, 2019.

- DICK, Kirby., & Ziering Kofman, Amy. (Réalisateurs). **Derrida**. Jane Doe Films, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Grammaire et étymologie du mot « être »**. **Introduction en la métaphysique (chapitre II)** (P. David, Trad.), 2005.
- IRIGARAY, L. **Ce sexe qui n'en est pas un**. Minuit, 1977.
- MICHAUD, G. **Jacques Derrida. L'art du contretemps**, Nota Bene, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini. Essai sur l'extériorité**. Librairie générale française, 1990.
- SEBBAH, François-David. C'est la guerre. **Cités**, 2006, v.1 (25), pp. 4154. <https://doi.org/10.3917/cite>
- ZARKA, Y. S'évader. **Cités**, 2006, v.1 (25), pp. 13. <https://doi.org/10.3917/cite.025.0001>