



Title	Le supplément et le vide pour l'autre : la possibilité de l'hétéro-affection chez Derrida
Author(s)	Yhoshinaga, Waka
Citation	Philosophia OSAKA. 2012, 7, p. 65-77
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/23293
rights	©2012 by Waka YOSHINAGA. All rights reserved.
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Waka YOSHINAGA (Gifu Shotoku Gakuen University)

Le supplément et le vide pour l'autre : la possibilité de l'hétéro-affection chez Derrida

Il y a quelques apories propres dans les discussions au sujet de l'autre. Dans *Violence et Métaphysique* de *L'écriture et la différence*, Jacques Derrida soulève trois problèmes chez Levinas qui a considéré l'éthique comme la première philosophie dans *Totalité et infini*¹.

Premièrement, Derrida critique le fait que Levinas a évité que l'autre soit un moi ou un alter ego afin d'empêcher de réduire l'autre au « moi » et afin d'assurer l'altérité de l'autre. D'après Derrida, sans l'ego de l'autre, nous n'aurions pas pu assurer l'altérité et distinguer l'autre des objets (ED 184).

Deuxièmement, Derrida le contredit sur le fait qu'il, Levinas, n'a pas admis de plan commun entre le moi et l'autre pour défaire l'impérialisme du Moi. Selon Derrida, quand Levinas a dit au figuré « Autrui ressemble à Dieu », il a supposé une dimension divine. Mais pour cette divinité, il aurait été nécessaire d'ouvrir un plan commun comme la pensée de l'être que présuppose la détermination de l'étant-homme et de l'étant-Dieu (ED 211).

Troisièmement, Derrida met en question le fait que Levinas, qui refusait le concept d'« extériorité », a employé l'expression « vraie extériorité » pour exprimer l'altérité. La raison de ce refus réside dans le fait que l'« extériorité » fait à l'unité éclairée de l'espace une référence qui neutralise l'altérité radicale (ED 165). Dans cette contradiction chez Levinas, Derrida trouve les limites du logos philosophique qui ne se passent pas de la structure Dedans-Dehors et des métaphores spatiales d'une part, et les significations spatiales des langages d'autre part.

Cependant, les problèmes remarqués par Derrida sont des sujets communs aux recherches sur Autrui plutôt que des sujets propres à Levinas. Et au premier abord, ces sujets nous semblent explicables chez Henry qui a accordé de l'importance à l'ego de l'autre de même qu'à l'ego du moi, qui a établi le plan commun de ces deux egos dans l'auto-affection et qui a fait une distinction entre l'intériorité et l'extériorité. Autrement dit, en faisant les critiques mentionnées ci-dessus à l'encontre de Levinas, Derrida pourrait se rapprocher de la communauté d'Henry, du moins en apparence². Mais les pensées d'Henry sur la communauté

¹ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Édition du Seuil, 1967, indiqué par l'abréviation ED et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite. Là-dessus, cf. notre essai, *Le chemin étroit pour discuter sur l'autre : de Levinas à Derrida* : *Bulletin de l'Université Gifu shotoku Gakuen*, 2011, pp.35-45.

² Là-dessus, cf. notre ouvrage, *De l'affectivité à l'autre : traité sur la communauté par la phénoménologie de la vie*, Édition de Kizasu, 2004, chapitre 2.

n'ont proposé que des apories constatées chez Levinas d'un autre côté. Chez Henry, ces apories semblent se résumer à comment assurer l'ego de l'autre, à comment concilier la communauté et l'altérité et à comment relier l'intériorité de l'auto-affection à l'autre dans le Dehors. Chez Henry, ces apories semblent se réduire à l'auto-affection qui est l'origine de la communauté et de l'ipséité. Mais comment Derrida pourra-t-il expliquer ces apories provoquées par l'auto-affection en réalité ?

Cet essai a pour objet de découvrir un élément permettant à l'autre d'avoir rapport à l'auto-affection du moi dans le concept de la « différence » et du « supplément » de *De la grammatologie*. Derrida dit, « il n'y a pas d'éthique sans présence *de l'autre* mais aussi et par conséquent sans absence, dissimulation, détour, différence, écriture » (G 202, souligné par Derrida). Donc il s'agit d'éclaircir l' conception de Derrida au sujet de l'autre, en examinant ses arguments sur la différence, la chaîne de suppléments comme critique de la métaphysique, l'auto-affection et l'altérité.

(1) La différence et la violence

Derrida tente de mettre en évidence le logocentrisme, la métaphysique de la présence et la clôture des sciences dans la tradition de la philosophie occidentale qui présupposait la supériorité de la parole sur l'écriture. En analysant les discours dualistes autour du langage, Derrida met la justice du dualisme en question et renverse les valeurs composant ce dualisme de sorte qu'il met en lumière un certain mouvement universel s'y accomplissant.

D'abord, pourquoi la parole était-elle considérée comme le précédent de l'écriture depuis Platon ? Derrida cite la phrase suivante d'Aristote comme un indice des idées de la philosophie occidentale : « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix » (G 21)³. Les affections de l'âme expriment naturellement les choses. Donc la voix comme ses symboles est le signifiant le plus proche du signifié. Le signifié, en tant que vérité ou bonté transcendante, qui est impliqué par tout signifiant mais qui ne se confond avec aucun d'eux, se laisse pré-comprendre à travers chacun d'eux. Et la voix, en tant que l'auto-affection de « s'entendre-parler », est l'expérience unique du signifié se produisant dans le dedans de soi. « La voix s'entend - c'est sans doute ce qu'on appelle la conscience - au plus proche de soi comme l'effacement absolu du signifiant » (G 33). Dans cette expérience, le mot *est vécu* comme l'unité élémentaire et indécomposable du signifié et de la voix (G 34).

L'évidence rassurante sur laquelle se fonde la tradition de la philosophie occidentale

³ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, 1967, indiqué par l'abréviation G et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

est la présence de ce signifié qui ne devient jamais en soi un signifiant ou une trace. D'autre part, l'écriture est plus servile que la parole, l'oubli de soi et l'extériorisation comme l'être-hors-de-soi. Elle supprime la vie. « Ce que trahit l'écriture elle-même, dans son moment non phonétique, c'est la vie. Elle menace du même coup le souffle, l'esprit, l'histoire comme un rapport à soi de l'esprit. Elle en est la fin, la finitude, la paralysie » (G 40). Elle stérilise ou immobilise la création spirituelle et vivante dans la répétition de la lettre. « Elle est le principe de mort et de différence dans le devenir de l'être » (G 41). C'est-à-dire, l'écriture est toujours dérivée, survenue, particulière et extérieure alors que la voix tient l'unité articulée du son et du sens.

Selon Derrida, Saussure hérite de la tradition. Il pense que la raison pour laquelle l'écriture est dérivée est comme suit : l'écriture est le signifiant du signifiant premier, la représentation de la voix présente à soi, de la signification immédiate, naturelle et directe du sens, en un mot, représentative extérieure (G 46). Extérieure parce que Saussure, en tenant l'alphabet grec pour prototype du système phonétique, pense que l'écriture n'est que la « figuration » de la langue et que le signe n'est qu'arbitraire. Il accepte le schéma dualiste d'« externe / interne, image / réalité, représentation / présence » (G 50). De plus, il reporte l'écriture à l'extériorité à l'opposé du « système interne ».

Ainsi, l'écriture est un outil imparfait, une figuration extérieure, une source de la contamination menaçant et altérant le système interne du dehors. En outre, elle est considérée comme intrusion de la technique artificieuse, effraction d'une espèce tout à fait originale et violence archétypique qui entament l'intériorité de l'âme, la présence vivante de l'âme à soi dans le logos vrai (G 52). Mais la raison de cette dénomination négative comme « contamination » réside non seulement dans la dérivation de l'écriture mais aussi dans l'influence que la représentation de l'écriture exerce sur la parole. « La représentation s'enlace à ce qu'elle représente, au point que l'on parle comme on écrit, on pense comme si le représenté n'était que l'ombre ou le reflet du représentant » (G 54). Enfin, cette représentation provoque un renversement - écrire précède parler - de sorte que l'écriture, moyen mnémotechnique, signifie l'oubli de la voix vivante. « L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l'âme dans le logos » (G 55).

Cependant, étant donné que la voix est contaminée et oubliée par la représentation du signifiant, Derrida met en question la parole privilégiée comme présence à soi. Tout d'abord, pourquoi la parole est-elle privilégiée alors que l'écriture est tenue pour une violence de déformation ? Ensuite, pourquoi peut-elle produire sa propre histoire de manière parfaitement naturelle, autistique et domestique, sans jamais être affectée d'aucun dehors (G 62) ? A ces questions, Saussure répond que l'écriture est dérivée sur la base de l'arbitraire du signe. Mais d'après Derrida, le rapport entre chaque signifiant déterminé et chaque signifié déterminé est

« arbitraire » dans l'intérieur du rapport « naturel » entre les signifiants phonétiques et leurs signifiés (G 65). Autrement dit, il veut dire que tous les signes, même s'ils sont « écrits » ou « phoniques », sont institués sans motif, c'est-à-dire l'« immotivation » du signe.

Cette considération sur l'« immotivation » du signe cause un doute sur la trace. Puisque la trace marque le rapport à l'autre, elle articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent (G 69). A cause de cette possibilité, il faut penser la trace et son occultation inévitable avant l'étant. « La présentation de l'autre comme tel, c'est-à-dire la dissimulation de son "comme tel", a toujours déjà commencé et aucune structure de l'étant n'y échappe » (*ibid.*). Et comme Derrida dit que « sans renvoyer à une "nature", l'immotivation de la trace est toujours *devenue* » (*ibid.*, souligné par Derrida), l'immotivation de la trace se retourne contre celle de tout signe de sorte qu'il n'y a qu'un renvoi incessant de signe à signe. « Le *representamen* ne fonctionne qu'en suscitant un *interprétant* qui devient lui-même signe et ainsi à l'infini » (G 72, souligné par Derrida). En un mot, « l'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse » (*ibid.*). C'est pourquoi le propre du *representamen* n'est pas propre ou proche de soi.

L'immotivation de la trace entraîne l'absence du signifié transcendantal. Derrida l'appelle une *différance* ou un *jeu*. La thèse de l'arbitraire du signe chez Saussure est niée et à sa place, celle de la *différence* comme source de valeur linguistique est proposée (G 77). L'exclusion du lien naturel entre le son et le sens a pour résultat de mettre en clair que tout signe linguistique implique une écriture originaire⁴. Derrida dit : « il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, ..., écriture » (G 55). L'origine du signifié est nié.

Cependant, ce qui est nié n'est pas seulement l'origine du signifié. C'est parce que le concept du jeu proposé par Derrida ébranle les deux valeurs que la philosophie occidentale supposait.

L'une de ces deux valeurs est le concept linéariste du temps inséparable du phonologisme-logocentrisme (G 106). Il veut dire que les éléments auditifs du signifiants se suivent au point de former une chaîne et de se dérouler dans la continuité du temps. Ce concept provient de l'engagement dans la distinction entre la face signifiante et la face signifiée. Mais étant donné que le signifié est toujours la trace et déjà en position de signifiant dans le jeu, le concept linéariste doit être refusé.

L'autre est l'origine située à l'extrémité de ce concept linéariste. Derrida suppose « qu'il n'y ait pas d'origine, c'est-à-dire d'origine simple ; que les questions d'origine transportent avec elles une métaphysique de la présence » (G 109). Finalement il s'agit de racines métaphysico-théologiques, retenant la différence entre le signifiant et le signifié et

⁴ L'écriture est tenue pour oblitération du propre classé dans le jeu de la différence (G 162).

la référence à un signifié. Car le signifiant, le sensible, peut être considéré faire référence au signifié tenu pour l'intelligible à la base de cette métaphysique, le signe et la langue peuvent être formés. Autrement dit, c'est par la différence entre le sensible et l'intelligible que peut être détenue la différence entre le signifiant et le signifié. « Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique » (G 25). Mais étant donné que l'origine du signifié privilégié est niée, cette métaphysique expire. C'est la clôture que Derrida découvre dans le langage.

Ainsi, les idées sur la trace et le jeu invalident les recherches de l'origine et annulent la métaphysique. La négation de la métaphysique ébranle le concept de l'histoire et du livre qui est toujours associé à un schéma linéaire du déroulement de la présence (G 127). Par conséquent, sans l'origine de la présence, ici-maintenant ou sans l'élément absolu, il faut commencer en suspens.

Derrida évoque trois conditions de la dérivation de l'écriture comme suit : le langage « originel », « naturel », etc. n'a jamais existé ; il n'a jamais été intact, intouché par l'écriture ; il a toujours été lui-même une écriture (G 82). Ensuite, en proposant le concept d'Archi-écriture présenté avec le concept vulgaire de l'écriture, il veut dessiner le mouvement de la différence, archi-synthèse irréductible, qui ne peut se laisser réduire à la forme de la présence, comme nécessité. L'archi-écriture est à l'œuvre dans la forme et la substance de l'expression graphique et dans celles de l'expression non graphique, et en outre, elle constitue le mouvement de la sign-fonction liant un contenu à une expression (G 88). A propos de la présence et du temps, « elle marque le *temps mort* dans la présence du présent vivant, dans la forme générale de toute présence » (G99, souligné par Derrida)⁵. Donc, l'archi-écriture ouvre à la fois la temporalisation et le rapport à l'autre, comme condition de tout système linguistique.

(2) Le supplément comme l'irruption de la vie

Or comment cette archi-écriture ouvre-t-elle la temporalisation, le rapport à l'autre, et est-elle la condition du système linguistique ?

D'abord, selon Derrida, la temporalisation ne peut pas être ouverte sans la différence ou l'opposition qui lui donne forme. « Sans la différence entre le sensible apparaissant et son apparaître vécu, la synthèse temporalisatrice, permettant aux différences d'apparaître dans une chaîne de significations, ne saurait faire son œuvre » (G 96-97). L'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaire qu'aucune simplicité

⁵ Cette marque du temps mort par l'archi-écriture est appelée « espacement » (G 99).

absolue ne précède, c'est-à-dire, la trace originaire (G 92). Elle est à la fois l'unité extra-petite et la différence finale. Le fait que la trace est l'archi-écriture comme première possibilité de la parole, lieu natal de l'usurpation, implique que la même trace pure est la *différance*. Derrida dit, « sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait » (G 92). Comme telle, la trace est tenue pour archi-phénomène de la mémoire. C'est pourquoi la trace est l'ouverture de la temporalisation.

Ensuite, comment l'archi-écriture, la différence originaire, est-elle la condition du système linguistique ? Comme l'écriture, la différence est déjà en œuvre au cœur de la parole, le mouvement de sa *différance* veut dire un jeu entre la présence et l'absence. Dès que ce mouvement inaugure la parole, il disloque le sujet qu'elle construit, l'empêche d'être présent à ses signes, travaille son langage de toute une écriture (G 204). Mais en même temps, l'écriture est réhabilitée puisqu'elle promet la réappropriation de ce dont la parole s'était laissée déposséder. Le passage à l'écriture implique la restauration, « par une certaine absence et par un type d'effacement calculé, de la présence déçue de soi dans la parole » (*ibid.*). En un mot, « l'opération qui substitue l'écriture à la parole remplace aussi la présence par la valeur » (G 205). Dans le passage à l'écriture ou dans cette différence, l'acte d'écriture est, à la fois, le plus grand sacrifice visant à la plus grande réappropriation symbolique de la présence et l'ouverture d'une autre vie par la mort. « La mort par l'écriture inaugure aussi la vie » (*ibid.*). Autrement dit, l'écriture contient la mort et la vie. Donc, comme Derrida l'a lu chez Rousseau, la mort n'est pas le simple dehors de la vie.

Dès que la proximité à soi vient à être interdite ou interrompue, dès que la parole échoue à garder la présence, l'écriture devient inévitable. « C'est une violence faite à la destinée naturelle de la langue » (G 207). Ensuite, ce que la représentation de l'écriture veut se donner pour présence et le signe pour la chose même, c'est une nécessité fatale inscrite dans le fonctionnement du signe. Derrida appelle le concept abritant à la fois le complètement et la représentation, le « supplément », alias la *différance* (G 208). À cause du défaut antérieur d'une présence, le supplément s'ajoute en tant que surplus, une plénitude en enrichissant une autre, le comble de la présence. Donc, « quelque part, quelque chose ne peut se remplir *de soi-même*, ne peut s'accomplir qu'en se laissant combler par signe et procuration » (*ibid.*, souligné par Derrida). Le supplément est dangereux, étant donné qu'il remplace la présence par l'image au point d'être vécu comme perte irrémédiable de substance vitale, comme exposition à la folie et à la mort. Certainement il détruit les forces que la nature a lentement constituées et accumulées, mais il joue un rôle positif dans l'économie de la présence de la chose et de la durée de l'être.

Au sujet du supplément, Derrida dit qu'il n'a aucune énergie propre, aucun mouvement

spontané. Il est un organisme parasite, une *imagination* ou une représentation qui détermine et oriente la force du désir (G 253). Derrida explique le mouvement du supplément par le concept de l'imagination chez Rousseau. D'après son interprétation, comme le pouvoir d'anticipation qui excède la donnée sensible et présente vers l'inaperçu, l'imagination est la condition de la perfectibilité et de la pitié (G 260). Étant donné que la perfectibilité ne s'accomplit jamais sans langage, ce dernier naît de l'imagination. En outre, l'imagination indique à l'homme la crainte de la mort et le rapport à la mort. Donc, « l'imagination est le pouvoir, pour la *vie*, de *s'affecter elle-même* de sa propre re-présentation » (G 261, souligné par nous). C'est dans la mesure où la vie renvoie à soi comme à son propre manque, à sa propre demande de supplément (*ibid.*).

Ici, la nature est considérée non pas comme un donné, mais comme une réserve. Et parfois elle se manque à elle-même, ou s'excède elle-même. D'autre part, l'imagination fait sortir le pouvoir de sa réserve (G 263). Autrement dit, alors qu'elle anime la faculté de la jouissance, elle inscrit une différence entre le désir et la puissance. C'est parce qu'elle éveille le désir et le fait sortir de sa réserve de sorte qu'elle rompt l'équilibre entre le désir et la puissance (ou la nature). Derrida cite Rousseau sur le déséquilibre entre ces deux éléments, « le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini » (G 264). Par conséquent, il est inévitable qu'il y ait un déséquilibre d'où provienne la différence.

Ainsi, dans la mesure où l'imagination est la condition de la différence entre le désir et la puissance, elle est déterminée comme *différance* dans la présence ou dans la jouissance. Et étant donné qu'elle seule éveille ou irrite le désir, elle seule déborde ou divise la présence (G 438). Donc l'imagination peut désigner « à la fois l'excès et le manque de la nature *dans* la nature » (G 265, souligné par Derrida). Mais elle ne crée rien contre cet excès ou ce manque. « Elle est pure *auto-affection*. Elle est *l'autre nom de la différence comme auto-affection* » (*ibid.*, souligné par nous).

Chez Derrida, l'égalité tient debout à travers le concept de l'imagination de Rousseau : l'imagination = l'auto-affection = la différence. C'est l'imagination qui fait sortir de soi et l'oriente à l'autre. « Le rapport à l'autre et le rapport à la mort sont une seule et même ouverture » (*ibid.*). En même temps, la première extériorité en général est ouverte.

Toutefois, quant au supplément dont le mouvement est l'imagination, il n'a jamais d'origine comme la trace ou l'archi-écriture. Le supplément n'est possible qu'à la condition que le système de la supplémentarité en général fût déjà ouvert dans sa possibilité et que le jeu des substitutions fût depuis longtemps engagé (G 225). La nécessité du supplément est celle d'un enchaînement infini qui multiplie inéluctablement les médiations supplémentaires (G 226), « voici la chaîne des supplémentaires » (*ibid.*). Ainsi, le supplément se situe au milieu, entre l'absence et la présence absolues. « Tout commence par l'intermédiaire, voilà ce qui

est “inconcevable à la raison” » (*ibid.*). Le présent absolu a déjà été dérobé, donc n’a jamais existé. C’est l’écriture comme disparition de la présence, qui ouvre le sens et le langage. Ce jeu entre la présence et l’absence et ce supplément infini indiquent l’abîme en abyme. « L’abîme, c’est le creux qui peut rester ouvert entre la défaillance de la nature et le *retard du supplément* » (G 421, souligné par Derrida). Le lien du signifié, n’existait jamais, avec le signifiant littéraire devient parfaitement extrinsèque et contingent. Et, comme le supplément entame toujours et déjà la présence, le désir de la présence naît au contraire de l’abîme de la représentation, de la représentation de la représentation, ainsi, la supplémentarité se déroule infiniment.

C’est le point de l’extériorité par rapport à la totalité du logocentrisme, à partir duquel Derrida croit entamer la déconstruction de cette totalité et la sortie hors de la clôture d’une évidence. Évidemment, c’est le départ à partir du milieu. « Il faut commencer *quelque part où nous sommes* » (G 233, souligné par Derrida). Car il est impossible de justifier absolument un point de départ, avec la pensée de la trace ou du supplément.

(3) L’auto-affection et l’hétéro-affection

Nous avons examiné la critique de la métaphysique de la présence chez Derrida, à travers son concept de la différence et du supplément. D’après Derrida, l’index du motif de la présence le plus voyant est le moment de la certitude dans le cogito cartésien (G 146). L’objectivité est désormais basée sur la forme de la représentation de l’idée comme modification d’une substance présente à soi, et l’idéalité et la substantialité se rapportent à elles-mêmes par un mouvement d’*auto-affection* dans la res cogitans. « La conscience est expérience de pure *auto-affection*. Elle se dit infaillible » (*ibid.*, souligné par nous). C’est l’auto-affection sur laquelle se fonde la métaphysique de la présence. En revanche, Derrida a dit que l’imagination est la différence et qu’« elle est pure auto-affection. Elle est l’autre nom de la différence comme auto-affection » (G 265). Comment est cette auto-affection qui est à la fois l’origine de la métaphysique de la présence et la différence qui la détruit ? En termes plus précis, comment est l’auto-affection interprétée par Derrida ?

Cette question concerne le même sujet que celui proposé au début de cet essai. La critique de Levinas par Derrida dans *L’écriture et la différence*, au moins en apparence, se rapproche du traité sur l’autre chez Henry. Mais son traité, partant de la certitude de la conscience cartésienne, converge vers l’auto-affection en tant qu’essence de l’ipséité et de la communauté. En outre, sa théorie sur le saisir de l’autre, basée sur l’affectivité de l’auto-affection, ressemble à celle de Rousseau accordant de l’importance à la pitié. Quelle est la position de Derrida dans les recherches sur l’autre qui s’entrecroisent autour de l’auto-

affection ?

D'une part, chez Henry, le fait que l'auto-affection est l'essence de l'ipséité et de la communauté est justifié comme suit : chaque vivant accomplit l'auto-affection comme une épreuve intérieure de la vie⁶. Cet accomplissement invisible de l'auto-affection est une épreuve de l'identité à soi ne s'échappant jamais de l'intérieur. En ce sens, l'auto-affection est l'essence de l'individualisation, de l'ipséité. En même temps, dans la mesure où chaque vivant accomplit l'auto-affection de la même manière que l'affectant et l'affecté concordent, tout vivant a l'auto-affection en commun. Donc l'auto-affection est aussi l'essence de la communauté de tout vivant⁷. Chaque vivant a en commun l'affectivité comme l'auto-affection et la reçoit dans la passivité absolue de son intériorité. L'affectant et l'affecté de l'affectivité s'accomplissent dans chaque intériorité sans aucune distance ni aucune visibilité. Henry appelle la relation entre le moi et l'autre dans l'affectivité, la « non-différenciation »⁸. Mais nous pouvons trouver une autre possibilité de ladite relation chez Henry, dans son traité sur le corps, inspiré par le « continu résistant » de Maine de Biran⁹. Nous percevons la différence entre le moi et l'autre à travers le concept de la « peau » comme limite de chaque chair résistante. Malgré cela, cette « peau », n'existant pas dans le monde, finit par se réduire à l'invisibilité de l'intériorité qui ne s'échappe jamais de soi-même¹⁰. Henry tient invariablement l'auto-affection de l'intériorité invisible pour la vérité de la vie, l'objet visible de l'extériorité pour la vérité du monde¹¹. Dans l'opposition décisive entre l'intériorité et l'extériorité, il s'agit d'assurer la différence entre le moi et l'autre et d'expliquer l'influence de l'autre sur le moi.

D'autre part, Derrida, comme Henry, dit : « l'auto-affection est une structure universelle de l'expérience » (G 236), « l'auto-affection est la condition d'une expérience en général » (*ibid.*) de sorte qu'il convient que chaque vivant soit en puissance d'auto-affection. Dans un sens, il semble que Derrida comprend le concept henrien de la vie par lequel la vie se présente immédiatement à elle-même sans différence. De ce point de vue, la différence serait définie comme l'inauthenticité de la vie, le mal. Au contraire, Derrida dit : « c'est justement le propre du pouvoir de la différence que de modifier de moins en moins la vie à mesure qu'il s'étend » (G 191). Cette phrase nous indique que la vie n'est pas un sanctuaire où il n'y a pas de différence. Le mouvement de la différence dans la vie et la modification de la vie elle-

⁶ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990, p.162.

⁷ *Ibid.*, p.175.

⁸ *Ibid.*, p.173.

⁹ Michel Henry, *Incarnation*, Édition du Seuil, 2000, p.213.

¹⁰ *Ibid.*, p.298.

¹¹ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Édition du Seuil, 1996, p.92, par exemple.

même sont hors du concept henrien de la vie¹².

Il en résulte que l'auto-affection est la ligne de partage des eaux, séparant Henry et Derrida. Alors, comment l'auto-affection et la différance sont-elles liées chez Derrida tandis qu'elles ne se concilient jamais chez Henry ?

La situation concernée par l'auto-affection chez Derrida est dans l'expérience de la voix : du s'entendre-parler. L'expérience de la voix appartient à l'ordre du signifiant par lequel le sujet n'emprunte pas hors de lui le signifiant qu'il émet et qui l'affecte en même temps (G 146). Autrement dit, l'auto-affection de la voix, se passant de tout recours extérieur, rend possible la plus grande présence à soi de la vie. Mais en même temps, cette auto-affection, se rendant universelle et transparente au signifié, se voit déjà et se maintient dans sa propre représentation. « Car la voix a toujours déjà été investie, sollicitée, requise, marquée dans son essence par une certaine spatialité » (G 409-410).

Pourquoi la spatialité est-elle mentionnée dans l'auto-affection phonique ? Car l'inscription de la parole produit la spatialité de l'espace. La voix est ouverte à l'espace. C'est parce que son auto-affection a une extériorité, la surface exposée du corps en fait. « Que le langage doive traverser l'espace, soit tenu de s'espacer, ce n'est pas là un trait accidentel mais le sceau de son origine » (G 331). Pareillement, l'expérience du touchant-touché comme l'auto-affection, admet le monde du dehors. « L'extériorité de l'espace y est irréductible » (G 235).

Ainsi, Derrida pose le problème de la voix comme signifiant non pas à partir de l'intériorité mais à partir de l'extériorité spatiale. Le son du dehors nous touche, nous intéresse, nous pénètre, car l'ouïe est toujours ouverte à l'attention, plus passive que le regard. « La voix pénètre violemment en moi » (G 342). Cela indique à la fois l'intériorité et l'extériorité de l'auto-affection. Certainement, l'expérience de s'entendre-parler est un élément de l'intériorité. Mais étant donné que ladite expérience implique une obligation de réception, elle a donc la possibilité de recevoir l'affection du dehors. « Elle (= la voix) est la voie privilégiée pour l'effraction et l'intériorisation, dont la réciprocité se produit dans le "s'entendre-parler", dans la structure de la voix et de l'interlocution » (G 342, complété par nous).

Le dehors de la voix permet une communication entre deux auto-affections. Mais cela ne signifie pas que les deux origines absolues s'auto-affectent réciproquement, en répétant en écho immédiat l'auto-affection produite par l'autre. D'après Derrida, l'immédiateté n'est que le mythe de la conscience. « La voix et la conscience de voix - c'est-à-dire la conscience

¹² Il est possible d'indiquer la possibilité de l'auto-affection de s'échapper de soi dans le concept de la pulsion chez Henry. Mais dans ce cas, la pulsion n'a aucune différence dans son intériorité. cf. *Phénoménologie matérielle*, p.174-175.

tout court comme présence à soi - sont le phénomène d'une auto-affection *vécue comme suppression de la différence* » (G 236, souligné par nous). C'est cette suppression de la différence qui est l'origine de ce qu'on appelle la présence.

Voilà le contraste entre Henry, dissertant sur l'auto-affection comme l'origine absolue sans différence, et Derrida, traitant de l'auto-affection comme la suppression de la différence. Derrida a défini la possibilité de symboliser par l'auto-affection, possibilité que Henry refuse complètement en la distinguant de l'auto-affection et en l'affectant au système de l'objet ou de la mort. « Seul un être capable de symboliser, c'est-à-dire de s'auto-affecter, peut se laisser affecter par l'autre en général » (G 236). C'est parce que l'auto-affection de la vie est une structure articulée par l'histoire de la vie, qui suscite des opérations complexes et hiérarchisées. « L'auto-affection, le quant-à-soi ou le pour-soi, la subjectivité gagne en puissance et en maîtrise de l'autre à mesure que son pouvoir de répétition s'idéalise » (*ibid.*). Dans ce cas, l'idéalisation veut dire le mouvement par lequel l'extériorité sensible, qui sert de signifiant au moi, se soumet à son pouvoir de répétition. Pour Derrida, la présence de l'auto-affection de s'entendre-parler est à la fois la suppression de la différence et de l'autre. Donc la présence que l'auto-affection donne n'est que le symbole substitutif d'une autre présence (G 221). Et comme l'auto-affection phonique est supplément, représentant l'objet déjà disparu et pénétrant dans le moi à sa place, « c'est la seule manière d'intérioriser le phénomène » (G 342).

Cependant, Derrida dit qu'il y a une synergie et une synesthésie originelle comme supposition. Pour Henry, un tel pathos-avec originel a pour origine l'auto-affection. Mais Derrida nie l'auto-affection henrienne. Alors, pour lui, comment une synesthésie est-elle possible ?

Nous pouvons trouver un fil conducteur dans son interprétation sur la pitié de Rousseau. Comment est la pitié dans le contexte de l'auto-affection, de la différence et du supplément ? D'après Derrida, la pitié est un supplément du supplément, étant donné qu'elle tient lieu de loi comme supplément de la loi naturelle lorsque celle-ci vient à manquer (G 247). Elle est à l'œuvre comme une force de rapprochement et de présence de l'autre, et par l'imagination, comme un pouvoir de s'affecter elle-même de sa propre re-présentation dans la vie. Elle a pour rôle de modérer l'activité de l'amour de soi, moins en s'y opposant qu'en l'exprimant de manière détournée, en la différant (G 248-249). Derrida résume la pitié comme suit : « lorsque la pitié s'éveille par l'imagination et la réflexion, la présence sensible est excédée par son image, nous pouvons imaginer et juger que l'autre sent et souffre » (G 269).

Mais d'après Derrida, ce qui a lieu dans la pitié, ce n'est pas le mouvement d'identification de l'autre et du moi. « Il n'y a d'identification authentique que dans une certaine non-identification » (*ibid.*). Certainement, quand l'immédiateté naturelle est tenue pour principe de la relation entre l'autre et le moi, toute valeur est déterminée selon sa

proximité par rapport à elle. Mais puisque la proximité est un concept à double sens, elle est un éloignement. « L'immédiateté naturelle est à la fois origine et fin mais au double sens de chacun de ces mots : naissance et mort, esquisse inachevée et perfection finie » (G 332). Pour Derrida, l'imagination comme condition de la pitié ouvre la mort, il en résulte que « le principe de vie, une fois de plus, se confond avec le principe de mort » (G 297).

Ainsi, chez Derrida, nous ne pouvons pas rencontrer l'autre « vivant » rêvé par Henry, car la vie inentamée que Henry suppose n'est qu'utopique. L'expérience où la présence pure reste inentamée par le travail de la différence, inarticulée afin que la jouissance de soi ne soit pas altérée par l'intervalle, la discontinuité, l'altérité, ce n'est accordé qu'à Dieu (G 353). A propos de l'homme, alors que la présence à soi est la condition nécessaire du mouvement, de la vie, de la jouissance du temps, en même temps, elle ne peut pas s'échapper aux contraintes de la supplémentarité. En effet, elle n'est pas assez pure pour s'en échapper. Dans l'humanité, « il n'y a pas d'essence de la présence ni de présence de l'essence » (G 439), donc la représentation habite la présence, comme condition même de son expérience de la présence.

À vrai dire, nous pensons qu'il vaut mieux l'appeler « hétéro-affection » plutôt qu'auto-affection¹³. La raison en est la suivante : l'auto-affection chez Derrida est obligée de représenter puisqu'une catastrophe y habite déjà, et cette catastrophe vient du *dehors*. L'irruption d'un facteur extérieur, irrationnel, catastrophique provoque le passage d'une structure à l'autre, la raison pour cette extériorité est que le hasard ne fait pas partie du système. Les phrases suivantes sur le passage de la parole à l'écriture conviennent à cette *auto-affection*. « L'irruption de cette contingence absolue a déterminé le dedans d'une histoire essentielle et affecté l'unité intérieure d'une vie, l'a littéralement infectée » (G 442, souligné par Derrida), ou « elle (= la circulation des signes arbitraires) ouvre ainsi une agression contre la vie qu'elle fait circuler » (G 425, complété par nous).

Chez Derrida, l'intériorité de l'auto-affection est toujours exposée à la contingence, à la possibilité de déformation. Ainsi, dans l'auto-affection, le signifié fondamental ou la chose même ne sont jamais donnés hors signe ou hors jeu. Ici, nous trouvons une différence décisive entre Henry et Derrida. « Il y a un point dans le système où le signifiant ne peut plus être remplacé par son signifié, ce qui a pour conséquence qu'aucun signifiant ne puisse l'être, purement et simplement » (G 376). C'est parce que le point de non-remplacement est à la fois le point d'orientation de tout le système de signification et celui de destruction du système des signes. « Ce point n'existe pas, il est toujours dérobé » (G 376)¹⁴. Ainsi, l'origine n'existe

¹³ cf. Paul Audi, *Pour une approche phénoménologique du sentiment de la nature Rousseau avec Henry*, dans Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, Les Éditions de Cerf, 2001, pp.407-438.

¹⁴ Nous pourrions y trouver la même concience que la « vision tragique » chez Pascal et Kant indiquée par Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, Éditions Gallimard, 1959.

pas, l'orientation non plus. Ce qui s'initie s'est déjà altéré, fait retour en-deçà de l'origine. En outre le supplément lui-même n'a aucune essentialité. Étant donné qu'il ne peut pas toujours avoir lieu, il est « moins que rien et pourtant, à en juger par ses effets, beaucoup plus que rien » (G 442)¹⁵.

L'auto-affection d'Henry et celle de Derrida, même si elles nous ont semblées se rapprocher à travers Levinas, n'ont aucun point commun sauf le fait qu'elles sont la condition de la vie et l'expérience. Concernant la nécessité de l'égo et du fondement commun entre le moi et l'autre, indiquée dans la critique de Derrida envers Levinas, nous trouvons que Derrida lui-même l'a définitivement rejetée dans *De la grammatologie*. Mais nous pourrions faire remarquer quelques possibilités de la relation entre le moi et l'autre chez Derrida, bien que la certitude de l'égo soit niée, bien que l'altérité devienne ambiguë et bien que le fondement de la relation entre le moi et l'autre ne soit pas basé. C'est que l'intériorité de l'auto-affection, exposée à une catastrophe du dehors, a la possibilité de recevoir l'irruption de l'autre et qu'elle est déformable par l'affection de l'autre : c'est la possibilité de l'hétéro-affection. Dans le mouvement du supplément, l'intériorité et l'extériorité, le moi et l'autre peuvent s'entrecroiser. Et en même temps, ces oppositions binaires elles-mêmes peuvent expirer.

©2012 by Waka YOSHINAGA. All rights reserved.

¹⁵ Sur la trace, Derrida dit pareillement : « La trace *n'est rien*, elle n'est pas un étant, elle excède la question *qu'est-ce que* et la rend éventuellement possible » (G 110, souligné par Derrida).