

De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction : comment s'orienter dans la pensée ?

Anne Alombert*

« La simple évocation d'une telle tâche de la pensée ne peut à
coup sûr que déconcerter. »

M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée »

« Penser, c'est ce que nous savons déjà n'avoir pas commencé à
faire. »

J. Derrida, *De la grammatologie*

« L'histoire de la philosophie n'est sans doute qu'une croissante
conscience de la difficulté de penser. »

E. Lévinas, « Jaques Derrida. Tout autrement »

Résumé

Le problème abordé dans cet article est celui de la nécessité de transformer la conceptualité, la logique et le fonctionnement du discours philosophique traditionnel, à une époque où l'émergence et l'extension des sciences humaines semblent remettre en question les présuppositions métaphysiques qui commandent l'entreprise philosophique. Cette nécessité, qui s'est fait sentir dès les années 1960, a profondément travaillé la pensée française d'alors, et a parfois pu laisser croire que le seul avenir de la pensée se trouvait dans la critique ou la déconstruction de la métaphysique. Cet article tente de montrer qu'il n'en est rien, en interprétant le geste déconstructeur de Jacques Derrida non seulement comme une opération

* L'auteure est doctorante en philosophie (Université Paris-Ouest Nanterre La Défense).

critique, mais surtout comme une tentative de renouvellement de la pensée, confrontée aux limites de la philosophie ou de la métaphysique. Si la pensée grammatologique élaborée par Derrida ne semble pas parvenir au terme de ce projet, la pensée organologique élaborée par Bernard Stiegler paraît quant à elle en constituer un prolongement fécond, qui pourrait conduire à la transformation de la pensée dont Heidegger avait montré la nécessité, à la fin de la philosophie.

Introduction

Dans un livre intitulé *La condition postmoderne* et publié en 1979, Lyotard décrit la postmodernité comme l'incrédulité à l'égard de ce qu'il appelle les méta-récits, à savoir, les discours philosophiques (comme le récit des Lumières, la dialectique spéculative ou la dialectique marxiste) qui avaient eu pour fonction de légitimer le projet de la science moderne¹. Il décrit cet état postmoderne de la pensée comme un effet du « progrès » des sciences, qui correspond à une crise de la métaphysique, rendue obsolète par le développement technoscientifique et les désillusions politiques du XX^e siècle² : la voie de la

¹ « En simplifiant à l'extrême, on tient pour postmoderne l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences ; mais ce progrès à son tour la suppose. A la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique. », Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, p. 7.

² « Le débat est ouvert - il est international - depuis quelques années sur la question de la postmodernité. Le projet moderne d'émanciper l'humanité de l'ignorance, de la sujétion, de la misère en développant et répandant les connaissances, les techniques, les arts et les libertés, est-il encore d'actualité en cette fin de XXe siècle ? On peut en douter. Les démocraties occidentales nées du Siècle des lumières ont permis et accepté l'impérialisme et la guerre totale. Les recherches de pointe ont été promues par le régime nazi, dans des conditions parfois atroces. Les avant-gardes artistiques sont restées inconnues ou incomprises du public. Le Mouvement moderne en architecture s'est soldé par l'urbanisme des nouvelles métropoles. L'enrichissement de l'Occident provoque le chômage au Nord et la misère au Sud. Le marché des médias crée le despotisme de l'opinion et le critère de la 'réussite' atrophie tous les respects : celui de la vie, de la mort, de la nature, du sentiment du savoir, bref de l'homme. Il est clair cependant que le pouvoir de l'homme, depuis son corps jusqu'aux galaxies, ne cesse de

De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction :
comment s'orienter dans la pensée ?

métaphysique serait donc « sans issue », et ne pourrait faire que « l'objet de la critique »³. Mais une telle critique, tout aussi nécessaire soit-elle, semble conduire la pensée à un état de « souffrance », de « malaise », ou de « mélancolie »⁴, qui engendre en réaction un « désir de sécurité, de stabilité, et d'identité » dont la postmodernité ne serait qu'un des noms⁵.

Néanmoins, lorsque l'on envisage la pensée française des années soixante à partir de ses prolongements contemporains, ce que l'on peut être tenté de décrire comme la fin des «grands récits» philosophiques semble aussi correspondre au début d'autre chose, et la crise postmoderne de la pensée, si elle a indéniablement représenté un facteur de désarroi, pourrait aussi avoir constitué la chance d'un renouveau. Si la crise des discours métaphysiques traditionnels s'est bel et bien manifestée comme une attitude critique à leur égard, elle semble aussi avoir permis leur transformation et leur renouvellement. C'est en tout cas cette tentative de transformation et de renouvellement qui semble se manifester à travers la déconstruction amorcée par Jacques Derrida et l'organologie élaborée par Bernard Stiegler.

En effet, bien qu'elle implique une vigilance critique à l'égard du discours philosophique, la déconstruction mise en œuvre par Derrida semble aussi témoigner d'un effort pour continuer à penser, après qu'un certain nombre de découvertes positives soient venues ébranler les concepts fondateurs de l'histoire de la philosophie. La déconstruction de la métaphysique de la présence semble ainsi faire signe vers une

s'accroître. Mais à quelle fin ? Le projet moderne se perpétue, mais dans l'inquiétude. », Lyotard, J.-F., « Argument 1 : la postmodernité », catalogue de l'exposition *Les immatériaux*.

³ « Au départ tout est en place, au bout de quelques pages ou de quelques alinéas, sous l'effet d'une véritable mise en question, rien n'est plus habitable pour la pensée. (...) Mais l'ontologie est-elle sans issue ? », Lévinas, E. (1976), « Jacques Derrida. Tout Autrement » in *Noms propres*. « La voie métaphysique est sans issue, elle fait, tout au plus, l'objet de la critique », Lyotard, J.-F. (1993), « Murs, golfes, systèmes » in *Moralités postmodernes*, p. 93.

⁴ « Cette souffrance est l'état postmoderne de la pensée, ce qu'il est convenu d'appeler ces temps-ci sa crise, son malaise ou sa mélancolie. », *ibid.*, p. 93.

⁵ « L'incertitude engendre en réaction, un désir de sécurité, de stabilité, d'identité. Ce désir prend mille formes ; il se déguise même sous le nom de postmodernité ! », Lyotard, J.-F., « Argument 1 : la postmodernité », catalogue de l'exposition *Les immatériaux*.

pensée qui ne soit plus philosophique à proprement parler, dans la mesure où elle parviendrait à sortir des présuppositions logocentristes à l'œuvre dans la logique et les catégories traditionnelles. Une telle pensée « méta-rationnelle⁶ » que Derrida cherche à élaborer sous le nom de « grammatologie » sans parvenir pour autant à la mettre en œuvre, semble néanmoins voir le jour à travers la pensée organologique élaborée par Bernard Stiegler. La « lecture transformatrice » de la philosophie amorcée par Derrida se poursuivrait ainsi dans le texte de Stiegler, à travers la déconstruction de la déconstruction elle-même, et afin de donner aux anciens concepts de nouvelles significations, et d'ouvrir des questions que la structure classique du discours ne permettait pas de penser.

Les perspectives ouvertes par Derrida, et poursuivies dans le texte de Stiegler, semblent ainsi faire droit à l'idée défendue par André Gorz, selon laquelle « ce que les postmodernes prennent pour la fin de la modernité et la crise de la Raison » serait en fait une « crise des motifs irrationnels », qui témoigne de « la nécessité de moderniser les présupposés sur lesquels la modernité est fondée »⁷. Loin de pouvoir être considérée seulement comme un *état* de malaise, de souffrance ou de mélancolie, la postmodernité devrait peut-être aussi être envisagée comme une *phase* de crise : une phase qui implique donc un geste critique, mais qui appelle surtout une décision⁸ permettant de faire

⁶ « La méta-rationalité ou la méta-scientificité qui s'annonce dans la méditation de l'écriture ne peuvent plus s'enfermer dans une science de l'homme ni répondre à l'idée traditionnelle de la science », Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 125.

⁷ « Nous n'avons pas affaire à la crise de la modernité : nous avons affaire à la nécessité de moderniser les présupposés sur lesquels la modernité est fondée. La crise présente est non pas la crise de la Raison mais la crise des motifs irrationnels, désormais apparents, de la rationalisation telle qu'elle a été entreprise (...) Ce que les 'postmodernes' prennent pour la fin de la modernité et la crise de la Raison est en réalité la crise des contenus irrationnels ». Gorz, A. (1988), *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique.*, p. 13-14.

⁸ Le mot grec *krisis*, dont est issu le terme de « crise », signifie aussi « décision ».

bifurquer la pensée vers la tâche qui lui demeure réservée, à la fin de la philosophie⁹.

1. La déconstruction : penser les limites de la philosophie.

1.1. La « tâche de la pensée » à la « fin de la philosophie ».

Dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Heidegger pose la question de savoir si la pensée trouve son ultime possibilité à travers son accomplissement dans la philosophie (qui s'est elle-même ramifiée en une multiplicité de sciences), ou bien si, à l'inverse, une autre tâche demeure réservée à la pensée. Si une telle tâche ne peut au premier abord que « déconcerter », c'est qu'elle exige une pensée qui ne soit « ni métaphysique, ni science », mais qui soit au contraire susceptible de penser ce qui était demeuré inaccessible à l'entreprise philosophique elle-même¹⁰. En effet, Heidegger a montré que la philosophie, comme métaphysique, avait pour fonction d'interroger « ce qui est présent en direction de son état de présence¹¹ » : elle ne pose donc pas la question de savoir dans quelle mesure il peut y avoir présence comme telle. Autrement dit, ce qui rend possible que de l'étant se présente comme tel, la philosophie ne le pense pas, et c'est sur la base de cet impensé seulement qu'elle peut s'interroger sur « l'être de l'étant, son état de présence dans la figure de la substantialité et de la subjectivité¹² ». Il ne s'agit donc pas pour Heidegger de critiquer la philosophie, mais plutôt

⁹ « Quelle tâche, à la fin de la philosophie, demeure réservée à la pensée ? (...) S'il en était ainsi, il faudrait que dans la philosophie, dans toute son histoire prise du début jusqu'à la fin, une tâche encore soit en réserve pour la pensée, tâche à laquelle ni la philosophie métaphysique encore moins les sciences qui en sortent ne sauraient avoir accès. (...) La simple évocation d'une telle tâche de la pensée ne peut à coup sûr que déconcerter ». Heidegger, M. (1965), « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » in *Questions III et IV*, p. 287.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 301.

¹² Heidegger, M. (1965), « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » in *Questions III et IV*, p. 291.

d'inviter à penser ce dont « le penser ne peut pas être du ressort de la philosophie¹³ ».

Heidegger reste cependant loin de mettre en œuvre la nouvelle pensée à laquelle il fait allusion. Il soutient en effet qu'une véritable réponse à la question ne pourra advenir qu'avec une transformation de la pensée elle-même, et non avec une simple énonciation sur la tâche de cette pensée¹⁴. Autrement dit, de même que nous n'apprendrons pas ce que signifie nager à partir d'un traité sur l'art de nager, mais seulement en sautant dans le fleuve (qui constitue l'élément de la nage), de même, si nous voulons comprendre ce que signifie penser, nous ne l'apprendrons pas d'un traité sur l'art de penser, mais seulement en évoluant dans la langue qui aura mis en œuvre cette pensée, et en constituera ainsi l'élément¹⁵.

Or, c'est justement une transformation de la langue de la métaphysique qui s'amorce quelques années plus tard dans le texte de J. Derrida, précisément dans le but de penser « ce que qui n'a pas pu se présenter dans l'histoire de la philosophie¹⁶ ». Derrida parviendrait-il ainsi à mettre en œuvre la transformation de la pensée dont Heidegger semblait montrer la nécessité ?

¹³ Heidegger, M. (1965), « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » in *Questions III et IV*, p. 294.

¹⁴ Il s'agirait donc moins de répondre à la question de la tâche de la pensée, que de répondre *de* cette question, de s'en porter responsable, en transformant la pensée, afin de faire apparaître en elle ce qui était demeuré inaccessible à la philosophie. Se sachant incapable de dire dans un énoncé ce qui ne peut qu'être effectué à travers un geste, Heidegger semble donc inviter son lecteur à chercher cette transformation de la pensée à l'oeuvre chez un autre auteur.

¹⁵ « Mais que signifie alors penser ? Si nous voulons savoir ce que signifie nager, nous ne l'apprendrons jamais d'un traité sur l'art de nager. C'est le saut dans le fleuve qui nous le dira, car c'est seulement ainsi que nous apprendrons à connaître l'élément dans lequel la nage se meut. Quel est donc l'élément dans lequel la pensée se meut ? », Heidegger, M. (1952), « Que veut dire penser ? », *Essais et conférences* (1980), p. 164.

¹⁶ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 15.

1.2. *L'unité historique et systématique du discours philosophique.*

Pour répondre à cette question, il semble nécessaire de resituer le geste de Derrida par rapport à la tradition philosophique. En effet, la déconstruction ne s'apparente pas à la production d'un nouveau système philosophique qui romprait avec les systèmes précédents. Le geste de Derrida ne consiste pas à montrer les points de non pertinence de telle ou telle doctrine philosophique et la nécessité de passer à de nouveaux concepts ou à une nouvelle théorie (comme la philosophie critique de Kant semble dépasser les écueils du cartésianisme, ou comme l'idéalisme spéculatif semble répondre à ceux de l'idéalisme transcendantal - par exemple). La déconstruction s'apparente plutôt à un commentaire ou à une analyse des textes philosophiques classiques : il n'y a pas à proprement parler de *philosophie* derridienne, la plupart des textes de Derrida portent sur d'autres textes. Et pourtant, Derrida ne peut pas non plus être considéré comme le spécialiste d'un courant ou d'un auteur, ni même comme un historien de la philosophie : ses textes n'ont pas pour but d'expliquer une thèse ou de déterminer un enchaînement chronologique et logique entre des pensées, des ruptures et des tournants. En quoi la déconstruction consiste-t-elle alors ?

S'il ne s'agit pour Derrida ni de produire une nouvelle philosophie, ni de faire de l'histoire de la philosophie, c'est que son geste consiste plutôt à déterminer les conditions d'émergence et de fonctionnement de l'entreprise et du discours philosophique¹⁷. Il s'agit de saisir ce que l'on

¹⁷ Dans *Positions*, Derrida affirme qu'à l'époque où il écrit, il lui paraissait urgent d'effectuer « une détermination générale des conditions d'émergence et des limites de la philosophie, de la métaphysique, de tout ce qui la porte et de tout ce qu'elle porte », Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 69. Ce sentiment d'urgence n'est pas fortuit : il est lié à l'ébranlement du système d'écriture phonétique et linéaire et des organisations sociales qu'il a sous-tendu, qui avait rendu possible l'émergence des discours philosophiques et scientifiques. Derrida écrit à un moment où l'écriture phonétique et linéaire « desserre son oppression parce qu'elle commence à stériliser l'économie technique et scientifique qu'elle a longtemps favorisé », et où le développement des pratiques de l'information, ainsi que celui de l'ethnologie et de l'histoire de l'écriture « enseigne que l'écriture phonétique, milieu de la grande aventure métaphysique, scientifique, économique, technique de

appelle habituellement la philosophie (l'ensemble des systèmes et des courants qui la caractérisent) comme une « puissante unité historique et systématique¹⁸ ». *Historique*, puisque Derrida montre que ce type de discours n'a pu voir le jour qu'à un certain moment, dans un certain espace, au sein de certaines sociétés disposant d'un certain système d'écriture et de langue. *Systématique*, puisqu'il montre que ce système de langue est solidaire d'un certain nombre de présuppositions inévitables, qui commandent nécessairement la logique et la conceptualité de tout discours philosophique, en dépit de la diversité entre les doctrines. Dès lors, le déploiement de la philosophie, qui avait pu apparaître comme une succession de théories s'opposant les unes aux autres (au sein d'un champ de bataille anarchique ou selon un progrès évolutif) s'apparentera plutôt à un « ensemble d'altérations réglées¹⁹ », qui fonctionnent toutes au sein d'un même dispositif discursif.

1.3. Le phono-logocentrisme : le leurre de l'écriture phonétique.

Dans *De la grammatologie*, Derrida montre que ce dispositif discursif n'a pu voir le jour qu'au sein du système d'écriture phonétique et linéaire et du système de langue alphabétique qui ont imposé leur domination en Occident²⁰. Or, dans un tel système d'écriture, l'écriture semble représenter une parole qui la précède. Cette apparence inévitable conduit à concevoir l'écriture comme une représentation ou une expression secondaire d'une parole qui lui serait antérieure, parole qui sera elle-même conçue comme la représentation ou l'expression d'une pensée première²¹. C'est cette conception expressive ou représentative

l'Occident est limitée dans le temps et dans l'espace ». Voir Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 20.

¹⁸ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 69.

¹⁹ Derrida, J. (1997), *L'animal que donc je suis* (2006), p. 92.

²⁰ « Un certain modèle d'écriture s'est nécessairement mais provisoirement imposé (...) comme instrument et technique de représentation d'un système de langue (...) Le système de langue associé à l'écriture phonétique-alphabétique est celui dans lequel s'est produite la métaphysique logocentrique déterminant le sens de l'être comme présence. », Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 61.

²¹ Derrida soutient que cette conception représentative de l'écriture est en fait moins liée à la pratique de l'écriture phonétique-alphabétique qu'à « une

de l'écriture ou de la parole (selon laquelle l'écriture ou la parole ne font que traduire au dehors une parole ou une pensée déjà constituée au dedans) que Derrida qualifie de « phono-logocentrique ». Ce phono-logocentrisme conduit à présupposer une présence pleine et première à l'origine du processus de représentation, d'expression, ou d'extériorisation.

C'est ce geste, consistant à penser l'origine du sens sous la forme de la présence, qui caractérise ce que Derrida nommera la « métaphysique de la présence » : qu'une telle présence soit donnée dans une Idée intelligible, pensée dans le logos ou l'entendement infini de Dieu, saisie dans la proximité à soi d'un sujet pensant, ou donnée dans la plénitude d'une conscience intuitive, elle reste le témoignage d'un irrépressible désir²², et commande les oppositions traditionnelles entre intériorité et extériorité, intelligible et sensible, idéal et matériel, nature et culture, nature et technique, transcendantal et empirique, signifié et signifiant, etc.

1.4. *Le dérobement de l'origine : l'impensé de la métaphysique occidentale.*

Or, Derrida soutient qu'un certain nombre de découvertes positives implique de remettre en question le désir irrépressible de présence

certaine représentation, une certaine expérience éthique ou axiologique de cette pratique », selon laquelle « l'écriture devrait s'effacer devant la plénitude d'une parole vive, parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle et à celui qui en reçoit le sens, le contenu, la valeur ». Or, « si l'on cesse de se limiter au modèle de l'écriture phonétique, que nous ne privilégions que par ethnocentrisme, et si nous tirons aussi les conséquences du fait qu'il n'y a pas d'écriture purement phonétique (en raison de l'espacement nécessaire des signes, de la ponctuation, des intervalles, des différences indispensables au fonctionnement des graphèmes, etc.) toute la logique phonologiste ou logocentriste devient problématique », Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 37. Voir aussi Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 45.

²² « Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible d'un tel signifié », Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 71. Derrida fait ici allusion à ce qu'il appelle le signifié transcendantal : un signifié en droit indépendant de tout signifiant, une présence en droit antérieure à sa représentation.

originnaire qui s'exprime dans l'histoire de la philosophie. Dans *De la grammatologie*, il montre notamment qu'une véritable prise en compte des acquis de la linguistique structurale interdit de penser l'origine du sens sous le schème de la présence. En effet, les travaux linguistiques de Saussure ont montré qu'un signe ne faisait pas sens en renvoyant à ou en représentant un signifié, mais par sa différence d'avec un autre signe, qui lui-même ne fait sens qu'en différant d'un autre signe, et ainsi de suite à l'infini²³. Il n'y a pas de signifié premier auquel il serait possible de remonter, et qui mettrait un terme au renvoi de signe à signe, en fixant une origine du sens. Ce qui est premier, c'est le jeu, le renvoi, l'espacement par lequel les signes diffèrent les uns les autres : ce qui est originnaire, c'est donc, paradoxalement, le déroberment de l'origine. En effet, si le sens ne s'effectue que par le jeu des différences entre les signes, cela signifie qu'il ne se donne jamais originnairement comme tel, ne se présente jamais dans une quelconque expérience (la différence entre deux signes ne pouvant apparaître comme un signe).

Le jeu systématique des différences entre les signes, condition de la signification, qui ne peut apparaître ni se présenter, ne peut donc pas non plus disparaître ou s'absenter : il échappe à l'alternative entre présence et absence. Il n'est ni une réalité intelligible ou intérieure ni une réalité sensible ou extérieure, ni une réalité transcendante ni une réalité empirique, car il n'est pas une réalité. Pour penser cette non-originarité originnaire du sens, les concepts philosophiques et la logique oppositionnelle qui les commande se révèlent inefficaces, puisqu'ils constituent précisément ce qui permet de le réprimer, à travers la position d'une présence originnaire. Les philosophèmes apparaîtront dès lors moins comme des moyens de connaître ou de penser une réalité première ou fondamentale que comme les symptômes de l'occultation ou du refoulement d'un déroberment « originnaire » d'origine.

²³ C'est la thèse de la différence comme source de valeur linguistique, défendue par Saussure dans le *Cours de linguistique générale*, et qui consiste à soutenir que ce qui permet à un signe de faire sens n'est ni le son ou le mot (substance phonique ou graphique, partie matérielle du signe) ni l'idée à laquelle il renvoie (substance idéale ou psychologique, partie conceptuelle du signe), mais la différence de ce son ou de ce mot avec les autres sons ou mots, et la différence de ce terme conceptuel avec les autres concepts. Voir le commentaire du *Cours* par Derrida dans Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 76.

1.5. *L'impossible « sortie » hors de la langue philosophique.*

Mais au moment même où Derrida fait apparaître le dispositif discursif de la philosophie occidentale comme une entreprise de répression ou de dénégation, il affirme également l'impossibilité de l'abandonner, et ce, quand bien même on prétendrait cesser de faire de la philosophie. Il ne s'agit pas ici de trancher une alternative qui consisterait à faire de la philosophie tout en restant pris dans les présupposés qui lui sont intrinsèques, ou à cesser de faire de philosophie pour ne pas tomber dans ces présupposés. Au contraire, les présupposés logocentriques exacerbés dans les textes de la métaphysique occidentale tirent leur racine du système d'écriture et de langue qui la commande, et seront donc à l'oeuvre à chaque fois que cette langue sera utilisée, dans son usage philosophique donc, mais aussi scientifique et ordinaire. C'est pourquoi il serait illusoire de croire pouvoir « sortir » du logocentrisme en prétendant simplement remplacer les concepts philosophiques traditionnels par un discours scientifique supposé plus concret ou par un langage ordinaire supposé moins jargonant²⁴.

En effet, la linguistique, et la science de manière générale, n'ont elles aussi pu s'instaurer que dans le milieu de la langue de l'Occident et dans le cadre du système d'écriture phonétique et linéaire. Le discours scientifique, tout comme le discours métaphysique, emprunte ses ressources à la langue usuelle²⁵, dont l'usage même implique un certain

²⁴ « La sortie 'hors de la philosophie' est beaucoup plus difficile à penser que ne l'imaginent généralement ceux qui croient l'avoir opérée depuis longtemps avec une aisance cavalière, et qui en général sont enfoncés dans la métaphysique par tout le corps du discours qu'ils prétendent avoir dégagé », Derrida, J. (1966), « La structure le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence* (2014), p. 416.

²⁵ Derrida montre que quand bien même les découvertes linguistiques impliquent d'inquiéter le concept de signe lui-même, et avec lui, les évidences les plus assurées de la métaphysique occidentale, la pratique de la linguistique suppose néanmoins le concept de signe et son discours véhicule les concepts et les présupposés métaphysiques traditionnels : voir Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, chapitre 2. Il explique que la métaphysique impose à toute la science sémiologique sa conceptualité et la requête fondamentale

nombre de présupposés logocentriques²⁶. Le fait même d'utiliser un concept (qu'il soit scientifique, philosophique ou « usuel ») présuppose le renvoi à un sens unifié, à une essence ou à une réalité présente : l'usage même d'un concept implique le refoulement du mouvement de différance qui rend possible la signification, et risque de réintroduire ce que le geste déconstructeur aura pour but d'éviter. Par définition, aucun concept ne peut à lui seul signifier la condition de possibilité de la signification²⁷. La question se pose alors de savoir comment penser, si ce qui est à penser ne peut se dire au moyen d'un concept.

Que veut dire penser, quand les théories philosophiques traditionnelles se révèlent insuffisantes, mais qu'il semble tout aussi impossible d'inventer une nouvelle philosophie ou de cesser de philosopher ? Autrement dit, comment se débarrasser des présupposés logocentriques impliqués par l'usage de la langue de l'Occident, une fois assumée l'impossibilité de sortir de cette langue ?

2. La transgression de la langue métaphysique : vers une « méta-rationalité » ?

2.1 La langue de la métaphysique ébranlée par les discours scientifiques.

C'est à cette question que la stratégie de la déconstruction a pour fonction de répondre. Derrida la décrit comme une « *opération textuelle*, qui implique de transformer la conceptualité métaphysique sous l'influence des découvertes positives. Loin de remplacer les recherches métaphysiques par des théories scientifiques, il s'agit « d'accentuer, dans

d'un signifié transcendantal : voir Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 30-36 et p. 49.

²⁶ « Or, la langue usuelle n'est pas innocente ou neutre. Elle est la langue de la métaphysique occidentale et elle transporte non seulement un nombre considérable de présuppositions de tous ordres, mais des présuppositions inséparables, et, pour peu qu'on y prête attention, nouées en système », Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 29. Sur le lien entre le concept de signe et le concept de langue et le modèle d'écriture phonétique, voir Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 44.

²⁷ Si c'est seulement en se différenciant les uns des autres que les concepts signifient, on voit mal comment un concept pourrait signifier cette opération sans lui-même se différencier d'un autre concept.

le travail effectif de la science, ce qui contribue à la libérer des hypothèses métaphysiques qui pèsent sur sa définition et son mouvement » : il s'agit de « consolider ce qui, dans la pratique scientifique, a toujours déjà commencé à excéder la clôture logocentrique »²⁸. Il semble donc nécessaire de considérer les découvertes positives quand bien même elles pourraient porter atteinte aux évidences fondatrices de la métaphysique et de transformer la conceptualité et la logique de la langue philosophique, afin de la rendre capable d'exprimer ce que son déploiement historique a eu pour fonction d'occulter, et que les sciences contemporaines impliquent pourtant de penser²⁹ : « il faut entreprendre une réflexion dans laquelle la découverte positive et la déconstruction de l'histoire de la métaphysique, en tous ses concepts, se contrôlent réciproquement, minutieusement, laborieusement³⁰ ».

C'est pourquoi Derrida précisera que l'incompétence de la science et de la philosophie qui se dévoile dans ses textes « n'appelle surtout pas un retour à une forme préscientifique ou infrascientifique du discours³¹ », mais plutôt le recours à une « méta-rationalité » ou une « méta-scientificité »³², qui, si elle demeure irréductible à la science comme à la philosophie, ne peut néanmoins s'effectuer que par leur mise en communication. Loin de renvoyer à une méditation silencieuse, la transformation de la pensée attendue par Heidegger semble donc impliquer une confrontation entre discours philosophique et découvertes positives, qui implique elle-même une transformation de la langue de l'Occident, lui permettant de fonctionner hors des présupposés logocentriques³³. Si Derrida s'accorde donc avec Heidegger

²⁸ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 49.

²⁹ Sans toutefois *permettre* de le penser : le discours scientifique s'effectuant dans l'élément de la langue dite « naturelle », les présuppositions métaphysiques problématiques sont aussi à l'oeuvre en lui, de même qu'elles sont à l'oeuvre dans la langue « naturelle » ou dans le langage « ordinaire ». Voir citation note 26.

³⁰ Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, p. 119.

³¹ *Ibid.*, p. 136.

³² *Ibid.*, p. 125.

³³ Dans *Echographies de la télévision*, Derrida affirme qu'il est fondamental de « ne pas réduire la pensée ni à la philosophie, ni à la science », tout en soutenant qu'il serait néanmoins illusoire de « faire du penser quelque chose

pour ne pas réduire la pensée à la science ou à la philosophie, il soutient néanmoins qu'il serait illusoire de faire du *penser* quelque chose de « pur de toute contamination philosophique ou scientifique », et s'emploie à faire dialoguer conceptualité métaphysique et découvertes positives. S'il s'accorde avec Heidegger sur la nécessité de dépasser la métaphysique occidentale et de trouver l'élément dans lequel la pensée se meut, il affirme néanmoins l'impossibilité de sortir de la « langue de l'Occident » et, du même coup, la nécessité de la modifier de l'intérieur et de la faire fonctionner différemment.

2.2 *La déconstruction : une « lecture transformatrice » des textes philosophiques.*

En effet, si tout penseur (qu'il pratique la philosophie ou les sciences humaines) ne peut qu'hériter de la langue de la métaphysique, il y a plusieurs manières, plus ou moins naïves, de l'« utiliser » ou de l'habiter³⁴ : il reste toujours possible de solliciter son organisation interne et de retourner ses notions contre leurs propres présuppositions. Il ne s'agit donc pas de simplement « résider » dans le champ clos des oppositions métaphysiques, il ne suffit pas non plus de les « neutraliser », mais plutôt d'intervenir dans les textes pour les travailler de l'intérieur, et les faire fonctionner selon une nouvelle économie³⁵. La déconstruction désigne donc une opération *dans* la langue de la philosophie, une interprétation et une transformation des textes philosophiques, sur la base des découvertes positives. Déconstruire la philosophie traditionnelle, ne conduit pas à la rejeter, mais implique

de pure de toute contamination philosophique, scientifique ». Tout en rappelant le geste heideggerien, Derrida se démarque ainsi de manière non équivoque de la conception heideggerienne de la « pensée ». Derrida, J. et Stiegler, B. (1996), *Echographies de la télévision*, p. 149.

³⁴ « Mais si personne ne peut en échapper, si personne n'est responsable d'y céder, cela ne veut pas dire que toutes les manières d'y céder soient d'égale pertinence. La qualité et la fécondité d'un discours se mesurent peut-être à la rigueur critique avec laquelle est pensé ce rapport à l'histoire de la métaphysique et aux concepts hérités », Derrida, J. (1966), « La structure le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence* (2014), p. 414.

³⁵ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 57.

d'apprendre à la lire différemment, ce qui implique inévitablement de la réécrire.

C'est pourquoi Derrida, tout en se tenant à la limite du discours philosophique³⁶, ne cessera jamais d'affirmer la nécessité de « continuer à lire d'une certaine manière les philosophes » – *d'une certaine manière*, car la lecture déconstructrice ne vise pas la découverte d'un signifié derrière la surface textuelle. Elle doit au contraire se faire transformatrice³⁷. « Mais cette transformation ne s'opère pas n'importe comment, elle exige des protocoles de lecture³⁸ » : une fois la clôture du logocentrisme marquée, le rapport aux concepts hérités se verra nécessairement modifié. Loin de pouvoir être admis d'emblée comme des moyens de penser une ou des réalités, les concepts philosophiques sembleront au contraire transporter avec eux toutes les présuppositions et les oppositions métaphysiques qui s'étaient révélées problématiques. S'affirme alors la nécessité de s'inquiéter des concepts fondateurs de la métaphysique : la déconstruction s'amorce quand cette inquiétude, qui conditionne la lecture des textes, vient s'inscrire en eux.

2.3. Le double stratégie déconstructrice : du renversement au déplacement positif.

Derrida explique qu'une telle inscription ne peut s'effectuer qu'à travers deux phases : une phase de « renversement », et une phase de « déplacement positif » ou de « transgression »³⁹. Le geste de renversement consiste à dévoiler les oppositions philosophiques classiques comme des hiérarchies violentes au sein desquelles l'un des deux termes conceptuels commande l'autre axiologiquement ou logiquement (l'idée/à la matière, l'intelligible/au sensible, le transcendantal/à l'empirique, la parole/à l'écriture) : ce que l'on prenait pour la coexistence pacifique d'un vis-à-vis se dévoile alors comme une

³⁶ « J'essaie de me tenir à la limite du discours philosophique. Je dis limite et non mort, car je ne crois pas du tout à ce qu'on appelle couramment aujourd'hui la mort de la philosophie », Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 14.

³⁷ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 86.

³⁸ *Ibid.*, p. 86.

³⁹ Sur ces deux phases constitutives de la déconstruction voir Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 57 et p. 88.

structure conflictuelle et subordonnante, maintenue dans les textes en dépit des contradictions qu'elle engendre et des impensés auxquels elle oblige. Néanmoins, s'en tenir à cette phase, « c'est encore opérer sur le terrain et à l'intérieur du système déconstruit⁴⁰ ». Pour effectuer une véritable transgression, il est nécessaire d'introduire dans le texte des notions qui ne se laissent plus comprendre dans le régime antérieur, qui modifient les forces régissant le fonctionnement du discours traditionnel et qui ébranlent sa logique. Le « déplacement positif » aura lieu quand les anciens concepts seront réinscrits dans de nouvelles chaînes de signification.

C'est pourquoi Derrida peut soutenir qu'aucun concept n'est en lui-même métaphysique. Le caractère métaphysique d'un concept dépend en fait du travail textuel dans lequel il s'inscrit⁴¹ : si un concept ne prend son sens qu'au sein de la structure oppositionnelle classique qui repose elle-même sur des présuppositions logocentriques, alors il constituera un concept problématique, portant avec lui le désir de présence pleine qui caractérise la métaphysique de la présence. Si un terme prend sens hors de cette structure oppositionnelle, au sein d'une configuration textuelle qui met en question les présupposés logocentriques, il faudra au contraire le reconnaître comme un pas hors de la métaphysique. Bref, marquer l'appartenance d'un concept à la clôture de la métaphysique ne revient pas nécessairement à rejeter ce concept. Par exemple, le concept de matière sera considéré comme un concept métaphysique tant qu'il ne prendra son sens qu'en s'opposant à celui de forme, d'idéalité, ou d'esprit, mais il n'y aurait plus aucune raison de s'en inquiéter s'il s'inscrivait dans un texte lui donnant sens hors de ces oppositions⁴². Néanmoins, dans un tel texte, il n'y aurait peut-être plus aucune nécessité de conserver le terme de matière : pourquoi en effet devrait-on encore appeler « matière » ce qui ne s'oppose plus ni à l'esprit, ni à l'idée, ni à la forme ?

Car s'il y a bien une « nécessité stratégique » qui commande de « garder un vieux nom pour amorcer un concept nouveau⁴³ », afin de garder une « prise sur l'organisation ou le champ qu'il s'agit de

⁴⁰ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 58.

⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 96.

transformer⁴⁴ » une fois le concept nouveau réinscrit au sein d'une autre configuration textuelle, il se révélera plus stratégique de renoncer à l'ancien terme, au risque de réintroduire le fond sémantique qu'il transporte inévitablement avec lui⁴⁵. Tout porte à croire qu'à mesure que la structure de la langue de la métaphysique se reconfigurera sous l'influence des marques introduites dans les textes, il deviendra peu à peu possible (et nécessaire) de se passer des vieux noms. Pour autant, la disparition d'un terme ne signifie nullement que l'on ait simplement rejeté le concept ou les problèmes qu'il posait : au contraire, elle témoigne du fait que les questions que ce concept empêchait de poser apparaissent dans un langage dont la logique et la structure ont pour cela être transformées. Si un terme peut être abandonné, c'est que le concept aura trouvé un sens hors des oppositions classiques, et que les questionnements traditionnels auront été relancés hors des évidences logocentriques.

2.4. *La déconstruction : une « transgression » inachevée du logocentrisme.*

C'est en vue de modifier la logique interne du discours et de faire travailler la langue de l'intérieur que Derrida introduit dans son texte des notions comme celles de différence, de trace ou d'archi-écriture, qu'il décrit comme des « marques », des « unités de simulacres », de « fausses propriétés verbales, nominales ou sémantiques »⁴⁶. En effet, ces notions ne constituent pas des concepts à proprement parler, qui renverraient à une définition ou désigneraient une réalité, mais dans la mesure où elles ne se laissent plus comprendre au sein des oppositions binaires, elles permettent de les inquiéter. Si elles ne *désignent* rien à proprement parler, elles *font* néanmoins quelque chose au langage philosophique : elles modifient les relations entre les concepts existants, et transforment ainsi leurs significations. Les notions de différence, de trace ou d'archi-écriture questionnent ainsi les oppositions admises entre présence et

⁴⁴ Derrida, J. (1972), *Positions*.

⁴⁵ « Ces concepts ne sont pas des atomes ou des éléments mais pris dans une syntaxe et un système : chaque emprunt fait venir à lui toute la métaphysique », Derrida, J. (1966), « La structure le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence* (2014), p. 413.

⁴⁶ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 59.

absence, passé et présent, parole et écriture, et ouvrent à de nouvelles interrogations. La différance engagera par exemple à penser le mouvement qui rend possible l'opposition entre présence et absence, la trace impliquera de penser le rapport à un passé qui n'a jamais été présent (là où le terme de passé désigne inévitablement un présent-passé), l'archi-écriture invitera à penser l'espace déjà à l'œuvre dans la parole (là où le concept de parole impliquait une représentation dérivée et instrumentale de l'écriture)⁴⁷. Il s'agira donc moins de créer de nouveaux concepts que de modifier le fonctionnement et l'économie des discours philosophiques existants, en laissant les « effets conceptuels » des « marques » se propager dans les textes, pour parvenir à formuler d'anciens questionnements dans une nouvelle langue (et par là même, à transformer ces questionnements).

Et pourtant, en 1997, lors de sa conférence sur « L'animal que donc je suis », Derrida affirme être encore à la recherche du nouveau langage, de la « nouvelle logique » et de la « grammaire inouïe » auxquels la déconstruction aurait dû conduire⁴⁸. Si Derrida parvient alors à montrer l'appartenance des textes de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas ou Lacan à la clôture du logocentrisme, il ne semble pas poursuivre la transgression de la langue métaphysique qui aurait permettre d'en « sortir ». Dès 1971, il avait d'ailleurs reconnu un inachèvement intrinsèque à la déconstruction : alors qu'on l'interrogeait sur son entreprise, il la décrivait comme un « mouvement inachevé » qui ne pouvait par définition être « signé d'un seul auteur », mais ne pouvait que se marquer dans un « champ textuel groupé »⁴⁹. Pour voir s'opérer la déconstruction du logocentrisme, Derrida recommandait alors de s'intéresser à « la manière dont les textes sont faits », et non de s'interroger sur le contenu de la pensée d'un auteur. Bref, il semblait inviter son lecteur à chercher la poursuite du geste déconstructeur dans d'autres textes, plutôt que de s'interroger sur « l'évolution de la pensée » derridienne⁵⁰.

⁴⁷ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 54.

⁴⁸ Derrida, J. (1997), *L'animal que donc je suis*, p. 92-93 et p. 144.

⁴⁹ Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 58.

⁵⁰ « Il s'agit de déplacements textuels dont le cours, la forme et la nécessité n'ont rien à voir avec l'évolution de la pensée ou la théologie d'un discours [...]. Au lieu de s'interroger sur le contenu des pensées, il faudrait aussi

2.5. *De la déconstruction à la pensée organologique : de la « non-originarité » au défaut d'origine.*

Or, si l'on s'intéresse à la manière dont les textes sont faits, il semble que celui de B. Stiegler corresponde sur de nombreux points aux exigences de la transgression du logocentrisme mise au jour par Derrida. En effet, la pensée organologique⁵¹ qu'il élabore ne se définit pas comme un nouveau système philosophique : elle ne constitue pas un discours sur l'être, à partir duquel il serait possible de déterminer les différentes régions d'étants qui constituent les objets des sciences, mais s'apparente plutôt à un discours « méta-scientifique » permettant d'articuler les savoirs positifs entre eux. L'organologie générale a en effet pour fonction de penser les relations et les agencements entre organes psycho-somatiques, organes techniques et organisations sociales, et implique donc de faire dialoguer les sciences dites « naturelles », les sciences dites « humaines » et les sciences dites techniques. L'organologie semble ainsi transformer le rapport de subordination traditionnel des sciences à la philosophie, dont Derrida avait affirmé la nécessité, en montrant que certaines découvertes scientifiques demeuraient impensables dans la langue de la métaphysique, qui présuppose toujours la référence à une présence pleine et originaire⁵².

Le discours organologique n'a plus pour fonction de déterminer une substance première, une réalité fondamentale ou une subjectivité transcendante, qui, selon Derrida, servaient à réprimer une non-originarité « originaire ». Au contraire, un tel discours semble avoir pour but d'exprimer le défaut d'origine refoulé par la tradition philosophique,

analyser la manière dont les textes sont faits », Derrida, J. (1972), *Positions*, p. 67.

⁵¹ Il faudrait montrer pourquoi une pensée organologique implique nécessairement une praxis pharmacologique (et pourquoi l'organologie générale est indissociable d'une pharmacologie positive) : n'en ayant pas l'espace ici, nous nous permettons de renvoyer à Stiegler, B. (2014), « D'une pharmacologie positive », p. 132-135.

⁵² Cette question du rapport du discours philosophique aux savoirs positifs est explicitement thématisée par Derrida dans un texte intitulé « Tympan », publié dans Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*.

en confrontant les théories philosophiques traditionnelles à la question de l'extériorisation technique. En effet, c'est comme un défaut d'origine que Stiegler pense le processus à travers lequel le vivant s'extériorise techniquement et accède à une première forme de temporalité. En produisant des organes exosomatiques, la forme de vie technique constitue en retour une intériorité subjective (qui ne précède donc pas son extériorisation dans le monde) en désorganisant et réorganisant ses organes psycho-somatiques, à travers la pratique sociale de ses artefacts, qui permet à son tour de les transformer, et de relancer l'extériorisation technique, qui rétroagira à nouveau sur les évolutions corporelles, psychiques et sociales⁵³. Au cours de la co-évolution des organes psycho-somatiques, des organes techniques et des organisations sociales, aucun des termes ne précède ou n'est à l'origine des autres. L'origine est leur venue simultanée, à travers leur relation réciproque : c'est donc seulement comme un défaut d'origine que ce triple processus d'individuation psychique, technique et collective⁵⁴ peut être pensé.

Pour le penser, la théorie organologique mettra une véritable transformation de la syntaxe et du lexique philosophique, en mobilisant des notions incompréhensibles dans le champ philosophique classique, qui inquiètent les oppositions traditionnelles.

Stiegler développera ainsi les notions de « rétention tertiaire » ou d'« épiphylogenèse »⁵⁵, qui désignent la sédimentation et l'objectivation de la mémoire dans des supports, la conservation des expériences temporelles individuelles dans les artefacts techniques, à travers l'organisation de la matière inorganique par un organisme vivant. De telles notions sont impensables dans le cadre des oppositions conceptuelles entre esprit et matière, intériorité et extériorité, conscience et vie ou humanité et animalité. L'organologie générale inquiète ainsi les couples conceptuels classiques et transforme la logique

⁵³ Sur la question de l'extériorisation, voir Stiegler, B. (1994), *La technique et le temps. t. 1 La faute d'Epiméthée*, chapitre 3.

⁵⁴ La question de l'individuation trouve son origine chez le philosophe G. Simondon, dans Simondon, G. (1964), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*.

⁵⁵ Sur la notion d'épiphylogenèse, voir Stiegler, B. (1994), *La technique et le temps. t. 1 La faute d'Epiméthée*, notamment chapitre 3. Sur la notion de rétention tertiaire voir Stiegler, B. (2000), « La fidélité aux limites de la déconstruction et les prothèses de la foi ».

oppositionnelle qui les commande, en mobilisant des notions incompréhensibles dans le champ discursif traditionnel, qui permettent de donner de nouvelles significations aux anciens concepts. La transformation de la langue de la métaphysique qui avait été amorcée par Derrida semble ainsi se poursuivre à travers le texte de Stiegler, et permettre de relancer les questionnements hors des présuppositions et des oppositions métaphysiques. Car si Stiegler s'accorde avec Derrida pour inquiéter les oppositions métaphysiques, il invite néanmoins à envisager des relations transductives⁵⁶ entre ce que l'on avait pour habitude d'opposer substantiellement. S'il s'accorde avec Derrida sur la nécessité de transformer la langue pour exprimer l'impensé de la philosophie occidentale, il semble montrer qu'une fois cet oubli mis au jour, les questionnements peuvent être relancés dans une langue qui ne transporte plus les évidences logocentriques ébranlées. La « déconstruction de la déconstruction⁵⁷ » mise en œuvre par Stiegler ouvrirait ainsi la voie vers cette « pensée » ou ce « langage » qui apparaissent à l'horizon de la destruction de l'onto-théologie et de la déconstruction du logocentrisme.

Conclusion

Si les limites du texte d'Heidegger ne se marquent jamais aussi bien que dans le texte de Derrida, et si celles du texte de Derrida ne se marquent jamais aussi bien que dans celui de Stiegler, il semble néanmoins possible de saisir une continuité entre « destruction de l'onto-théologie » (Heidegger), « déconstruction de la métaphysique de la présence » (Derrida) et « déconstruction de la déconstruction »

⁵⁶ Une logique transductive décrit des relations constituant leurs termes, des compositions de tendances, des processus polarisés, et non des rapports entre termes constitués ou des oppositions entre substances. La pensée transductive trouve son origine chez le philosophe G. Simondon, qui la distingue de la pensée classificatoire, hiérarchique et oppositionnelle, qui caractérise selon lui la philosophie. Voir Simondon, G. (1964), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*.

⁵⁷ Sur la lecture et l'interprétation de la déconstruction par B. Stiegler, voir notamment Stiegler, B. (2012), *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, notamment chapitre 2 et 3, et Stiegler, B. (2016), *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, p. 350 et p. 401.

(Stiegler). Peut-être est-ce seulement en marquant les limites d'un propos qu'il devient possible de poursuivre un geste : en dépit de leurs divergences, les textes de Heidegger, Derrida et Stiegler semblent exprimer une même nécessité de relire l'histoire de la métaphysique à la lumière de ses oublis, et de sortir de la dite « postmodernité » grâce à une nouvelle forme de « pensée » méta-scientifique et méta-rationnelle. S'il ne semble plus possible d'élaborer un nouveau système philosophique, il ne s'agit pas pour autant de détruire, critiquer, ou abandonner la tradition : la transgression implique au contraire de réécrire les textes philosophiques, en inscrivant en eux ce que leurs concepts et leur logique ne pouvaient que maintenir impensé.

Bibliographie

- Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 448 p.
- Derrida, J. (1966), *l'écriture et la différence* (2014), Paris, Seuil, 448 p.
- Derrida, J. (1972), *Positions* (2014), Paris, Minuit, 136 p.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 432 p.
- Derrida, J. (1989), « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », entretien avec J-L Nancy, *Cahiers Confrontation*, n°20.
- Derrida, J. et Stiegler, B. (1996), *Echographies de la télévision*, Paris, Galilée, 200 p.
- Derrida, J. (1997), *l'animal que donc je suis* (2006), Paris, Galilée, 232 p.
- Gorz, A. (2014) [1988], *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 438 p.
- Heidegger, M. (1980) [1952], « Que veut dire penser ? », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 378 p.
- Heidegger, M. (1990) [1965], « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 504 p.
- Lévinas, E. (1976), « Jacques Derrida. Tout Autrement », *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 192 p.
- Liotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 128 p.
- Liotard, J.-F. (1993), *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 224 p.
- Simondon, G. (2006) [1964], *l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 576 p.
- Stiegler, B. (1994), *La technique et le temps. t.1 La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 288 p.

De la fin de la philosophie aux limites de la déconstruction :
comment s'orienter dans la pensée ?

- Stiegler, B. (2000), « La fidélité aux limites de la déconstruction », *Alter*, n°8.
- Stiegler, B. (2012), *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 360 p.
- Stiegler, B. (2014), « D'une pharmacologie positive », *Rue Descartes*, n° 82, p. 132-135.
- Stiegler, B. (2016), *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fous ?*, Paris, Les liens qui libèrent, 480 p.