
Politique de l'invention. Derrida s'expliquant avec Descartes

Politics of Invention. Derrida's Argument with Descartes

Olivier Dubouclez



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4962>
ISSN : 1769-7379

Éditeur

Savoirs textes langage - UMR 8163

Ce document vous est offert par Université de Lille



Référence électronique

Olivier Dubouclez, « Politique de l'invention. Derrida s'expliquant avec Descartes », *Methodos* [En ligne], 18 | 2018, mis en ligne le 12 mars 2018, consulté le 12 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4962>

Ce document a été généré automatiquement le 12 mars 2018.



Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Politique de l'invention. Derrida s'expliquant avec Descartes

Politics of Invention. Derrida's Argument with Descartes

Olivier Dubouclez

1. « Père présumé » : Descartes mis en doute

- 1 À première vue, Jacques Derrida entretient avec Descartes une relation que l'on pourrait qualifier de distante : si l'on excepte le célèbre article « *Cogito et histoire de la folie* », Derrida parle le plus souvent de l'auteur des *Méditations métaphysiques* comme d'un nom dont la valeur est « indicative »¹ ou métonymique² et qu'il associe à d'autres représentants du « logocentrisme » tels Husserl ou, sous certains aspects, Saussure³. Sur la question du langage et de l'invention, cette distance, qui induit immanquablement une certaine généralité du propos, n'est pas moins frappante. « Descartes ou Leibniz » : voilà un syntagme qui revient de manière insistante dans *De la grammatologie*, mais aussi, trente ans plus tard, dans *Psyché. Inventions de l'autre*.
- 2 Il reste qu'en considérant Descartes comme le nom d'un tournant de l'histoire de la pensée, Derrida l'envisage aussi régulièrement dans sa stature de « père » : père de la Nation (« Descartes c'est la France », rappelle *Du Droit à la philosophie*⁴), « père absolu [...] qu'on tue ou qu'on offre en sacrifice pour instaurer l'égalité des frères », mais aussi « père présumé de la philosophie française »⁵. Cette dernière formule en dit long : si Descartes se présente comme père, il s'agit là d'une paternité sur laquelle Derrida entend faire peser le doute. Car de quelle *inventio* Descartes peut-il se prévaloir ? Qu'est-ce qui le rend légitime en sa position de père ? Le *cogito* possède-t-il sur ce point valeur d'attestation ? Dans *Du Droit à la philosophie*, la mise en doute prend une forme particulièrement vive, Derrida adoptant un ton acerbe à l'égard de celui qu'il tient pour un véritable usurpateur. Commentant le projet cartésien de « langue universelle », tel qu'il est exposé dans la lettre du 20 novembre 1629 (AT I, 76, 1-82, 5^e), Derrida s'arrête longuement sur la critique que Descartes adresse au projet concurrent de Claude Hardy. Non seulement Descartes se montre-t-il « très jaloux » de celui-ci, mais, à bien y regarder, l'invention qu'il propose ne

se distingue sur rien d'essentiel de celle de l'ami de Mersenne⁷. La critique cartésienne apparaît alors dans toute sa « mauvaise foi » :

« Jusqu'ici, Descartes ne reproche rien à Hardy que l'extrême banalité de son invention : il a inventé le fil à couper le beurre ! On a du mal à se défendre d'une impression de mauvaise foi mêlée de jalousie ou de ressentiment. Car après avoir facilement ironisé sur la facilité de l'invention, Descartes accuse paradoxalement la difficulté qu'il y aurait à faire accepter et à faire utiliser cette langue nouvelle. Avant de s'étendre sur la difficulté pratique de cette facilité théorique, Descartes distille quelques méchancetés sur le discours en quelque sorte promotionnel dont M. Hardy entoure un produit philosophiquement médiocre, pour 'faire valoir sa drogue' ou 'louer sa marchandise'. Ces traits en disent plus sur le ressentiment de Descartes que sur ce dont il prétend parler. Situation classique. »⁸

- 3 « Situation classique » en ce qu'elle révèle les états d'âmes du critique plutôt que la sagacité de ses arguments. « Situation classique » aussi en ce qu'une invention, parce qu'elle occasionne un litige, impose que justice soit rendue. Derrida y insistera dans *Psychè* : inventer implique toujours un « j'ai inventé » ; que « l'invention revien[ne] toujours à l'homme comme sujet » est, souligne-t-il, un « invariant » de l'histoire des conceptions de l'*inventio*⁹ : il n'y a pas d'invention spontanée ou naturelle, même s'il peut y avoir du « ça parle » ou du « ça joue » au sein de l'invention subjective. Mais, si l'invention est toujours invention d'un sujet, le contentieux Hardy-Descartes contient quelque chose de plus :

« Un fils devra reconnaître l'invention comme telle, comme si l'héritier restait seul juge (retenez ce mot de jugement), comme si la contresignature du fils détenait l'autorité légitime.

Mais présentant une invention et se présentant comme une invention, le discours dont je parle devra faire évaluer, reconnaître et légitimer son invention par un autre qui ne soit pas de la famille : par l'autre comme membre d'une communauté sociale et d'une institution. Car une invention ne peut jamais être *privée* dès lors que son statut d'invention, disons son brevet, sa patente – son identification manifeste, ouverte, publique, doit lui être signifiée et conférée. »¹⁰

- 4 L'invention d'un sujet appelle donc un acte de reconnaissance. Elle attend « la contresignature de l'autre » : dans l'ordre privé, celle du fils¹¹, mais dès que l'on passe dans le domaine public, lorsqu'il s'agit d'établir un droit, sous la forme d'une « patente » ou d'un « brevet », c'est l'État moderne qui en est le pourvoyeur. L'*inventio* de l'orateur romain est une production de langage qu'il tire de certains lieux communs servant à la composition des arguments. Elle peut être médiocre ou inefficace, elle peut être digne d'éloge ou de blâme, mais elle ne dépend en aucun cas d'une validation statutaire. C'est à l'invention technique, en tant qu'elle surgit des mains de son artisan, que s'applique ce schéma politico-juridique qui, dès la Renaissance, revêt forme légale¹². Indéniablement, Descartes se trouve au cœur de cette époque : d'abord, parce qu'il a rompu avec l'*inventio* comprise comme variation à partir d'un modèle, exigeant que l'invention soit celle d'un *ego* qui fonde son discours en raison¹³ ; ensuite, parce qu'il se situe lui-même à cet âge charnière où l'on doit obtenir pour ses publications une patente ou un privilège : les livres qu'il écrit sont des inventions en attente de cette « contresignature » dont parle Derrida – contresignature royale et de droit divin. Sur ces deux points, l'implication cartésienne est d'ailleurs encore plus forte : l'idée d'une invention fondée en raison, ouvrant sur une science mathématique de la nature, constitue l'acte de naissance d'un programme qui est celui de toute notre civilisation machinique et calculante, comme le souligne Valéry¹⁴. En outre, et c'est la conséquence inévitable de ce qui précède, Descartes occupe une place particulière au sein de ce que l'on pourrait appeler la configuration

moderne de l'*inventio* que définit la relation entre l'inventeur, le Droit et la chose inventée. En inaugurant une époque nouvelle qui, selon le *Discours de la méthode*, se donne pour but « l'invention d'une infinité d'artifices » (AT, VI, 62, 9), en faisant de l'invention technique et de ses effets de domination sur le réel la destination du savoir, Descartes statue du même coup sur le sens pertinent de l'*inventio*, sur le type d'objet ou de discours qui relèvera de son concept. Il n'est pas un inventeur parmi d'autres, il est l'un de ceux qui orientent le mouvement global de l'invention en lui assignant ses fins.

- 5 C'est de ce point de vue que l'irrévérence derridienne relevée plus haut doit être appréciée. Prétendre que Descartes est un usurpateur ou un plagiaire, c'est suggérer que, chez lui, l'apparence d'une invention originale – « invention de l'autre » – peut cacher la réalité d'une stricte répétition – « invention du même ». Dès lors, la déconstruction aura pour tâche de déceler les stratégies silencieuses, les manipulations rhétoriques, les effets de pouvoir qui s'accomplissent au cœur du texte cartésien. Au-delà de la question traditionnelle de la possibilité de l'invention sur laquelle nous aurons à revenir, ce qu'interroge Derrida lorsqu'il traite de Descartes inventeur – dans le texte programmatique de 1983, « La langue et le discours de la méthode », puis en 1984 dans *Du droit à la philosophie*, enfin en 1986 avec « Psychè. Invention de l'autre » –, c'est, croyons-nous, une certaine politique de l'invention où sont liés le roi, l'institution et le savant – à quoi Derrida entend opposer un *autre* modèle.

2. « L'homme du droit chemin » : du droit au Droit

a. Le parti pris de rectitude

- 6 L'enquête derridienne sur Descartes l'inventeur commence avec un séminaire donné à l'ENS en 1981-1982, « La langue et le discours de la méthode » qui sera suivi de « La raison universitaire » (1982-1983) puis de « Du droit à la philosophie » (1983-1984). C'est le *Discours de la méthode* qui retient alors l'attention de Derrida et, même si le thème de l'invention est peu mobilisé dans l'article de 1983 (qui n'est que l'introduction au séminaire de 1981-1982¹⁵), ce privilège du *Discours* s'explique aisément. La méthode se propose, comme l'écrit Descartes, de « parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable » (AT VI, 17, 9-10) de sorte qu'il n'y en eût « de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre » (AT VI, 19, 15-17). Mais cette démarche personnelle, visant à maximiser la découverte, s'offre à sa reprise par autrui, c'est-à-dire qu'elle possède une certaine « itérabilité », trait qui, selon Derrida, définit le plus communément la méthode :

« Toute méthode implique des règles générales, entendez par là des techniques de répétition, des procédés récurrents qu'on doit pouvoir appliquer ; dans une situation donnée et suivant certains protocoles, un sujet doit pouvoir réitérer les procédures, les procédés. D'où l'aspect technique et pratique de son rapport au *prattein* aussi, donc au frayage. Une méthode non répétable ('j'ai ma méthode'), on a de bonnes raisons de penser qu'elle est sans valeur. »¹⁶

- 7 L'invention méthodologique de Descartes consisterait à convertir un « cheminement historique » en un parcours exemplaire utilisable par d'autres, c'est-à-dire à produire une pensée ayant valeur d'instrument, participant donc à une certaine « technologisation de la pensée »¹⁷. Aux yeux de Derrida pourtant, le problème n'est pas dans la particularité de ce chemin – dans le fait qu'un « récit à la première personne » prétende « fonder en raison un système de règles universalisables, de procédés, préceptes, maximes ou lois

valables pour tout un chacun »¹⁸. Il n'est pas non plus dans le fait que la méthode soit chose technique. Il est plutôt dans la décision que prend Descartes en faveur de la rectitude, autrement dit dans le fait que la métaphore du chemin d'où procède l'idée de méthode¹⁹ se trouve chez lui surdéterminée par la thématique du « droit »²⁰. Ce que le droit impose, c'est une manière rectilinéaire qui élimine du même coup toute autre marche, oblique, sinueuse ou tâtonnante, en l'assimilant à une « errance », elle-même identifiée à l'erreur. Ce parti pris de rectitude est d'autant plus saillant que Derrida relève, sous la plume de Descartes, la « place faite au hasard et à la chance, à la rencontre, dans cette méthodologie du droit » : Descartes ne commence-t-il pas « par dire qu'il a eu l'heur, la chance, de se rencontrer dès sa jeunesse en certains chemins, et c'est depuis cette chance, la chance de ses propres pas qu'il va déduire une méthode proposée aux autres²¹ » ? Comment rendre raison de ce hasard initial, de cet embrayage irrationnel du chemin²² ?

- 8 Ce point est fondamental dans la lecture derridienne : avec sa méthode, Descartes institue une *via recta* qui oriente *a priori* la recherche scientifique et influe donc sur ses possibilités d'invention, non seulement parce que l'errance s'y trouve disqualifiée, mais aussi (et ceci explique cela) parce que, pour Descartes, la vérité est immédiatement accessible. Si l'errance est trompeuse, en effet, c'est parce que l'esprit humain possède un accès privilégié, un *droit d'accès* si l'on peut dire, à l'expérience du vrai. Derrida développera longuement ce point dans *Du droit à la philosophie* : la volonté cartésienne d'aller tout droit revient à l'affirmation d'un « droit naturel » qui viserait la vérité, la tiendrait pour saisissable « directement, immédiatement, sans la médiation de la formation, de l'enseignement, des institutions philosophiques, sans même celle de l'autre ou de la langue, de telle ou telle langue »²³. Ce qui est présupposé ici, c'est bien une nature qui propose d'elle-même des chemins ouverts et orientés ou, à tout à le moins, si l'on pense aux « voyageurs » égarés du *Discours*, un espace géométrique homogène où la ligne droite soit possible. On voit bien le type d'objection qui se profile alors : ne se pourrait-il pas en effet que la « forêt » fût si dense que la trajectoire rectiligne prescrite par Descartes soit tout simplement impraticable, qu'on ne puisse progresser qu'en déviant et achoppant sur les irrégularités de la matière ? C'est là une conception toute différente de la voie qui s'esquisse : celle de la *rupta*, de la route comprise comme frayage et comme rupture que Derrida mobilisait déjà en 1967 dans sa lecture de Lévi-Strauss et dans son analyse de l'*Entwurf* freudien²⁴. Conception d'une voie où la trajectoire reste toujours à inventer, sans bénéficier des axes et des canaux de la connaissance naturelle, sans s'autoriser d'un système juridique et cognitif qui, la précédant, assure aux voyageurs d'arriver toujours « quelque part où, vraisemblablement, ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt » (AT VI, 25, 1-2).

b. La vérité en français

- 9 Cette précellence du vrai ne prend pas seulement la forme d'une conviction épistémologique, elle revêt aussi chez Descartes une forme beaucoup plus concrète, signalée dès l'article de 1983 : le vrai s'incarne dans la langue française²⁵. *Du droit à la philosophie* le dira plus abruptement : « Le vrai et le français coïncident, la vérité naturelle est aussi nationale. » Conviction qui s'impose au philosophe comme une évidence, sans aucun examen préalable, sans aucune conscience de « l'histoire socio-juridique ou politico-religieuse de la langue »²⁶. Descartes, non seulement ne s'inquiète pas de l'écart

possible entre vérité et langage, mais surtout il refuse de voir que la langue nationale, loin d'être le milieu naturel de la pensée, est une invention au sens le plus fort – une invention historique et politique qui inscrit le sujet parlant dans un champ de forces : « La langue du droit, la langue de droit – par le fait du roi »²⁷. On connaît l'interprétation derridienne du « J'écris en français » : sous couvert de « démocratiser » l'accès à la philosophie, Descartes confirme et répète l'ordonnance royale de Villers-Cotterêts de 1539 et son geste juridique d'imposition au plus grand nombre de la langue que l'État a choisie pour la Nation. Si, dans le *Discours de la méthode*, le français est substitué au latin qui est la langue des clercs²⁸, la vraie portée de cette décision se trouve dans l'assujettissement à un idiome unique de toutes les communautés dialectales qui ne pourront faire entendre leur cause qu'en abdiquant leur propre langue : « En parlant [au roi] dans sa langue, vous reconnaissez sa loi et son autorité, vous lui donnez raison, vous contresignez l'acte qui lui donne raison de vous »²⁹. L'invention de cette langue monarchique recevra donc sa « contresignature » du simple fait que l'on voudra en contester l'invention ; elle se rendra donc légitime par la force même de ce performatif. L'invention prétendue de Descartes (« J'écris en français ») n'en est donc pas une : c'est une répétition de l'invention royale et de sa stratégie qui la fait passer pour un acte d'émancipation. Derrida applique ce diagnostic au *cogito* : « [Descartes] traduit le *cogito* en 'je pense', autre manière de donner la parole mais aussi la loi au sujet de droit français. »³⁰ Il donne la loi en donnant la parole, c'est-à-dire qu'il impose une parole droite, soumise à la rectitude du Droit, privant le sujet pensant et parlant de sa puissance linguistique et de capacité d'errance.

- 10 Comme dans le différend avec Hardy, Descartes n'est *inventor* qu'en apparence : son invention revient à répéter l'invention politique de la langue. Il incarne ici, dans la configuration moderne de l'*inventio*, la toute-puissance du Droit où le sujet équivaut à l'assujetti, où l'inventeur est soumis à l'autorité royale et à son pouvoir de validation et d'invalidation³¹.

3. « Aucune invention, donc » : Descartes le stérile

a. La parole des Pères

- 11 Dans la seconde partie du chapitre que *Du droit à la philosophie* consacre à Descartes, intitulée « Les romans de Descartes ou l'économie des mots », Derrida confirme cette lecture d'une façon que l'on pourrait dire hyperbolique (au sens où, commentant certains textes cartésiens, il semble parfois forcer le trait) : non seulement Descartes est l'homme du Droit et à ce titre n'invente rien, mais sa conception philosophique du langage elle-même, son invention d'une langue nouvelle, confirme cette stérilité.
- 12 Le projet de langue universelle proposé par Descartes dans sa lettre du 20 novembre 1629 vise à première vue à dépasser les langues particulières (dont le français) pour s'élever à une langue universellement intelligible et communicable, plus apte à laisser s'exprimer la raison naturelle³². On a dit plus haut que Derrida se posait en juge pour arbitrer le différend entre Hardy et Descartes. Il convient à présent d'insister sur la manière dont Derrida utilise la « jalousie » cartésienne pour prononcer un jugement global (et peut-être hâtif) sur les inventions de celui-ci :
- « [Le projet de langue universelle de Hardy] ressemble à une petite différence près – dont Descartes est très jaloux – à celui que ce dernier voudra lui substituer. Cette

petite différence n'est pas mince, il l'appellera 'vraie philosophie' ; mais il n'est pas sûr que sous ce nom elle ait toute la consistance et toute l'originalité que Descartes une fois de plus revendique – comme il le fera plus tard pour son 'je pense donc je suis' contre la filiation augustinienne le jour de la mort de son père, ou pour l'argument ontologique contre la preuve anselmienne de l'existence de Dieu. Ici, c'est à l'égard de l'invention de la primitivité même, de cette prétendue langue primitive, archi-paternelle ou archi-maternelle, qu'il se montre jaloux. »³³

- 13 D'abord, pourquoi cette allusion à la mort du père de Descartes ? D'où vient, sous la plume de Derrida, pareille curiosité biographique³⁴ ? Ensuite, et c'est plus important ici, que veut dire exactement Derrida lorsqu'il attribue à Descartes une revendication de consistance et d'originalité ? Car, à s'en tenir au texte derridien, cela peut s'entendre de deux manières opposées. *Première lecture* : la différence revendiquée par Descartes, à savoir la « vraie philosophie », n'est peut-être pas originale *comme le sont* son *cogito* et sa « preuve ontologique » dont il revendique *légitimement* l'originalité. Descartes serait donc plus proche de Hardy qu'il ne veut le dire, mais sa métaphysique garderait toute sa valeur inventive. *Seconde lecture* : la différence revendiquée par Descartes, à savoir la « vraie philosophie », n'est peut-être pas originale, Descartes revendiquant une originalité *qu'il a revendiquée aussi* contre Augustin et Anselme, *alors qu'en réalité* son *cogito* et son argument ontologique ne sont rien de tel. Dans ce cas c'est toute la philosophie de Descartes qui se trouve mise en péril. Soit on exclut la métaphysique cartésienne du traitement réservé à la « vraie philosophie » (*Première lecture*), soit on l'inclut en insistant sur le fait que cette métaphysique est précisément le fondement de celle-ci (*Seconde lecture*).
- 14 Il est difficile de croire que cette ambiguïté, chez un analyste des tours et détours de la langue philosophique aussi attentif que Derrida, soit seulement accidentelle. Une nouvelle fois, celui-ci laisse planer le doute, et c'est, du même coup, vers un rejet global du cartésianisme que ce doute semble faire pencher. La philosophie première est touchée en son cœur ; elle ne serait que d'emprunt ; loin d'être une authentique *inventio*, elle serait pour l'essentiel héritée des Pères Augustin (pour le *cogito*) et Anselme (pour l'argument ontologique). Cette situation répète manifestement l'analyse derridienne du « J'écris en français » : alors qu'il se revendique lui-même comme père d'une certaine invention, Descartes vit sous la domination d'une figure « archi-paternelle ». Sa jalousie n'est pas celle d'un inventeur et propriétaire de son œuvre, mais d'un fils qui, soumis à l'autorité théologique et politique, ne peut rien posséder qu'en se fabriquant une paternité illusoire.

b. Le roman théologique

- 15 Il reste à voir comment la méthode est partie prenante de ce nouveau coup porté au cartésianisme. Derrida souligne en effet le fait que la langue universelle proposée par Descartes est « une langue *possible impossible* »³⁵, détectant un *double bind* dans les mots du philosophe :
- « Je tiens que cette langue est possible... mais n'espérez [pas de] la voir jamais en usage ; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans. »³⁶
- 16 Ce que Derrida interprète comme un véritable déni d'invention qui rejaillit sur le sens et l'utilité de la méthode cartésienne :

« Le roman, le pays des romans, ce serait la langue du paradis avant la chute : mythe d'une langue pure *in illo tempore*, purement naturelle ou purement artificielle. Et cela reviendrait au même. La langue paradisiaque et la langue de la méthode auraient en commun la transparence universelle. Il n'y aurait même plus à désirer la méthode. »³⁷

- 17 La langue universelle n'est plus ici une invention des hommes, puisque le rêve d'une telle langue se nourrit d'un modèle d'origine divine : elle est ainsi reconduite à un idéal fixé par le concept théologique de la langue adamique, une parole qui ne se rattache à aucun espace réel, qui n'appartient à aucun corps réellement parlant. La méthode se nourrit de la même abstraction : elle rêve d'une vérité qui serait le fruit de l'application des règles, de la mise en œuvre d'une procédure universelle, mais l'outil méthodologique n'existe que parce que la langue parfaite n'est pas encore instituée ; la méthode n'est qu'une voie provisoire dans l'attente d'une langue purifiée et géométrisée. Pas de différence selon Derrida entre « langue de la méthode » et « langue comme méthode »³⁸ : ce que la méthode nous promet par la voie droite, la langue originelle nous le donnera encore plus directement, dans l'acte de parole. On retrouve donc ce que *De la grammatologie* appelait « cette écriture naturelle, éternelle et universelle, le système de la vérité signifiée », ce « livre de Dieu »³⁹ que dissimule le primat logocentrique de la présence à soi. C'est cette écriture qui, chez Descartes, en dépit de son *cogito* égocentré, constitue le référent de ce que Derrida appelle « le simple absolu »⁴⁰. Celui-ci ne dit d'ailleurs pas autre chose dans *Du Droit à la philosophie* : la langue universelle de Descartes relève d'un « instrumentalisme linguistique » ; elle consiste en une « grammaire philosophique dont les actes philosophiques individuels n'auraient pas le contrôle ». Il poursuit :

« Une telle grammaire, au sens large du mot, formerait un système de concepts, de jugements virtuels, de segments argumentatifs, de schèmes tropiques, etc. Aucune invention, donc, seulement une puissante combinatoire de discours puisant dans la langue et contrainte par une sorte de contrat social pré-établi et engageant d'avance les individus. »⁴¹

- 18 La langue universelle serait donc une machination éminemment productive et en même temps radicalement stérile. Une invention incapable par principe de produire la moindre nouveauté, ne fonctionnant, en tant que « variation combinatoire »⁴², que par « permutations » et « substitutions ». En prédéterminant l'orientation du discours, en déduisant géométriquement et linéairement les futurs actes de langage, elle fixerait *a priori* chaque étape du cheminement et empêcherait aussi bien toute recherche individuelle⁴³.
- 19 Destitué de ses inventions, Descartes est accusé d'être celui qui, dans le champ de la philosophie, a imposé une réglementation qui, favorable en apparence à la reconnaissance du sujet inventif, travaille en réalité à le neutraliser. Le *Discours de la méthode*, ainsi déconstruit, dévoile son stratagème : la méthode est, au niveau des pratiques subjectives, la figure de proue d'une pensée droite dont le fondement est une conception théologico-politique de la langue où, invariablement, se découvre une vérité plus ancienne que le sujet.

4. « Toute l'invention, ou presque » : la langue universelle réhabilitée

a. Le *double bind* de l'invention

20 Quelque chose change pourtant sous la plume de Derrida avec la publication de « Psychè. Invention de l'autre », issu de deux conférences prononcées en avril 1984 et avril 1986. L'approfondissement de la réflexion sur l'*inventio* conduit à une réévaluation de la position cartésienne. Derrida, en particulier, n'accorde plus le même statut à la langue universelle. Il ne parle plus de « langue possible impossible » ; il ne reproche plus à cette langue de compromettre l'invention, mais, lui accordant cette fois sa « contresignature », élabore à partir d'elle une définition positive de « l'invention du même » qui correspond alors, sur le terrain politique où continue à se placer Derrida lecteur de Descartes, à une certaine « politique de la recherche ». Essayons de comprendre ce point.

21 Dans « Psychè. Invention de l'autre », Derrida aborde plus franchement qu'auparavant la « paradoxie »⁴⁴ de l'invention. Il pose de façon assez classique la question de la possibilité de l'acte inventif : de la relation qu'il entretient à ses inspirations, à ses références, à sa méthode, à ses conditions de possibilité, c'est-à-dire à un certain passé qui le favorise ou l'entrave. L'invention relève en effet de la répétition, mais cette répétition il faut justement l'entendre dans son ambivalence : le risque en est la redite, la copie, le plagiat, mais elle peut aussi nourrir une différenciation novatrice. N'oublions pas que l'invention n'est pas création, que, par définition, elle ne procède jamais de rien, qu'elle reprend, et donc qu'elle réinvente⁴⁵. Il y aurait déjà place ici pour revenir sur le différend Hardy-Descartes : en fondant la langue universelle sur la « vraie philosophie », Descartes n'introduit-il pas cette différence qui rend son projet linguistique véritablement original ? Ne répète-t-il pas l'invention de Hardy en la supplémentant d'une vérité qui en modifie radicalement le sens ? Un passage de *Psychè* permet de ressaisir l'aporie de l'*inventio* :

« Singulière situation. L'invention est toujours possible, elle est l'invention du possible, *tekhnè* d'un sujet humain dans un horizon onto-théologique, invention en vérité de ce sujet et de cet horizon, invention de la loi, invention selon la loi qui confère les statuts, invention des institutions et selon les institutions qui socialisent, reconnaissent, garantissent, légitiment, invention programmée de programmes, invention du même par laquelle l'autre revient au même lorsque son événement se réfléchit encore dans la fable d'une *psychè*. Ainsi l'invention ne serait conforme à son concept, au trait dominant de son concept et de son mot que dans la mesure où, paradoxalement, l'invention n'invente rien, lorsqu'en elle l'autre ne vient pas, et quand rien ne vient à l'autre et de l'autre. Car l'autre n'est pas le possible. Il faudrait donc dire que la seule invention possible serait l'invention de l'impossible. Mais une invention de l'impossible est impossible, dirait l'autre. Certes, mais c'est la seule possible : une invention doit s'annoncer comme invention de ce qui ne paraissait pas possible, sans quoi elle ne fait qu'explicitier un programme de possibles, dans l'économie du même. »⁴⁶

22 Texte vertigineux : l'invention est possible comme répétition du même, que ce même nous renvoie au cadre juridique (lui-même de l'ordre de l'*inventum*) qui garantit à l'invention d'être telle ou au programme des laboratoires de recherche qui prédétermine l'invention. L'invention pour être « conforme à son concept » doit se laisser ramener à ce même : elle doit revenir aux inventions passées et aux manières de voir qu'elles

commandent. Mais cette subsumption signifie alors qu'elle n'est pas une invention, au sens d'une production d'altérité. Elle s'annule en tant qu'innovation. Il faut donc penser l'invention autrement : comme cette advenue de l'autre qui risquera cependant, à cause de cette altérité non subsumable, d'échapper à la validation statutaire et ainsi à sa reconnaissance comme *inventio*. L'invention devra rompre les amarres avec ce qui la précède, tout en s'arrimant pourtant à cette reconnaissance qui lui garantit son statut... Le piège semble parfait.

- 23 À suivre Derrida, l'invention relèverait donc d'un *double bind* similaire à celui qui régit le don, à la fois liaison à autrui et déliaison sans laquelle le don retombera dans la logique économique de l'échange⁴⁷. « Il faudrait pouvoir s'inventer sans modèle et sans destinataire assuré », dira *Le monolinguisme de l'autre*⁴⁸. Il faudrait se délivrer de la préséance du même ; il faudrait que l'invention ne soit pas conforme à son concept. Mais ce conditionnel signifie en même temps qu'il ne s'agit que d'un rêve, similaire à celui de Descartes évoquant le « pays des romans ». À nouveau, on peut entendre tout autrement ce qui a été dit plus haut : si la langue universelle est cette « langue possible impossible », c'est qu'en elle se joue quelque chose d'authentiquement inventif, que le paradoxe de l'invention l'habite au plus profond, le « possible impossible » étant dans *Psychè* le nom de l'aporie de l'*inventio*.

b. L'idée d'une invention productive

- 24 À côté de cette réhabilitation de principe, Derrida réhabilite plus concrètement le projet de langue universelle. « Psychè. Invention de l'autre » prend en effet pour thème l'invention littéraire en tant qu'elle est un cas d'invention technique⁴⁹. Derrida y commente longuement un poème de Francis Ponge intitulé « Fable » et commençant par ce vers : « *Par le mot par commence donc ce texte* »⁵⁰. Cet étrange nœud linguistique où se mêle le constat (ce vers constate, par le deuxième « par » que le mot « par » en est le début) et le performatif (le premier « par » est aussi celui qui embraye un tel constat) vient en effet donner corps à la longue définition de l'invention donnée un peu plus tôt⁵¹. Il y va ici d'une « première fois », c'est-à-dire d'un « événement sans précédent », d'une chose nouvelle par rapport au passé, mais il y va aussi d'une dernière fois : au moment où elle surgit, l'invention confisque le droit que la même invention surgisse à nouveau, ou que, si ce surgissement a lieu, il soit qualifié d'invention. Pourtant, il est crucial que cette invention puisse donner lieu à la répétition, qu'elle joue la fonction d'une méthode ou d'un thème itérable et déclinable. Derrida écrit :

« Dès lors, le 'une fois' ou le 'une première fois' de l'acte d'invention se trouve divisé ou multiplié en lui-même, d'avoir donné lieu à une itérabilité. Les deux types extrêmes des choses inventées, le dispositif machinique d'une part, la narration fictive ou poématique d'autre part, impliquent à la fois, la première fois et toute les fois, l'événement inaugural et l'itérabilité. Une fois inventée, si l'on peut dire, l'invention n'est inventée que si, dans la structure de la première fois, s'annoncent la répétition, la généralité, la disponibilité commune et donc la publicité... Inventer, c'est produire l'itérabilité et la machine à reproduire, la simulation et le simulacre. »⁵²

- 25 Il est évident que l'on peut appliquer cette définition à quantité d'inventions : au poème de Ponge qui découvre une séquence caractéristique que l'on pourrait faire varier à l'envi⁵³, ou au rock n'roll dont l'empreinte musicale, révolutionnant la musique populaire, proliférera au fil d'un constant renouvellement. Parmi tous ces dispositifs dont parle

Derrida, il peut y avoir « des instruments simples ou complexes, mais aussi bien des procédures discursives, des méthodes ». Or, insiste-t-il, l'invention cartésiano-leibnizienne d'une langue universelle est une autre illustration de l'invention en tant qu'« itérable ». Commentant à nouveau la lettre du 20 novembre 1629, il écrit :

« L'invention de la langue dépend de la science des vérités, mais cette science doit-elle-même être trouvée par laquelle, grâce à l'invention de la langue qu'elle aura permise, tout le monde, paysans compris, pourra mieux juger de la vérité des choses. L'invention de la langue suppose et produit la science, elle intervient entre deux savoirs comme une procédure méthodique ou techno-scientifique. »⁵⁴

26 Ou encore plus bas :

« La langue artificielle ne se situe pas seulement à l'arrivée d'une invention dont elle procèderait, elle procède aussi à l'invention : son invention sert à inventer. La nouvelle langue est elle-même un *ars inveniendi* ou le code idiomatique de cet art, son espace de signature. Telle une intelligence artificielle, grâce à l'indépendance d'un certain automatisme, elle préviendra le développement et elle précèdera l'achèvement du savoir philosophique. L'invention survient et prévient, elle excède le savoir, du moins dans son état actuel, dans son statut présent. Cette différence de rythme confère au temps de l'invention une vertu de frayage producteur, même si l'aventure inaugurale doit être surveillée, en dernière instance téléologique, par un analytisme fondamental. »⁵⁵

27 La langue universelle n'est plus du tout conçue comme stérilisante. Elle est authentiquement productive puisqu'elle est ici une « médiation » entre deux savoirs, celui sur lequel elle repose (la « vraie philosophie ») et celui qu'elle permet d'engendrer, c'est-à-dire des jugements vrais accessibles à tous, des actes subjectifs rendus possibles par son moyen. « L'invention de la langue suppose et produit la science » : elle s'enracine dans une vérité précédente et produit une vérité nouvelle. Si l'invention est ce qui doit être répété par d'autres, elle est aussi ce qui permettra à ces autres d'engendrer quelque chose de neuf, qui ne soit pas la simple reduplication d'un modèle. L'invention se signale ici par le fait qu'elle occasionne d'autres actes inventifs. C'est sous cet aspect que l'invention littéraire de Ponge fonctionne comme un moyen de réhabiliter l'invention linguistique de Descartes : elle se présente elle-même comme un moyen de produire d'autres textes dans cet horizon restreint qui est celui de la reprise de l'invention originale. Loin que la combinatoire annule tout acte de production du nouveau (sous prétexte que tout serait virtuellement inscrit dans la machine), elle peut être désormais célébrée comme outil productif, comme cette « invention du même » dont Derrida stipule qu'elle est « toute l'invention, ou presque »⁵⁶.

28 C'est ici que le changement dans la façon de traiter de l'invention cartésienne est le plus manifeste. On en comprend toutefois la raison : l'*inventio* s'est pluralisée, il existe à présent différents types d'invention dont la teneur en nouveauté est en réalité variable. Dans le cas de « l'invention du même », l'« excès » inventif est relatif à l'état présent des connaissances : médiation entre le même et ce qui provient du même, « l'invention du même » est propre à un certain « développement » qui produit au fil du temps des objets nouveaux et pourtant prévus. L'acte inventif y est l'instanciation d'un programme lui-même dépendant d'une « politique de la recherche » qui ramène, une fois encore, à l'autorité de l'État. Cette invention programmée englobe d'ailleurs un domaine plus large que celui des énoncés vrais dérivés de la langue universelle telle que la conçoit Descartes. Commentant Leibniz, Derrida insiste sur la capacité de « l'invention du même » à rationaliser ce qui n'est pas directement dérivable, le hasard, à « dominer [l'aléatoire] en l'intégrant comme une marge calculable »⁵⁷ sous la forme d'une probabilité. C'est ici

encore l'« analytisme » qui s'impose : le nouveau surgit comme développement de connaissances antérieures ; il est certes établi comme simplement « probable », mais exprimé dans le langage nécessaire de la probabilité mathématique.

- 29 Pour autant, « l'invention du même » ne saurait coloniser tout le champ de l'aléa puisqu'il existe une « invention de l'autre ». Derrida maintient ouverte la possibilité d'une « autre survenue », d'une « altérité encore inanticipable » : il finit par opposer à « l'aléatoire intégrable dans un calcul » ce qu'il appelle l'« aléatoire de l'autre »⁵⁸. Qu'en est-il exactement ? Et comment la référence cartésienne s'insère-t-elle ici ?

c. L'invention analytique

- 30 Pour saisir le sens de cette distinction, il faut bien comprendre que « l'invention du même » ne s'oppose pas radicalement à « l'invention de l'autre ». Dans l'un des textes cités plus haut⁵⁹, Derrida affirmait en effet que, dans le cas de la langue universelle, l'invention possède une « vertu de frayage producteur », qu'il s'agit là d'une « aventure inaugurale », quoique celle-ci s'accomplisse dans un cadre où elle se trouve limitée par la précellence du même. Le mouvement à l'œuvre ici est bien authentiquement inventif : « l'invention du même » et « l'invention de l'autre » sont inventives au même sens, quoiqu'elles opèrent dans des contextes distincts. Ce qui signifie que lorsque je tire de vérités passées une vérité nouvelle, il y a là aussi un événement inventif. Même si je déduis logiquement ou si j'exécute un programme, chaque opération que j'accomplis, qui est d'ordre manifestement analytique, relève encore de la synthèse. Pour le dire autrement : le geste analytique procède au moyen d'une synthèse guidée, mais qui n'en est pas moins synthèse puisque le résultat excède toujours en quelque manière ses prémisses. Sans cet excès, sans ce détachement qui fait que B est tiré de A, il n'y aurait jamais déduction. La méthode, l'analyse et le raisonnement dépendent dans leur progression de l'événement d'une altération qui est précisément ici l'acte d'inventer. On comprend mieux pourquoi Derrida en approfondissant la réflexion sur l'invention a été conduit à changer son regard sur Descartes : l'invention, analytique ou synthétique, s'inscrit en dernière instance dans le mouvement de l'écriture et doit être vue, non pas seulement du point de vue macro-objectif des choses produites en attente d'une reconnaissance ou d'un brevet, mais aussi à partir du jeu des signes, de l'engendrement subtil de la « différence ».
- 31 En effet, c'est parce que le « frayage » inventif opère à un niveau plus fondamental que celui des grandes découvertes et de leur maillage historico-politique que « l'invention du même » n'est pas l'autre radical de « l'invention de l'autre ». C'est ce qui permet également de comprendre l'usage derridien du concept de « machine » dans *Psychè*, comme nous allons le voir, mais aussi de soutenir que, relativement à l'invention, l'opposition entre Derrida et Descartes est essentielle et insurmontable, ouvrant alors un autre horizon politique.

5. « L'invention de l'invention » : l'écriture dans la *res extensa*

a. La machine d'écriture

- 32 La notion de machine est partie prenante de la description de la « Fable » de Ponge dont Derrida écrit qu'« elle donne lieu à un événement, raconte une histoire fictive et produit une machine en introduisant un écart dans l'usage habituel du discours, en déroutant dans une certaine mesure l'habitus d'attente et de réception dont elle a pourtant besoin »⁶⁰. On voit que la machine se caractérise ici par l'écart et non par la reproduction : la machine ne reproduit pas un mouvement déjà existant, elle fraye un chemin inédit qui pourra être emprunté par d'autres. Cette notion de « machine » prend de l'importance au fur et à mesure que s'impose le schème « techno-poétique » qui est celui du discours de *Psychè* sur l'invention. Il pourrait donc sembler que cette notion s'impose du fait de la subsumption de l'invention littéraire et linguistique sous le paradigme technologique et que l'on ait ici un autre exemple de la « technologisation de la pensée ». En réalité, c'est plutôt le contraire, et une note de *Psychè* le dit ouvertement : « L'invention du langage et de l'écriture – de la marque – est toujours, pour des raisons essentielles, le paradigme même de l'invention, comme si on assistait là à l'invention de l'invention. »⁶¹ En quoi l'invention est-elle primordialement linguistique ? En quoi la machine inventée relèverait-elle en tant qu'on la conçoit ou la construit du paradigme langagier ? Derrida n'a cessé de revenir sur ce point dès *L'écriture et la différence* avec l'étude de cette « machine d'écriture » que propose la théorie freudienne du frayage psychique, mais aussi dans *Marges de la philosophie*, plus précisément dans « Signature événement contexte » où la théorie de l'écriture revient à théoriser l'inventivité interne au langage.
- 33 Dans cet article, en effet, l'horizon technologique reste dominant : l'écriture y est abordée comme un « puissant moyen de communication qui étend très loin, sinon infiniment, le champ de la communication orale ou gestuelle »⁶² et qui constitue donc lui-même une invention⁶³. C'est dans un tel contexte que Derrida recourt à la notion de machine et formule son idée principale :
- « Écrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n'empêchera pas principiellement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire. Quand je dis 'ma disparition future', c'est pour rendre cette proposition plus immédiatement acceptable. Je dois pouvoir dire ma disparition tout court, ma non-présence en général, et par exemple, la non-présence de mon vouloir-dire, de mon intention-de-signification, de mon vouloir-communiquer-cest, à l'émission ou à la production de la marque. »⁶⁴
- 34 La machine est le signe même en tant qu'il accède à une fonctionnalité indépendante de toute présence – qu'il s'agisse de celle du destinataire, de l'émetteur, du vouloir-dire ou de l'idée. Elle est le graphème en tant qu'il est affranchi aussi bien du référent que du signifié⁶⁵. La machine est donc textuelle ; elle est produite à la faveur d'un jeu d'écriture et elle est elle-même productrice en un sens tout à fait radical : « itérable » dans les conditions que nous avons déjà vues (n'importe qui peut la reprendre à son compte et la faire fonctionner), ce qui signifie, précise alors Derrida, qu'elle outrepassera toujours le contexte où elle émerge en donnant lieu à d'autres lectures et d'autres écritures. La machine demeurera, même si son cadre d'origine a disparu ; elle pourra être « greffée »

ou « citée » dans d'autres situations, voire « engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable »⁶⁶. La force de rupture du signe écrit est considérable : à l'égard des « autres éléments de la chaîne contextuelle interne [...], mais aussi de toutes les formes de référent présent (passé ou à venir dans la forme modifiée du présent passé ou à venir), objectif ou subjectif. » Que serait une marque « dont l'origine ne saurait être perdue en chemin », demande Derrida⁶⁷ ? C'est précisément l'enjeu de la traduction que de relever le défi de cette perte qui la place devant l'impossibilité de toute équivalence entre le texte original et le texte traduit⁶⁸.

b. *Inventio sans cogitatio*

- 35 Ce que l'on a là, c'est une inventivité sans limite qui appartient à l'événement le plus fondamental qui soit, trait, signe ou marque. Invention sans inventeur puisque, même si celle-ci a été engendrée par quelqu'un, elle se caractérise par sa capacité de survie et de dissémination en l'absence de ce dernier et de ses intentions propres. La notion de machine signifie donc cette indépendance, le fait qu'elle ne soit machine de personne : elle peut bien posséder un propriétaire du point de vue du Droit, relever d'un certain « droit d'auteur », la condition de son fonctionnement, en tant précisément qu'elle est un agencement de marques ou de signes, c'est-à-dire un certain texte, n'exige rien d'autre qu'elle-même et surtout pas une conscience qui la soutienne ou un père qui la revendique. On est là face à la forme la plus fondamentale de l'invention qui appartient à la production des signes, au façonnage des énoncés dans lesquels nous sommes toujours déjà engagés. L'invention est donc généralisée, elle n'est plus exceptionnelle et éventuellement litigieuse : elle est constante. C'est la raison pour laquelle Derrida disait que l'invention de l'écriture et de la marque est le paradigme de l'invention : parce qu'elle est précisément cette advenue de quelque chose qui n'était pas et qui, pour signifier, s'affranchit aussitôt de son origine.
- 36 On mesure alors combien ce fonctionnement inventif de l'écriture, qui produit une nouveauté pour ainsi dire inappropriable, est anticartésien : il n'intéresse en effet que la *res extensa*, il est un événement de la matière et de l'espace. Chez Descartes l'invention est au cœur d'un système de reproduction du même : de la méthode, de la loi, de la volonté royale, de la vérité qui se précède toujours dans la présence de l'idée, parce que l'invention, machine ou discours, est toujours le signe d'une certaine *cogitatio*. Le *cogito* est la vérité de l'*inventio* en tant qu'il est le fait d'un moi qui le performe dans le présent vivant⁶⁹. La primauté de la pensée est caractéristique de cette « politique de la recherche » où l'invention est toujours seconde et dérivée. Or ce que montre Derrida, c'est que le signe n'est précisément pas le signe d'une *cogitatio*, que cette *cogitatio* est d'emblée congédiée par le signe qui subsiste seul comme marque ou entaille matérielle et qui pourra signifier au contact d'autres signes. Dans « Freud ou la scène de l'écriture », l'application de ce modèle à la conception freudienne du psychisme joue de façon explicite contre le référent cartésien : le « bloc magique » à partir duquel est décrit l'appareil de perception est, note Derrida, le « morceau de cire de Freud »⁷⁰. Non pas, comme dans la *Seconde Méditation*, ce bloc de déterminations évanescences qui se soutient dans sa permanence du fait de la *cogitatio* qui le pose : mais un bloc où s'engendre quelque chose de psychique en l'absence d'une *cogitatio* qui, bien au contraire, se trouve rendue possible par la « stratification des surfaces » opérant à l'intérieur de la seule *res extensa*⁷¹. Le résultat est assez troublant : alors que l'on soulignait plus haut l'impossibilité de

l'invention de l'autre, l'impossibilité donc de produire quelque chose de différent, on reconnaît ici l'impossibilité de ne pas produire de la différence dès que l'on parle ou que l'on écrit précisément parce que cette différence est de nature spatiale, parce qu'elle implique « différenciation » et « espacement ». Ce qui est banal, c'est cette différenciation inventive qui appartient à l'écriture et à toute composition humaine, artificielle ou artistique, à tout déplacement de la pensée, en particulier, comme le montre Freud, d'ordre mémoriel.

- 37 C'est donc du fait d'un certain dispositif de censure surajouté que l'inventivité intime à l'écrire se trouve soumise à une parole antérieure, à une vérité qui la précède. « L'invention du même » procède de cette soumission qui oriente la recherche vers la redécouverte du passé⁷². Ce n'est plus toutefois le paternalisme (ou archi-paternalisme) cartésien qui est ici incriminé, c'est plutôt son présupposé métaphysique : le dédoublement de la *res cogitans* et de la *res extensa* qui fait que la première impose son ordre à la seconde et à ses errances graphiques, la contraignant à se faire la docile secrétaire de l'*ego cogito*.

c. La chance de l'inventeur

- 38 Il y a pourtant bien de l'invention. Il y a pourtant des cas où l'inventivité de l'écriture s'exprime à plein. C'est chez Freud la condition même de l'appareil psychique. Le cas le plus manifeste, à cet égard, est celui du rêve tel que l'analyse « Freud et la scène de l'écriture ».
- 39 S'il est un « chemin de retour dans un paysage d'écriture », qui en passe par des « frayages anciens », le rêve ne peut se lire toutefois comme la répétition d'une vérité antérieure qu'il suffirait de déchiffrer à partir d'un code bien connu, par un jeu mécanique de substitutions s'appuyant sur la distinction entre signifiant et signifié. Il n'existe pas de texte primitif dont le rêve serait la reconstitution, comme il existe une vérité pure à la base de la « langue universelle » de Descartes, condition de son inventivité strictement analytique. Au contraire, « le rêveur invente sa propre grammaire »⁷³, souligne Derrida : le rêve modifie les signifiants eux-mêmes, il fraie d'une autre manière les « frayages anciens » de sorte que le travail de symbolisation ne se réduit jamais en lui à la réutilisation de symboles universels. Il consiste plutôt en une multiplicité spatio-temporelle de chemins, en une « chaîne signifiante de forme scénique »⁷⁴, dont l'interprète cherchera à extraire les lois singulières. Ce qui ne veut pas dire que le rêve produit un tissu de significations sans aucun rapport avec les codifications préalables, individuelles ou collectives, avec les rubriques du *Traumbuch*. Derrida insiste plutôt sur le fait que le rêve fait subir à celles-ci des déformations, qu'il n'y est jamais strictement assujéti, qu'il en déborde les voies toutes tracées.
- 40 Dès lors, le rêve peut servir de fil conducteur afin de revenir au paradoxe de l'invention : pour que « l'invention de l'autre » se produise à un certain moment, il faut qu'arrive dans son processus quelque chose qui subvertit les cadres programmatique et analytique de « l'invention du même ». Il faut que s'écrive quelque chose qui ne devait pas l'être, qui ne soit pas la simple redite de la vérité antérieure. Ce qui nous ramène à la « chance », dont nous avons parlé plus haut, en tant qu'elle vient parasiter le programme ou la méthode :
- « Si le hasard, la chance ou l'occasion n'ont pas de rapport essentiel au système de l'invention, seulement à son histoire en tant qu'"histoire de l'art", l'aléa n'induit l'invention que dans la mesure où la nécessité s'y révèle – s'y trouve. Le rôle de

l'inventeur (ingénieux ou génial), c'est d'avoir précisément cette chance-là. Et pour cela, non pas de tomber par hasard sur la vérité, mais en quelque sorte de *savoir la chance*, *savoir avoir de la chance*, reconnaître la chance de la chance, l'anticiper, la déchiffrer, la saisir, l'inscrire dans la charte du nécessaire et faire œuvre d'un coup de dé. Ce qui à la fois garde et annule un hasard comme tel, transfigurant jusqu'au statut de l'aléa. »⁷⁵

- 41 La solution au paradoxe de l'invention prend ici la forme d'un autre paradoxe : « Savoir avoir de la chance ». Ce qui se trouve dans cette expression, c'est le refus d'une alternative entre, d'une part, la reproduction du même et, d'autre part, l'irruption imprévisible de l'autre. Il doit y avoir, au contraire, un recouvrement de ces deux zones, une situation où la chance fait irruption dans et par le « savoir », où l'autre vient dans le même et par le même. Dans ce cas, le hasard donne lieu à quelque chose qui, tout en étant de l'ordre de la trace, peut prétendre au « statut » de l'invention, c'est-à-dire être un objet reconnaissable et brevetable par qui de droit. L'aléa n'est donc pas effraction pure : il est plutôt une perturbation occasionnelle, comme le dit bien Leibniz⁷⁶, qui s'introduit dans la machine à la faveur de son fonctionnement normal, un parasite qui infecte l'organisme au cours de ses opérations les mieux réglées. Il se glisse dans l'effectivité du rituel, dans la routine la plus imperméable, dans une certaine application méthodique du « savoir » où le décalage menace justement à proportion de la rigueur de la répétition⁷⁷. La « Fable » de Ponge l'illustre à sa façon : une construction grammaticalement impeccable, une expression banale, donne lieu à une trouvaille, « un geste étrange, que d'autres jugeraient pervers » qui, tout à coup, produit un jeu de langage original et dérègle la lecture⁷⁸.
- 42 Chez Descartes, au contraire, le hasard et la fortune étant synonymes de stérilité et de fourvoiement, pareil écart aléatoire ne sera pas toléré. « Il vaut [...] bien mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur quelque chose objet que ce soit, que de le faire sans méthode » (AT, X, 371⁷⁹), explique la Règle IV qui s'ouvre sur l'image d'un homme à la recherche d'un trésor, « courant les rues ça et là », semblable à tant d'autres qui « conduisent souvent leurs esprits par des chemins inconnus, courant leur chance d'y trouver par hasard ce qu'ils cherchent » (AT, X, 371⁸⁰). Si ceux-ci ne savent pas avoir de la chance, c'est parce qu'il est exclu d'emblée que la chance soit une conséquence du savoir, parce que la chance de celui qui erre ne serait justement pas le résultat d'une décision ou d'un calcul, c'est-à-dire d'une *cogitatio*. Le chanceux ne pense pas. Au contraire : le chanceux est rivé à l'espace, il compte sur les hasards de la rencontre, sur l'entrecouplement des trajectoires, sur l'événement en tant qu'il affecte une certaine étendue. Et pourtant, comme Derrida l'a montré plus haut, il est inévitable que la méthode soit précédée par le hasard et que ce hasard même fraie les chemins que la méthode reprendra en les régularisant. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes, à son corps défendant, fait place à « l'heur » et à la « chance » parce que l'une et l'autre appartiennent à l'inventivité primitive du chemin, au frayage produit à l'initiative du sujet simplement vivant, traversant un espace. Descartes ne pouvait pas ne pas commencer par ce corps itinérant, celui de la « jeunesse » (AT VI, 3, 4-5). De même, ces voyageurs qui marchent « toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté », eux aussi, ont dû d'abord « se trouv[er] égarés en quelque forêt » (AT VI, 24, 23-27). L'aléa a donc ici force de rupture et d'innovation : il n'exclut en rien la possibilité d'une invention méticuleusement programmée, jusque dans la maîtrise probabiliste des incertitudes ; il s'insère dans la configuration moderne de l'*inventio* comme ce qui introduit dans l'œuvre

une singularité qui déroute, qui étonne, et dont le titulaire est celui qui, sans en penser précisément l'advenue, a su faire qu'elle advienne.

6. Conclusion

- 43 Le propre de la déconstruction, sans doute, est de réinventer son sujet. C'est ce que fait Derrida avec Descartes, se détournant de ses thèses métaphysiques les plus obvie, pour s'intéresser au sujet politique et au sujet de droit. Le thème de l'invention y invite précisément puisque s'y croisent l'événement individuel de la découverte et le dispositif social et juridique de la reconnaissance. L'époque moderne, à cet égard, se caractérise par un régime heuristique particulier que Derrida appelle « invention du même » qui, d'abord perçue dans ce qu'elle a de stérilement répétitif, est ensuite présentée comme le développement normal d'un programme. Descartes incarne cette invention dans sa forme la plus aboutie, celle de l'institution en tant qu'elle se reproduit elle-même⁸¹. Politique *de l'avant*, si l'on veut, qui se prend indéfiniment pour modèle, qui se pense *avant* de se faire – invention qui se confirme et qui reconduit du même coup l'ordre intellectuel et social qui la sous-tend.
- 44 Il est frappant de constater à quel point Derrida refuse aux inventions cartésiennes, discours ou objets, toute dimension d'événement. Cela tient d'abord à la démarche de Descartes qui prétend inventer conformément à une méthode, qui envisage toujours l'invention comme l'aboutissement d'un chemin. Le thème de la rectitude qui domine sa méthodologie est on ne peut plus révélateur : la ligne droite est une conception idéalisée et géométrisée du chemin ; elle s'applique à une route que l'on a lissée et redressée, qui a été modifiée par l'idée que l'on s'en fait. C'est sur cette question sans doute que Derrida est le plus anticartésien : selon lui, le cheminement initial se produit dans l'espace, il est une certaine écriture qu'il considère à part de toute *cogitatio*, dans sa stricte occurrence matérielle. Loin d'être dépourvu de sens, l'aléa constitue, dans le travail concret de la recherche, une certaine insistance de la trace en laquelle se trouvent les germes d'une autre politique, non programmée, non orchestrée par l'institution.
- 45 L'invention se dévoile donc au final comme *impensable* – comme ce qui se dérobe sitôt qu'on veut en donner la raison ou lui assigner une origine. C'est toute une logique temporelle de l'advenue qui se joue à cette occasion sous la plume de Derrida, en rupture avec les « projets » de la science moderne et le dogme cartésien de la primauté du vrai, en rupture aussi avec l'invention schellingienne comme simple imagination d'un « supplément »⁸². Là où la politique cartésienne de l'invention s'entend comme l'exécution d'une pensée antérieure, corrélée à une communauté de savants et à un État qui en supervise les travaux, la politique derridienne, rénovant le thème de l'utopie⁸³, se tourne vers *l'après*, vers ce que l'invention, toujours imprévisible, aura produit comme forme d'être-ensemble. C'est un fait peu contestable : toute invention génère une socialité nouvelle dont les formes ne sont pas déjà écrites ; toute invention, œuvre d'art ou innovation technique, se constitue en foyer autour duquel peuvent s'inventer des liens inédits. Il y a donc dans l'invention comme différance et comme chance une force de rupture, la possibilité d'un ordre neuf et d'une reconfiguration politique. L'invention ne s'ajoute pas simplement au monde, elle y dessine les silhouettes d'autres formes de vie puisque, en dernière instance, comme y insiste fortement Derrida, c'est « nous [qui] sommes à inventer »⁸⁴.

BIBLIOGRAPHIE

Baillet, Adrien (1691), *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez Daniel Hortemels.

Caputo, John D. (1997), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press.

Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris, Minuit.

— (1967), « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, p. 293-340.

— (1972), « Signature événement contexte », in *Marges de la philosophie*, Paris, Galilée.

— (1983), « La langue et le discours de la méthode », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage, n° 3, Grenoble, p. 35-51.

— (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée.

— (1987), *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée.

— (1990), *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée.

— (1991), *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.

— (1996), *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée.

— (1997-1998), *Psychè. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée.

— (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

Descartes, René, *Œuvres* (1964-1974), publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS.

— (1997), *Œuvres philosophiques, I, 1618-1637*, édition de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier.

Dubouclez, Olivier (2015), « Inventer. Le jeune Descartes et les voies de l'*inventio* en 1619-1620 », in Siegrid Agostini et Hélène Leblanc (éds.), *Examina Philosophica 1*, « Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne », Lecce, Clíoedu Edizioni.

Hilaire-Pérez, Liliane (2015), *L'invention technique au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel.

Kambouchner, Denis (2008), « Ironie et déconstruction. Le problème des classiques », in Marc Crépon et Frédéric Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée.

Laoureux, Sébastien (2013), « L'impossible plutôt que l'utopie. La structure temporelle aporétique de l'"à venir" dans la pensée de Derrida », *Klêsis*, 28, p. 47-61.

Laporte, Jean (1945), *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.

Lèbre, Jérôme (2014), *Derrida, la justice sans condition*, Paris, Michalon.

Plasseraud, Yves et François Sauvignon (1986), *L'État et l'invention. Histoire des brevets*, Paris, La Documentation Française.

Rogozinski, Jacob (2014), *Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes.

NOTES

1. Jacques Derrida (1967), *De la grammatologie*, Paris, Minuit, p. 148. Voir les remarques de Denis Kambouchner (2008), « Ironie et déconstruction. *Le problème des classiques* », in Marc Crépon et Frédéric Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, p. 46-47.
2. Voir Jacques Derrida (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, p. 21. À propos de Montaigne et Descartes, Derrida évoque les « configurations dont ces noms propres sont des métonymies ». Ou encore : « Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas et Lacan, comme un seul corps vivant, au fond, voire un seul corps de délit, le système mobile d'une même organisation à plusieurs tentacules », « un seul corps animal » (p. 128).
3. Jacques Derrida (1967), *De la grammatologie*, p. 113. Sur le « schéma saussurien » de la « langue universelle », voir Jacques Derrida (1990), *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, p. 287-288.
4. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 189.
5. Jacques Derrida (2006), *L'animal*, p. 81.
6. Nous renvoyons à l'édition de référence des œuvres de René Descartes : *Œuvres* (1964-1974), publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, en utilisant les abréviations habituelles (AT, volume, page, lignes).
7. « À une petite différence près » (Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 334), nous y reviendrons plus loin.
8. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 333-334.
9. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, p. 36.
10. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 15.
11. Le *De inventione* de Cicéron, rappelons-le, offre à « Psychè. Invention de l'autre » sa scène primordiale, celle de la « question du fils », avant même d'aborder l'invention de Francis Ponge (Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 12-17).
12. Sur les aspects historiques de la question on pourra se reporter à Yves Plasseraud, François Sauvignon (1986), *L'État et l'invention. Histoire des brevets*, Paris, La Documentation Française, 1986, ainsi que Liliane Hilaire-Pérez (2015), *L'Invention technique au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel.
13. Le texte incontournable est une lettre à Beeckman du 17 octobre 1630 où, « situation classique », Descartes fait valoir son droit d'inventeur contre son ancien ami (AT, I, 157, 1-167, 15). Sur cette lettre et son rapport à l'*inventio* cartésienne, voir Olivier Dubouclez (2015), « Inventer. Le jeune Descartes et les voies de l'*inventio* en 1619-1620 », in Siegrid Agostini et Hélène Leblanc (éds.), *Examina Philosophica* 1, « Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne », Lecce, Cloued Edizioni, p. 57-71.
14. « Toutes les machines étonnantes qui permettent de calculer, d'intégrer à grande vitesse, dérivent directement de l'invention et de l'intention cartésienne. » (Paul Valéry (1957), *Variété*, in *Œuvres I*, édition de Jean Hytier, Paris, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, p. 801).
15. Jacques Derrida (1983), « La langue et le discours de la méthode », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage, n° 3, Grenoble, p. 35-51.
16. Jacques Derrida (1983), « La langue », p. 37.
17. Derrida y insistera en commentant « l'époqualisation » heideggerienne : « Il faut toujours commencer à Descartes, et au moment cartésien, l'origine d'une époque de la représentation, d'une modernité technologique, d'un sub-objectivisme, etc. (autant de motifs où l'on reconnaît le méthodologisme : la méthode est une certaine technologisation de la pensée) » (Jacques Derrida (1983), « La langue », p. 46).

18. Jacques Derrida (1983), « La langue », p. 37.

19. Derrida renvoie sur ce point à sa « mythologie blanche » (Jacques Derrida (1972), *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, p. 269 sq).

20. Heidegger, en particulier, dénonce la confusion entre le chemin comme *hodos* et le chemin orienté par des règles : « Heidegger réclame pour la pensée du chemin et pour le chemin de la pensée qu'ils ne soient pas orientés par une direction et des règles, par une méthode. La méthode est ici une détermination restrictive, un arraisonnement du *Wegcharakter des Denkens*, du caractère cheminant, du caractère-chemin, de l'être-chemin de la pensée. » (Jacques Derrida (1983), « La langue », p. 44) La méthode est donc une détermination appauvrie du chemin de la pensée qui contient l'éventualité positive de l'errance (p. 48) et se soustrait à la normativité du droit.

21. Jacques Derrida (1983), « La langue », p. 50. Derrida commente en particulier le passage suivant du *Discours* : « Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir » (AT VI, 24, 22-30).

22. Nous reviendrons sur ce point dans notre partie 4c.

23. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 14.

24. « Il faudrait méditer d'ensemble la possibilité de la route et de la différence comme écriture, l'histoire de l'écriture et l'histoire de la route, de la rupture, de la *via rupta*, de la voie rompue, frayée, *fracta*, de l'espace de réversibilité et de répétition tracé par l'ouverture, l'écart et l'espacement violent de la nature, de la forêt naturelle, sauvage, salvage. La *silva* est sauvage, la *via rupta* s'écrit, se discerne, s'inscrit violemment comme différence, comme forme imposée dans la *hylè*, dans la forêt, dans le bois comme matière ; il est difficile d'imaginer que l'accès à la possibilité des tracés routiers ne soit pas en même temps accès à l'écriture. » (Jacques Derrida (1967), *De la grammatologie*, p. 158). Que le frayage soit plus qu'une procédure méthodique, c'est ce que Derrida dira justement à propos de la déconstruction (Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 35). Sur l'*Entwurf*, voir Jacques Derrida (1967), « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, p. 316-317.

25. Point qui apparaissait déjà dans l'article de 1983 (Jacques Derrida (1983), « La langue », p. 37).

26. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 306.

27. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 299.

28. Derrida soulignera ce paradoxe : Descartes annule sa décision aussitôt que prise, il revient sur sa parole et, en 1637 comme en 1641, il ne fait finalement que parler la langue des pères, ceux de la Nation et ceux de l'École. La traduction latine du *Discours* n'est pas une traduction : la *Dissertatio de methodo* de 1644 a pour fonction de « reconduire vers ce qui aurait dû, en droit, être la langue originale », c'est-à-dire le latin ; elle est « un rappel à l'ordre ou un retour à l'ordre » (Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 314). De cette manière, c'est le geste politique de Descartes qui apparaît bien clairement : en passant au français, il ne s'agit pas de transgresser l'autorité de la langue latine qui est la langue des savants puisque cette autorité est aussitôt rétablie, mais d'imposer le français « au nom de la loi », comme une décision d'État. Voir Jérôme Lèbre (2014), *Derrida, La justice sans condition*, Paris, Michalon, p. 55-80 (sur Descartes, p. 44-46).

29. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 299.

30. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 306.

31. Sur le sujet comme assujetti, voir Jacques Derrida (1967), *De la grammatologie*, p. 399. Il restera à dire de quelle nature est cette soumission, en quel sens elle entrave (ou éventuellement favorise) l'invention, comme nous le verrons plus loin dans notre point 4b.

32. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 323. Derrida souligne bien du reste que le choix cartésien de la langue française n'implique jamais qu'on fasse reposer sur elle « un *ars inveniendi*

poétiquement et organiquement porté par la vie d'une langue naturelle » (Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 56).

33. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 334.

34. Descartes écrit sa lettre sur le *cogito* augustinien le 14 novembre (à Colvius, AT III, 247, 1-248, 16) ; son père est décédé le 17 octobre 1640, mais Descartes, qui se trouve à Leyden, n'en est pas informé avant la fin novembre ou début décembre (voir la lettre à son frère aîné du 3 décembre 1640, AT III, 252, ainsi qu'Adrien Baillet (1691), *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez Daniel Hortemels, II, p. 93-95). Mais peut-être Derrida réagit-il au ton des dernières lignes de sa lettre à Mersenne du 3 décembre 1640 : « Au reste, la dernière lettre que vous m'avez envoyée m'apprend la mort de mon Père, dont je suis fort triste, & j'ai bien regret de n'avoir pu aller cet été en France, afin de le voir avant qu'il mourût ; mais puisque Dieu ne l'a pas permis, je ne crois point partir d'ici que ma Philosophie ne soit faite. » (AT, III, 251, 22-252, 2)

35. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 327.

36. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 327 (je corrige la citation à partir d'AT I, 81, 28-82, 5).

37. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 341.

38. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 287.

39. Jacques Derrida (1967), *De la grammatologie*, p. 27 ; Descartes est cité p. 28.

40. Jacques Derrida (1967), *De la grammatologie*, p. 116.

41. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 288.

42. Jacques Derrida (1990), *Du droit*, p. 287.

43. Cette interprétation est à l'évidence discutable. Faire équivaloir variation combinatoire et absence d'invention, c'est ne pas prendre en vue la situation historique du concept d'invention. Dans sa lettre à Beeckman du 17 octobre 1630 (AT, I, 160, 20-162, 15) Descartes défend contre l'invention hasardeuse ou dialectique une invention fondée sur l'ordre qui assure une direction dans le travail de recherche et ne restreint pas celui-ci à l'application particulière d'un lieu commun. C'est dans ce contexte que doit s'entendre le projet de langue universelle. Elle est un dispositif de régénération de la langue qui doit permettre, d'une part, de se débarrasser de la tutelle immanente au modèle de l'invention topique (les *topoi* étant hérités de la tradition) et, d'autre part, de purifier la science des mésusages inhérents à la langue maternelle. La combinatoire s'oppose à la variation à partir du matériau légué par le maître ou le père en ce sens qu'elle offre un nouvel espace à la pensée, émancipé du lieu commun ancestral. Quant à l'irréductibilité de la langue universelle cartésienne à la caractéristique leibnizienne, elle apparaît dans le fait que ce projet s'inscrit dans l'horizon du projet de clarification du langage qu'avait amorcé la Règle XIII et, par ailleurs, ne rompt jamais avec l'exigence de l'*intuitus* et de l'attention à la vérité. Sur ce point, voir Jean Laporte (1945), *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, p. 23.

44. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 59.

45. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 35.

46. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 59.

47. « Allons à la limite : la vérité du don (son être ou son apparaître tel, son *comme tel* en tant qu'il guide la signification intentionnelle ou le vouloir-dire) suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don. Cette proposition défie évidemment le sens commun. C'est pourquoi elle est prise dans l'impossible d'un *double bind* très singulier, le lien sans lien d'un *bind* et d'un *non-bind* : d'une part il n'y a pas de don sans lien, sans *bind*, sans *bond*, sans obligation ou ligature, nous rappelle Mauss ; mais d'autre part il n'y a pas de don qui ne doive se délier de l'obligation, de la dette, du contrat, de l'échange, donc du *bind*. » (Jacques Derrida (1991), *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, p. 42)

48. Jacques Derrida (1996), *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, p. 96.

49. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 32, 35.

50. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 19.

51. Je commente les textes qui se trouvent dans Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 16, puis p. 35-36.
52. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 47.
53. Derrida s'y essaye brièvement (Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 32).
54. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 49.
55. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 49.
56. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 53.
57. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 51.
58. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 53.
59. Voir la note 55.
60. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 36.
61. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 47.
62. Jacques Derrida (1972), « Signature événement contexte », in *Marges de la philosophie*, Paris, Galilée, p. 369.
63. Jacques Derrida (1972), « Signature », p. 371.
64. Jacques Derrida (1972), « Signature », p. 376.
65. Jacques Derrida (1972), « Signature », p. 378-379
66. Jacques Derrida (1972), « Signature », p. 381.
67. Jacques Derrida (1972), « Signature », p. 381.
68. Voir Jacques Derrida (1987), *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, p. 45. Pour une analyse des rapports entre invention et indécidabilité, voir John D. Caputo (1997), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, p. 136 sq.
69. C'est toute la différence avec l'animal dont le « fonctionnement » n'implique jamais un « je pense ». Voir Jacques Derrida (2006), « L'animal », p. 83, 121-122.
70. Jacques Derrida (1967), « Freud », p. 328. Derrida parle lui-même de « *res extensa* » (p. 329).
71. Jacques Derrida (1967), « Freud », p. 331.
72. Sur ce point, voir Jacob Rogozinski (2014), *Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, p. 65-66.
73. Jacques Derrida (1967), « Freud », p. 310.
74. Jacques Derrida (1967), « Freud », p. 323.
75. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 53.
76. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 51.
77. *De l'esprit* le dit sans détour : « Le tout autre s'annonce dans la répétition la plus rigoureuse. » (Jacques Derrida (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, p. 182-183)
78. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 58-59.
79. René Descartes (1997), *Œuvres philosophiques, I, 1618-1637*, édition de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, p. 91.
80. René Descartes (1997), *Œuvres I*, p. 90.
81. « Car ce qu'on invente ainsi, ce sont toujours des institutions. » (Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 58)
82. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 57.
83. Pour ouvrir à ces questions, voir Sébastien Laoureux (2013), « L'impossible plutôt que l'utopie. La structure temporelle aporétique de l'"à venir" dans la pensée de Derrida », *Klêsis*, 28, p. 47-61.
84. Jacques Derrida (1997-1998), *Psychè*, p. 60.

RÉSUMÉS

Tout au long des années 80, Derrida a exploré le thème de l'invention et étudié en particulier sa conception cartésienne. Derrida récuse avec force cette dernière pour montrer qu'elle dissimule une conception théologico-politique du sujet, accomplissant sur le plan politique la thèse métaphysique du logocentrisme. Mais, à partir de *Psychè. Inventions de l'autre*, cette vision est infléchie pour développer la signification positive de ce qu'il finit par appeler « l'invention du même » qui constitue l'un des courants majeurs de l'invention techno-scientifique au sens moderne. Solidaire d'une certaine « politique de la recherche », Descartes voit l'une de ses inventions, la « langue universelle », être pour la première fois « contresignée » par Derrida. Cette reconnaissance ne doit pas toutefois cacher un désaccord où se révèle l'originalité de la pensée derridienne de l'invention : résolument anticartésienne, elle propose une *inventio* qui, en tant qu'elle confond avec le jeu même de la « différance », s'exclut de la *cogitatio*. Événement immanent à la *res extensa* qui, pour cette raison, ne saurait être entièrement rationalisé et qui, c'est significatif, en même temps qu'il s'ouvre à la chance, renvoie à une autre conception de l'être-ensemble. L'invention porte dans son excès, selon Derrida, l'annonce d'un temps nouveau.

Throughout the 80's Derrida has explored the theme of invention. He has specifically studied Descartes' conception and explained why it should be rejected. Indeed, it is grounded in both a theological and political conception of the subject, accomplishing the metaphysical position of "logocentrism" in the field of politics. However, with *Psychè. Inventions of the Other*, Derrida seems to hold a different point of view. He insists on the positive aspect of what he calls then "the invention of the same", which, according to him, is the major thread of the techno-scientific invention (as well as of the philosophical production of truth) in modern times. While connected to this "politics of research", Descartes' project of a "universal language" is for the first time countersigned by Derrida. But such an acknowledgement should not preclude the fact that Descartes and Derrida deeply disagree on the economy of invention: firmly anticartesian, Derrida considers that *inventio* does not depend on any *cogitatio* since the event of invention is related to the play of what he famously calls "différance". As long as such an event takes place within the *res extensa*, invention cannot be fully rationalized and will remain open to "chance", understood as a supplementary effect of writing and a way to open a new conception of the community. Invention, through its excess, announces the coming of a new era.

INDEX

Keywords : analysis and synthesis, deconstruction, Derrida, Descartes, discovery, history, invention, metaphysics, method, modernity, politics, rhetoric, science, subjectivity, writing

Mots-clés : analyse et synthèse, déconstruction, Derrida, Descartes, découverte, écriture, histoire, invention, métaphysique, méthode, modernité, politique, rhétorique, science, subjectivité

AUTEUR

OLIVIER DUBOUCLEZ

Université de Liège