

Séminaire Avant/Après Derrida

« Lectures de Derrida », 2025–2026

– Programme des séances –

mardi 9 septembre 18h–20h	2
• J. Willocq : « Derrida, la force de l'émancipation »	2
• Z. Grange-Marczak : « Sécularisation, nationalisme et prophéties : Derrida lecteur des "judéo-allemands" sur la question de l'hébreu moderne »	2
mardi 7 octobre 18h–20h	3
• E. Sofronov : « Graphe, gramme: l'esquisse de la trace »	3
• P. Langeron : « Marx/Derrida, et la déconstruction comme nouvelle critique de l'économie politique » ...	3
mardi 4 novembre 18h–20h	4
• E. Jabre : « De la lutte des classes à la guerre des noms : du (non-)recoupement entre intérêts économiques de classes et investissements libidinaux de « race » »	4
• G. Essam : « Altérité et déconstruction chez J. Derrida. Réflexion sur l'éco-éthique »	4
mardi 2 décembre 18h–20h	6
• G. de Michele : « Chaînon(s) manquant(s) : Levinas, Kafka, et l' <i>oikos</i> animal de la déconstruction »	6
• L. Van Den Driessch : « Relire la tradition sur le pardon à l'aune de son apparition dans la politique avec Derrida »	6
mardi 6 janvier 18h–20h	8
• A. Merlini : « Penser l'image aujourd'hui avec J. Derrida »	8
• T. Barberousse : « 'Il n'y a pas de hors-texte.'[1], ou comment lit J. Derrida ? »	8
mardi 3 février 18h–20h	10
• A. Bisceglia : « Austin, Heidegger et la question du langage comme promesse. Deux lectures décisives »	10
• M. Graceffa : « Lire en historien de la philosophie après J. Derrida (et avec P. de Man) »	10
mardi 10 mars 18h–20h	12
• T. Uçan : « La question du solipsisme dans <i>Le monolinguisme de l'autre</i> de J. Derrida »	12
• R. Vielfaure : « <i>There is nothing outside of the text</i> . Traduction et réception de Derrida par Spivak »	14
mardi 24 mars 18h–20h	15
• G. Al Majali : « J. Derrida, lecteur de C. Lévi-Strauss »	15
• E. Kapteijn : « Dé/re-faire le (non-)binaire: l'usage de la (non)violence dans l'hauntologie de la violence chez Derrida et la performativité du genre chez Butler »	15
mardi 7 avril 18h–20h	16
• S. Buchoul : « Derrida lecteur de Sartre : qui ne dit mot consent »	16
• O. Norman : « « Etre requis. Éthique du silence et du sacrifice chez Derrida et Kierkegaard »	16
mardi 5 mai 18h–20h	18
• S. Gissinger : « Qu'est-ce qu'une lecture déconstructrice ? Derrida et Hegel »	18
• C. Nassisi : « La notion de Relation dans la pensée de J. Derrida et É. Glissant. »	18
mardi 2 juin 18h–20h	19
• F. Francia : « Je parle donc je fais. La performativité linguistique à travers J. Derrida »	19
• N. Fährat : « à venir »	19

mardi 9 septembre 18h–20h

Salle Histoire (2e étage, escalier D)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Jordan Willocq : « Derrida, la force de l'émancipation »**

Résumé :

Un bruit court au sujet de Jacques Derrida (et plus largement au sujet de la "déconstruction") : Derrida ne serait pas un penseur de la liberté. Pire encore, son texte même déploierait de tels effets de maîtrise qu'il nous priverait de la possibilité de penser la liberté, s'il ne va pas jusqu'à nous priver magiquement de la liberté elle-même. J'aimerais au contraire montrer que la pensée de Derrida est tout entière travaillée par le motif de l'émancipation. Certes, comme il le dit lui-même dans *Voyous*, Derrida a « été conduit » à « mettre en veilleuse et sous surveillance » le mot de liberté. Certes, ce n'est que dans les années 90 qu'il distingue une émancipation comme promesse de l'émancipation comme programme eschatologique. Pourtant, il me semble que, chaque fois, le geste « déconstructeur » qui organise les lectures de Derrida s'indique par l'apparition du « motif » de l'émancipation, de l'affranchissement ou de la libération. Après tout, Derrida en fait lui-même très explicitement l'hypothèse dans *Spectres de Marx* : « ce qui reste irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ». C'est cette hypothèse, celle d'un motif de l'émancipation organisant l'ensemble de l'œuvre de Derrida, dès ses premiers textes, que j'aimerais présenter.

- **Zoé Grange-Marczak : « Sécularisation, nationalisme et prophéties : Derrida lecteur des "judéo-allemands" sur la question de l'hébreu moderne »**

Résumé :

Entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, le sionisme alors naissant se dote d'une langue — l'hébreu moderne — choisie après un long conflit intellectuel dont les remous existent encore. En 1926, dans ce moment de confrontation, Scholem (1897–1982) envoie une lettre à Rosenzweig (1886–1929) pour lui confier ses doutes au sujet de la sécularisation de l'hébreu, jusqu'alors langue exclusivement liturgique. C'est en lisant cette lettre que Derrida interroge l'histoire de l'hébreu, et le conflit toujours présent au cœur de cette langue. Dans le même geste, il questionne la possibilité d'être « judéo-allemand » en 1926, et examine également la possibilité d'une anticipation historique, en lisant le discours de Scholem comme annonciateur des problèmes politiques de l'État d'Israël dans les années 1980. En effet, Derrida ne décrit pas la sécularisation de la langue hébraïque en examinant les événements historico-politiques à proprement parler, mais par la lecture d'un cadre historique et épistolaire précis, en partant de la relation entre Scholem et Rosenzweig comme incarnant un nœud problématique singulier qu'il dessine en poursuivant par une lecture du journal de jeunesse de Scholem. Comment Derrida pose-t-il la question de la sécularisation du théologico-politique dans le contexte judéo-allemand de l'entre-deux-guerres, et comment ce contexte est-il perçu comme annonciateur ou prophétique ? On cherchera à montrer que les interrogations de Derrida sur la langue et la politique en général se font sur l'arrière-plan d'événements historiques singuliers, au premier rang desquels le sionisme et l'histoire de l'Europe, et que cette période s'incarne surtout dans une relation interpersonnelle et littéraire de deux hommes qui font ici figure de prophètes et ouvrent la possibilité d'un temps historique non linéaire.

mardi 7 octobre 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Egor Sofronov : « Graphe, gramme: l'esquisse de la trace »**

Résumé

D'où provient la métaphore graphique chez Derrida ? Le dessin précède-t-il l'écriture ? Je propose de la trouver dans ses recherches sur Edmund Husserl. Avant le signe ou la gramme, par quel chemin l'esquisse est-elle passée de l'ombre à la lumière ? Comment la clôture de l'horizon a-t-elle été délimitée en tant que finitude ? Quelques proto- ou quasi-concepts présents dans ses premières lectures de phénoménologie ne sont pas sans pertinence par rapport aux découvertes plus connues issues de l'invention de la déconstruction.

- **Paul Langeron : « Marx/Derrida, et la déconstruction comme nouvelle critique de l'économie politique »**

Résumé

Alors qu'un ouvrage de Derrida sur Marx était attendu depuis longtemps, la publication de *Spectres de Marx* en 1993 a suscité de virulentes réactions à l'encontre de son auteur, accusé notamment par les marxistes américains de dépolitiser Marx au point de le rendre compatible avec l'idéologie libérale. Si la violence des critiques a amené Derrida à répondre dans *Marx & Sons*, pour justifier sa filiation politique, depuis ce texte, la question d'un rapport entre Derrida, Marx et la critique du capitalisme n'a pas fait l'objet d'études détaillées. De même, on constate une absence de dialogue entre déconstruction et économie dans la littérature derridienne. En fait, les rares interventions et articles traitant du rapport entre Marx et Derrida portent, à quelques exceptions près, sur la pertinence de la notion de « spectres » ou sur le sens philosophique que l'on peut donner à la filiation entre les deux auteurs. On s'est donc surtout focalisé, sur la dimension herméneutique ou théorique d'un tel rapport, sans interroger les conséquences économiques et politiques qui peuvent en découler. Dans la mesure où Derrida lui-même, à insister sur le fait que, la déconstruction ne pouvait avoir de sens à ses yeux que comme la radicalisation, c'est-à-dire dans la tradition d'un certain marxisme, nous tenterons de creuser les pistes qui permettent notamment de voir comment la déconstruction peut se comprendre comme une autre critique du capitalisme. Pour ce faire, nous nous proposons de repartir de la façon dont Derrida interroge les rapports entre métaphysique et économie. La pensée économique s'est fondée, depuis Aristote, sur la distinction entre *oikos* et chrématistique, c'est-à-dire sur l'opposition entre, d'un côté, la gestion raisonnée et finie des besoins et, de l'autre, le désir infini d'accaparement, et donc l'esprit du marché. De ce point de vue, toute la critique de l'économie politique de Marx repose sur une rationalisation de l'économie, c'est-à-dire sur la valorisation de l'*oikos* contre la chrématistique. La singularité de Derrida consiste à souligner l'impossible séparation entre les deux domaines, la frontière entre l'*oikos* et la chrématistique étant toujours transgressée dès le premier échange. Cette porosité entre les deux domaines interdit, dès lors, la rationalisation de l'économie dans les termes fixés par la tradition. Le dépassement de cette opposition signifie alors le dépassement de la logique économique elle-même. C'est précisément à partir de ce dernier point que l'on peut comprendre en quoi Derrida radicalise la démarche de Marx. La possibilité d'une critique conjointe de la métaphysique et du capitalisme suppose que l'on aille jusqu'à déconstruire les fondements sur lesquels repose la rationalisation économique, là où Marx les avait maintenues. Il s'agit désormais d'envisager une critique du capitalisme qui ne repose plus sur la rationalisation de l'économie politique mais sur le dépassement de sa logique.

mardi 4 novembre 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Elias Jabre : « De la lutte des classes à la guerre des noms : du (non-)recoupement entre intérêts économiques de classes et investissements libidinaux de “race” »**

Résumé

Comment la psychanalyse rejoue-t-elle la notion de lutte des classes en tenant compte de ce qui excède la représentation, autrement dit, de l'inconscient ?

Cet exposé récapitule d'abord le déplacement opéré par Deleuze-Guattari pour lesquels la montée du fascisme n'est pas expliquée par la méconnaissance des intérêts économiques de classe, mais tiendrait d'un rapport au désir. Cette piste, défrichée par Reich, conduit les deux auteurs à relire la question révolutionnaire à partir du concept de production désirante. Le désir offrirait une nouvelle formule pour transformer les institutions à travers un processus schizophrénique, et la schizoanalyse définirait la stratégie qui en tiendrait compte. Et pour lui donner corps, à la structure de classe, Deleuze-Guattari substituent le groupe comme nouvel analyseur et instance politique prise entre tendances paranoïaque et schizophrénique. Pourtant, un point aveugle hypothèque leur proposition. Celui de savoir où s'accrocher dans ce processus où l'on risque de perdre ses liens à la structure sociale et à soi, et où l'absence de fond produit l'angoisse des membres du socius et leur agrippement à celui-ci sans qu'on ne puisse l'interpréter comme une tendance paranoïaque ni stigmatiser un désir pervers.

Il s'agit alors de comprendre que toute structure sociale s'appuie sur une position impossible, puisqu'elle est fondée sans fondement, et ce double bind, qui institue et déconstruit en même temps la souveraineté, et que Derrida aura donné à penser, constitue dès lors le problème politique fondamental. Celui-ci ne renvoie ni à l'intérêt rationnel d'un individu ou d'une classe, ni à un désir schizo-paranoïaque, mais à une logique de la trace : une trace qui diffère toujours et se déplace, mais aussi une trace par laquelle on est agrippé à des écritures et des structures sociales. Or, ces structures sont institutionnalisées à travers des classifications et des modes de classements qui viennent de la langue elle-même et des noms qui classent.

Nous tissons alors la relation entre lutte des classes et guerre des noms pour ouvrir à une autre politique à partir d'une problématique de la textualité et de l'inconscient. Derrida avait évoqué un corps-à-corps des langues. Celui-ci se joue aussi à travers une guerre des idiomes dans laquelle chacun engage une histoire liée à des investissements libidinaux de « races ».

- **Gatien Essam : « Altérité et déconstruction chez Jacques Derrida. Réflexion sur l'éco-éthique »**

Résumé :

C'est une lapalissade de le dire, la déconstruction est au centre de l'œuvre de Derrida. Elle représente la porte d'entrée et sortie qui nous introduit avec audace dans les dédales d'une œuvre complexe, mais pertinente. En réalité, il faut reconnaître que Derrida construit sa théorie de la déconstruction sur la charpente philosophique de la « destruction » heideggerienne, qui par l'entremise de l'« historicité du Dasein », démontre que l'histoire de l'ontologie jusqu'à lui, n'a été qu'une tradition de recouvrement de l'être. Ce recouvrement qui implique en soi, un « oubli de l'être », induit l'auteur allemand à convoquer une méthode *ad hoc* — la destruction — dans le but de dépouiller toute la tradition philosophique de ses « alluvions ». De fil en aiguille, on remarque que la déconstruction chez Derrida, tout comme le mouvement de destruction chez Heidegger, entretient une relation réelle avec la vérité [1]. Parler de déconstruction chez Derrida, c'est montrer comment il procède pour articuler

à chaque fois le passé et le présent, la synchronie et la diachronie, afin de s'évader des rets institués, désédimenter les sens uniques et produire une plurivocité de sens. Évidemment, c'est dans cet élan qu'il nous importe de lire l'intrication née entre altérité et déconstruction. Derrida en tant que penseur de l'hospitalité, déconstruit en réalité l'altérité dans l'optique de la redéfinir. L'altérité ne doit plus se concevoir dans un rapport strict de deux « consciences ». Elle est appelée à transcender cette vision partielle, afin de prendre en compte « l'animot » [2] ; l'autre nom qu'il donne à l'animal. Cette déconstruction de l'altérité, justifie la critique de ce qu'il appelle le carnophallogocentrisme. Notre présentation, en mettant l'accent sur la question du « carnophallogocentrisme », tentera donc de montrer comment, l'ouverture à cette « altérité », rend possible une réflexion autour de l'éco-éthique.

[1] Alexander Garcia DUTTMANN, « Poésie et vérité de la déconstruction », in Jacques Derrida, *Europe*, revue littéraire mensuelle, Paris, Mai 2004, pp. 257 – 265.

[2] Lire Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris aux éditions Galilée en 2006. Ouvrage publié à titre posthume.

mardi 2 décembre 18h–20h

Salle W (et non pas salle Weil) (4ème étage, escalier B)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Giustino de Michele : « Chaînon(s) manquant(s) : Levinas, Kafka, et l'*oikos* animal de la déconstruction »**

Résumé :

Cette communication vise à exposer la conception de l'*oikos* animal que Jacques Derrida esquisse dans le deuxième volume (1996/97) de son séminaire sur l'*Hospitalité* (Seuil, 2022).

Derrida déploie ici deux gestes inédits.

1) Une lecture de Franz Kafka (*Der Bau*, notamment), qui affronte la question « Qu'est-ce qu'habiter », et vise à suggérer que l'habitation, le chez soi, et dès lors aussi l'hospitalité, n'est pas le propre de l'homme, ou n'est pas « totalement hétérogène à l'animalité » : c'est dire que « On pourra toujours décrire la demeure humaine comme la protection d'un animal » (p. 123).

2) Une lecture d'Emmanuel Levinas (notamment, *Autrement qu'être*), qui saisit sa conception d'une ipséité radicalement passive, traumatisée, exposée à la substitution, et vise à suggérer que ce chez soi troublé coïncide avec une structure de l'expérience animale : il « est le propre de ce qu'on appelle le vivant en général, et non seulement de l'homme mais aussi bien de l'animal » (p. 354).

Dans *L'animal que donc je suis* (la conférence de Cerisy suit de quelques semaines ces passages), on ne retrouve ni une telle lecture de Levinas (qui y est fort critiqué), ni de Kafka (qui y est de fait évité). Mais il y a plus : dans *Hospitalité 2* ces deux lectures, véritables chaînons manquants à la question derridienne de l'animal, s'articulent, pour en former un seul : « le je persécuté du je suis suivi » (p. 132), le « je suis, *cogito sum*, en tant que traumatisé » (p. 275).

De cette conjoncture textuelle découlent deux problématiques majeures, pour une réflexion à venir.

1) Par-delà la « pitié » de Rousseau, ou la « sympathie » d'Adam Smith, une « com-passion animale », ou « avec l'animal », en appelle à une refonte de la subjectivité et de l'intersubjectivité, des sciences humaines et sociales, et en premier lieu de l'économie.

2) Mais cet *ipsum*, cet *oikos* animal de la déconstruction, ne reste-t-il pas (comme Francesco Vitale le met en question tout récemment) trop centré sur lui-même, sur l'autos, sur le soi ? Trop autarchique, ou trop redevable d'une économie (soit-elle notionnelle ou phénoménologique) qui s'offre alors à une déconstruction ?

- **Léane Van Den Driessch : « Relire la tradition sur le pardon à l'aune de son apparition dans la politique avec Derrida »**

Résumé :

Si le concept de pardon apparaît déjà dans les philosophies de Kant, Hegel ou plus tard dans celle d'Arendt, il y tient toujours une place relativement discrète et ce n'est que tardivement, avec Jankélévitch, qu'un ouvrage de philosophie lui sera entièrement dédié (*Le pardon*, 1967). Cependant, tout au long du XXe siècle, le vocabulaire du pardon s'introduit de plus en plus dans les discours et les différentes instances de la politique. Désormais, et comme jamais auparavant, ce sont des États, des commissions ou programmes mandatés par des politiques publiques qui demandent pardon ou organisent des demandes de pardon entre particuliers après des déchaînements de violence ou des scandales publics. Cette mutation de taille exige de renouveler la discussion philosophique à propos de cet objet, elle impose de s'interroger sur la compatibilité du pardon avec le cadre de la politique. Dans son séminaire *Le parjure et le pardon*, donné entre 1997 et 1999 à l'EHESS, Derrida est le premier à s'emparer philosophiquement du pardon en prenant au sérieux cette actualité brûlante et les défis conceptuels auxquels elle nous confronte. Elle impose selon lui de relire la tradition sur le pardon pour mieux

se positionner vis-à-vis de ces nouvelles rhétoriques et dispositifs de pardon qui se multiplient à l'international : Quels rapports le pardon et la politique doivent-ils entretenir ? Doivent-ils s'exclure ou sont-ils à l'inverse dorénavant indissociables ? On cherchera à voir de quelle façon Derrida politise le pardon d'une façon inédite d'une part, en montrant qu'il s'est toujours constitué et inscrit dans des rapports de pouvoir déterminés mais, ce, tout en parvenant néanmoins à souligner la nouveauté de la situation actuelle où le pardon devient explicitement un outil au service de la politique. On tâchera de faire apparaître la spécificité, le pas supplémentaire et décisif, de cette inscription par Derrida dans la politique en opposition à ces prédécesseurs — Arendt en particulier — qui avait déjà pu lier la question du pardon à celle de la vie sociale et politique.

mardi 6 janvier 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

• Anita Merlini : « Penser l'image aujourd'hui avec Jacques Derrida »

Résumé :

Afin d'étudier l'apport que la philosophie derridienne peut offrir aux débats actuels ayant pour objet l'image (notamment les *visual studies* dans l'espace anglophone et la *Bildwissenschaft* dans le monde germanophone), nous prendrons comme cas d'étude la pensée du philosophe et historien de l'art allemand Gottfried Boehm (*1942), figure centrale au sein de la *Bildwissenschaft*. Connu pour avoir annoncé, en 1994, un « tournant iconique » et pour avoir développé le concept de « différence iconique », qui décrit la manière à travers laquelle les images produisent du sens, Boehm renvoie occasionnellement à la philosophie derridienne. Dans un premier moment, nous étudierons la lecture boehmienne des écrits de Derrida : malgré la critique commune au logocentrisme et la référence partagée à la notion de différence, la pensée des deux philosophes s'avérera incompatible. Cette incompatibilité sera étudiée dans le contexte de la réception de Derrida en Allemagne dans les années 80. À la lecture paradoxale que Boehm fait des écrits derridiens, suivra, dans un deuxième moment, un mouvement inverse, par lequel nous lirons la pensée boehmienne sous le prisme de la philosophie derridienne. La lecture des textes de Derrida dédiés à l'art et au dessin (*La vérité en peinture*, *Forcener le subjectile*, *Mémoires d'aveugle*, *Mille e tre cinq* et *Penser à ne pas voir*) nous offrira un éclairage critique sur les présupposés théoriques de la pensée boehmienne et plus généralement des actuelles débats sur l'image, montrant qu'ils ne sont pas à l'abri des dérives idéologiques et qu'ils peuvent, par conséquent, faire l'objet d'une démarche déconstructive.

• Tristan Barberousse : « 'Il n'y a pas de hors-texte.'[1], ou comment lit J. Derrida ? »

Résumé :

« Métaphore veut donc dire héliotrope,
à la fois mouvement tourné vers le soleil
et mouvement tournant du soleil »[2].

En étudiant « La mythologie blanche », je suis tombé sur un problème de compréhension : le « sens » à donner à l'« héliotrope ».

Dans ce texte, J. Derrida déconstruit la thèse philosophique classique selon laquelle les concepts seraient des métaphores usées, « polies » au point d'avoir perdu leur « exergue », c'est-à-dire des sens figurés désormais (pris pour) des sens propres. Il s'agit, plus précisément, d'un processus d'institution des concepts par « catachrèse ». En parallèle, la métaphore est pensée par la tradition philosophique comme une « perte provisoire de sens, [...] [un] détour [...] en vue et dans l'horizon de la réappropriation circulaire du sens propre », soit un dé-tour comme re-tour[3]. J. Derrida explique ainsi que le concept de métaphore est construit à partir d'une « téléologie du sens » ordonnée

« à la manifestation de la vérité, à sa production comme présence sans voile, à la réappropriation d'un langage plein et sans syntaxe, à la vocation d'une pure nomination : sans différentielle syntaxique ou en tout cas sans articulation proprement *innommable*, irréductible à la relève sémantique ou à l'intériorisation dialectique. »[4]

Or, J. Derrida va investir la conception génétique de la métaphore, radicaliser le concept d'*usure*, pour déconstruire la prétention philosophique à dominer la métaphore, à en faire un auxiliaire du concept dans sa quête de « sens propre ». Ainsi, l'« héliotrope » est le « nom » de la métaphore déconstruite, une métaphore de la métaphore soulignant la « supplémentarité » de la métaphore qui rend impossible toute métaphorologie.

Mais pour comprendre les sens possibles de l'héliotrope, au nombre de trois ou plus, de trois et plus, je voudrais passer par une étude de « La double séance ». J. Derrida y lit S. Mallarmé en faisant jouer à plein la « différence syntaxique » de son texte.

En résumé, les trois sens de la métaphore comme héliotrope semblent être ceux-ci :

1. L'héliotrope, c'est toute métaphore, n'importe quelle métaphore.
2. L'héliotrope, c'est une métaphore fondamentale en philosophie, la métaphore la plus fondamentale de la philosophie, celle du Soleil « intelligible ».
3. L'héliotrope, c'est le Soleil lui-même, le Soleil à « proprement parler », donc le Soleil « sensible », de la vie naturelle de la philosophie, en tant que lui-même, toujours déjà métaphorique.

Au moment où le troisième sens de l'héliotrope semble clotûrer tout sens *dans* le texte, étant donné que même le « Soleil » n'est compréhensible qu'en tant « sème », c'est-à-dire qu'en tant que saisissable par métaphore avec ses adjuvants, selon la loi linguistique générale de la valeur énoncée par F. de Saussure et dont J. Derrida rapporte cet élément :

« “Ainsi la valeur de n'importe quel terme est déterminée par ce qui l'entoure; il n'est pas jusqu'au signifiant 'soleil' dont on puisse immédiatement fixer la valeur si l'on ne considère pas ce qu'il y a autour de lui; il y a des langues où il est impossible de dire 's'asseoir au soleil'.” »[5]

Et pourtant, la pointe de « La mythologie blanche » annonce un autre sens encore de l'héliotrope, qui le rend irréductible au tournesol :

« A moins que l'anthologie ne soit aussi une lithographie. Héliotrope nomme encore une pierre : pierre précieuse, verdâtre et rayée de veines rouges, espèce de jaspe oriental. »[6]

Qu'est-ce que l'héliotrope « enfin », en son quatrième sens ? « La double séance » nous permet-elle de le comprendre ? Et plus généralement, qu'est-ce que la déconstruction laisse, dégage, met en valeur (dans le texte d'hors-texte) ?

[1] DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, 1967, Paris, éd. Minuit, « Critique », p. 227.

[2] DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, éd. Minuit, « Critique », 1972, p. 299.

[3] *Ibid.*, p. 323.

[4] *Id.*

[5] *Id.*, p. 260.

[6] *Id.*, p. 324.

Bibliographie :

DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Paris, éd. Minuit, 1967.

DERRIDA Jacques, « La Mythologie blanche », dans *Poétique*, n°5, 1971, repris dans DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, « Critique », 1972.

DERRIDA Jacques, « La Double séance », dans *La Dissémination*, Paris, éd. Le Seuil, 1972.

mardi 3 février 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Aldo Bisceglia : « Austin, Heidegger et la question du langage comme promesse. Deux lectures décisives »**

Résumé :

Bien que la promesse apparaisse une question locale dans la pensée de Jacques Derrida, force est de constater qu'en 2004, il affirme rétrospectivement que la déconstruction a toujours été en « affinité avec quelque chose comme la promesse ». Plus précisément, à partir des années 1980, non seulement de nombreux textes et conférences témoignent d'un intérêt croissant pour cette question, mais encore la promesse devient un dispositif absolument central pour la déconstruction d'un des concepts fondamentaux de la pensée métaphysique : le langage.

Il s'agit d'analyser la *genèse* de cet intérêt de Derrida pour le concept de promesse, sans manquer de souligner l'originalité de la promesse derridienne par rapport au débat dans lequel elle s'inscrit. L'hypothèse de recherche que nous proposons est qu'il y a surtout *deux lectures décisives* qui ont contribué de manière substantielle à l'élaboration du concept de promesse chez Derrida. Deux lectures qui proposent deux visions fortement opposées de la promesse, deux visions qui feront office l'une de pôle polémique et l'autre de modèle.

La première lecture décisive est *Quand dire, c'est faire* de J. L. Austin, dans lequel sont présents les fondements de la *speech act theory*, dont Derrida tentera à plusieurs reprises de déconstruire les résultats. La deuxième lecture décisive est l'ouvrage de Martin Heidegger intitulé *Acheminement vers la parole*, dans lequel le philosophe allemand fait référence au rapport entre promesse et langage, et qui servira de modèle à Derrida pour penser autrement le langage, à travers le concept de promesse.

En conclusion, nous pensons que ce sont ces deux lectures qui ont conduit Derrida à développer ce thème apparemment régional de la promesse jusqu'à l'idée du langage comme événement de l'*autre*.

Bibliographie essentielle :

- Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.
Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Paris, Galilée, 2002.
Jacques Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris, Le Seuil, 2018.
John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.
Marc Crépon et Marc de Launay (éd.), *La Philosophie au risque de la promesse*, Paris, Bayard, 2004.

- **Martin Graceffa : « Lire en historien de la philosophie après Derrida (et avec Paul de Man). »**

À quelles conditions la pratique traditionnelle de l'histoire de la philosophie demeure-t-elle possible après Derrida ?

Dans la première partie de son œuvre, Derrida met radicalement en question la possibilité d'une frontière stable entre le texte et son dehors. Or, cette frontière semble être la condition de possibilité du type de lecture pratiquée traditionnellement par l'histoire de la philosophie comme discipline. Dans une première partie de ma réflexion

– sur laquelle je reviendrai brièvement – j’ai montré que les « antinomies de l’hospitalité » décrites par Derrida en 1995 peuvent être appliquées à la pratique de la lecture en histoire de la philosophie, la rendant à la lettre impossible.

Dans la deuxième partie de cette réflexion, je tenterai d’élaborer une « quasi-méthodologie en histoire de la philosophie ». Je m’appuierai pour cela sur le « retour à la philologie » que Paul de Man appelle de ses vœux. La théorie demanienne de la lecture, loin d’être une simple occultation de la pensée derridienne du texte, constitue plutôt une variation de la « déconstruction » plus volontiers compatible avec les exigences traditionnelles de l’histoire de la philosophie. Je reviendrai à cette occasion sur les discussions entre Derrida et Paul de Man.

Bibliographie sélective :

J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967 ;

Marges – de la philosophie, Minuit, 1972 ;

Mémoires : pour Paul de Man, Galilée, 1988.

P. de Man, *Blindness and insight* (1971), Routledge, 1983 ;

Allegories of reading, Yale University Press, 1979 ;

The Resistance to Theory, University of Minnesota Press, 1986.

R. Gasché, *The Wild Card or Reading*, Harvard University Press, 1998.

mardi 10 mars 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

• Timur Uçan : « La question du solipsisme dans *Le monolinguisme de l'autre* de Jacques Derrida »

Résumé :

Comment comprendre la conception que Derrida propose de la problématique du solipsisme dans *Le monolinguisme de l'autre* ? Y soutient-il ou défend-t-il le solipsisme ? Et si c'est le cas, de quelle manière ou dans quelle mesure ? Je proposerai d'établir que Derrida rompt radicalement non seulement avec la problématisation traditionnelle du solipsisme, mais encore avec la résolution traditionnelle de cette problématique.

Les avancées faites depuis le début du XIX^{ème} siècle par Nietzsche, Russell, Wittgenstein et Sartre ont mis fin en philosophie au tabou en lequel la considération de la vérité éventuelle du solipsisme consistait. Toutefois, un autre tabou y persistait, et qui consistait dans l'admission de l'inconcevabilité et de l'interdiction d'une détermination et d'une modifiabilité du sens du solipsisme sous et par l'action d'une personne humaine. C'est à ce tabou-là, à cet interdit-là, que Derrida met fin dans *Le monolinguisme de l'autre* par la détermination d'un (contre-)sens, non au sens d'une erreur, mais au sens d'une signification (contrastive) et opposable du solipsisme. Derrida détermine en effet qu'une personne peut en affirmer à une autre être la seule qui soit à un certain égard, en un certain sens, en certaines circonstances, sans que cette affirmation soit réductible, en quelque sens que ce soit, à l'affirmation d'être la seule personne qui soit tout court (pp. 29-31) ou à un énoncé passionnel. Or cela suffit afin de faire rétrospectivement apparaître la pertinence de la critique de l'impertinence d'une quasi-revendication (philosophique) du solipsisme, celle-là même par laquelle s'ouvre presque *Le monolinguisme de l'autre* à l'occasion de la prise de parole imaginaire du monolinguiste : « Ce solipsisme intarissable, c'est moi avant moi. À demeure. » (p.14). Du solipsisme ainsi conçu, de cette quasi-forme philosophique de solipsisme, Derrida soutient que : « Loin de fermer quoi que ce soit, ce solipsisme conditionne l'adresse à l'autre [...] ».

Derrida semble donc proposer, par ce passage, une autre conception du solipsisme, une conception qui ne présupposerait pas la négation de l'existence d'autrui, et que nous pourrions et en quelque sens devrions nous approprier, de manière non-absolue, c'est-à-dire, selon lui, *tout autant que nous le pouvons*. Ce serait en effet par l'assomption d'un tel solipsisme, un solipsisme communicationnel, pour ainsi dire, que nous pourrions nous *adresser* aux autres (pour ainsi dire, comme tels), *recevoir* les paroles des autres et nous *donner* mutuellement (nos) parole(s).

Mais est-ce réellement le cas que Derrida soutient et défend le solipsisme, ou, dans quelle mesure ? Car cette (quasi-)revendication ne fait que ressembler et reste très différente de l'idée d'une méthodologisation du solipsisme, ainsi que proposée par exemple par Carnap ou par Fodor. La comprendre engage de la comprendre de manière conjointe avec : (i) la critique de l'appropriabilité absolue, mais nous pourrions plutôt dire, de la *possessabilité* d'une langue (une critique congruente avec la critique du langage privé opérée par Wittgenstein dans les *Recherches Philosophiques*), et (ii) avec la critique du racisme d'état, du colonialisme, de la violence. Car la critique de Derrida est radicale : alors que faire la critique du solipsisme n'engagerait pas, selon certains penseur/e-s, à faire quelque critique explicite que ce soit du colonialisme et de sa violence, Derrida suggère qu'un sens déterminé de « solipsisme » pourrait être revendicable, et procède pourtant explicitement aux critiques du racisme d'état, du colonialisme et de la violence. Ainsi Derrida propose et fait un usage libérateur de l'ironie, qui n'est pas sans auto-dérision, puisque l'assomption du solipsisme que Derrida propose connaît

sa vanité (p.51). C'est en ce sens, qu'en réalité, Derrida ne défend pas du tout le solipsisme, et le critique.

Car la rupture faite par Derrida avec la problématique traditionnelle du solipsisme et sa résolution se comprend tout à fait en continuité avec celle que Sartre avait faite par la publication de *L'être et le néant* en août 1943, moins de deux mois avant que la nationalité française fût rendue à Derrida. La réalité de la censure avait engagé de trouver des stratégies pour exprimer sans s'exposer au risque de la torture et de la mise à mort. En ce sens, compris dans sa réalité, le solipsisme est indéfendable, et ne le sera jamais (Sa manifestation concrète extrême, c'est ce qui se trouve aujourd'hui infligé notamment aux Gazaouis, aux Ouïghours, aux Rohingyas). Ainsi, si la revendication d'une sorte de solipsisme communicationnel ou *philosophique* est en quelque sens défendable, si l'expression l'est, c'est que les pratiques qui tombent sous le concept de solipsisme, ne le sont pas. Parvenir à une meilleure compréhension de cette discréditation, entre la précision d'un sens relativement déterminable et défendable du solipsisme, du sens en lequel le solipsisme ne l'est pas, c'est ainsi parvenir à une meilleure compréhension de la conception que Derrida propose de la problématique du solipsisme, ainsi que de sa résolution.

Pour ce faire, je procéderai en quatre temps. Dans un premier temps, je procéderai à un certain nombre de désambiguïsations urgentes, notamment en précisant brièvement diverses conceptions des rapports entre langage ordinaire et philosophie, et en situant de manière différentielle la critique du solipsisme faite par Derrida parmi d'autres critiques similaires faites au XX^{ème} siècle. Dans un second temps, je proposerai une explication de la critique du solipsisme faite par Derrida, en explicitant les relations internes de cette critique avec (i) la critique d'une certaine conception du logocentrisme, (ii) la critique de la possessabilité d'un langage, (iii) la reconception de l'ipséité, et (iv) la reconception de l'hospitalité. Dans un troisième temps, j'établirai la pertinence philosophique de la critique du solipsisme par Derrida pour les critiques contemporaines du solipsisme, et notamment pour la résolution de problématiques d'écologie sociale. Dans un quatrième et dernier temps, je ferai une objection à la critique du solipsisme faite par Derrida et indiquerai un certain nombre de difficultés dont la résolution n'est pas rendue concevable par cette critique.

Bibliographie :

Bouveresse, Jacques, *Les vagues du langage*, 2022.

Cavell, Stanley, *The Claim of Reason*, 1979.

Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, 1967.

-----, *La dissémination*, 1972.

-----, *La vérité en peinture*, 1978.

-----, *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*, 1996.

-----, *Hospitalité – Volume I. Séminaire (1995-1996)*, 2021.

-----, *Hospitalité – Volume II. Séminaire (1995-1996)*, 2022.

Derrida, Jacques et Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre – De l'hospitalité*, 1997.

Derrida, Jacques et Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan précédé de Avances*, 1995.

Fodor, Jerry, « *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology* », 1980.

Glissant, Édouard, *Le discours antillais*, 1981.

Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, 1795.

Klages, Ludwig, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1920.

Laugier, Sandra, *Politique de l'ordinaire*, 2021.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, 1888.

-----, *Also Sprach Zarathustra : Ein Buch für Alle und Keinen*, 1892.

Raïd, Layla, *Le souterrain – Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski*, 2017.

-----, *L'illusion de sens*, 2006.

Russell, Bertrand, *Problems of Philosophy*, 1912.

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, 1943.

Wittgenstein, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921.

- **Romain Vielfaure : « *There is nothing outside of the text*. Traduction et réception de Derrida par Gayatri Spivak »**

Résumé :

Il s'agira de repartir de la première traduction anglaise de *De la grammatologie* par Spivak, et de montrer en quoi la traduction de "Il n'y a pas de hors-texte" par "*There is nothing outside of the text*" est symptomatique de la réception de Spivak, réception qui a ensuite eu une grande importance pour de nombreuses lectures états-uniennes de Derrida. Celle-ci tend en effet à identifier la déconstruction comme étant le lieu d'une critique purement interne (puisque'il n'y a pas d'*outside*). Tout en observant les conséquences philosophiques et politiques de cette idée chez Spivak, cela nous permettra de revenir sur l'importance de cette lecture aux Etats-Unis (par exemple chez Butler), sa fécondité, mais aussi ses écueils.

mardi 24 mars 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)

45 rue d'Ulm 75005 Paris

• **Giuseppe Al Majali : « J. Derrida, lecteur de C. Lévi-Strauss »**

Résumé :

Dans cette intervention, on analysera la lecture que Derrida a fait de Lévi-Strauss, notamment dans la partie « Nature, culture, écriture » de *De la grammatologie*, et dans l'article « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'écriture et la différence*. À ces textes Lévi-Strauss n'a jamais répondu de manière argumentative mais exclusivement par une mise à distance lapidaire de la lecture derridienne. Mon travail de recherche étant concentré sur l'œuvre de Lévi-Strauss, j'essaierai, après avoir reconstruit la critique derridienne, de restituer également les thèses propres aux textes de Lévi-Strauss lus par le philosophe. En conclusion, il s'agira d'imaginer la réponse de l'anthropologue, ou de montrer d'un point de vue lévi-straussien les points de force et de faiblesse de l'interprétation de Derrida. Ce sera aussi l'occasion de s'interroger sur les raisons pour lesquels parmi les philosophes des années '60 auxquels il est souvent rapproché (notamment Deleuze et Foucault), Derrida est celui qui s'éloigne le plus radicalement du structuralisme, tout en proposant aussi une philosophie de la différence.

• **Emerence Kapteijn : « Dé/re-faire le (non-)binaire: l'usage de la (non)violence dans l'hauntologie de la violence chez Derrida et la performativité du genre chez Butler »**

Résumé :

Cette recherche consiste en une étude de la tension entre la violence structurelle et l'identité de genre non binaire, en utilisant la notion de genre « performatif » de Judith Butler. Leur « repenser » performatif du genre est crucial pour les personnes non binaires, car il met en évidence la violence structurelle inhérente aux normes de genre binaires, qui imposent continuellement aux individus des catégories de genre binaires [homme/femme], enracinées dans une logique hétéro-normative hiérarchique et oppositionnelle [soit/soit]. Si la subjectivité non binaire résiste à la logique d'exclusion des structures de genre binaires, elle reste néanmoins constituée en relation avec les structures mêmes qu'elle cherche à nier et à résister. La question centrale de cette recherche est donc la suivante: comment comprendre la coexistence de la dépendance et du rejet de ces normes de genre oppressives, ainsi que la logique [soit/soit] qui les sous-tend? Pour reconsidérer le concept de performativité du genre de Butler à la lumière de ce paradoxe, cette étude s'appuie sur les théories de Jacques Derrida sur la positionnalité et la violence. Plus précisément, grâce à la conceptualisation derridienne de la « différenciation » et de l'« indécidables », il apparaît clairement que la compréhension et la lutte contre le genre doivent éviter de renforcer de nouvelles façons de penser hiérarchiques. Par conséquent, je propose finalement une approche de l'identité de genre non binaire à travers un positionnement spectral qui perturbe et dépasse la logique binaire, favorisant une sensibilité continue articulée dans une « double écriture » essentielle pour transformer la « pensée » du genre.

mardi 7 avril 18h–20h

Salle Histoire (2e étage, escalier D)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Samuel Buchoul : « Derrida lecteur de Sartre : qui ne dit mot consent »**

Résumé :

Le dialogue entre Sartre et Derrida est considéré, encore aujourd'hui, comme surprenant. Pour cause, la résistance affichée par toute la génération des années 1960 envers la figure paternelle et étouffante de Sartre. Derrida n'a pas manqué de propos parfois très durs et impatients à son égard. Mais son approche est le plus souvent allusive et très partielle. Dans cette intervention, j'aimerais proposer un tour d'horizon exhaustif des textes où Derrida cite et discute explicitement Sartre. En effet, chez Derrida, de ses textes des années 1950 jusqu'aux oeuvres fondatrices de 1967, Sartre est présent, plutôt, en filigrane comme le nom propre d'une lecture française dominante de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. C'est en 1968, à New York, que Derrida discute ouvertement de Sartre ("Les fins de l'homme"), mais là encore la critique qu'il en fait est, quantitativement, noyée dans une analyse bien plus riche et généreuse de Hegel et Heidegger. L'autre texte bien connu de Derrida sur Sartre fut rédigé pour le cinquantenaire de la revue sartrienne en 1996 : "“Il courait mort”. Salut, salut ! Notes pour un courrier aux *Temps Modernes*”. Un second groupe, plus discret, serait à reconstruire sur les textes de Derrida portant sur des auteurs ou artistes discutés auparavant par Sartre - on pense notamment à Genet (*Saint Genet, Glas*) ou à Ponge ("L'homme et les choses", *Signéponge*). Derrida y formule avec plus de précisions ses différends avec l'approche sartrienne. Un ensemble d'entretiens, retrouvés notamment dans *Points de suspension* et *Papier Machine*, donne à Derrida l'occasion de propos plus biographiques, et conciliants, sur l'influence réelle, bien que visiblement inconfortable, que Sartre a pu avoir sur lui. Mais notre attention se portera tout particulièrement sur une archive très peu connue : l'interview que Derrida a donnée à la revue japonaise *Gendai Shiso* en 1987 ("Pourquoi pas Sartre?"). Ce texte ne connaît aucune traduction officielle, et il n'a été que superficiellement exploité dans la littérature anglo-saxonne. J'en révélerai les affirmations principales. A travers ce tour d'horizon, j'espère souligner de manière plus précise, et au-delà des commentaires à charge par Derrida lui-même, les points exacts de friction avec l'existentialisme sartrien, afin d'en révéler tous les champs de compatibilité potentielle qui, par contraste, restent ouverts.

- **Oliver Norman : « « Etre requis. Éthique du silence et du sacrifice chez Derrida et Kierkegaard »**

Résumé :

L'Éthique derridienne hérite d'une facette centrale de celle de son grand ami et maître, Emmanuel Lévinas, elle est terriblement exigeante. L'Autre en tant qu'autre doit s'y donner comme absolument irremplaçable, et le Soi dans l'épreuve de cette altérité s'y découvre insubstituable et singulier. Mais, et c'est là le coeur de Donner la mort, une telle réponse insubstituable à l'altérité transforme l'éthique en un paradoxe : pour répondre, pour être responsable, je dois endurer l'épreuve de l'irresponsabilité, de l'impossibilité à répondre aux autres, aux autres Autre qui nous entourent et nous requièrent à leur tour. Je souhaite, à travers cette interrogation du dernier Derrida des années 1990 montrer que l'éthique qui s'y dessine se fait selon deux plans : d'une part l'héritage kierkegaardien qui le ramène inlassablement à Abraham, au sacrifice hyperéthique du patriarche juif, et de l'autre un questionnement relatif au silence et le secret qui s'y dessine. Ce silence nous ramène, comme par circularité à Kierkegaard : les deux penseurs établissent le silence comme la condition de l'éthique véritable, comme la révélation de l'altérité dans son absoluité - son tout autre. Ce n'est que dans et à travers le silence que l'éthique peut se détacher de sa tentation universaliste kantienne. Pour devenir elle-même l'éthique doit accepter

de devenir sacrifice, pour devenir sacrifice l'éthique doit - en silence et à travers le silence - découvrir la singularité à la fois de Soi et de l'Autre.

Toutefois, bien que cette présentation, du fait du temps imparti, cherchera à montrer la résurgence de la figure kierkegaardienne dans le dernier Derrida, nous ne proposerons pas qu'il y ait une "ethical turn". Si nous avons le temps, nous montrerons que loin d'être un questionnement nouveau en 1990, Kierkegaard fournit le coeur et le crux de l'approche et le débat avec Levinas que l'on trouve dès Violence et métaphysique en 1964.

Bibliographie :

Derrida, *Passions. L'offrande oblique*

Derrida, *Répondre - du secret. Séminaire 1991-1992*

Derrida, *Donner la mort*

Derrida, "Abraham, l'autre" in Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*

Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*

mardi 5 mai 18h–20h

Salle Weil (rez-de-chaussée, entre les escaliers D et C)
45 rue d'Ulm 75005 Paris

• Simon Gissingier : « Qu'est-ce qu'une lecture déconstructrice ? Derrida et Hegel »

Résumé :

Dans cet exposé, je résumerai mon travail de thèse, qui vise à élucider la teneur de la lecture derridienne de Hegel en se penchant sur les textes écrits par Derrida sur Hegel jusqu'en 1974, mais aussi à examiner plusieurs façons dont on a tenté, ou dont on pourrait envisager de répondre à cette lecture d'un point de vue hégélien. Plus précisément, j'examine tour à tour une approche que je décris comme *exégétique*, visant à confronter la lecture derridienne à une interprétation historiquement rigoureuse des textes de Hegel, et une approche *logico-philosophique*, qui s'attache à répondre à la lecture derridienne sur le fondement d'une critique plus systématique de la pensée déconstructrice. Il s'agit ainsi d'étudier non seulement la façon dont Derrida lit un auteur particulier, mais aussi différentes manières de lire cette lecture, dans le but de comprendre ce que fait Derrida quand il lit tel ou tel auteur. Le résultat surprenant auquel parvient cette enquête est que la lecture déconstructrice n'a rien à voir avec l'interprétation philosophique *et* qu'elle en est toutefois inséparable (je tenterai d'expliquer ce paradoxe en reprenant l'idée que la déconstruction aurait une structure « fractale »). Dans le sillage du titre du séminaire, cette façon de comprendre la déconstruction permet de problématiser la distinction entre un *avant* et un *après Derrida*, ainsi que les représentations couramment admises de « tradition » ou d'« histoire » de la philosophie.

• Chiara Nassisi : « La notion de Relation dans la pensée de Jacques Derrida et Édouard Glissant. »

Résumé :

Cette intervention se propose d'examiner la notion de Relation à travers un dialogue critique entre Jacques Derrida et Édouard Glissant, deux penseurs contemporains que malgré leurs trajectoires intellectuelles différent, ont tous deux élaboré des réflexions originales et profondément actuelles sur les rapports entre identité, altérité et langage, offrant des outils conceptuels précieux pour comprendre certaines des problématiques contemporaines les plus urgentes.

L'analyse s'articule en trois temps. La première partie explore la dimension linguistique de la relation, où le langage est envisagé à la fois comme vecteur de connexion et d'échange culturel, mais aussi comme espace de malentendus et de domination. À partir de leur rapport singulier à la langue française, les œuvres de Derrida et Glissant invitent à remettre en question la notion d'appartenance linguistique considérée comme fondement identitaire.

La seconde partie est consacrée aux concepts d'identité et d'altérité, montrant que, pour ces deux auteurs, l'identité n'est ni fixe ni pure, mais un processus en perpétuelle transformation, rendu possible par la rencontre – parfois conflictuelle, parfois créative – avec l'autre. Cette perspective critique s'oppose aux idéologies qui reposent sur une conception totalisante et figée de l'identité.

Enfin, la troisième partie traite de la relation à une échelle globale, en approfondissant les notions d'hospitalité, de cosmopolitisme et de (dé)colonisation. Elle analyse notamment le rôle de Derrida et Glissant dans la fondation du Parlement international des écrivains et réfléchit à l'engagement politique et intellectuel qui en découle.

En conclusion, ce travail montre comment les réflexions de Derrida et Glissant offrent une alternative concrète et novatrice à la fermeture identitaire et à la logique d'exclusion, invitant à repenser de manière critique les dynamiques qui régissent notre rapport au monde, et à reconnaître dans la relation à l'autre l'élément constitutif de l'être.

mardi 2 juin 18h–20h

Salle « W » (4ème étage, escalier B)

45 rue d'Ulm 75005 Paris

- **Fortunato Francia : « Je parle donc je fais. La performativité linguistique à travers Jacques Derrida »**

Résumé :

En 1962, la publication des cours du philosophe anglais John L. Austin intitulé *How to Do Things with Words* a créé un grand changement de perspective dans la philosophie contemporaine : le langage n'était plus seulement un moyen descriptif mais une pratique, un moyen de faire quelque chose avec des mots dans des contextes spécifiques.

Durant les années 70, Jacques Derrida a entrepris une critique de la performativité linguistique et des *speech acts* qui a culminé avec la polémique avec le philosophe John Searle dans laquelle il s'est penché sur les usages du langage, l'idée d'un contexte "pur", la vérité et la relation entre "philosophie continentale" et "philosophie analytique", bien documentée par le recueil *Limited Inc.* de 1988.

L'intervention veut approfondir cet échange de réflexions et en particulier la réception du concept de performatif linguistique chez Derrida. À cela s'ajoute un excursus de comment Judith Butler a transposé la performativité des études sur le langage au genre avec une lecture particulière d'Austin à travers la lentille de Derrida : le genre n'est pas une identité prédéterminée mais un processus de répétition d'actes et de discours qui, au fil du temps, il produit le fantôme d'une stabilité.

Il conclut en analysant la philosophie sociale du langage d'aujourd'hui qui semble récupérer certaines intuitions de Derrida concernant le contexte institutionnel dans lequel naissent et "fonctionnent" les énoncés comme matériau socialement malléable.

- **Nassif Fährat : « à venir »**

Résumé :

à venir