



Pouvoirs et impouvoirs du secret
Variations sur quelques indécidables
derridiens, entre l'œil et l'oreille

Simon Labrecque, René Lemieux

Publié le 14-10-2016

<http://www.sens-public.org/article1211>



Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International
(CC BY-NC-SA 4.0)

Résumé

L'article se propose de questionner les aprioris de la « société de surveillance » contemporaine, notion popularisée par Michel Foucault, et de réfléchir sur le « secret ». L'image actuelle de la politique de la surveillance se pense en fonction de l'opposition visibilité/invisibilité : les puissants demandent la visibilité du petit peuple, chacun de ses gestes devant pouvoir être enregistré pour contrer toute manifestation de résistance. On remarque trop peu souvent que le contre-pouvoir démocratique propose exactement la même idée : que le pouvoir se rende toujours plus transparent. Entre le pouvoir et le contre-pouvoir de la vision, nous proposons une réflexion sur l'ouïe à partir des quelques propositions de Jacques Derrida sur le secret. Les indécidables derridiens comme différance et schibboleth, ainsi que la figure du marrane, sont réarticulés pour repenser un certain impouvoir du secret, un secret sans code pour notre temps.

Abstract

The article enacts a questioning of the aprioris of contemporary “surveillance society”, a notion made famous by Michel Foucault, and a reflection on “secrecy”. The present image of the politics of surveillance is conceived as a function of the opposition visibility/invisibility : the powerful demand the visibility of the people, so that every gesture on its part can be registered to counter any manifestation of resistance. We seldom notice that the democratic counter-power proposes the very same idea : that power makes itself ever more transparent. Between the power and counter-power of vision, we propose a reflection on hearing, taking as our point of departure the propositions of Jacques Derrida on the secret or secrecy. Derridean undecidables like différance and shibboleth, as well as the figure of the Marrano, are rearticulated to rethink a certain unpower of secrecy, a secret without a code for our time.

Mots-clés: Jacques Derrida, société de surveillance, secret, code, visibilité et invisibilité, transparence

Keywords: Jacques Derrida, surveillance society, secrecy, code, visibility and invisibility, transparency

Table des matières

I. Ouvrir grand : le pouvoir ophtalmo-politique	4
II. Réarticuler la différence : impouvoir auriculo-noétique	11
III. Tenter le schibboleth : pouvoir discrétionnaire du passeur à l'orée	17
IV. Resserrer la figure sans visage du marrane : (im)pouvoirs d'une langue à l'autre	25
Bibliographie	28

Pouvoirs et impouvoirs du secret

Simon Labrecque René Lemieux

Le secret, ce n'est pas seulement quelque chose, un contenu qu'il y aurait à cacher ou à garder par-devers soi. Autrui est secret parce qu'il est autre. Je suis secret, je suis au secret comme un autre. Une singularité est par essence au secret. Maintenant, il y a peut-être un devoir éthique et politique à respecter le secret, un certain droit à un certain secret. La vocation totalitaire se manifeste dès que ce respect se perd. Toutefois, d'où la difficulté, il y a aussi des abus de secret, des exploitations politiques du « secret d'État » comme de la « raison d'État », des archives policières et autres.

Jacques Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre (Derrida 2001, 397) »

Nous avons connu, nous connaissons la Mort, sans jamais pouvoir la fuir, sans jamais savoir pourquoi nous mourrons, car, issus d'un Tabou dont nous nommons l'Autour sans jamais l'approfondir jusqu'au bout (souhait vain, puisqu'aussitôt dit, aussitôt transcrit, il abolirait l'ambigu pouvoir du discours où nous survivons), nous tairons toujours la Loi qui nous agit, nous laissant croupir, nous laissant mourir dans l'Indivulgarité qui nourrit sa propagation. . .

Georges Perec, *La disparition* (Perec 1989)

I. Ouvrir grand : le pouvoir ophtalmo-politique

Les critiques ne manquent pas pour dénoncer la paranoïa ambiante des pouvoirs publics (ainsi que de certains pouvoirs privés) et leurs pratiques de surveillance continue de toute communication, mises en lumière il y a peu de

temps par les révélations d'Edward Snowden, par exemple, ancien contractant de la National Security Agency (NSA) étatsunienne devenu dénonciateur, « sonneur d'alarme » ou « lanceur d'alerte » (*whistleblower*), aujourd'hui exilé en Russie dans un lieu gardé secret. On n'hésite plus alors à évoquer les dystopies les plus imaginées pour penser notre présent. On pense bien sûr à *1984* de George Orwell, dont le mot d'ordre, « *Big Brother Is Watching You!* », se renverse lorsqu'on regarde *Big Brother* à la « télé-réalité ». Pensons également à *Nous Autres* d'Eugène Zamiatine, récit de 1920 qui aurait inspiré Orwell et dans lequel même les rideaux sont gérés par l'État, qui ne les autorise que certains jours « sexuels ». Pensons enfin à *V for Vendetta* d'Alan Moore et David Lloyd, avec sa mise en scène d'une distribution organoleptique des appareils d'État : l'Œil surveille par des caméras, l'Oreille met sur écoute, la Bouche diffuse la propagande, la Main saisit, torture et tue, et le Nez enquête, pendant que le Cerveau dirige et se soumet au Destin, superordinateur calculant les décisions optimales. Ces fictions semblent à même de rendre compte de notre monde dans son mélange troublant de visibilité et de secret, de pouvoir et d'impouvoir, comme « société de surveillance ».

Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault reprend cette notion maintenant devenue un lieu commun alors qu'il redécouvre le projet du « Panoptique » de Jeremy Bentham et en fait l'archétype du pouvoir omniscient qui semble à bien des égards celui de notre temps. Ce panoptique, on le sait, est un type d'établissement pénitentiaire, mais surtout un dispositif technique du pouvoir pour s'assurer, dans les mots de Bentham, « la faculté de voir d'un coup d'œil tout ce qui s'y passe (Bentham 2002, 13) ». Dans cette prison, les cellules des détenus sont disposées autour d'une tour centrale dans laquelle un surveillant prendra place, ou pas. L'idée n'est pas de voir en permanence, mais d'assurer la *possibilité* pour chaque détenu d'être toujours vu (et donc de se penser vu). Ce dispositif s'institue comme dialectique subjectivante : au *voir* répond un *être-vu* qui se relève en un *se-sentir-vu*, seul aspect nécessaire au procès de la conscience de soi¹. Le panoptique, insiste Foucault, dissocie « le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu (Foucault 1993, 235) ». Le ressort du pouvoir ophtalmo-politique apparaît ainsi résider dans l'absence de réciprocité, qui serait une possibilité inhérente à la vision et

¹C'est ce mécanisme que Sartre décrivait déjà par son célèbre exemple de l'homme qui regarde par un trou de serrure puis est surpris, ou se sent surpris. Voir Jean-Paul Sartre, [Sartre (1994), p. 298-303 ; 316-317]

que les autres sens n'autoriserait pas : on n'imagine pas toucher sans être touché ; on imagine mal entendre sans être entendu, à moins d'user de quelque technique instaurant l'asymétrie².

Le projet de Bentham est d'abord démocratique, populaire et même humanitaire³. Certes, les prisonniers auront toujours le sentiment d'être sous le regard des surveillants, mais ces derniers seront eux aussi surveillés :

Un des grands avantages collatéraux de ce plan, c'est de mettre les sous-inspecteurs, les subalternes de tout genre, sous la même inspection que les prisonniers : il ne peut rien se passer entre eux qui ne soit vu par l'inspecteur en chef. Dans les prisons ordinaires, un prisonnier vexé par ses gardiens n'a aucun moyen d'en appeler à l'humanité de ses supérieurs ; s'il est négligé ou opprimé, il faut qu'il souffre ; mais dans le panoptique, l'œil du maître est partout ; il ne peut point y avoir de tyrannie subalterne, de vexations secrètes (Bentham 2002, 14).

Tout un chacun devient l'objet du regard de l'autre, *y compris les puissants* – il faut le rappeler pour nuancer l'idée d'une tyrannie supérieure évoquée par le passage précédent :

Il y aura, d'ailleurs, des curieux, des voyageurs, les amis ou des parents des prisonniers, des connaissances de l'inspecteur et des autres officiers de la prison qui, tous animés de motifs différents, viendront ajouter à la force du principe salulaire de l'inspection, et surveilleront les chefs comme les chefs surveillent tous leurs subalternes. Ce grand comité du public perfectionnera tous les établissements qui seront soumis à sa vigilance et à sa pénétration (Bentham 2002, 15-16).

Le principe du regard panoptique pourrait donc se formaliser ainsi : *prisonniers*

²À la note 2 de la p. 235 de *Surveiller et punir*, Foucault fait état du projet de Bentham d'inclure dans le Panoptique des tubes métalliques pour permettre une surveillance acoustique. Ce projet a été mis de côté précisément parce que cette technologie aurait permis une circulation du son dans les deux sens, donc une surveillance mutuelle, symétrique. Aujourd'hui, il est vrai, les technologies électroniques permettent une surveillance acoustique asymétrique. Sur le caractère inimaginable d'un « homme intangible » par opposition à « l'homme invisible », voir Cassou-Noguès (2010).

³Foucault commente rapidement en ce sens les passages de Bentham cités plus bas, dans Foucault (1993), p. 241-242.

< *surveillants* < *supérieurs* < *public*. C'est le public qui, en définitive, est le garant du regard – le public en tant que collectif anonyme (mais en pratique représenté par quelques mandataires), car chaque individu peut en principe se retrouver prisonnier s'il faillit dans la surveillance de ses actes et est emprisonné.

Aujourd'hui, si on entend tant de critiques des groupes de citoyens en ce qui a trait au rôle répressif de la surveillance, on a trop peu remarqué que cette critique relève elle-même d'un désir pour *toujours plus de transparence*, cette fois exigée des pouvoirs en place. L'apparente hyper-visibilité contemporaine est donc moins une conséquence du pouvoir hiérarchique que celle du désir « démocratique » d'une visibilité toujours plus grande, du côté des gouvernants comme des gouvernés⁴. Le panoptique n'est donc pas (ou pas seulement) un principe contraignant du pouvoir, c'est exactement ce que le public réclame : « Un nouvel instrument de gouvernement par lequel un homme seul se trouve revêtu d'un pouvoir très grand pour faire le bien, et nul pour faire le mal (Bentham 2002, 57). » C'est ce que remarque Christian Laval dans un commentaire du *Panoptique* où il fait référence à Foucault : « Le *Panoptique* n'est pas seulement "l'œil du pouvoir", sorte de figure imaginaire qui surplombe le peuple atomisé, c'est aussi, par réversion, "l'œil du peuple" qui doit rester constamment tourné vers la classe dirigeante afin que cette dernière ne trahisse pas les intérêts du grand nombre. (Bentham 2002, 64) » Deux Saurons se regardent donc constamment, deux volontés de savoir qui sont aussi volontés de pouvoir et pour qui le problème essentiel est de trouver comment le secret peut être dévoilé. Qui oserait dès lors réclamer plus de secret, et du coup moins de désir pour le pouvoir ? Il y a Nietzsche, certes, qui

⁴Foucault lui-même signale que ce désir de transparence est le même dans le pouvoir et le contre-pouvoir, dans un entretien postérieur à *Surveiller et punir* : « Je dirai que Bentham est le complémentaire de Rousseau. Quel est, en effet, le rêve rousseauiste qui a animé bien des révolutionnaires ? Celui d'une société transparente, à la fois visible et lisible en chacune de ses parties ; qu'il n'y ait plus de zones obscures, de zones aménagées par les privilèges du pouvoir royal ou par les prérogatives de tel ou tel corps, ou encore par le désordre ; que chacun, du point qu'il occupe, puisse voir l'ensemble de la société ; que les cœurs communiquent les uns avec les autres, que les regards ne rencontrent plus d'obstacles, que l'opinion règne, celle de chacun sur chacun » (Foucault 1994, texte 195). Rappelons par ailleurs que l'origine « basse » de la noble question libérale « qui gardera les gardiens ? » est souvent retracée chez Juvénal, qui dans ses *Satires* (composées entre l'an 90 et l'an 127), écrit aux vers 347-348 (livre II, satire VI), à propos d'un *pater familias* qui doit quitter sa demeure et s'inquiète de la fidélité de sa femme : « Mais par qui ferez-vous garder vos sentinelles ? Une femme est adroite et commence par elles » (Juvénal 1842).

dans l'avant-propos de la deuxième édition du *Gai Savoir*, affirme ou réclame une « convenance » du secret par ces lignes souvent citées :

Il y a des choses que nous savons maintenant trop bien, nous, les initiés : il nous faut dès lors apprendre à bien oublier, à bien *ignorer*, en tant qu'artistes ! Et pour ce qui est de notre avenir, on aura de la peine à nous retrouver sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui la nuit rendent les temples peu sûrs, qui embrassent les statues et veulent absolument dévoiler, découvrir, mettre en pleine lumière ce qui, pour de bonnes raisons, est tenu caché. Non, nous ne trouvons plus de plaisir à cette chose de mauvais goût, la volonté de vérité, de la « vérité à tout prix », cette folie de jeune homme dans l'amour de la vérité : nous avons trop d'expérience pour cela, nous sommes trop sérieux, trop gais, trop éprouvés par le feu, trop profonds. . . Nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. C'est aujourd'hui pour nous une affaire de convenance de ne pas vouloir tout voir nu, de ne pas vouloir assister à toutes choses, de ne pas vouloir tout comprendre et « savoir ». « Est-il vrai que le bon Dieu est présent partout, demande une petite fille à sa mère, mais je trouve cela inconvenant. » – Une indication pour les philosophes ! On devrait honorer davantage la pudeur que met la nature à se cacher derrière les énigmes et les multiples incertitudes. Peut-être la vérité est-elle une femme qui a des raisons de ne pas vouloir montrer ses raisons ! Peut-être son nom est-il *Baubô*, pour parler grec ! . . . Ah ! ces Grecs, ils s'entendaient à *vivre* : pour cela, il importe de rester bravement à la surface, de s'en tenir à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire à la forme, aux sons, aux paroles, à tout l'Olympe de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur* (Nietzsche 1899, 14-15) !

Les implications et les résonances politiques de cette « convenance » ne sont toutefois pas univoques. D'une part, comme appel à la modération ou à la prudence dans le dévoilement, les mots de Nietzsche rappellent – *du côté du pouvoir*, si l'on veut – des énoncés du juriste, juge et politicien *tory* britannique William Blackstone, par exemple, pour qui les recherches sur l'origine et les fondements du droit de propriété « sèmeraient même le trouble dans la vie commune. Il suffit que les membres des sociétés humaines obéissent aux lois une fois établies, sans approfondir trop scrupuleusement les motifs

qui les ont fait établir (Blackstone 1822, 299 (livre II, ch. I)). » Lorsqu'on considère la loi comme « science fondée en théorie, il ne peut être déplacé ou inutile d'examiner plus à fond les éléments et les bases de ces constitutions positives de la société (Blackstone 1822, 299-300). » Toutefois, qui étudie le droit devrait se garder d'exprimer « trop clairement » et d'ainsi « mettre en péril » les « véritables fondements » d'un régime⁵. Garder le secret, sauver les apparences, c'est alors s'empêcher de miner ce qu'on nomme parfois le noble mensonge ou les récits fondateurs – qui dissimulent la force qui fait loi. Cela suppose à la fois leur solidité (la capacité des récits à prévenir « le trouble ») et leur fragilité (la nécessité de protéger leur caractère narratif ou fictionnel), toutes deux attribuables à ce que peut le langage. Le désir du secret demeure ainsi désir du pouvoir.

D'autre part, l'éloge nietzschéen d'une certaine pudeur, voire d'un désir de secret rappelle ou anticipe – *du côté de l'impouvoir*, qui n'est pas simplement un contre-pouvoir – des tentatives de différencier le secret d'État, comme tricherie ou mensonge servant à dominer, d'autres formes du secret, irréductibles à un code qui serait lisible à l'identique des deux côtés d'une opération de traduction médiatisée par une clé cryptographique. Gilles Deleuze et Félix Guattari, par exemple, énoncent que « [l]e secret a son origine dans la machine de guerre, c'est elle qui amène le secret, avec ses devenirs-femmes, ses devenirs-enfants, ses devenirs-animaux⁶. » Une machine de guerre peut

⁵Storing (1999), p. 695. Storing explique plus loin que, pour Blackstone, « [l]a société civile se compose d'un ensemble de règles et de réglementations conventionnelles et en un sens arbitraires, dont le but est de régler et par là de protéger les droits naturels. Mais l'efficacité de ce système conventionnel dépend de ce qu'on en vient à le confondre, pour bien des raisons pratiques, avec la nature. Une enquête trop insistante sur les fondements du système conventionnel peut révéler trop clairement et trop largement que c'est *effectivement* un système conventionnel et non un ensemble de règles naturelles, et ainsi encourager des appels auto-destructeurs du système artificiel à son fondement naturel » (Storing 1999, 699-700).

⁶Deleuze et Guattari (1980) p. 352. Un peu plus loin, ils écrivent : « Les hommes prennent une attitude grave, chevaliers du secret, “voyez sous quelle charge je ploie, ma gravité, ma discrétion”, mais ils finissent par tout dire, et ce n'était rien. Il y a des femmes au contraire qui disent tout, elles parlent même avec une effroyable technicité, on n'en saura pourtant pas plus à la fin qu'au début, elles auront tout caché par célérité, limpidité. Elles n'ont pas de secret, parce qu'elles sont devenues elles-mêmes un secret. Seraient-elles plus politiques que nous ? » (Deleuze et Guattari 1980, 354-55) En d'autres mots : « Certains peuvent parler, ne rien cacher, ne pas mentir : ils sont secrets par transparence, impénétrables comme l'eau, incompréhensibles en vérité, tandis que les autres ont un secret toujours percé, bien qu'ils l'entourent d'un mur épais ou l'élèvent à la forme infinie. » (Deleuze et

être « un mouvement artistique, scientifique, “idéologique”, [...] précisément dans la mesure où il trace un plan de consistance, une ligne de fuite créatrice, un espace lisse de déplacement, en rapport avec un *phylum* », et fait ainsi « valoir des connexions, face à la grande conjonction des appareils de capture ou de domination (Deleuze et Guattari 1980, 527). » Garder le secret, ou le *sécréter*, c'est alors se garder de bloquer des « devenirs-imperceptibles » qui peuvent ruiner un appareil d'État ou une autre structure du dedans, mais qui peuvent également être capturés par un tel appareil. Pour les chercheurs, une telle configuration soulève la question de comment étudier des « résistances » en diffusant des stratégies et tactiques d'imperceptibilité sans toutefois leur nuire⁷.

Dans une perspective qui se rapporte à celle de Nietzsche dans la mesure où elle refuse une réponse qui serait toujours la même sans se soucier de *qui*, en l'occurrence, désire le secret ou la transparence, voire le secret par transparence – « l'État » ou « la résistance » –, il nous semble pertinent de donner à lire ce que Jacques Derrida dit à ce propos :

Je ne voudrais pas me laisser emprisonner dans une culture du secret à laquelle pourtant je tiens, comme à cette figure du mar-rane, qui réapparaît dans tous mes textes. Certaines archives ne doivent pas rester inaccessibles, et la politique du secret appelle des responsabilités très différentes selon les situations. Encore une fois, on peut dire cela sans relativisme mais au nom d'une responsabilité qui doit être chaque fois singulière, exceptionnelle, et

Guattari 1980, 356) Il n'y a pas de « devenir-homme », selon Deleuze et Guattari (Deleuze et Guattari 1980, 356), car ce serait un « devenir-majoritaire ». Or, la majorité, « l'étalon de mesure » ne tient pas du devenir, mais de l'histoire, que les devenirs font fuir.

⁷Voir par exemple Best et Walters (2013), p. 346-347. Le souci de connaître sans les miner les techniques de « résistance », exprimé par Best et Walter, a été problématisé par l'anthropologue Michael Taussig en ces termes : « Que faisons-nous dès lors ? Toujours plus d'études des résistances des autres ? Certainement pas. Car bien qu'il soit crucial que le monde entier soit informé des injustices lorsqu'elles se produisent, et qu'il fasse de ces injustices son souci, il faut assurément qu'une part de ce souci porte sur ce projet occidental d'une auto-formation par la construction de l'Autre du Tiers Monde comme objet d'étude. [...] En somme, qui profite des études sur les pauvres, et particulièrement sur leurs modes de résistance ? Les objets d'étude ou la CIA ? Et il y a assurément plus qu'un inconfortable soupçon de vérité dans l'énoncé selon lequel, en étudiant les résistances des autres, héroïques ou brechtiennes, on cherche d'abord à pallier sa propre incompétence. » (Taussig et Routledge 1992, 51-52 (nous traduisons)).

donc elle-même, comme le principe de toute décision, de quelque façon secrète [Derrida (2001), p. 21 ; p. 397-398.].

Pour en arriver à saisir ce que met en jeu cette « figure du marrane » chez Derrida, figure qui nous semble incarner un certain impouvoir comme devenir-imperceptible, comme sortie du jeu des puissances mesurables qui est le jeu du secret (et du pouvoir) d'État, il faut selon nous prendre en compte deux « indécidables » derridiens : différance et schibboleth. Avec « marrane », ces trois termes derridiens peuvent servir à repenser les pouvoirs et les impouvoirs du secret comme forme de langage irréductible à un code, ou à la forme étatique et sociétale de la transparence. Par « code », nous entendons ce qui permet la transmission du message de manière « intacte » entre l'émetteur et le destinataire – y compris, donc, *dans le secret des initiés*. Contre le pouvoir du code comme forme du secret, nous aimerions donner à penser un secret *de la langue*, c'est-à-dire un secret toujours déjà entamé par la différance, que ni l'émetteur ni le destinataire ne peut contrôler entièrement, qui ruine donc les mots de passe sans néanmoins interdire toute transmission. C'est ainsi que, selon nous et par-delà ce qu'en dit Derrida, différance, schibboleth et marrane s'articulent l'un à l'autre. En effet, si la différance nomme une intenabilité du sens dans le langage, le schibboleth est un mot de passe arbitraire qui révèle le pouvoir de la parole d'ouvrir et de fermer des passages. Le marrane, pour sa part, est une figure de dissimulation dans les plis d'une appartenance, d'une transmission silencieuse forcée de parler une langue autre et qui ne peut survivre à sa mise à plat. Au bout du compte, peut-être est-il impensable d'étudier, ou d'expliquer, de déplier, de faire voir, ou de faire entendre un secret comme celui du marrane tout en le préservant dans le régime politico-scientifique de la publication comme mise en lumière. En ce sens, se questionner publiquement sur les pouvoirs et les impouvoirs du secret n'est pas qu'un exercice théorique : c'est aussi penser et donner à penser ce qui peut se tramer ailleurs.

II. Réarticuler la différance : impouvoir auriculo-noétique

Sans vouloir réduire la critique que la déconstruction a pu offrir de (et à) la philosophie occidentale, y compris de (et à) l'acceptation de la philosophie comme critique, Derrida publie, à tout le moins à ses débuts, une pensée visant

explicitement la remise en cause de la métaphysique de la présence⁸. Suivant la *Destruktion* heideggérienne de l'onto-théologique, des certitudes catégorielles de l'horizon gréco-chrétien, il usera de stratégies discursives singulières pour miner les fondations d'une solidité incertaine de cette « métaphysique » qui se présente parfois (surtout sous la plume des philosophes) comme la puissance même de la Raison ou la civilisation rationnelle en tant que telle. Une de ces stratégies déconstructrices est la découverte et la reprise de certains « mots » indécidables dans le texte de la philosophie, ainsi que l'expérimentation de mots « nouveaux » en son sein. Dans sa « Lettre à un ami japonais », Derrida écrit :

Le mot « déconstruction », comme tout autre, ne tire sa valeur que de son inscription dans une chaîne de substitutions possibles, dans ce qu'on appelle si tranquillement un « contexte ». Pour moi, pour ce que j'ai tenté ou tente encore d'écrire, il n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple « écriture », « trace », « différance », « supplément », « hymen », « pharmakon », « marge », « entame », « parergon », etc. Par définition, la liste ne peut être close et je n'ai cité que des noms – ce qui est insuffisant et seulement économique. En fait il aurait fallu citer des phrases et des enchaînements de phrases qui à leur tour déterminent, dans certains de mes textes, ces noms-là (Derrida 2003b, 13-14).

À chaque fois, il s'agit de jouer sur (voire de se jouer de) certains préjugés disciplinaires. Il s'agit moins de créer ce jeu que de faire entendre l'indécidabilité qui le rend possible.

Un de ces préjugés disciplinaires, que Derrida retrouve de Platon à Ferdinand de Saussure, de Jean-Jacques Rousseau à Claude Lévi-Strauss en passant par l'œuvre d'Edmund Husserl, est la préséance de la parole sur l'écriture, du dire entendu comme *plus vrai, plus direct, plus pur et plus authentique*, sur l'écrire. Classiquement, la parole prime sur l'écriture parce qu'on lui attribue une originalité primordiale : elle vient avant, historiquement et en principe – en fait et en droit. L'écriture serait pour sa part un dérivé en second, un simple supplément, au sens de ce qui est supplémentaire (en surplus), mais aussi de ce qui supplée (ce qui remplace), voire de ce qui menace de supplanter. Ce préjugé d'une primauté de la parole (et de la pensée comme parole silencieuse)

⁸Voir par exemple Derrida (1967), p. 9 ; 61 ; 88-89 ; 99 ; 119-120.

se loge au cœur de cet autre « indécidable » qu'est le *pharmakon*, que Derrida reprend à Platon, principalement dans le *Phèdre*, dialogue qui questionne entre autres le statut de l'écriture comme remède et poison – *pharmakon* en grec ancien peut signifier les deux –, mais toujours comme instance supplémentaire, en trop⁹. S'il vaut toujours mieux un corps sain, la maladie peut le saisir et un remède s'avérer nécessaire ; toutefois, le remède pourra devenir poison à son tour, selon la quantité administrée. L'art du *pharmakon* comme technique, voire la technique ou l'art comme *pharmakon*, est donc question de mesure. Idéalement une telle mesure est donnée, stable, univoque et universelle. En vérité elle se déconstruit sans cesse, elle diffère. Le secret n'est-il pas aussi *pharmakon* ?

La *différance*, le plus célèbre des « indécidables » derridiens, peut servir de clé pour repenser un certain rapport à la visibilité et au secret dans l'écriture, si ce n'est que le rapport à l'un des « secrets » rendus lisibles par Derrida, soit qu'un impouvoir précède et hante le langage, en constitue comme la source ou l'origine, ou plutôt la réserve, le ressort et le supplément d'origine. La différence que Derrida tente de penser vient ébranler – solliciter – le préjugé d'une primauté de la parole sur l'écriture d'une manière singulière. En effet, ce quasi-concept, dans sa forme même, ne peut être *différencié* à l'oral (on ne peut y percevoir une différence au sens de Saussure, c'est-à-dire lui attribuer une valeur qui le distingue des autres termes et donc l'identifie relativement), sauf en le suppléant d'un « avec un *a* ». C'est l'écrit – ou *archi-écriture* – qui devient plus originaire ou qui montre en acte, performativement, qu'il est peut-être toujours déjà plus originaire, contrevenant ainsi à tout « bon sens »¹⁰.

Lorsqu'il lit et écrit avec Antonin Artaud dans « La parole soufflée (Derrida 2014, 253-92) », par exemple, Derrida montre toutefois que la différence ne fonctionne pas simplement comme l'envers « positif » ou véridique de ce qui serait « négatif », condamnable ou caché dans « la métaphysique de la présence ». Il y a en effet différence au sein même du « théâtre métaphysique » qu'Artaud cherche à détruire. Si, pour Artaud, il faut renoncer « à la superstition théâtrale du texte et à la dictature de l'écrivain », c'est que, selon Derrida,

⁹Voir Derrida (1972b), p. 77-213

¹⁰« Plus originaire » ne signifie pas « vraiment originaire », ou originaire *tout court*, dans la mesure où l'origine, précisément, n'est pas, selon Derrida. Voir « La différence », dans Derrida (1972a), p. 1-29.

celles-ci n'ont pu s'imposer qu'à la faveur d'un certain modèle de parole et d'écriture : parole représentative d'une pensée claire et prête, écriture (alphabétique ou en tout cas phonétique) représentative d'une parole représentative. Le théâtre classique, théâtre de spectacle, était la représentation de toutes ces représentations. Or cette différence, ces délais, ces relais représentatifs détendent et libèrent le jeu du signifiant, multipliant ainsi les lieux et les moments du dérobement. Pour que le théâtre ne soit ni soumis à cette structure de langage ni abandonné à la spontanéité de l'inspiration furtive, on devra le régler selon la nécessité d'un autre langage et d'une autre écriture (Derrida 2014, 286).

Artaud s'attachera pour sa part à produire cette autre écriture dans une lutte intime avec cet « impouvoir » fondamental qu'il nomme lorsque l'éditeur Jacques Rivière refuse de le publier en affirmant que sa plume n'est pas encore l'expression publique suffisamment limpide d'une pensée privée *enfin* claire. Artaud répondra que son épreuve de la pensée et de l'écriture est précisément celle d'« [u]n impouvoir à cristalliser inconsciemment, le point rompu de l'automatisme à quelque degré que ce soit¹¹. » Derrida insiste, l'impouvoir

n'est pas, on le sait, la simple impuissance, la stérilité de « rien à dire » ou le défaut d'inspiration. Au contraire, il est l'inspiration elle-même : force d'un vide, tourbillon du souffle d'un souffleur qui aspire vers lui et me dérobe cela même qu'il laisse venir à moi et que j'ai cru pouvoir dire en mon nom. La générosité de l'inspiration, l'irruption positive d'une parole dont je ne sais pas d'où elle vient, dont je sais, si je suis Antonin Artaud, que je ne sais pas d'où elle vient et qui la parle, cette fécondité de l'autre souffle est l'impouvoir : non pas l'absence mais l'irresponsabilité

¹¹Artaud (2004), p. 162. Derrida rencontre ce mot d'« impouvoir » par l'usage qu'en fait Maurice Blanchot dans son commentaire d'Artaud dans *Le Livre à venir*. Voir Derrida (2014), p. 255, où Derrida cite (et critique) Blanchot citant (et critiquant) Artaud : « [Artaud] [d]ont l'aventure totale devient, dans *Le Livre à venir*, exemplaire. Il s'agit là d'une lecture – d'ailleurs admirable – de “l'impouvoir” (Artaud parlant d'Artaud) “essentiel à la pensée” (M. Blanchot). “Il a comme touché, malgré lui et par une erreur pathétique d'où viennent ses cris, le point où penser, c'est toujours déjà ne pas pouvoir penser encore : ‘impouvoir’, selon son mot, qui est comme essentiel à la pensée...” (p. 48) L'“*erreur pathétique*”, c'est ce qui de l'exemple revient à Artaud : on ne la retiendra pas dans le décryptage de la vérité essentielle. L'erreur, c'est l'histoire d'Artaud, sa trace effacée sur le chemin de la vérité. »

radicale de la parole, l'irresponsabilité comme puissance et origine de la parole. [...] Cette irresponsabilité, il ne revient ni à la morale, ni à la logique, ni à l'esthétique de la définir : elle est déperdition totale et originaire de l'existence elle-même. [...] La déperdition est précisément cette détermination métaphysique dans laquelle je devrai glisser mon œuvre si je veux la faire entendre dans un monde et une littérature commandés sans le savoir par cette métaphysique et dont J. Rivière était le délégué. [...] Artaud le répétait sans cesse : l'origine et l'urgence de la parole, ce qui le poussait à s'exprimer se confondait avec le défaut propre de la parole en lui, avec le « n'avoir rien à dire » en son nom propre (Derrida 2014, 263).

Cette métaphysique de la parole pleinement présente commande secrètement le monde, ou certains mondes, et elle est également à l'œuvre dans l'impouvoir de l'être-soufflé, de l'inspiration furtive :

Laisser la parole au furtif, c'est se rassurer dans la différance, c'est-à-dire dans l'économie. Le théâtre du souffleur construit donc le système de la peur et la tient à distance par la machinerie savantede ses médiations substantialisées. Or on le sait, comme Nietzsche, mais par le théâtre, Artaud veut nous rendre au Danger comme au Devenir (Derrida 2014, 285)

Artaud veut souffler le théâtre du souffleur, qui menace le danger lui-même. Cela exige une nouvelle écriture, qui se refuse à « l'automatisme de répétition », quelque chose comme un idiome pur. La répétition, selon la lecture que Derrida offre de Freud, ou ce que Lacan nommera « l'insistance », est toutefois et surtout la possibilité même du langage, et donc le ressort de son pouvoir et de son impouvoir :

La force produit le sens (et l'espace) par le seul pouvoir de « répétition » qui l'habite originellement comme sa mort. Ce pouvoir c'est-à-dire cet impouvoir qui ouvre, et limite le travail de la force, inaugure la traductibilité, rend possible ce qu'on appelle « le langage », transforme l'idiome absolu en limite toujours déjà transgressée : un idiome pur n'est pas un langage, il ne le devient qu'en se répétant ; la répétition dédouble toujours déjà le point

de la première fois¹².

Ce dédoublement de la première fois, c'est la différence déjà. Malgré la « traductibilité » inaugurée par la répétition comme pouvoir, Freud insiste : les rapports entre l'originare « écriture psychique » et l'interprétation des rêves, par exemple, n'ont comme ressort aucun « code permanent » assurant un passage prévisible d'un système dans l'autre, ce qui signifie qu'il n'y a traduction qu'en un sens métaphorique, ou à tout le moins en un sens très singulier, entre « les pensées du rêve » et son « contenu manifeste », mais aussi entre le récit secret de l'analysé et l'interprétation silencieuse de cette « confidence » par l'analysant (Derrida 2014, 311). Freud « traduit » néanmoins « tout le temps », cherche les « codes ». Artaud écrit aussi sans cesse, précisément parce qu'il *sait* ne pouvoir trouver aucune clé, aucun sceau certifiant le passage entre l'ancienne écriture et la nouvelle. Derrida, enfin, fait proliférer les indécidables selon une efficace qui semble sans règle, bien que certaines tournures deviennent familières. Les répéter ne suffit pas, même si ce peut être une obligation, ou dans certains milieux une exigence¹³. Si la « traduction » du code n'est jamais inaffectée de l'intérieur, toujours différant d'elle-même, il faut aussi penser son procès, même s'il n'est lui-même jamais entièrement adéquat. Nous nous engageons maintenant sur le dur chemin

¹²Derrida (2014), p. 285, p. 316. Sur l'insistance, voir p. 17, 49, ainsi que la quatrième de couverture : « [L]es essais qui sont ici enchaînés n'ont qu'un lieu *d'insistance* : le point d'articulation dérobée entre l'écriture et la différence. À peser sur cette articulation, ils tentent de déplacer les deux termes. » Lacan, pour sa part, formule cet énoncé : « L'inconscient, à partir de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe. » (Lacan 1966, 799). Voir également le texte de Lacan sur *La Lettre volée* d'Edgar Allan Poe, dans Lacan (1966), p. 11-61.

¹³Voir Deleuze et Guattari (1980), p. 469 : « Est-ce un hasard si, chaque fois qu'un "penseur" lance ainsi une flèche, il y a un homme d'État, une ombre ou une image d'homme d'État qui lui donne conseil et admonestation, et veut fixer un "but" ? Jacques Rivière n'hésite pas à répondre à Artaud : travaillez, travaillez, ça s'arrangera, vous arriverez à une méthode, et à bien exprimer ce que vous pensez en droit (*Cogitatio universalis*). Rivière n'est pas un chef d'État, mais ce n'est pas le dernier dans la N. R. F. qui s'est pris pour le prince secret dans une république des lettres ou pour l'éminence grise dans un État de droit. Lenz et Kleist affrontaient Goethe, génie grandiose, véritable homme d'État parmi tous les hommes de lettres. Mais le pire n'est pas encore là : le pire est dans la façon dont les textes mêmes de Kleist, d'Artaud, finissent eux-mêmes par faire monument, et inspirer un modèle à recopier beaucoup plus insidieux que l'autre, pour tous les bégaiements artificiels et les innombrables décalques qui prétendent les valoir. » Rappelons que pour Deleuze et Guattari, la psychanalyse est un puissant appareil de capture.

d'une fabrication de la distinction, avec un nouvel indécidable : le schibboleth.

III. Tenter le schibboleth : pouvoir discrétionnaire du passeur à l'orée

Sans renverser ses premières propositions déconstructrices, certains commentateurs ont vu chez Derrida un changement d'attitude, sinon de style, au cours des années 1980, un « tournant éthique (et politique) » qui ne serait pas sans lien avec une certaine réappropriation par Derrida d'éléments de « la culture judaïque », sinon du judaïsme, donc d'un « héritage » avec lequel il entretient un rapport complexe qui met précisément en jeu le propre et l'impropre, le public et le privé, le savoir et le secret¹⁴. Plutôt que de défendre ou de s'opposer à cette thèse du « tournant », remarquons une différence dans le choix de concepts ou dans la conceptualisation pour déconstruire les textes qui se déconstruisent toujours déjà. Dans la réception de Derrida, notre propos pourra servir aux tenants du « tournant » comme à ceux de la « continuité », puisque les indécidables qu'il s'agit désormais de mettre en œuvre à la fois renversent un certain usage de la conceptualisation (comme rupture, blessure, fracture) et reconduisent un usage entamé (continuité – donc tradition). Un de ces indécidables plus récents que « différance », mais

¹⁴Annoncé par Peter Baker en 1995 (dans Baker (1995)), ce dit « tournant éthique » sera maintes fois critiqué par Jacques Derrida qui s'en défendait à chaque fois qu'on le lui rappelait ; voir notamment dans Derrida (2003c) : « Je rappelle cela en passant, d'un tournemain, de façon algébrique et télégraphique, à seule fin de rappeler qu'il n'y a jamais eu, dans les années 1980 ou 1990, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la “déconstruction” telle, du moins, que j'en fais l'expérience. La pensée du politique a toujours été une pensée de la différance et la pensée de la différance toujours aussi une pensée *du* politique, du contour et des limites du politique, singulièrement autour de l'énigme ou du *double bind* auto-immunitaire du démocratique. » (Derrida 2003c, 64) Notons que Gayatri Spivak, la traductrice de *De la grammatologie* en anglais (1976), fait elle-même une distinction dans l'œuvre de Derrida qu'elle situe au début des années 1980, alors que les textes derridiens accorderaient une plus grande importance à la question de la responsabilité, ce qui ne relèverait pas nécessairement de questions nouvelles chez Derrida, mais plutôt de la reformulation du problème de la différance. Alors qu'avant, Derrida « gardait la question de la différance » au sens où la priorité était de garder la question ouverte et sans réponse, par la suite, il s'agissait pour lui d'en appeler à un « tout-autre » (une altérité radicale) qui doit être différé de l'identification ou de l'origine supposée à travers l'expérience de l'im-possible (Spivak 1999, 425) ; pour un commentaire sur cette division dans le cadre de la traductologie, voir Davis (2001), p. 91.

qui nous semble également utile pour notre conceptualisation du secret de la langue contre celle du secret comme code, est précisément le lieu, le chiffre entre ce qui continue et ce qui s'arrête, entre ce qu'on permet de faire ou de laisser passer et ce qu'on bloque, freine et endigue activement. Il est le seuil, le « pas », à la fois comme antichambre et comme négation, qui distingue ce qui passe de ce qui ne passe pas, où ça passe et où ça ne passe pas.

Ce terme est *schibboleth*. Derrida le travaille surtout en rapport avec Paul Celan, poète de langue allemande, juif d'origine roumaine qui a francisé son nom une fois à Paris. Derrida retrouve le terme *schibboleth* dans un poème éponyme et dans un autre intitulé « In eins » (qui a été traduit par « Tout en un »), dont il déconstruit longuement la première strophe : « Dreizehnter Feber. Im Herzmund/ erwachtes Schibboleth. Mit dir,/ Peuple/ de Paris. *No pasarán* » – dans la traduction de Martine Broda, citée par Derrida : « Treize février. Dans la bouche du cœur/ s'éveille un *schibboleth*. Avec toi,/ Peuple/ de Paris. *No pasarán*¹⁵. » Ce fragment en quatre langues (allemand, hébreu, français et espagnol) met en jeu la date et le nom propre, l'histoire et l'actualité, l'héritage et l'appropriation, peu après le 13 février 1962, journée de l'enterrement à Paris des victimes des forces policières (alors dirigées par Maurice Papon) à la suite d'une manifestation au métro Charonne contre l'Organisation Armée Secrète (OAS), créée à Madrid pour défendre la présence française en Algérie (Derrida 1986, 49). Derrida retrace également le terme *schibboleth* chez Freud, où il a surtout le sens commun de « mot de passe », une acception qu'il a conservée jusqu'à aujourd'hui. Derrida annote ainsi un passage sur le motif de l'anneau chez Celan, indiquant du même coup une certaine origine de son intérêt pour *schibboleth*, une occasion antérieure de son traitement :

Il eût été opportun de le faire partout ailleurs, mais je choisis de rappeler ici les *schibboleth* de Freud, au moment de cette allusion à l'anneau, par exemple celui qui symbolisa l'alliance entre les fondateurs de la psychanalyse. Freud s'est fréquemment servi de ce mot, *schibboleth*, pour désigner « ce qui distingue les adeptes de la psychanalyse de ceux qui s'y opposent » (G[esammelte] W[erke], 5, p. 127, Trois essais sur la sexualité), ou encore « les rêves, *schibboleth* de la psychanalyse » (GW, 16, p. 102, Histoire

¹⁵Dans le recueil de Celan, *La rose de personne*, p. 112-113, cité dans Derrida (1986), p. 42.

du mouvement psychanalytique). Cf. aussi GW, 13, p. 239, *Le moi et le ça*, GW, 15, p. 6, *Nouvelles Conférences...* Le motif du schibboleth fut discuté au cours d'un séminaire organisé autour de Wladimir Granoff, Marie Moscovici, Robert Pujol et Jean-Michel Rey à l'occasion d'un colloque de Cerisy-la-Salle. Cf. *Les fins de l'homme*, Galilée, 1981, p. 185 sq (Derrida 1986, 123).

Derrida tait le fait que c'est en vérité autour de lui que ce colloque a été organisé : *Les fins de l'homme* est sous-titré *À partir du travail de Jacques Derrida*.

Pour en arriver à entendre ce que Derrida dit du mot « schibboleth », qu'il écrit la plupart du temps en italiques pour souligner qu'il vient et vit d'une autre langue – entre l'hébreu et l'allemand ; en même temps, il appartient un peu aux deux langues¹⁶ –, rappelons la raison de sa renommée, ce qu'il signifie. On le trouve dans la Bible, dans un épisode du Livre des Juges (chapitre 12, versets 5-6), suivant l'insulte lancée par les gens d'Ephraïm contre ceux de Galaad et une bataille sanglante entre ces tribus d'Israël :

Galaad s'empara des gués du Jourdain, vers Ephraïm. Or, lorsqu'un des rescapés d'Ephraïm disait : « Laisse-moi traverser », les hommes du Galaad lui disaient : « Es-tu Ephraïmite ? » S'il répondait : « Non », alors ils lui disaient : « Eh bien ! Dis Shibboleth. » Il disait : « Sibboleth », car il n'arrivait pas à prononcer comme il faut. Alors on le saisissait et on l'égorgeait près des gués du Jourdain. Il tomba en ce temps-là quarante-deux mille hommes d'Ephraïm (« Le Livre des Juges » 1975, chap. 12, versets 5-6).

L'histoire de ce mot, qui signifie « rivière », « fleuve » ou « épi » en hébreu, mais dont le *sens* n'est précisément pas l'enjeu, est donc l'histoire d'un massacre, celui de membres d'une tribu qui cherchaient à s'enfuir, à battre en retraite, à rentrer chez soi après avoir échoué à voler les membres d'une autre tribu, frères ennemis à qui ils étaient liés par le sang et l'Alliance. Ils furent empêchés par leur mauvaise prononciation d'un mot, performance échouée qui les a identifiés aux oreilles de ceux qui connaissaient d'avance cette incapacité.

¹⁶Nous avons pour notre part décidé d'écrire « schibboleth » sans italiques ni majuscule, donc « en français », pour souligner qu'il est d'usage courant, et « schibbolim » pour le pluriel (forme absolue). Dans les citations que nous mobilisons, nous préservons les orthographes et graphies choisies par les auteurs, afin de donner à voir leur pluralité remarquable. Celle-ci évoque par l'écriture le problème central de la pluralité des vocalisations de ce mot.

Test ou épreuve, la caractéristique de ce (non-)passage d'une rive à l'autre est bien que celui qui passe (ou ne passe pas) l'épreuve ne sait pas qu'il est sous le coup de l'examen.

Or, c'est le son et non le sens qui compte ici (comme pour tout mot de passe, peut-être, que *schibboleth* désigne aujourd'hui par métonymie). *Schibboleth*, en hébreu (שבילת), s'écrit avec un *shin* (שׁ), et la Torah, dans sa transmission massorétique (une des plus grandes entreprises de fixation du Tanakh, l'ensemble des livres saints), marque la prononciation défectueuse, « *Sibboleth* », avec un *samech*¹⁷ (ס). Selon Derrida, qui suit l'interprétation traditionnelle du passage, dans cet épisode, l'impouvoir des Ephraïmites n'est pas l'igno-

¹⁷Rappelons rapidement que la rédaction du livre des Juges daterait d'entre le VIII^e et le V^e siècle avant notre ère, mais les événements relatés sont situés, selon la tradition, au XII^e siècle. Les massorètes qui ont assuré la transmission (*massorah*) du texte hébreu, furent surtout actifs du VII^e au XI^e siècle de l'ère chrétienne – on parle donc d'une différence d'au moins douze siècles entre l'écriture du passage et sa normalisation dans l'hébreu tel qu'il est toujours utilisé, et de près de deux millénaires entre les événements relatés et le travail massorétique. Le problème peut paraître de prime abord comme un problème d'écriture et de transcription. Encore aujourd'hui les spécialistes de la philologie hébraïque se questionnent sur la prononciation véritable de ces mots dont un seul se compose d'une *faute d'orthographe intentionnelle* (pour un compte-rendu des différentes théories, voir Hendel (1996) ; une de ces théories inverse la perspective traditionnelle sur la phonétique et propose plutôt de penser la différence en termes phonologiques : ce sont les hommes de Galaad qui n'arriveraient pas, lorsqu'ils entendraient le son « ch », à le distinguer de « s », d'où la transcription incertaine). Toutefois, Derrida ici interprétera l'épisode biblique comme il l'est depuis l'interprétation juive du Moyen Âge, c'est-à-dire comme la non-distinction de la différence phonétique du côté des Ephraïmites. Notons simplement que les deux sons « s » et « ch » sont écrits par deux lettres différentes (*sin*) et (*samech*), pour différencier la prononciation. L'hébreu tel qu'il se prononce aujourd'hui pourrait permettre l'écriture des deux mots avec la seule lettre [*sin*] qui peut se prononcer [*chin*] (une chuintante) lorsque diacritiqué d'un point suscrit à la droite de la lettre שׁ. Les recherches contemporaines en linguistique historique de l'hébreu tendent pourtant à considérer, à partir de la transcription de cette différence de graphèmes, que le *sin* original ne possédait pas la valeur /s/, comme l'hébreu depuis le Moyen Âge et l'arabe qui dérive son *sin* (س) de l'hébreu, mais plutôt une fricative latérale (le « ll » gallois, par exemple, ou / ʎ /) ou une fricative dentale (le « th » anglais, ou / θ/theta/). Speiser propose toutefois de voir chez les hommes de Galaad l'existence d'un phonème distinct (que les autres tribus israéliennes ne possédaient pas), la fricative dentale (th), que les Ephraïmites auraient prononcé « s » (comme c'est le cas parfois des locuteurs anglophones non-natifs, voir Speiser (1942). Il faut donc aussi distinguer, comme le suggère Robert Woodhouse, entre les locuteurs qui ont véritablement prononcé ces mots, et ceux qui les ont transcrits (Woodhouse 2003). Ce dernier point est important et le sera désormais : ce sont toujours les témoins survivants qui racontent, et c'est de leur point de vue que la transcription s'est

rance de l'hébreu, mais celle de la différence sonore entre la chuintante et la sifflante ; ils ne peuvent effectivement pas prononcer la chuintante. Ou, devrait-on dire, leur langue, l'organe de leur expression parlante (ou de celle de certains d'entre eux – le texte ne dit pas explicitement que *tous* ont péri, ni si ou comment cela s'est arrêté), c'est cette langue même qui ne peut pas prononcer ce son. Derrida résume ainsi l'enjeu politico-philosophique de la différence dans la prononciation :

Cette différence n'a aucun sens par elle-même, mais elle devient ce qu'il faut savoir reconnaître et surtout marquer pour *faire le pas*, pour passer la frontière d'un lieu ou le seuil d'un poème, se voir accorder un droit d'asile ou l'habitation légitime d'une langue. Pour ne plus y être hors la loi. Et pour habiter une langue, il faut déjà disposer du *Schibboleth* : non pas seulement comprendre le sens du mot, non pas seulement savoir ce sens ou *savoir* comment il *faudrait* prononcer un mot (la différence de *h*, ou *ch*, entre *sch*i et *si* : cela, les Éphraïmites le savaient) mais pouvoir dire comme il faut, comme il faut *pouvoir* dire. Il ne suffit pas de savoir la différence, il faut la pouvoir, il faut pouvoir la faire, ou savoir la faire – et faire veut dire ici *marquer*. Cette marque différencielle qu'il ne suffit pas de connaître comme un théorème, voilà le secret. Un secret sans secret (Derrida 1986, 50-51).

Si l'écrit peut encore porter l'indétermination, les mots partagent, une fois prononcés, et ce, avec tout ce que peut signifier le mot « partage » en français, à la fois la distinction – le fait de séparer en parts –, mais aussi la communion et l'échange dans un groupe fermé, avec et par le langage qui en principe le compose, l'unifie, l'identifie, le clôt. Ce vieux récit fratricide est toujours, ou redevient fréquemment, d'une actualité désarmante, comme de récents événements l'ont montré¹⁸.

faite, soit, dans l'épisode du schibboleth, les hommes de Galaad ou encore des Ephraïmites qui auraient passé le test. Notons en terminant que l'hébreu moderne a réintroduit du sens au mot « sibboleth » (avec un samech : סבלת), qui dénote la « souffrance », et ce, à partir de la racine trilitère s-b-l présente dans l'hébreu biblique (nous remercions Sagi Cohen pour nous avoir indiqué cette signification nouvelle dans cette ancienne faute d'orthographe).

¹⁸Dans les années 1930, par exemple, sur l'île d'Haïti, un schibboleth fut imaginé par les autorités de la République dominicaine : les Haïtiens ne pouvant pas prononcer le /r/ espagnol, on leur demandait de prononcer le mot « persil » en espagnol, « *perejil* ». Le 23 septembre 2013, suite à une décision de la Cour constitutionnelle dominicaine ayant retiré la nationalité aux descendants d'Haïtiens, on a constaté une recrudescence de la violence

Sur le plan des relations entre écriture et parole, on retrouve avec le schibboleth une remise en question du système saussurien, mais qui semble à l’opposé de la différence. La *différance* s’écrit dans la différence, mais ne s’entend pas. *Schibboleth* agit de manière inverse : l’écriture ne vient pas ici montrer la différence, c’est dans la performance de son énonciation par la parole et par l’écoute qu’il diffère. Les Ephraïmites entendent peut-être la différence, mais ils ne peuvent pas l’exprimer, parce que le son émis par les hommes de Galaad ne fait pas partie de leur système phonologique, c’est-à-dire de la structure des différences à partir de laquelle ils s’expriment. Ceux qui ne passeront pas peuvent connaître leur son, mais ne peuvent rien y faire. Ils savent dans leur chair leur droit limité de passage – le langage est dans la chair. Comme forme de différence – même s’il est formellement différent – schibboleth échappe de même à une conceptualisation trop rapide, rapidité dont l’excès, la mesure ou la démesure, la « livre de chair prise près du cœur », pour parler comme Shylock, diffère, elle aussi. Peut-on, doit-on conceptualiser le schibboleth, c’est-à-dire en faire un concept applicable pour tous les problèmes reliés à la transparence dans et hors « du » ou de la politique, comme s’il donnait la clé du pouvoir ou de l’impouvoir du secret ?

Dans son intervention du vendredi 25 juillet 1980 lors du colloque de Cerisy « *À partir du travail de Jacques Derrida* », à laquelle Derrida se réfère comme à une certaine origine de son propre questionnement sur le schibboleth comme problème du « une fois », de la date et du nom propre, de la première et de la dernière, de l’archéologie et de l’eschatologie, Jean-Michel Rey propose le premier d’utiliser « ce que Freud dit du Schibboleth » pour « modifier radicalement la question de la définition » de la psychanalyse (Colloque de Cerisy, Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy 1981, 186). Selon Rey, « [a]vec la “logique” du Schibboleth, il est question de surgissement d’un nouvel objet, de la découpe de cet objet sur l’antérieur, de l’avènement de la psychanalyse comme discipline, de son rapport à l’histoire (en amont et en aval). Il est question également du “rythme” de développement de la théorie freudienne, de sa temporalité, mais encore de la désignation, de la nomination (Colloque de Cerisy, Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy 1981, 187). » Il pose l’hypothèse que « le Schibboleth nous permet de commencer à saisir ce qui se joue dans l’histoire du mouvement psychanalytique, du côté de la transmission¹⁹. »

et un retour à ce test du *perejil* (Dion-Ortega 2013).

¹⁹De la discussion qui suit (Colloque de Cerisy, Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy 1981, 187-89), résumée par Rey après les faits pour la publication, retenons quelques

L'usage que fait Freud du terme « schibboleth » signale en effet que l'acceptation ou le refus d'une idée, d'une notion ou d'un concept forgé « localement », historiquement comme explication possible, plausible et intéressante, comme dévoilement du fonctionnement secret d'un monde, opère selon la « logique » du schibboleth. Dans « Révision de la science du rêve », en particulier, première des *Nouvelles conférences* (publiées en 1932, mais que Freud n'a jamais « prononcées » – selon l'éditeur, « [i]l était déjà trop âgé pour affronter un vaste auditoire ») –, il écrit sur ce que le passage du temps a apporté à la psychanalyse. Il commence par « la science du rêve », car

[c]elle-ci, qui occupe dans l'histoire de la psychanalyse une place particulière, marque un tournant décisif; n'est-ce pas grâce à elle que l'analyse est passée du rang de méthode psychothérapeutique à celui de psychologie des profondeurs? La jeune science n'a fourni aucune doctrine plus marquante, plus originale que celle des rêves, aucune même qui puisse lui être comparée. Elle est un morceau de terre inconnue gagné sur les croyances populaires et le mysticisme. La nouveauté des assertions qu'elle apportait lui a fait jouer le rôle d'un schibboleth dont l'emploi décidait de qui pouvait devenir adepte de la psychanalyse ou de qui devait renoncer à la comprendre jamais. Elle m'offrit à moi-même un sûr appui dans cette période difficile où les manifestations inconnues des névroses venaient troubler mon jugement encore mal affirmé. Il m'arrivait parfois de douter de la justesse de mes connaissances incertaines, mais si je réussissais alors à convertir un rêve embrouillé, insensé, en un processus psychique correct et intelligible, je retrouvais ma conviction d'être sur la bonne voie²⁰.

phrases qui donnent à penser. Le psychanalyste Jacques-Gabriel Trilling semble refuser de faire de « schibboleth » une clé de lecture. Il dit à un moment : « Votre définition par le Schibboleth risque de devenir une clôture. » Rey réitère plus loin que « [l]es Schibboleths sont inséparables de l'historicité de la découverte de Freud et surtout du récit qui en est fait. Ce sont des lieux où plusieurs fils se recoupent dont il est possible de repartir. » Trilling répond alors : « De ces fils ne faites pas un tissu. » Un dénommé Lacoste a le dernier mot : « Il faut se rappeler que tout à la fois Freud trouve et décide. Si on l'oublie, on risque de faire l'impasse sur ce qui nous fait parler. » C'est ce Lacoste qui avait dit plus tôt que « [l]e mot Schibboleth sert de Schibboleth ».

²⁰(Freud 2002, 7-8). Au mot schibboleth, la traductrice appose cette note : « Schibboleth, mot hébreu dont se servirent les gens de Galaad pour reconnaître ceux d'Éphraïm, qui prononçaient Sibboleth et qui furent aussitôt égorgés (L. des Juges) – épreuve destinée à juger de la capacité de quelqu'un. »

Malgré cette certitude apparente sur soi et ses alliés que semble permettre, ou que semble *avoir permis*, la science psychanalytique des rêves, Freud déplore l'état des lieux, à la fois chez ceux qui auraient maîtrisé ce schibboleth et chez ceux qui prononceraient mal. D'une part, en effet, « [l]es analystes se comportent comme s'ils n'avaient plus rien à nous apprendre, comme si la science du rêve avait dit son dernier mot ». Ils se contentent de répéter le mot de passe, en quelque sorte, ou *des* schibbolim. D'autre part,

si vous nous demandez ce qu'ont retenu de cette science tous ceux qui ne sont pas nos adeptes directs, tous ces psychiatres et psychothérapeutes qui font cuire leurs petits potages sur notre feu sans même se montrer reconnaissants de notre hospitalité, ces soi-disant savants qui ont coutume de s'approprier les découvertes intéressantes de la science, et les littérateurs, et le grand public, la réponse sera peu satisfaisante. Certaines formules sont devenues célèbres, entre autres quelques-unes que nous n'avons jamais soutenues, par exemple que tous les rêves sont de nature sexuelle. Et justement les choses importantes semblent être restées aussi étrangères qu'il y a trente ans à la conscience générale. [...] J'ai le droit de parler ainsi, après avoir reçu, au cours de ces années, un monceau de lettres dont les auteurs, après m'avoir raconté leurs songes, me prient de les leur expliquer ou bien de leur fournir des renseignements sur la nature du rêve. Ils prétendent avoir lu *La Science des rêves* et trahissent à chaque ligne leur incompréhension de notre science (Freud 2002, 8).

Paradoxes du schibboleth : d'un côté, affirmer que la science des rêves fonctionne comme un schibboleth, c'est affirmer que cette expression, voire cette science même, compte uniquement pour sa forme, non pour son contenu, ou pour sa sonorité plus que pour son sens ; d'un autre côté, c'est réitérer que « certaines formules devenues célèbres » trahissent une incapacité, une incompétence, sinon un impouvoir à véritablement saisir le contenu des formules, des schibbolim qui demeurent peu connus mais qui sont les véritables expressions d'une compréhension de la science psychanalytique des rêves, dont l'objectif est de traduire ou de transformer, de « convertir » certains rêves en « confidences normales » utiles pour l'analyse, mais dont l'incapacité à se loger dans « la conscience générale » est peut-être due aux formulations de ceux qui croient déjà être sur la bonne rive (« scientifique »). Ce savoir de la traduction incertaine des rêves en « confidences normales » qu'il faut

ensuite traduire à nouveau en raisonnements logiques ne s'acquiert que par l'expérience. Dans « Les diverses instances de la personnalité psychique », Freud écrit :

Nous ne voulons certes pas être pris pour les adeptes de quelque science secrète, mais nous avons été obligés de reconnaître et de publier partout que nul n'a le droit de se mêler de psychanalyse sans avoir acquis auparavant les notions bien déterminées qu'une analyse personnelle est seule capable de fournir (Freud 2002, 44).

Ce que permet de penser le schibboleth dans cette configuration singulière d'autorisations et de disqualifications, c'est qu'il n'y a pas de secret, ou pour reprendre les mots de Derrida : le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret. Plus encore, schibboleth signale que le passage ou pas du messenger, plus que du message lui-même, est en dehors de la volonté personnelle du porteur, de l'émissaire. Il y a donc une « portée » en dehors du porteur. L'enquête nécessite une nouvelle interrogation : quelle est la nature de cette portée du secret, de ce secret justement secret à son porteur ? Cette thématique, peu courante chez Derrida mais explicitée dans quelques textes, s'articule à un autre indécidable : le marrane.

IV. Resserrer la figure sans visage du marrane : (im)pouvoirs d'une langue à l'autre

Dans la configuration narrative de l'épisode biblique du schibboleth, le marrane serait peut-être l'Ephraïmite qui décide de rester dissimulé du côté du Jourdain qui se nomme Galaad, si ce n'est que pour ne pas avoir à échouer l'épreuve du schibboleth qui empêchera son retour. Ce pourrait aussi, peut-être, être l'Ephraïmite qui, exception confirmant la règle, réussit à prononcer « schibboleth » plutôt que « sibboleth », donc à camoufler sa véritable identité pour passer vers Ephraïm – c'est-à-dire, alors, vers le territoire des ennemis de ceux qui le laisseraient passer comme l'un des leurs²¹. Le marrane est une figure de la dissimulation, donc du secret : le nom désigne les membres de communautés juives vivant surtout en Espagne et qui, à partir du XVe siècle,

²¹Un cas de figure demeure mystérieux : qu'en est-il de celui qui répondait « oui » à la question « es-tu Ephraïmite ? » Il n'est pas certain qu'il eût été égorgé, qu'il eût subi le sort de ceux qui tentèrent de mentir.

ont dû faire face à des politiques répressives, puis à une politique d'expulsion sinon d'exécution à moins d'une conversion au christianisme. Plusieurs choisirent de se convertir, de devenir de « nouveaux chrétiens », mais on les soupçonna d'emblée d'être devenus en vérité des « crypto-juifs » qui ne s'étaient pas sincèrement, ni donc véritablement, convertis.

D'une part, la figure du marrane nomme donc un type de dissimulation active – par exemple, pratiquer en vérité, en son cœur, les rituels d'une religion en clamant pratiquer ceux d'une autre –, mais aussi, d'autre part, un champ de problèmes ayant trait à l'oubli d'une origine qui a dû être dissimulée, mais qui demeure peut-être active, de manière souterraine, par traces mnésiques ou par d'autres procédés d'une énigmatique transmission qui échappe à l'historiographie²². En ce sens, la figure du marrane fait retour vers la différance comme impossibilité d'une présence pleine de soi à soi, comme « indécodable » dans un monde quadrillé de mots de passe arbitraires.

Si, dans quelques textes, Derrida dit s'identifier – mot problématique chez lui, à déconstruire, comme toute notion d'une identité comme présence à soi sans reste – à la figure du marrane, d'autres problématiques liées à sa culture juive, souvent discutées selon la formule d'une réponse donnée à une demande qu'il reçoit difficilement – « parlez-nous du judaïsme... » –, méritent d'être rattachées à cette question dans un souci de conceptualisation du secret de la langue contre le secret comme code décryptable. Le marrane et le secret qu'il porte, parce que lié à la singularité d'un individu, sont soumis à une certaine élection. Or, que signifie être ou se sentir « élu », ou, à prendre l'article, se sentir « l'élu » parmi d'autres, parmi tous les autres ?

Le souci de Derrida pour cette question a peut-être à voir avec le fait que « son » judaïsme, question biographique s'il en est, tourne très souvent (dans le récit qu'il en fait) autour des événements du retrait de la citoyenneté française aux juifs algériens sous le régime de Vichy, alors qu'il était écolier. Du jour au lendemain, d'abord premier de classe, Derrida se voit disgracié, et ce, de par sa condition de juif maintenant indexée par l'État. Lors d'un colloque sur la (ou les) « judéité(s) » de Derrida, dans la conférence d'ouverture, Derrida rappelle la judéité de Kafka à partir d'une de ses nouvelles, et le sacrifice

²²C'est sur ce champ de problèmes, à partir de Freud et de Derrida, qu'insiste Régine Robin dans son article « Freud en héritage : une identité postjudaïque ou marrane ? », (Robin 2000, 173-83). C'est aussi sur cet aspect du marranisme comme tradition souterraine qu'insiste Marc Goldschmit, dans (Goldschmit 2014)

d'Abraham (*Genèse* 22 :1-19) lors duquel, après que Dieu eut ordonné à Abraham de sacrifier son fils Isaac, un ange vint pour l'arrêter dans son geste en s'adressant à lui à deux reprises : « Abraham, Abraham ! » Encore une fois, comme pour l'épisode du schibboleth, l'examen requérait l'ouïe. Face à cet épisode d'Abraham et d'Isaac, devenu un classique de la réflexion éthique, notamment avec Kierkegaard, Derrida se pose la question de la certitude de l'appel, donc de l'élection, à partir d'un *autre* Abraham, et plus précisément d'un autre « *autre* Abraham », celui de Kafka :

Cet autre autre Abraham était prêt, lui, à répondre à l'appel ou à l'épreuve de l'élection, mais il n'était pas sûr d'avoir été, lui, appelé. Lui, lui-même et non un autre. Il n'était pas sûr que c'était lui, l'élu, et pas un autre. Il avait peur d'être ridicule comme quelqu'un qui, entendant mal, viendrait répondre « oui », « me voici » sans avoir été appelé, sans avoir été désigné lui-même, ou bien encore se précipiterait pour répondre à l'appel adressé à un autre, comme par exemple un mauvais élève qui, du fond de la classe, note Kafka, croirait entendre son nom propre alors que le maître en a distingué un autre et n'a en vérité voulu honorer ou élire que le premier de la classe. Il est vrai que la fin de la parabole laisse ouverte une autre possibilité : le maître a peut-être fait exprès de mettre en scène l'épreuve de la confusion entre les deux noms ou les deux élus pour punir le mauvais élève (Derrida 2003a, 12).

À notre sens, ce passage qui met en question l'existence même d'une élection – celle d'Abraham, mais aussi peut-être celle de Kafka, ou du moins de son personnage, et assurément celle de Derrida comme héritier, comme appelé par-son-nom, incertain du partage entre le premier et le dernier de classe, soucieux de la réversibilité du positionnement des premiers et des derniers, motif d'une certaine promesse (chrétienne) – signale qu'une pensée du secret à partir de la figure du marrane n'implique pas seulement le problème du décryptage, mais aussi et surtout celui de la présence *réelle* du secret. L'« élu » – si un tel être existe – c'est d'abord celui qui doute à la fois de son élection et de la possibilité même de cette élection : a-t-il bien entendu ? Et celui qui l'appelle feint-il de l'appeler – lui – plutôt qu'un autre ? En ce sens, penser le secret sans code n'implique pas seulement l'impossibilité d'un mécanisme d'encryptage dans la perspective de l'émetteur, mais également l'impossibilité de certifier pour celui qui reçoit un « appel » le fait même qu'il l'ait reçu.

Aucune « apocalypse » possible parce qu'aucune révélation finale, le secret se porte, y compris sans le savoir : un secret sans code ne se dévoile pas, parce que rien (n')est à dévoiler.

Un secret sans code, pour conclure, serait peut-être cette responsabilité toujours ouverte dans l'impossible, dans l'écoute toujours insaisissable de ce qui s'y trouve énoncé, sans assurance aucune quant à celui qui en fait la demande – celui qui témoigne du schibboleth, par exemple, sait-on s'il est le bourreau qui examine ou le survivant de l'examen ? Celui qui tente une histoire ou une historiographie des marranes, sait-on jamais s'il est du côté de l'Inquisition ? Il n'y a pas de réponse facile, parce qu'il n'y a, dans ces affaires, aucun code disponible pour ceux qui sont dans l'impouvoir d'un langage visible et transparent. Il faut peut-être, après tout, tenter petit à petit les possibles qui s'offrent à nous – ou comme le dit bien Deleuze à propos de l'écriture :

Il faut y perdre son identité, son visage. Il faut disparaître, devenir inconnu. La fin, la finalité d'écrire ? Bien au-delà encore d'un devenir-femme, d'un devenir-nègre, animal, etc., au-delà d'un devenir-minoritaire, il y a l'entreprise finale de devenir-imperceptible. Oh non, un écrivain ne peut pas souhaiter d'être « connu », reconnu. L'imperceptible, caractère commun de la plus grande vitesse et de la plus grande lenteur. Perdre le visage, franchir ou percer le mur, le limer très patiemment, écrire n'a pas d'autre fin (Deleuze et Parnet 1977, 56).

« La finalité... », ce n'est pas de prescrire quelque mode de résistance particulier, car la résistance *résiste* elle aussi. Une promesse : une communion est possible en silence, mais sans garantie. En *vérité*, on est peut-être toujours déjà du bord auquel on souhaite parvenir, mais l'aveu n'y sera jamais pour rien.

Bibliographie

Artaud, Antonin. 2004. « Le Pèse-Nerfs ». In *Oeuvres*, édité par Evelyne Grossman. Paris : Gallimard.

Baker, Peter. 1995. *Deconstruction and the ethical turn*. Gainesville : University Press of Florida. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&>

scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=20685.

Bentham, Jeremy. 2002. *Panoptique : mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*. Édité par Christian Laval. Paris : Mille et une nuits.

Best, Jacqueline, et William Walters. 2013. « Translating the Sociology of Translation ». *International Political Sociology* 7 (3) : 345-49. doi :10.1111/ips.12026_5.

Blackstone, William. 1822. *Commentaires sur les lois anglaises*. Traduit par N.M. Chompré. Paris : Bossange, père.

Cassou-Noguès, Pierre. 2010. « Projet d'une philosophie extra-ordinaire ». *Methodos. Savoirs et textes*, n°10 (mars). doi :10.4000/methodos.2328.

Colloque de Cerisy, Lacoue-Labarthe, Philippe, et Jean-Luc Nancy, éd. 1981. *Les fins de l'homme : à partir du travail de Jacques Derrida*. Paris : Galilée.

Davis, Kathleen. 2001. *Deconstruction and translation*. Manchester (UK) ; Northampton (MA) : St. Jerome.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie. Tome 2*. Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, et Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Paris : Flammarion.

Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène, introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Presses universitaires de France.

———. 1972a. « La différence ». In *Marges de la philosophie*. Paris : Éditions de Minuit.

———. 1972b. « La pharmacie de Platon ». In *La dissémination*. Paris : Éd. Du Seuil.

———. 1986. *Schibboleth : pour Paul Celan*. Paris : Éditions Galilée.

———. 2001. *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris : Galilée. <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0803070904.html>.

———. 2003a. « Abraham, l'autre ». In *Judéités : questions pour Jacques*

Derrida. Paris : Galilee.

———. 2003b. « Lettre à un ami japonais ». In *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris : Galilée.

———. 2003c. *Voyous : deux essais sur la raison*. Paris : Galilée.

———. 2014. *L'Écriture et la différence*. Seuil.

Dion-Ortega, Antoine. 2013. « République dominicaine - Appel au boycott touristique ». Montréal. <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/394867/appel-au-boycottage-touristique>.

Foucault, Michel. 1993. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Tel. Paris : Gallimard.

———. 1994. « L'œil du pouvoir ». In *Dits et écrits : 1954-1988*, 3 :texte 195. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 2002. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Chicoutimi : J.-M. Tremblay. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030150547>.

Goldschmit, Marc. 2014. *L'hypothèse du marrane : le théâtre judéo-chrétien de la pensée politique*. Paris : Le Félin.

Hendel, Ronald S. 1996. « Sibilants and šibbōlet (Judges 12 :6) ». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n°301 : 69-75. doi :10.2307/1357296.

Juvénal, Decimus Iunius. 1842. *Satires*. Traduit par Louis Vincent Raoul. Bruxelles : Wouters, Raspoet.

Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Champ freudien. Paris : Editions du Seuil.

« Le Livre des Juges ». 1975. In *Traduction oecuménique de la Bible*. Sainte Bible. Paris : Le Cerf.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1899. « Le Gai Savoir ». In *Oeuvres complètes*, traduit par Henri Albert. Vol. 8. Paris : Mercure de France.

Perec, Georges. 1989. *La disparition*. L'Imaginaire. Paris : Gallimard.

Robin, Régine. 2000. « Freud en héritage : une identité postjudaïque ou marrane? » *Revue germanique internationale*, n°14 (juillet) : 173-83.

doi :10.4000/rgi.816.

Sartre, Jean-Paul. 1994. *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*.

Speiser, E. A. 1942. « The Shibboleth Incident (Judges 12 :6) ». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n°85 : 10-13. doi :10.2307/1355052.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of postcolonial reason : toward a history of the vanishing present*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Storing, Herbert J. 1999. « William Blackstone ». In *Histoire de la philosophie politique*. Paris : Presses universitaires de France.

Taussig, Michael Thomas, et Routledge. 1992. *The nervous system*. New York ; London : Routledge.

Woodhouse, Robert. 2003. « The Biblical Shibboleth Story in the Light of Late Egyptian Perceptions of Semitic Sibilants : Reconciling Divergent Views ». *Journal of the American Oriental Society* 123 (2) : 271-89. doi :10.2307/3217684.