MaLiCE
Le magazine des littératures & des cultures à l'ère du numérique

Un seul et même coup - Souveraineté, père virtuel et temps « out of joint »

Carmen Ruiz Bustamante

10.58048/2263-7664/3325

Derrida 2020 : frontières, bords, limites / Borders, Edges, Limits

> Le Père, le Dieu, l'Homme, la Bête est singulièrement increvable. Voilà un événement qui a eu lieu une fois pour toutes, dès l'origine, dès l'*arkhè,* mais l *'arkhè* (commencement-commandement) survit et ce qui a eu lieu jadis, a encore lieu aujourd'hui et aura encore lieu demain. Le père à la fois survivant et revenant, comme dans *Hamlet*, il désorganise, mais comme son meurtre même, mais comme la souveraineté même, l'ordre du temps comme succession. C'est la souveraineté qui met le temps « *out of joint* » et compromet la succession qu'elle promet[1].

Ce passage, tiré de la cinquième séance du séminaire de l'année académique 2000-2001 intitulé *La peine de mort,* porte sur ce que Derrida appellera, jamais de manière fixe, la « question psychanalytique de la peine de mort ». C'est donc avec la lecture de Freud, pour ne pas dire « les lectures » de la horde primitive et de l'assassinat du père, que Derrida va essayer de repenser certaines problématiques faisant partie du discours sur le droit et de la philosophie du droit qui fondent la peine de mort. C'est ce passage, aussi choquant qu'énigmatique, lancé sans préambule ou explication, que nous *lirons*. Si nous renvoyons à la question de la souveraineté chez Derrida, nous savons que « la souveraineté n'a jamais marché autrement qu'au fantasme, qu'il s'agisse de l'État-

nation, de son chef, du roi ou du peuple, de l'homme ou de la femme, du père ou de la mère[2] ». Ce fantasme tout-puissant n'a jamais traduit « que la violence performative qui institue en droit une fiction ou un simulacre[3] ». En considérant une telle fiction onto-théologique, Derrida demande donc qui voudrait faire croire en la souveraineté de quoi que ce soit (l'État-nation, le Roi, la Reine, le Père, etc.) : il s'agit de *faire croire,* car la souveraineté est toujours aussi silencieuse qu'inavouable :

> L'inavouable de la communauté, c'est aussi une souveraineté qui ne peut que se poser et s'imposer en silence, dans le non-dit. Même si elle multiplie les discours jusqu'au ressassement infini de la théorie du droit ou de toutes les rhétoriques politiciennes, la souveraineté elle-même (s'il y en a une et qui soit pure) toujours se tait dans l'ipséité même de son moment propre qui ne peut être que la pointe stigmatique d'un instant indivisible[4].

C'est donc l'instant indivisible, l'inavouable de la communauté qui s'impose sous silence, ce qu'on peut comprendre comme la souveraineté pure : « la souveraineté pure est indivisible ou elle n'est pas[5] ». Voici le rêve des pensées de la souveraineté, comme celle de Schmitt [6], pour qui « [e]st souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle[7] », et qui ne peut donc rétablir les normes juridiques que par le biais de la décision. Bien que l'exception échappe à toute formulation générale, en même temps « elle révèle un élément formel spécifique de nature juridique, la décision dans son absolue pureté[8] ».

De l'indivisibilité découle le caractère anhistorique de la souveraineté : en principe elle serait soustraite « et au partage et au temps et au langage[9] ». Le cœur de la souveraineté est dans cette soustraction : la décision exceptionnelle (le droit de l'exception ou de suspendre le droit) et toute la logique qui s'ensuit, celle de l'État-nation, des frontières, du sol et du sang. Dans *Spectres de Marx*, Derrida propose la notion d'« ontopologie[10] » pour penser le lien entre l'être présent, le présent pur, hors de l'écoulement de la temporalité, et sa situation, autre nom de « la détermination stable et présentable d'une localité (le *topos* du territoire, du sol, de la ville, du corps en général[11]) ». En considérant une telle stabilisation du lieu, comment peut-on comprendre un rapport entre le temps incertain, disjoint, « out of joint », et la souveraineté ? Pourquoi la souveraineté, cette *cratie* et *ipse* qui pour Derrida désigne le « principe de souveraineté légitime » aurait-elle le potentiel de perturber le temps qu'elle se promet, à savoir le

temps de la succession et de la présence ? Si un tel rêve théogonique de la souveraineté comme principe indissociable appartient « à un long cycle de théologie politique à la fois paternaliste et patriarcale, donc masculine dans la filiation père-fils-frère[12] », comment la mettre en rapport avec la promesse de l'avenir comme avec la justice au-delà du droit et de la loi qui n'est pas encore là, présente ? Dans *Spectres de Marx*, Derrida écrit qu'il faut parler du fantôme : « dès lors qu'aucune éthique, aucune politique, révolutionnaire ou non, ne paraît possible et pensable et juste, qui ne reconnaisse à son principe le respect pour ces autres qui ne sont plus ou pour ces autres qui ne sont pas encore là, présentement vivants[13] ». Dans *Voyous* la question apparaît à nouveau : s'il y a un avenir pour la démocratie c'est à condition de penser la vie autrement[14], d'abord, non pas comme présence ni comme filiation[15]. Cet impératif de porter la justice au-delà de la vie présente entraîne un questionnement de tout l'engrenage phallogocentrique de la souveraineté dont le rêve est une vie qui n'inclut pas la mort ou la finitude, autrement dit l'altérité de son autre en soi. Un tel questionnement implique également une lecture sexuée du problème de la vie et de la souveraineté : nous verrons qu'il s'agit à chaque fois d'un rapport androcentrique entre père et fils au nom de l'universalisable, ce qui permet de lire l'affirmation provocatrice de Derrida inscrite dans la préface de *James Joyce ou l'écriture matricide* de Jacques Telling : « la dénégation de la différence sexuelle est au programme de la souveraineté même, de la souveraineté en général[16] ».

En considérant ces éléments qui ne situent pas la souveraineté du côté de la justice et de la déconstruction du droit, comment peut-on la saisir comme ce qui déstabilise le temps du droit et de la loi, permettant par conséquent de penser quelque chose comme la promesse et l'avenir ? Une première approximation, peut-être, impliquerait de déplacer la discussion vers ce qui nous semble être le plus fondamental, à savoir le rapport entre le père et la peine de mort : nous verrons que remonter au père implique de remonter encore en amont de la distinction Dieu/Homme. Pourquoi renvoyer au père afin de repenser la peine de mort ? Dans la dixième séance du séminaire de 1999-2000, à propos de la description du geste inouï du Pape Jean-Paul II (« le Saint-Père ») qui a demandé pardon pour des crimes associés aux États européens chrétiens, Derrida ajoute à la main dans le tapuscrit : « La question de la peine de mort, nous le verrons, est celle de <la> question du père[17]. » Il faut aller vers la question du père, donc, de la souveraineté (et du Pape ou Saint-Père), pour penser quelque chose comme la peine de

mort. En plus de ce que nous avons déjà souligné à partir de *Voyous*, où la souveraineté fait partie d'un cycle paternaliste et masculin, Derrida, partant cette fois de la psychanalyse freudienne, montrera comment la question de la souveraineté, c'est-à-dire le pouvoir de disposer de la vie et de la mort, fait nécessairement partie de cet engrenage paterno-phallocentrique qu'il faut déconstruire.

Dans le quatrième essai de *Totem et Tabou*, Freud évoque un crime originel, « l'assassinat du père », pour expliquer l'émergence des institutions sociales (ainsi que de l'éthique et de la religion). Le récit est le suivant : le père originaire, aimé et haï (car il était seul détenteur du pouvoir et de l'ensemble des femmes), est tué et dévoré par les frères de la horde. Tel que l'explique Freud, les frères « haïssaient le père qui faisait si puissamment obstacle à leur besoin de puissance et à leurs revendications sexuelles, mais ils l'aimaient et l'admiraient aussi[18] ». L'attitude ambivalente envers le père s'explique par le fait que le père constitue un obstacle au besoin de pouvoir et aux exigences sexuelles des frères et, pourtant (et en même temps), il est le modèle d'identification pour ces mêmes frères. Un jour (à ce propos Freud estime qu'il serait aussi malséant qu'absurde de chercher à connaître avec précision la date dont il est question[19]) les frères s'allient pour tuer puis dévorer le père, en mettant ainsi fin à la horde paternelle. Unis, ils ont osé réaliser ce qu'il leur était impossible d'accomplir individuellement. Et, en dévorant le père, s'est consommée l'identification avec lui. C'est avec l'identification que les motions tendres, selon Freud, donnent lieu à la repentance et à la culpabilité. Mais comment pourrait-on expliquer le surgissement des motions tendres après le meurtre ? La réponse de Freud devient cruciale pour comprendre la question posée au début, autour de la spectralité du père. Les motions tendres chez Freud se frayent un chemin parce que le crime, dans un certain sens, s'est produit en vain : aucun des fils n'a pu satisfaire son désir initial de prendre la place du père. À ce sujet, Freud écrit que « [l]e mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant[20] ». Quant à l'interdiction, ce qui concernait autrefois le père concerne désormais les fils : si, auparavant, l'interdiction émanait de l'existence « vivante » du père, elle vient maintenant du psychisme des fils ; de ce que Freud appelle « l'obéissance après coup [*nachträglich*][21] ». Les deux tabous fondamentaux du totémisme — le respect du substitut du père (l'animal totémique) et l'interdiction de l'inceste — sont une conséquence de la conscience de culpabilité donnant lieu à l'obéissance après coup. Si le

fondement pratique de l'interdiction de l'inceste était d'empêcher les frères de s'entretuer, le fondement du respect du substitut du père est de garder le père en vie et de calmer ainsi le sentiment de culpabilité. La religion totémiste (et toute religion) naît justement pour « apaiser ce sentiment et se concilier, par l'obéissance après coup, le père offensé[22] ». Si, du moins en partie, le but du substitut du père est celui de « se concilier […] le père offensé », alors un tel substitut n'est pas érigé seulement comme conséquence d'une certaine culpabilité envers un père assassiné, mais aussi à partir d'un père qui, en tant qu' « offensé », est toujours en vie, et c'est pourquoi il faut se réconcilier avec lui. Par conséquent, que ce soit dans la conscience de la culpabilité ou dans l'offense, le père, chez Freud, ne meurt jamais.

Plutôt que sa mort, c'est la survie du père qui permet, selon Derrida, de mieux comprendre la question de la souveraineté, c'est-à-dire, le pouvoir de vie et de mort. Si l'on se souvient de la citation qui a frayé la voie à cet article, le père est à la fois survivant et revenant, et il désorganise, *mais comme la souveraineté même*, l'ordre du temps comme succession. La souveraineté implique « non seulement qu'on remonte vers le Père, c'est-à-dire plus tôt que et avant la distinction Dieu/Homme, mais aussi vers l'Exception du Père (exception cruelle, puisque le père a tous les pouvoirs de vie et de mort, toutes les femmes, etc.), jusqu'à l'inéluctable meurtre du Père […] par ce multiple du Père qu'est cet autre père virtuel […][23] ».

Jusqu'ici nous avons parcouru le trajet qui va du père — l'exception du père qui a tout le pouvoir[24] —, à son meurtre. Mais, remarque Derrida, on ne trouve jamais chez Freud la question de l'auto-punition ou du suicide du père[25]. Voici une différence entre les deux auteurs. C'est là que se joue ce que nous considérons crucial pour la lecture de la citation qui introduit le présent article. Si, chez Freud, le meurtre du père, c'est-à-dire le crime (fictif ou non) et son interdiction sont nécessaires pour expliquer l'émergence de la conscience morale[26], chez Derrida, la distinction entre le crime et son interdiction, ou entre le crime et la morale, s'évanouit. En réponse à Freud, Derrida affirme ainsi que le crime n'a pu être l'origine de la morale que parce qu'il y avait déjà la morale qui a fait éprouver de la culpabilité aux fils (aux frères). En effet, s'il y a nécessité d'expier, c'est parce qu'il y a déjà de la morale, et le questionnement sur sa cause (ou sur son fondement) ne conduit qu'à une manière erronée de poser la question : « déjà au moment du meurtre du père et même avant lui, dans la possibilité de ce meurtre, avant

l'acte, il y avait déjà quelque chose comme de l'éthique, à savoir de l'interdit[27] ». Le père, ainsi, a toujours été mort ; plus précisément, assassiné. Autrement dit, il n'y a pas eu de père d'abord vivant qu'il aurait fallu ensuite tuer. De plus, comme le dit Derrida dans *Glas*, « un père sans fils n'est pas un père[28] », c'est pourquoi le fils est une autre manière de dire le père virtuel. À notre avis, il n'y a chez Derrida ni père ni fils indépendants les uns des autres. Il n'y a que de la filiation. Penser la filiation avant le père permet de faire référence à la structure auto-immune propre à la souveraineté : dès qu'il y a un circuit de vie père-fils, il y a la mort qui passe, à travers le meurtre du père revenant. Dans *Voyous* Derrida analyse le pouvoir de la souveraineté politique conçue par différents théoriciens comme unique et indivisible, renvoyant toujours à un Dieu unique, un et souverain. Or cette indivisibilité n'a jamais été telle. L'aporie est la suivante : l'exception décisoire, celle qui traverse l'indécidable et qui peut suspendre la loi[29], doit être en quelque sorte anhistorique. La souveraineté, indivisible et silencieuse, se soustrait au langage et au temps qui introduit le partage universalisant. Néanmoins, une telle universalité exige nécessairement d'être déjà inscrite dans le partage. Conférer du sens à la souveraineté, lui trouver une raison, c'est déjà, pour Derrida, briser son indivisibilité. Comme il le précise : « Dès que je parle à l'autre, je me soumets à la loi de la raison à donner, je partage un médium virtuellement universalisable, je divise mon autorité[30] ». Pour s'imposer universellement, pour être hors langage et hors temps, la souveraineté doit se partager d'abord dans le langage auquel elle se soustrait, car le langage a toujours besoin d'un autre langage pour autoriser ses conventions ou ses fictions légitimées. Voici le mécanisme auto-immunitaire de la souveraineté. Pour lui conférer du sens, pour rendre sa force effective, pour la justifier, il faudrait lui trouver une raison, ce qui, pour Derrida, implique déjà de la soumettre à des règles et à une loi générale. La souveraineté pure n'existe donc pas : « elle est toujours en train de se poser en se démentant, en se déniant ou en se désavouant, de s'auto-immuniser, de se trahir en trahissant la démocratie qui pourtant ne va jamais sans elle[31] ».

La structure auto-immune de la souveraineté nous donne quelques pistes pour lire la singulière opération de la souveraineté qui, en s'attaquant à elle-même, ne tient pas la promesse du temps comme succession. Il nous reste encore à tirer quelques fils sur l'absolue antériorité et même le caractère absolument archaïque de la souveraineté exceptionnelle qui précède « la vie et la mort, et la loi, et surtout les distinctions

oppositionnelles entre le légal et l'illégal, entre nature et loi[32] », mais aussi et surtout, des fils sur son caractère survivant en tant qu'increvable. La question de la survivance et le caractère increvable deviennent pertinents si l'on considère que chez Derrida la figure du père est couramment liée à l'ontologie de la vie. Qu'il suffise de mentionner « La pharmacie de Platon » dont la scène est commandée par des voix de pères qui essaient de rejeter ce qui ébranle le schéma de la vie qui tient le père vivant dans son fils. Le mythe égyptien que Socrate raconte à Phèdre montre un rapport entre filiation et vie, susceptible d'être déduit à partir de la lecture par Derrida du dialogue platonicien. Brièvement dit, dans cette scène, l'écriture est rejetée en tant que fils orphelin, « demi-mort[33] », sans valeur en soi et meurtrier du père, parricide, tandis que le logos, *parole vivante*, sera pensé comme le fils légitime ayant l'assistance présente de son père qui répond pour lui et de lui. En lisant cette scène, on peut déjà entrevoir une certaine conception de la vie inscrite dans le *Phèdre*, et qui semble reposer sur la présence du père dans un schéma de filiation ; tandis qu'à partir du rejet de l'écriture par le roi, nous pouvons, nous, entrevoir une « opération métaphysique » qui, en rejetant ce fils mort-vivant sans parole vivante et sans père (ou, plus précisément, assassin du père), rejette en même temps une autre conception de la vie que Derrida, dans d'autres textes, appellera survie (ou « la vie la mort[34] »). La spécificité de l'écriture, de ce mort-vivant, est donc l'absence du père. C'est du moins « ce que dit celui qui dit, c'est la thèse du père[35] ». Or la subversion parricide de l'écriture va bien plus loin que le simple meurtre du père. C'est que, comme nous sommes en train de le constater, le père ne meurt jamais. Derrida écrit dans *Spectres de Marx* : le spectre ne meurt jamais puisqu'il reste toujours à venir et à revenir[36]. Dans un entretien avec Alain Veinstein, Derrida remarque que l'ouverture de *Hamlet*, texte qu'il lit-écrit dans *Spectres de Marx*, « c'est non pas l'arrivée du père, de l'esprit du père de Hamlet, mais l'attente de sa réapparition[37] ». Le père a été depuis toujours le revenant. Cette citation devient cruciale une fois entendu que le spectre par excellence, « l'archi-spectre », comme l'appelle Derrida, est le père[38]. Dans ce contexte, en suivant Geoffrey Bennington, la menace de l'écriture, fils orphelin, ne réside pas dans le meurtre du père, qui préserverait par là encore mieux son pouvoir. Loin de tuer le père au profit du fils, la menace de l'écriture consiste plutôt en ceci que finalement « on ne sache plus très bien ce que c'est qu'un père[39] ». Si l'on étend cette phrase à la notion de vie, on pourrait dire que la menace de l'écriture (ou, dans ce contexte, du fils bâtard) consiste plutôt à ce qu'on ne comprenne plus très bien la thèse

du père sur ce qu'est la vie, c'est-à-dire, la vie comme présence et vérité d'une certaine voix paternelle, qui ne se comprendrait que par opposition à la mort ou, en d'autres termes, à l'absence de cette même voix.

En démontant une telle ontologie de la vie, c'est-à-dire en *lisant* les lois de sa composition et les règles de son jeu[40], les textes de Derrida ont laissé des traces pour penser une survie, c'est-à-dire, une vie au-delà de l'opposition à la mort. Cette pensée a essayé de se situer plutôt du côté de la mère. Dans « Fourmis », conférence prononcée dans le cadre du colloque « Lectures de la différence sexuelle » (tenu à Paris en octobre 1990), Derrida fait allusion à plusieurs reprises à différents textes d'Hélène Cixous (« Fourmis » a été conçu comme la continuation de la présentation précédente de Cixous : « Contes de la différence sexuelle »). En lisant, entre autres, *OR, les lettres de mon père*, Derrida remarque que le père mort de Cixous l'a mise du côté de la vie, tandis que dans son cas à lui, sa mère vivante l'a fait « à chaque instant regarder la mort[41] ». On pourrait même dire que la question de la mère et de la survie (la mère vivante qui nous fait regarder la mort) constitue une sorte de hantise dans la pensée de Derrida. Pour n'en mentionner que quelques traces, rappelons que dans « La pharmacie de Platon » Derrida souligne que dans la texture du texte de Platon la mère « est passée sous silence[42] », mais que si on la cherche bien on verra sa figure instable, désignée à l'inverse, dans les jardins d'Adonis, là où les graines meurent aussitôt qu'ils poussent. Dans *Glas*, texte publié quelques années plus tard, Derrida reviendra sur cette figure instable, reste indicible ou *presque*, du système hégélien de la famille. En même temps, en lisant Genet, celui qui est « né amputé de mère et de père[43] », *Glas* invite à penser la mère à partir d'une « logique de l'obséquence » : la mère qui, en laissant mourir ses fils, brise le schéma paterno-filial de la vie. Le caractère indicible ou presque de la mère (question décrite aussi dans *Khôra*[44]) empêche de la faire entrer dans le circuit filial de la vie (le père vivant dans son fils). Pour finir, il serait possible d'évoquer le texte de « Circonfession », écrit en « 59 bandes de prières[45] » pendant la période où sa mère, devenue aphasique et incapable de prononcer son nom, survivait. L'écriture de ces cinquante-neuf séquences était une course étrange qui a mesuré le temps de façon imprévue, car Derrida ne savait pas si à la fin d'une phrase sa mère vivrait encore[46].

Comme l'a écrit Mireille Calle-Gruber, « Circonfession » est le tombeau de la mère, une magnifique réflexion sur la mort, la mourante, le rapport de la mère au fils et « du fils à

la mère à la mort — à l'instant de mort[47] » : interrogation de la scène des différences sexuelles. Le tissage des langages théologiques convoque « plusieurs scènes d'écriture : biographique, autobiographique, philosophique, politique, lesquelles s'interrogent, s'interrompent, se déconstruisent l'une selon une composition en reprises autour de la figure de la mère mourante[48] ». La mère de Derrida lui fait envisager la mort dans la vie, autre nom de la finitude : « la mère, mon obséquente[49] ». En citant *Les Confessions* de Saint Augustin, Derrida fait allusion au même sujet lorsque la mère de Saint Augustin, Monique, lui disait où il devrait l'enterrer : « "Vous enterrez ici votre mère", dit-elle. Moi, je me taisais et maîtrisais mes larmes[50]. » Au lieu de favoriser le circuit filial où le père est présent/vivant dans le fils à travers la vérité de la voix, la mère survivante détourne l'héritage et la vérité transmis. Suivant la remarque de Cixous sur « Circonfession », la mère de Derrida, chaque fois bouleversante, ne le lit pas. Avec sa mère, Derrida n'a jamais eu le dernier mot : elle « ne parle ni ne lit le derridien ». En soulignant la phrase de la cinquantième période dans laquelle Derrida écrit que c'est depuis toujours que sa mère ne l'a pas entendu, Cixous s'adresse à Derrida : « Ta mère qui, en ne te reconnaissant pas : Jac-qui ? te reconnaît : Jackie[51]. »

Néanmoins, pour Derrida il ne s'agit pas pour autant de développer une philosophie de la mort[52], mais plutôt d'intégrer, dans la vie, un retour de la mort, ce qui implique de penser la vie (ou plus précisément la survie) au-delà du présent vivant, au-delà d'une *voix* absolument présente à soi, bref, au-delà de la voix présente du père dans le logos vivant. Comment donc passer du père jaloux de la vie à un père increvable qui, en perturbant le temps, ouvre le temps de la promesse et de l'avenir ? Pour suivre le fil de cette question, il est nécessaire de revenir à la dixième séance du premier volume du séminaire *La peine de mort*, pour voir la déconstruction de la mort (et la vie) s'expliquer avec la question de la peine de mort. Dans cette séance, Derrida dit que la peine de mort « est toujours, par définition, la mort venue de l'autre, donnée ou décidée par l'autre, fût-ce par l'autre en soi[53] ». C'est pourquoi la possibilité de la peine de mort « commence donc là où je suis livré au pouvoir de l'autre, fût-ce au pouvoir de l'autre en moi[54] ». On ne peut pas comprendre ce qui s'appelle « la vie » seulement comme soi-même, comme ipséité. C'est parce que « ma vie » (bien qu'elle ne sera jamais la mienne) passe d'abord par le cœur de l'autre ; c'est parce que « ma vie » est finie, qu'il y a un rapport à la venue de l'autre comme venue de l'avenir : « Seul un vivant comme être fini peut avoir

un avenir, peut être exposé à un avenir, à un avenir incalculable et indécidable dont il ne dispose pas en maître et qui lui vient de l'autre, du cœur de l'autre[55] ». C'est le cœur de l'autre qui est devant moi, « avant moi en moi[56] ». Ce n'est que parce que « ma vie » est finie, parce que la mort s'inscrit dans la vie, qu'elle garde un rapport avec l'incalculabilité et avec l'indétermination ; elle garde un rapport, bref, avec l'autre comme événement, comme arrivant : ouverture de l'avenir. Dans *Mémoires pour Paul de Man*, Derrida annonce quelque chose de semblable par rapport à la mémoire (qu'on peut penser comme la *vie* psychique elle-même) : « S'il y a une finitude de la mémoire, c'est parce qu'il y a de l'autre, et de la mémoire comme mémoire de l'autre, qui vient de l'autre et revient à l'autre[57] ». C'est pourquoi la trace de l'autre en moi défie toute tentative de totalisation de la mémoire sans jamais garantir la fixation d'un souvenir. Contrairement à Freud, qui pensait pouvoir distinguer la mélancolie du deuil, Derrida écrira qu'il n'y a pas de vrai deuil, parce que la trace de l'autre vit déjà en moi. « [L]'autre qui parle toujours en moi avant moi[58] » : c'est la condition de la vie psychique. Il n'y a pas de vie psychique sans rapport avec la finitude de l'autre et, par conséquent, de la mienne : « la possibilité de la mort de l'autre *comme* de la mienne ou de la nôtre instruit mon rapport à l'autre et la finitude de la mémoire[59] ». C'est donc la finitude, c'est-à-dire l'autre inscrit en moi, qui explique le fait que la mémoire ne se totalise pas, le fait qu'un souvenir n'est jamais assuré ni fixé, qui explique, enfin, l'ouverture radicale de la trace.

La tentative, l'obsession de la peine de mort, par contre, c'est le calcul du moment exact de la mort, la décision calculatrice qui interrompt le principe d'indétermination. Le paradoxe de la peine de mort chez Derrida, en tant que damnation ou condamnation à mort n'est pas la possibilité de mettre fin à l'infinité de la vie ou l'immortalité ; le paradoxe est précisément la possibilité de mettre fin à la mortalité. Ce que nous voudrions lier au caractère increvable du père et à la désarticulation du temps, c'est le résultat de cette tentative obsédée de la peine de mort. Une telle tentative (voire un tel « désir ») implique toujours un échec, car jamais une fin ne mettra fin à la finitude, et l'effet de cet échec, comme *telos* frustré, produit, selon les mots de Derrida, une « illusion invincible », un « phantasme » de la fin de la finitude. Cette décidabilité qui reste un phantasme « est à l'œuvre en nous tout le temps, même en dehors de toute scène effective de verdict et de peine de mort », parce que « cette expérience est constitutive de la finitude[60] ». Bien que Derrida n'explique pas en quoi le phantasme de

l'infinitisation est constitutif de la finitude, dans la même séance se trouve un indice qui nous semble crucial pour comprendre cette indissociabilité de la finitude et de la tentative d'y mettre fin.

Une référence un peu rapide, mais non moins intéressante, porte en effet sur l'angoisse devant l'avenir. La machine calculatrice et folle de la peine de mort qui, selon Derrida, se dissémine finalement par toutes sortes de machines (comme la loi, le Code pénal, le calendrier, la guillotine, etc.), produit de la séduction sur des sujets fascinés : « Fascinés par le pouvoir et par le calcul, fascinés par la fin de la finitude, en somme, par cette fin de l'angoisse devant l'avenir[61] ». Mais cette fin de l'angoisse est fondée sur une illusion : la machine calculatrice *semble* seulement mettre fin à la finitude, car ce calcul, « cette maîtrise, cette décidabilité restent des phantasmes. Il serait sans doute possible de montrer que c'est même là l'origine du phantasme en général[62] ». Puisque ce désir de nous infinitiser en nous donnant la mort de façon calculable et décidable est toujours frustré, Derrida fera référence à un effet de vérité où nous voyons le pouvoir de calcul « *comme* » mise en scène effective : « nous voyons en projection s'effectuer en acte ce dont nous rêvons tout le temps — ce dont nous rêvons, c'est-à-dire ce que d'une certaine façon nous désirons, à savoir nous donner la mort[63] ». Bien que la question du désir nécessiterait une enquête et un autre texte pour la développer[64], nous nous contentons ici de souligner le rapport entre, d'une part, l'angoisse face à la finitude, et, d'autre part, le père ou la souveraineté comme pouvoir de disposer de la vie et de la mort. Tant qu'il y aura de l'avenir et donc de l'angoisse, il y aura du désir de maîtrise — toujours frustré —, il y aura le père auto-immunisé en tant que phantasme suicidé. Si le père survit et ne cesse de revenir, si le père est increvable, c'est parce qu'il y a de l'incalculable[65], de la mort inscrite dans la vie : de l'avenir. Par conséquent, tant qu'il y aura de la finitude, il y aura des phantasmes d'infinitisation. Autrement dit, s'il y a la promesse du père de mettre fin à l'incalculable, à l'autre en moi ; bref, à la finitude ; s'il y a la promesse du temps de la succession, c'est parce qu'il y a encore de l'avenir, du temps *out of joint* sans lequel, comme le soutient Derrida dans *Spectres de Marx*, il n'y aurait ni événement ni histoire ni promesse de justice[66]. C'est ainsi que le père est, comme nous l'avons vu, le principe même, l'absolue antériorité, ou l'absolue archaïcité qui précède et la vie et la mort et la loi, mais, en même temps, il est aussi ce à quoi il donne naissance : l'animal totémique, la loi et ses fils. Quand Derrida fait référence au père chez Freud, en tant que

« l'archaïque même[67] », il entend que le père ne s'inscrit pas dans le temps, et que donc sa seule façon de le faire c'est, d'un seul et même coup, à la façon d'un père auto-immune déjà suicidé, à la façon d'un phantasme de lui-même qui se renie lui-même, à la façon d'une promesse jamais accomplie. Ce n'est pas un hasard si Derrida énonce, d'une manière aussi audacieuse que provocante, que « tout ce séminaire sur la peine de mort pourrait revenir à une seule question, d'un seul et même coup : qu'est-ce qu'un coup, qu'est-ce qu'un seul et même coup[68] ? »

1. Bibliographie

BENNINGTON, Geoffrey et DERRIDA, Jacques, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

CALLE-GRUBER, Mireille, *Jacques Derrida, La distance généreuse*, Paris, Éditions de la Différence, 2009.

CIXOUS, Hélène, 1994, Contes de la différence sexuelle, in NEGRÓN, Mara, *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des Femmes, 1994.

CIXOUS Hélène, *Entretien de la blessure*, Paris, Galilée, 2011.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

DERRIDA, Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.

DERRIDA, Jacques, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.

DERRIDA, Jacques, Fourmis, in NEGRÓN, Mara, *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des Femmes, 1994.

DERRIDA, Jacques, La Veilleuse (… « au livre de lui-même »), préface à TRILLING, Jacques, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Paris, Circé, 2001.

DERRIDA, Jacques, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001.

DERRIDA, Jacques, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.

DERRIDA, Jacques, *Séminaire La peine de mort vol. 1*, Paris, Galilée, 2012.

DERRIDA, Jacques, *Séminaire La Peine de mort vol. 2*, Paris, Galilée, 2015.

DERRIDA, Jacques, « Paroles Noctures » (entretien avec Alain Veinstein le 17 décembre 2001), *L'Entretien*, 03, Paris, Éditions du sous-sol, 2017.

DERRRIDA, Jacques, *Séminaire La vie la mort*, Paris, Galilée, 2019.

DERRIDA, Jacques et BENNINGTON, Geoffrey, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, in *Œuvres Complètes — Psychanalyse – vol. XI : 1911-1913*, Paris, PUF, 1998.

SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

1 Jacques Derrida, *Séminaire La Peine de mort vol. 2*, Paris, Galilée, 2015, p. 162.

2 Jacques Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 328.

3 *Ibid*.

4 Jacques Derrida*, Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 143.

5 *Ibid*.

6 Pour avoir le droit de suspendre le droit, ce qui est décrit par Schmitt comme le plus propre de la souveraineté, le souverain, à la différence du gouvernement du nombre, doit être indivisible, la multiplicité dispersant le commandement. *Ibid*., p. 9. Dans *Voyous*, on

peut apprécier la manière dont l'auto-détermination souveraine répond à l'ipséité : l'auto-nomie de soi, « le pouvoir qui *se donne à lui-même* sa loi, sa force de loi » *Ibid*., p. 30.

7 Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 15. Pour Schmitt la décision souveraine devient absolue au sens propre lorsqu'elle « se libère de toute obligation normative » *Ibid*., p. 22. Or la situation exceptionnelle, celle qui peut suspendre un ordre établi dans sa totalité, ne renvoie jamais à une anarchie et un chaos : « il subsiste malgré tout toujours un ordre, fût-ce un ordre qui n'est pas de droit », *Ibid*., p. 22. C'est pourquoi le cas d'exception reste toujours accessible à la connaissance juridique car « les deux éléments, norme et décision, demeurent dans le cadre du juridique », *Ibid*., p. 23.

8 *Ibid*., p. 23.

9 *Jacques Derrida, Voyous. Deux essais sur la raison, op.cit.,* p. 144.

10 Un an avant la publication de *Spectres de Marx*, dans *Sauf le nom*, texte dont la première version fut publié en anglais en 1992, Derrida fait aussi allusion aux préjugés ontopologiques désorganisés et déplacés par *khôra,* ce « corps sans corps, corps absent mais corps unique et lieu de tout, au lieu de tout, intervalle, place, espacement ». Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 58.

11 Jacques Derrida*, Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 137.

12 Jacques Derrida*, Voyous*, *op. cit*., p. 38.

13 Jacques Derrida*, Spectres de Marx*, *op. cit*., p. 15.

14 Jacques Derrida*, Voyous*, *op. cit*., p. 57.

15 Je me permets de signaler que cette question s'inscrit dans le cadre de ma recherche doctorale portant sur le rapport entre vie et filiation chez Derrida. Une des lectures de cette recherche essaie de montrer qu'on ne peut comprendre les réflexions sur la survie (qui reviennent sans cesse dans différents textes de Derrida, depuis les premiers jusqu'aux plus tardifs) que si on les met en rapport avec la question du père, c'est-à-dire, avec le problème de la filiation, avec le lien père-fils. De cette hypothèse de lecture, j'essaie de tirer quelques conséquences, comme par exemple, pour n'en citer que deux,

très brièvement, le fait que la métaphysique semble être pour Derrida une scène de famille commandée par le père, ou que la déconstruction de la vie, opération textuelle qui hante les textes de Derrida, ne peut être lue qu'à partir d'une interrogation du phallogocentrisme.

16 Jacques Derrida, La Veilleuse (… « au livre de lui-même »), préface à Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Paris, Circé, 2001, p. 17.

17 Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort vol. 1*, Paris, Galilée, 2012, p. 335, note n°3.

18 Sigmund Freud, « Totem et tabou », dans *Œuvres Complètes –psychanalyse– vol. XI : 1911-1913*, Paris, PUF, 1998, p. 362.

19 « Qu'il me soit permis de tenir l'indétermination, le raccourcissement dans le temps et le resserrement du contenu de ce que j'ai donné dans mes développements ci-dessus pour une réserve exigée par la nature du sujet. En cette matière, il serait tout aussi insensé de tendre à l'exactitude que malséant d'exiger des certitudes » *Ibid*., p. 362.

20 Sigmund Freud, « Totem et tabou », *op. cit*., p. 362.

21 *Ibid*.

22 *Ibid*., p. 364.

23 Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort vol. 2*, *op. cit*., p. 159.

24 Derrida souligne que la souveraineté chez Freud renvoie à une figure théo-anthropomorphique : c'est le père humain, le père en quelque sorte plus primitif que la distinction possible entre l'homme et Dieu qui est le souverain primitif : « Avant l'homme et Dieu, avant Dieu et avant l'homme, il y a, il y aura eu, il y eut le Père » Ibid., p. 158. Dans la horde primitive, le père a le pouvoir absolu comme pouvoir de vie et mort dont il est supposé jouir. C'est lui qui peut suspendre, donner ou prendre la vie de l'autre.

25 Cette nécessité de remonter non seulement au père mais aussi au meurtre du père représente, pour Derrida, une différence avec Freud : « cela Freud ne le dit pas, pas ainsi, et c'est une grande différence, que je relie à ce que nous disions du devenir auto-

punition ou suicide de l'hétero-punition » *Ibid*., p. 159.

26 Pour Freud « la compréhension du tabou jette aussi une lumière sur la nature et l'apparition de la conscience morale ». Sigmund Freud, « Totem et tabou », *op. cit*., p. 275.

27 Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort vol. 2*, *op. cit*., p. 174.

28 Jacques Derrida*, Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 39.

29 Pour être exceptionnelle, souveraine, une décision doit avoir lieu hors la loi : c'est la condition de pouvoir la suspendre. Derrida s'est beaucoup intéressé au caractère impossible de la décision. Dans *Force de loi*, l'une des apories de la décision, et de son rapport à la justice, est qu'elle doit passer la épreuve de l'indécidable : « Indécidable est l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle *doit* cependant –c'est de devoir qu'il faut parler– se livrer à la décision impossible en tenant compte du droit et de la règle ». Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 53. Si la décision ne passe pas par une telle épreuve, elle ne sera que l'application programmable d'un processus calculable, et ne sera donc pas juste.

30 Jacques Derrida*, Voyous*, *op.cit*., p. 144.

31 *Ibid*.

32 Jacques Derrida*, Séminaire La peine de mort vol. 2*, *op. cit*., p. 159.

33 Jacques Derrida*, La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 168.

34 Dans son séminaire de 1975-1976, Derrida s'efforce pour penser autrement la différence entre vie et mort. Le syntagme « la vie la mort » qui donne son titre au séminaire fait justement sauter la conjonction « et » pour montrer que l'altérité des deux, entre l'un et l'autre, « n'était pas de l'ordre de ce que la philosophie appelle opposition » Jacques Derrida, *Séminaire La vie la mort*, Paris, Seuil, 2019, p. 19.

35 Jacques Derrida*, Séminaire La peine de mort vol. 2*, *op. cit*., p. 86.

36 Jacques Derrida*, Spectres de Marx*, *op. cit*., p. 163.

37 Jacques Derrida, « Paroles Noctures » (entretien avec Alain Veinstein, le 17 décembre 2001), in *L'Entretien*, 03, Paris, 2017, Éditions du sous-sol, p. 94.

38 *Ibid.*, p. 221.

39 Geoffrey Bennington, « Derridabase », in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 176.

40 Jacques Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 71.

41 Jacques Derrida, « Fourmis », in Mara Negrón, *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des Femmes, 1994, p. 97.

42 Jacques Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 164.

43 Prière d'insérer dans Hélène Cixous, *Entretien de la blessure*, Paris, Galilée, 2011.

44 Dans *Khôra* nous pouvons trouver une lecture de la mère comme celle qui, en tant que troisième genre, ne fait pas couple avec le père ; elle n'appartient pas à un couple d'opposition, comme celui entre forme et devenir sensible. La mère, cette étrange figure sans figure qui donne lieu sans engendrer, « serait à part ». Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 91.

45 Jacques Derrida, « Circonfession », in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, *op. cit.*, 1991, p. 241.

46 Jacques Derrida, « Paroles Noctures » (entretien avec Alain Veinstein), in *L'Entretien*, *op. cit.*, p. 119.

47 Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, La distance généreuse*, Paris, Éditions de la Différence, 2009, p. 65.

48 *Ibid.*, p. 65-66.

49 Jacques Derrida, Circonfession, *op. cit.*, p. 103.

50 Saint Augustin, *Confessions*, cité par Jacques Derrida, Circonfession, *op. cit.* p. 22.

51 Hélène Cixous, « Contes de la différence sexuelle », in Mara Negrón, *Lectures de la différence sexuelle*, *op. cit.*, p. 57.

52 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 179.

53 Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort, vol. 1*, *op. cit.*, 2012, p. 339.

54 *Ibid*.

55 *Ibid*, p. 348.

56 *Ibid*.

57 Jacques Derrida*, Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 50.

58 *Ibid*, p. 50.

59 *Ibid*, p. 53.

60 Jacques Derrida*, Séminaire La peine de mort vol. 1*, *op. cit.*, p. 349.

61 *Ibid*, p. 349.

62 *Ibid*.

63 *Ibid*, p. 350.

64 Nous renvoyons, peut-être pour ouvrir une possible lecture à ce sujet, à *De la grammatologie* où Derrida caractérise la métaphysique de la présence en termes de « désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible » (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 71).

65 Nous faisons ici encore allusion aux analyses de Derrida lisant Trilling, où l'on trouve une lecture psychanalytique concevant la mère comme un reste increvable qui produit un désir meurtrier. Cf. Jacques Derrida, La Veilleuse (… « au livre de lui-même »), *op. cit.*, p. 30.

66 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 270.

67 Jacques Derrida*, Séminaire La peine de mort vol. 2*, *op. cit.*, p. 159.

68 *Ibid*., p. 160.