

**LA GRAMMATOLOGIE COMME SCIENCE POSITIVE :
MAURIZIO FERRARIS LECTEUR DE DERRIDA**

Stéphane Vinolo (Quint)

**GRAMATOLOGY AS A POSITIVE SCIENCE:
MAURIZIO FERRARI'S DERRIDA RECEPTION**

Abstract

Maurizio Ferraris is developing a realist ontology that severely criticizes the main theses of post-modernity for philosophical, ethical, and political reasons. Paradoxically, however, Derrida plays an important role in his thinking. By distinguishing natural objects from ideal objects and, ultimately, from social objects, the author shows that, rather than a criticism of Derrida, Ferraris' realist ontology aims to limit Derridean thought to the field of social objects, which are above all written and inscribed objects. Through arche-writing and the theory of the trace, Ferraris demonstrates that writing carries the social, because the trace exists only insofar as it is recognized and therefore in a relation. In this way, Derrida's philosophy finds itself at the heart of a field from which we might have thought it had been excluded: contemporary realist ontology.

Keywords: Jacques Derrida; Maurizio Ferraris; Arche-Writing; Grammatology; Ontology; Realism.

Le moment philosophique qui est le nôtre est celui des réalismes. Rompant avec la postmodernité, nombre de philosophes contemporains reviennent par différents chemins à une position explicitement réaliste, raison pour laquelle Isabelle Thomas-Fogiel a pu qualifier ce début du vingt-et-unième siècle comme une « [...] ruée vers le réel » (Thomas-Fogiel 2018, 27). Certes, ces réalismes sont divers et nous ne pouvons pas confondre le réalisme ordinaire de Stanley Cavell, le réalisme contextualiste pragmatique de Jocelyn Benoist, le réalisme phénoménologique de Claude Romano ou le réalisme spéculatif de Quentin Meillassoux, et la « constellation conceptuelle » (Thomas-Fogiel 2018, 27) réaliste dont ils font est plurielle et multiple (Thomas-Fogiel 2015). Mais ils présentent tous une position critique vis-à-vis de la postmodernité, qui nous aurait poussé vers un constructivisme radical. Ainsi, par exemple, Markus Gabriel dénonce la postmodernité comme une « [...] autre variante de

la métaphysique. [...] une forme très générale de constructivisme. » (Gabriel 2004, 11). Il en va de même de Meillassoux qui pointe le caractère corrélationnel de tout être qui jalonne toute la philosophie moderne, de Kant jusqu'aux postmodernes pour qui : « [...] être, c'est être un corrélat » (Meillassoux 2006, 39). En rendant impossible tout accès rationnel au réel, les postmodernes ont posé un principe d'irraison ouvrant l'accès au réel au travers d'autres chemins, notamment par la croyance (Meillassoux 2006, 39). De toutes parts donc, les réalismes contemporains se développent contre le constructivisme, ou plutôt, faudrait-il dire, contre les constructivismes des postmodernes.

Parmi ces réalismes, les dits « nouveaux réalistes », c'est-à-dire, Markus Gabriel, Maurizio Ferraris et, de manière plus lointaine, Jocelyn Benoist, occupent une place de choix. Dans leur critique de la postmodernité Jacques Derrida est pour eux une cible importante. Gabriel révoque la critique du concept d'esprit par Derrida¹ et Ferraris reproche à Derrida d'avoir poussé jusqu'à ses plus extrêmes limites le constructivisme par son énoncé : « Il n'y a pas de hors-texte » (Derrida 1967, 277) qui fait de tout objet un objet socialement construit. Mais ces critiques sont toujours contrebalancées chez Gabriel par le fait que la notion derridienne de contexte est très proche de celle de « champ » qui soutient toute son ontologie², et chez Ferraris par le fait que toute son ontologie des objets sociaux – son textualisme faible – est explicitement pensée comme un affaiblissement de la thèse de Derrida : « Le textualisme faible [...] résulte de l'affaiblissement de la thèse de Derrida selon laquelle « il n'y a rien en dehors du texte. ». » (Ferraris 2020, 186). Derrida est donc à la fois le repoussoir et l'aimant de nombre de positions des nouveaux réalismes puisque bien qu'appartenant, pour Gabriel et Ferraris, à la postmodernité, il échappe néanmoins à la critique radicale à laquelle sont soumis les autres penseurs postmodernes.

C'est à Ferraris que nous nous intéresserons ici parce que sa position par rapport à Derrida révèle de la meilleure façon qui soit le caractère paradoxal des relations des réalismes à Derrida. D'abord parce que Ferraris connaît bien l'œuvre de Derrida à laquelle il a écrit une introduction (Ferraris 2003), mais aussi parce qu'il est l'auteur d'un livre avec

¹ « Ce n'est pas parce que quelques philosophes français du siècle dernier, au premier rang desquels Jacques Derrida, pensaient que le terme « esprit » était une catégorie politique suspecte dénotant un totalitarisme latent qu'il faut se laisser dissuader de vouloir comprendre Pollock, Homère ou un épisode de *Seinfeld* [...]. » (Gabriel 2004, 177).

² « On ne peut tout simplement pas s'intéresser à un rhinocéros hors de son contexte. C'est ce que le philosophe français Jacques Derrida a exprimé dans cet énoncé équivoque (et certainement pas délibérément exprimé ainsi) : « Il n'y a pas de hors texte. » Ou, de manière moins postmoderne : les rhinocéros apparaissent toujours dans un contexte, quel qu'il soit. » (Gabriel 2004, 85-86).

Derrida, encore que ce soit la forme d'entretiens (Derrida et Ferraris 2018). Enfin et surtout parce que Ferraris assume une filiation directe et explicite avec l'œuvre de Derrida, non seulement dans la constitution de son ontologie sociale mais aussi du fait de la centralité de l'écriture et de la trace dans l'œuvre du père de la déconstruction. Ainsi, l'ontologie réaliste de Maurizio Ferraris permet de mesurer l'impact contemporain de la philosophie de Derrida dans un champ qui aurait dû *a priori* lui être hostile : l'ontologie réaliste.

1. La postmodernité comme continuation du sophisme transcendantal

Malgré la diversité des réalismes contemporains, ils se retrouvent face à un ennemi commun : Kant. Meillassoux dénonce une « catastrophe kantienne » (Kant 2006, 171), Gabriel propose une rupture radicale avec Kant³ ; Ferraris, enfin, parle d'un véritable « sophisme transcendantal » (Ferraris 2020, 94). Or, sur un point bien précis, Ferraris fait de Derrida le continuateur de Kant, celui qui a porté Kant jusqu'aux limites les plus constructivistes de sa pensée.

Dans son réalisme, Ferraris repart de Kant et d'une mise en cause de la centralité de la *Critique la raison pure* dans son œuvre. Pour Ferraris, la *Critique de la raison pure* n'est rien de moins qu'une justification philosophique de la physique de Newton, ce qui a pour conséquence une confusion constante entre l'ontologie et l'épistémologie : « [...] Kant [...] soutient que notre expérience s'avère en tout et pour tout identique à la connaissance procurée par la physique et [qu'] elle repose sur les mêmes principes [...]. » (Ferraris 2009, 60). Le problème de Kant, ce qui l'empêche de poser une véritable ontologie, est d'avoir réduit toute relation à une relation cognitive, là où Ferraris souhaite penser une relation extra-épistémologique⁴. Certes, Ferraris n'ignore pas que Kant a au moins pensé une différence entre la relation de connaissance et celle de la pensée⁵, mais ces deux modalités de la relation demeurent déterminées par des conditions de possibilité portées par le sujet transcendantal : « Nous sommes d'accord sur le fait qu'il y a une différence entre le fait de penser une chose et le fait de le connaître. Mais il faut aussi convenir qu'il y a une différence entre le fait de

³ « Kant a soutenu que nous ne pouvons pas connaître le monde tel qu'il est, le monde en soi. [...] Le nouveau réalisme part plutôt de l'idée que nous connaissons le monde tel qu'il est en soi. » (Gabriel 2004, 11-14).

⁴ « [...] le réel est l'objet de la physique [...]. Les lois de Newton sont posées comme une nécessité de la nature humaine. » (Ferraris 2022, 66-67).

⁵ « Se forger la *pensée* d'un objet et *connaître* un objet, ce n'est donc pas la même chose. » (Kant 1997, 206).

connaître une chose et le fait de la rencontrer [...]. » (Ferraris 2009, 85). Or, cette théorie de la rencontre ne doit pas se chercher dans la physique de Newton, physique trop mathématisée, mais bien plutôt dans une « physique naïve » (Bozzi 1990) visant à décrire les expériences ordinaires.

L'erreur de Kant et son inflation épistémologique se cristallise dans une seule de ses phrases : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. » (Kant 1997, 144). Pour ce qu'il en est des pensées qui seraient vides sans contenu, Ferraris soutient qu'un concept peut être en soi un objet, encore qu'il soit un objet idéal, ce qui explique que l'on comprenne ce que signifie un « cercle carré » sans que rien ne se donne à nous dans l'intuition lorsque nous y pensons. De même, reprenant des exemples de Bolzano (Benoist 2001), nous comprenons que les difficultés qu'il y a à penser un cercle carré, une vertu verte ou une montagne d'or ne sont pas les mêmes. Or, le seul fait que nous comprenions que la difficulté n'est pas la même met en évidence que nous comprenons de quoi il s'agit dans les trois cas et pourquoi ils posent un problème, sans pour autant que quelque chose se donne dans leur intuition si ce n'est leur concept lui-même.

Il en va de même pour le caractère aveugle des intuitions sans concept. Pour Ferraris, les intuitions sans concept ne sont pas aveugles parce que nous pouvons percevoir une tache sans pour autant pouvoir définir quelque chose comme un concept de « tache » puisque si, comme l'affirme Kant, un concept se définit par ses limites⁶, personne ne peut déterminer quelles seraient les limites du concept de « tache ». Il ne s'agit pas de nier que les concepts puissent guider la perception et la préciser. Ainsi, par exemple de Marco Polo qui croyait voir une licorne la première fois qu'il vit un rhinocéros avant que sa perception ne soit affirmée par le concept de « rhinocéros ». Mais c'est une chose que de dire que les concepts guident la perception, tout à fait autre chose qu'ils la rendent possible. De plus, de nombreuses illusions d'optique montrent que l'on peut percevoir contre ce que l'on pense, contre nos concepts. L'expérience du stylo brisé dans l'eau montre que bien que l'on sache que le stylo est droit, nous ne pouvons pas ne pas le percevoir en tant que brisé. Ainsi « Les intuitions sans concept y voient très bien » (Ferraris 2009, 96), parce que l'expérience ne se réduit pas à l'expérimentation scientifique. Ferraris réactive ainsi, dans notre monde, la thèse développée par Hermann Cohen (2000) en 1871, et combattue aujourd'hui en France par Antoine Grandjean (2022), selon laquelle la *Critique de la raison pure* n'est que le dépli philosophique de la physique de Newton.

⁶ « [...] nul concept ne peut être pensé en tant que tel comme s'il contenait *en lui* une foule infinie de représentations. » (Kant 1997, 121).

Or, pour Ferraris, Derrida a continué ce geste kantien en le portant à ses plus extrêmes limites. C'est à cause de cette confusion entre l'ontologique et l'épistémologique dans la phrase : « Il n'y a pas de hors-texte » (Derrida 1967, 227) que Derrida est le symbole de la postmodernité qui a éloigné encore plus que ne l'avait fait Kant le sujet de la réalité⁷. Après Derrida, il n'y aurait plus de réalité mais uniquement un « réalytisme » (Ferraris 2014a, 28) généralisé dans lequel tout ne serait que représentation et construction conceptuelle de la réalité : « [...] les postmodernes ont pu soutenir que rien n'existe hors du texte, du langage, ou d'une quelconque forme de savoir. » (Ferraris 2014a, 58).

Néanmoins, cette filiation kantienne de Derrida visant à une irréalisation du monde par un écrasement de l'ontologie sur l'épistémologie n'est pas sans surprendre. D'abord, parce que Derrida ayant beaucoup écrit sur Kant, nous aurions attendu un commentaire plus serré de Ferraris afin de tisser ce lien entre Derrida et Kant. Ce commentaire aurait été d'autant plus nécessaire que l'un des textes de Kant que Derrida commente le plus est précisément la *Critique de la faculté de juger*, dont Ferraris rappelle combien il est gros d'un réalisme et de toute une ontologie⁸. Mais surtout, cet achèvement de l'irréalisation kantienne que Ferraris trouve chez Derrida surprend parce que la position de Derrida sur le réalisme est bien plus complexe que ne le laisse entendre le penseur italien.

Le premier point qui aurait dû retentir l'attention de Ferraris est que, comme l'a bien montré Charles Ramond (2022), il existe chez Derrida une tentation réaliste qui se manifeste dans plusieurs de ses livres. Par exemple, dans le séminaire intitulé *Hospitalité* Derrida fait un pas de recul eu égard au geste de la déconstruction. Ce texte révèle une véritable « antinomie » (Derrida 2021, 146)⁹ de l'hospitalité face à laquelle Derrida propose, contre Kant et le *Projet de paix perpétuelle* qui n'accepte qu'une hospitalité restreinte¹⁰, une opposition

⁷ Derrida serait allé plus loin que Kant puisque dans l'œuvre de Kant nous pouvons penser que la *Critique de la faculté de juger* ouvre la possibilité d'un accès au réel non médiatisé par des schèmes et des concepts. En revanche, chez Derrida, rien n'est hors texte.

⁸ « Le jugement déterminant s'évanouit et se voit remplacé, plutôt qu'épaulé, par un jugement réfléchissant. La version officielle veut que les objets soient d'abord déterminés par l'entendement et qu'ensuite, on y réfléchisse ; mais le compromis ne tiendrait que si Kant avait démontré qu'il en est bien ainsi, alors qu'il n'y est pas parvenu et qu'il a même plutôt suggéré qu'il en est autrement et que le transcendantal ne répond précisément à aucune exigence ontologiques, vu que les objets se déterminent par eux-mêmes. » (Ferraris 2022, 153-154).

⁹ On notera encore une fois combien cette antinomie qui se construit à partir du caractère contradictoire, paradoxal ou aporétique de l'hospitalité, a des résonances kantiennes.

¹⁰ « Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'à chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. On peut refuser de le recevoir, si on le peut sans compromettre son existence [...]. » (Kant 1986, 350).

entre une « hospitalité conditionnelle » réglée par les contrats et le droit, et une « hospitalité inconditionnelle » et anomique. Mais loin de se limiter à cette seule coexistence que Derrida aurait pu penser à l'aune du parasitisme ou de la hantise, il les hiérarchise¹¹ au point de les distinguer par une majuscule¹² là où un des gestes de la déconstruction consistait à ne pas hiérarchiser et à émajusculer les grands concepts de la philosophie.

Or, cette « embardée dans le champ de la métaphysique » (Ramond 2022, 9) a des conséquences ontologiques. Penser une hospitalité inconditionnelle ou un accueil inconditionnel est le geste le plus classique de l'histoire de la philosophie puisqu'il porte à la fois la quête de la vérité mais aussi celle de la sagesse. Le philosophe en quête de vérité est paradoxalement passif et ne fait que l'accueillir. Que nous pensions à la caverne de Platon et à l'extase du philosophe¹³, à la passivité de l'entendement chez Descartes¹⁴ ou chez Spinoza¹⁵, la vérité est, de façon classique, quelque chose que l'on reçoit ou que l'on accueille. Il en va de même pour la sagesse qui consiste bien souvent – des stoïciens¹⁶ à Clément Rosset (1983), en passant par Nietzsche¹⁷ ou Spinoza¹⁸, à accueillir le réel de façon inconditionnelle, à le recevoir tel qu'il est ; littéralement, à se laisser violer¹⁹ par la réalité.

¹¹ « La tragédie, car c'est une tragédie destinale, c'est que les deux termes antagonistes de cette antinomie ne sont pas symétriques : il y a une hiérarchie, La loi est au-dessus des lois [...]. » (Derrida 2021, 146).

¹² « [...] si Lacan juxtapose, met en contiguïté indissociable la Loi et le Crime, en majusculant les deux noms [...]. » (Derrida 2008, 148).

¹³ « [...] je pense que c'est seulement au terme de cela qu'il serait enfin capable de discerner le soleil, non pas dans ses manifestations sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger, mais lui-même en lui-même, dans son espace propre, et de le contempler tel qu'il est. » (Platon 2011, 1681).

¹⁴ « [...], de cela seul, que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. » (Descartes 2018, 199).

¹⁵ « [...] *le comprendre est une pure passion*, c'est-à-dire une *perception*, dans l'esprit, de l'essence et de l'existence des choses ; de sorte que nous ne sommes jamais celui qui affirme ou nie quelque chose de la chose, mais c'est la chose elle-même qui, en nous, affirme ou nie quelque chose d'elle. » (Spinoza 2022a, 126).

¹⁶ « Adapte-toi au lot qui t'a été assigné ; aime les hommes que le sort a désignés pour vivre avec toi ; mais aime-les d'un amour véritable. » (Marc Aurèle 1962, 1185).

¹⁷ « Ma formule pour la grandeur de l'homme, c'est *amor fati*. Il ne faut rien demander d'autre, ni dans le passé, ni dans l'avenir, pour toute éternité. » (Nietzsche 1993, 1144).

¹⁸ « [...] l'Acquiescence en soi-même est ce que nous pouvons espérer de plus haut. » (Spinoza 2022b, 836).

¹⁹ « Ce n'est pas l'inaccessible, ce n'est pas ce que je peux renvoyer indéfiniment : cela s'annonce à moi, cela fond sur moi, me précède et me saisit *ici maintenant*, de façon non virtualisable, en acte et non en puissance. Cela vient sur moi de haut [...]. » (Derrida 2004, 194).

Ainsi, l'hospitalité inconditionnelle se trouve aux antipodes du constructivisme derridien et aurait pu mettre Ferraris sur la piste d'une rupture de filiation entre Derrida et le constructivisme kantien de la *Critique de la raison pure* ou, tout au moins, à assumer, comme le fait Derrida lui-même, que tout héritier est nécessairement infidèle²⁰.

Deuxièmement, dans sa lecture constructiviste et anti-ontologique du « il n'y a pas de hors texte », Ferraris sous-estime l'existence de plusieurs Derrida, ou d'un enchevêtrement de différentes thèses dans les textes de Derrida. D'un côté, toute la philosophie de Derrida est orientée vers une logique du parasitisme, de l'hantologie, de l'archi-écriture ou de l'itérabilité ; autant de concepts qui visent à montrer l'impossibilité de la pureté, de l'origine ou de la première fois (Vinolo 2014). D'un autre côté, nous trouvons chez Derrida une pensée de l'enfance et de la nostalgie, du don ou encore de la nouveauté et de la décision. Il y aurait ainsi une seconde philosophie de Derrida qui, loin de la déconstruction, en revient à une certaine métaphysique. Nous pouvons ainsi trouver, sur le concept d'événement – concept central pour ce qu'il en est du surgissement de la réalité et de son caractère inamenable –, deux positions différentes de Derrida. Dès les premières lignes de *Le « concept » du 11 septembre*, Derrida conteste le fait que les attentats du World Trade Center aient été un “*major event*” parce que nul ne peut quantifier les événements selon une échelle qui irait des événements mineurs jusqu'aux événements majeurs²¹. Mais surtout parce que, dans une logique toute derridienne, la frappe des deux tours est la répétition de quelque chose qui a toujours déjà eu lieu. Nous vivons sous la menace de la destruction des deux tours depuis toujours, que ce soient les deux tours de Notre-Dame chez Victor Hugo, les deux tours du *Seigneur des anneaux* chez Tolkien, ou encore les deux colonnes qui guidaient les juifs dans le désert lors de l'exode dans *Glas*²². On rappellera même que les étatsuniens ont immédiatement désigné le lieu de l'attentat du 11 septembre 2001 comme *Ground Zero*, c'est-à-dire du nom du lieu de la détonation de la première bombe atomique dans le désert du Nouveau-Mexique, comme si cet attentat était lui aussi une répétition ou l'itération de quelque chose qui était toujours déjà arrivé.

²⁰ « Quand sauront-ils que Socrate aura écrit sous ma dictée le testament qui l'institue comme mon légataire universel parmi d'autres et que derrière moi, mon immense, tu me soufflais tout ça dans l'oreille [...] ? » (Derrida 1980, 102).

²¹ « [...] qu'est-ce qu'un événement digne de ce nom ? Et un événement « majeur », c'est-à-dire plus « événementiel », plus « événementiel » encore que jamais ? » (Derrida 2004, 138).

²² « [...] pendant la sortie d'Égypte, Yahvé précédait les Juifs et leur montrait la route. Deux colonnes : une colonne de feu pendant la nuit, une colonne de nuées pendant le jour. » (Derrida 1974, 59).

Pourtant, d'un autre côté, non seulement Derrida va maintenir qu'il y a des événements, mais pire encore, que tout surgissement d'être peut être pensé à l'aune de l'événementialité. Derrida pousse ses concepts tellement loin dans une quête de pureté que nous pourrions douter de leur existence même. Ainsi du don qui suppose un oubli de soi plus radical encore que le refoulement²³ et dont la rencontre entre le donataire et le donateur relève d'un accord « miraculeux » ou « gracieux » entre les deux intervenants²⁴. Ou encore de l'hospitalité inconditionnelle qui devrait aller jusqu'à « s'offrir soi-même »²⁵ dans un geste pouvant confondre les positions de l'hôte et de l'hôte. Néanmoins, bien que ces figures du don, de l'hospitalité, de la décision ou encore de l'événement soient des figures de l'impossible, Derrida ne cesse d'affirmer qu'il y a de l'impossible²⁶ et donc que ces événements se donnent.

Ainsi, Ferraris n'aurait peut-être pas dû faire de Derrida le paradigme postmoderne du constructivisme, ni l'héritier direct de la mise à distance kantienne du réel. Au contraire, nous trouvons chez Derrida une certaine tentation réaliste qui se fait jour dans nombre de ses concepts et qui jalonne son œuvre dans le fait qu'il y a bien du donné, de l'impossible, du surgissement et de l'inamendable.

2. Le textualisme faible : un héritage de Derrida

Toutefois, malgré cette lecture radicale du « Il n'y a pas de hors-texte » et bien qu'il aurait dû faire place à la possibilité d'un certain réalisme chez Derrida, ou tout au moins à un certain surgissement d'une réalité inamendable, Ferraris fonde une grande partie de son ontologie – partie la plus importante et novatrice – sur la philosophie de Derrida. En effet,

²³ « Pour qu'il y ait don, il ne faut pas seulement que le donataire ou le donateur ne perçoive pas le don comme tel, n'en ait ni conscience ni mémoire, ni reconnaissance ; il faut aussi qu'il l'oublie à l'instant et même que cet oubli soit si radical qu'il déborde jusqu'à la catégorialité psychanalytique de l'oubli. Cet oubli du don ne doit même pas être l'oubli au sens du refoulement. » (Derrida 1991, 29).

²⁴ « Il y faut du hasard, de la rencontre, de l'involontaire, voire de l'inconscience ou du désordre, et il y faut de la liberté intentionnelle, et que ces deux conditions s'accordent – miraculeusement, gracieusement – l'une l'autre. » (Derrida 1991, 157-158).

²⁵ « [...] La loi de l'hospitalité juste et inconditionnelle commande, invite, appelle, commande de, invite ou appelle à s'offrir, à offrir l'hospitalité, donc à s'offrir *soi-même*, indistinctement, non seulement au vivant animal, humain, divin, mais à ce non-vivant qu'on appelle un mort, un mort qui demande l'hospitalité, [...]. » (Derrida 2021, 280).

²⁶ « [...] il y a l'impossible [...]. » (Derrida 2004, 177).

Ferraris propose une ontologie segmentée qui doit différencier entre les catégories applicables aux objets naturels, celles qui doivent rendre compte des objets idéaux, celle enfin qui permettent de comprendre le mode d'existence tout à fait spécifique des objets sociaux.

L'ontologie nous impose donc de penser « trois règnes » (Ferraris 2020, 58) différents. Le premier, celui des objets naturels, qui existent dans l'espace et dans le temps, et qui ne dépendent pas des sujets. D'où le fait que la caractéristique première de ces objets soit leur caractère inamendable²⁷. Quoi que nous fassions, nous ne pouvons pas ne pas les rencontrer, et malgré toutes les modifications des schèmes mentaux que nous puissions imaginer, nous pouvons certes ne pas connaître ces objets, mais nous ne pouvons pas ne pas les rencontrer lorsqu'ils se donnent à nous. Ces objets existent donc de façon externe eu égard à nos schèmes conceptuels.

Le deuxième règne est celui des objets idéaux. Ceux-ci n'occupent pas de place dans l'espace ni dans le temps et ne dépendent pas d'un sujet. Dans son ontologie réaliste, Ferraris réhabilite un certain platonisme²⁸ des objets idéaux en ce qu'ils existent, tout comme les objets naturels, indépendamment de nos schèmes conceptuels. Pour le dire en peu de mots, nous retrouvons un certain caractère inamendable des objets idéaux en ce que le triangle rectangle nous impose, par ses propriétés mêmes, le théorème de Pythagore, et nul n'aurait pu faire que la relation entre le carré de son hypoténuse et la somme des carrés de ses deux autres côtés soit autre que l'égalité. Or, ce platonisme est encore l'occasion d'une explication avec Derrida. Dans son *Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl* (1962), Derrida avait repris l'idée selon laquelle les objets idéaux étaient constitués par un certain geste d'écriture et donc qu'ils dépendent dans leur création (plus que dans leur découverte) des sujets. En ce sens l'écriture serait à l'origine de la possibilité même d'idéaliser des objets et nul ne pourrait penser le champ des objets idéaux hors d'un certain usage de l'écriture. Mais Ferraris reproche à Derrida de ne pas avoir assez distingué entre la création de l'objet idéal et sa socialisation. Certes, en un sens nous comprenons bien que les objets idéaux dépendent d'une certaine écriture, ne serait-ce qu'afin que nous puissions les penser. Mais ceux-ci ne dépendent pas de l'écriture dans leur existence. Afin de marquer cette différence – qui est celle, *in fine*, entre les objets idéaux et les objets sociaux –, Ferraris prend l'exemple d'un numéro de téléphone (Ferraris 2020, 72-73). Imaginons que nous appelions

²⁷ « [...] l'une des caractéristiques de l'expérience est au contraire que dans de très nombreux cas, elle est là et ne peut être corrigée : on ne peut rien y faire, elle existe dans toute son immuabilité. Cette caractéristique est justement l'inamendabilité [...]. » (Ferraris 2020, 137).

²⁸ « [...] ma vision platoniste des objets idéaux est loin d'aller de soi. » (Ferraris 2020, 67).

un numéro de téléphone et que l'opérateur, par un message automatique, nous réponde « Le numéro composé n'existe pas ». Bien entendu, cela ne veut pas dire que ce numéro n'existe pas en tant qu'objet idéal, puisque aussi long soit-il, ce numéro existe bel et bien en tant que numéro. Mais cela veut dire qu'il n'existe pas en tant qu'objet social. D'ailleurs, c'est bien pour cela que le message téléphonique dit en réalité non pas que le numéro n'existe pas mais qu'il n'est « pas attribué », c'est-à-dire qu'il n'est inscrit ou écrit dans aucune des bases de données des opérateurs téléphoniques. Ainsi, l'existence d'un numéro en tant qu'objet idéal est tout à fait différente de son existence en tant qu'objet social, ce qui tend à faire de l'écriture le vecteur de la socialisation des objets et non pas de leur idéalisation.

Finalement, l'ontologie doit analyser les objets idéaux dont la loi est « Objet = Acte inscrit » (Ferraris 2020, 198). Or, cette loi de la socialité des objets place cette fois Ferraris dans un état de dette à l'égard de Derrida. Premièrement, à différence des objets naturels, les objets sociaux dépendent des sujets. Pour cela et paradoxalement, ils demandent que nous opérions un certain retour à Kant, et plus précisément au Kant de la *Critique de la raison pure* qui fait dépendre l'existence des phénomènes des schèmes conceptuels du sujet transcendantal. D'un point de vue matériel, un billet de banque n'est rien d'autre qu'un bout de papier. Pourtant, ce bout de papier acquiert une valeur tout à fait singulière ainsi qu'une fonction tout à fait unique à partir du moment où un groupe d'êtres humains (au moins deux êtres humains) croient en la valeur et en la fonction unique de ce bout de papier. D'ailleurs, la dépendance des objets sociaux eu égard aux sujets est telle que nous pouvons parfaitement créer une nouvelle monnaie – comme ce fut le cas pour l'Euro – ou en faire disparaître une – comme ce fut le cas lors de la dollarisation de l'Équateur et de la disparition de sa monnaie nationale, le *Sucre* –. De même, nous connaissons de nombreux romans ainsi que de nombreux films dans lesquels, à la suite d'une apocalypse nucléaire ou à cause d'un virus, un homme se retrouve seul sur terre. Dans sa solitude, il éprouve la disparition des objets sociaux : les billets de banque ne valent plus rien, ses diplômes et son mariage sont de simples bouts de papier, les panneaux de signalisation ne veulent plus rien dire. Ce faisant, le fait de retrouver, à la fin, un petit groupe d'êtres humains ayant survécu à la catastrophe lui provoque une joie portée non pas tant par les retrouvailles de ses semblables que par la réapparition d'un monde : le monde des objets sociaux.

Toutefois, encore que les objets sociaux dépendent des sujets, ils ne sont pas totalement subjectifs au sens où une fois ceux-ci créés, ils nous imposent une certaine résistance, issue de leur modalité d'existence. Une dette n'existe que comme un objet social et la disparition de l'humanité l'anéantirait en néant ; cependant, je ne peux décider seul d'annuler

ma dette en cessant de reconnaître son existence. Malgré ma volonté, elle existe, tout comme le font les impôts, les mariages, les diplômes ou encore les contrats. Les objets sociaux nous imposent de penser une dépendance des objets aux sujets, mais une dépendance qui n'en fasse pas pour autant des objets subjectifs : « [...] les *objets sociaux* [...] occupent une place dans l'espace et dans le temps et [...] dépendent des sujets, même s'ils ne sont pas subjectifs. » (Ferraris 2020, 58).

Or, c'est afin de se positionner entre un constructivisme radical et un réalisme dogmatique²⁹ que Ferraris fait appel aux textes de Derrida et pose son « textualisme ». Nous pouvons distinguer quatre positions en ontologie sociale. La première est celle du réalisme fort qui consiste à dire que les objets sociaux existent selon la même modalité que les objets naturels et que, donc, ils existent de façon indépendante de nos esprits et ne sont pas socialement construits. Cette position est celle défendue par Reinach (2004) pour ce qu'il en est des objets juridiques, mais nous pourrions aussi penser à Spinoza³⁰ et à la pleine continuité qu'il pose entre l'état de nature et l'état civil. Dans les deux cas, les objets sociaux sont découverts et non pas construits, ce qui suppose qu'il existe une organisation *a priori* du monde, une structure *a priori* du monde – même de celui des objets sociaux – et que leur inscription dans le droit positif ne relève que de la constatation de leur existence. Toutefois, cette éternité des structures mondaines des objets sociaux devrait nous mener à penser une éternité de celles-ci sur le modèle des objets idéaux alors que les objets sociaux évoluent et se modifient dans le temps. Ainsi de la structure des familles, du mariage ou même de l'évolution des monnaies, ce qui fragilise le réalisme fort.

La deuxième position est celle du textualisme fort qui pose au contraire une totale construction des objets : « [...] tous les objets sont socialement construits. » (Ferraris 2020, 220). Comme le réalisme fort, il brouille les frontières entre les objets naturels et les objets sociaux mais au profit du mode d'existence des objets sociaux, effaçant le caractère inamendable des objets naturels.

Troisièmement, nous pouvons penser un réalisme faible que nous trouvons dans les textes de John Searle et qui consiste à penser les objets sociaux comme des constructions qui se fondent néanmoins sur des objets naturels. Pour Searle, la loi des objets sociaux est

²⁹ « Les objets sociaux semblent ainsi positionnés à mi-chemin entre la matérialité des objets naturels et l'immatérialité des objets idéaux. » (Ferraris 2020, 59).

³⁰ « En ce qui concerne la politique, puisque vous me demandez la différence entre moi et Hobbes, elle consiste en ceci que moi, je maintiens toujours intact le droit naturel [...]. » (Spinoza 2022c, 1160).

« X vaut comme Y dans C », c'est-à-dire qu'un objet naturel vaut pour quelque chose d'autre que lui-même en tant qu'objet naturel dans un certain contexte. C'est là ce que Searle appelle une nouvelle « assignation de fonction » (Searle 1995, 28-40). Ainsi par exemple, tel papier mais aussi tel coquillage ou tel épice vaut pour monnaie d'échange dans un certain contexte. Or, chez Searle, ce nouveau contexte dans lequel l'objet naturel acquiert une nouvelle fonction et peut devenir un objet social doit être porté par une « intentionnalité collective » (Searle 1995, 40-44) à tel point que l'intentionnalité collective est la marque même des faits sociaux : « [...] j'emploierai dorénavant l'expression « fait social » pour désigner tout fait impliquant l'intentionnalité collective. » (Searle 1995, 44). Cependant, Ferraris pointe non seulement le fait que l'intentionnalité collective demeure un concept mystérieux mais qu'en plus il n'explique pas la totalité des objets sociaux ou certaines impossibilités comme le fait que malgré une intentionnalité collective, nous ne pourrions utiliser comme monnaie des bulles de savons (Ferraris 2020, 230-236). L'intentionnalité collective ne suffit donc pas à créer des objets sociaux.

Reste alors le textualisme faible. Cette conception selon laquelle un objet est un acte inscrit « [...] dérive directement de la philosophie de Derrida [...] » (Ferraris 2020, 244), avec trois ajustements. D'abord, l'inscription ne vaut que pour l'existence des objets sociaux et non pas pour tous les objets (comme le veut le textualisme fort). Deuxièmement, la grammatologie n'est pas uniquement déconstructive mais aussi systématique en ce qu'elle permet de construire une ontologie sociale. Enfin, la grammatologie doit déboucher sur une théorie du document. Il y a trois caractéristiques essentielles des objets sociaux, qui se décline selon trois concepts : intention, expression, inscription. Afin qu'un objet social existe il faut une intention originaire. Qui promet doit avoir l'intention de le faire, de la même façon que la non-intention de se marier peut annuler un acte de mariage. Mais en plus de l'intentionnalité, celle-ci doit être exprimée, c'est-à-dire extériorisée et rendue publique. Si je dis « oui, je le veux » intérieurement lors d'une cérémonie de mariage, je ne suis pas marié. Finalement, l'inscription est « [...] le trait caractéristique du textualisme faible [...] » (Ferraris 2020, 259) parce que tout objet social doit être inscrit afin de persévérer dans l'être. Un diplôme qui ne durerait pas en tant que document écrit n'en serait tout simplement pas un.

Ces trois caractéristiques peuvent s'exemplifier dans l'ouverture récente des mariages aux couples de mêmes sexes. Pour que ce mariage ait lieu, il faut d'abord l'intentionnalité des deux mariés, mais il faut en plus qu'ils expriment cette intention. Enfin il faut un

double geste d'écriture. Non seulement il faut l'écriture des mariés, mais afin que leur écriture crée l'objet social qu'est le mariage, il faut aussi qu'il existe, dans le code civil, une inscription acceptant que les personnes de même sexe puissent se marier. Afin d'inscrire le mariage de ce couple, il faut qu'une loi ait inscrit sa possibilité dans le code civil. Nous voyons là tous les concepts derridiens se mettre en place : écriture, performativité et contexte. De toutes parts donc, les objets sociaux relèvent de l'inscription, de l'enregistrement, et donc de l'écriture.

3. La lettre avant l'esprit

Mais pourquoi l'écriture, pour Ferraris, porte-t-elle la possibilité de créer des objets sociaux ? Nos sociétés ne sont pas seulement des sociétés de la communication. D'abord, parce que toutes les sociétés humaines ont supposé une certaine circulation de l'information qui n'est, ce faisant, pas propre au monde contemporain, mais surtout parce que la profusion d'information dans nos sociétés provoque un bruit qui annule bien plus l'information qu'elle ne la transmet. Le social repose donc non pas sur l'information ni même sur la communication mais sur un enregistrement, c'est-à-dire sur un processus qui permet de fixer dans le temps l'objet à communiquer. Un mariage dont tout le monde perdrait tout souvenir le soir même de la cérémonie et qui ne resterait inscrit sur aucun support ne serait pas un mariage. Afin que le mariage existe il faut qu'il dure et que sa durée soit, en plus, publique, c'est-à-dire qu'elle soit accessible au moins à deux personnes. Il en va de même pour les contrats, les décisions de justice, les diplômes ou encore les Constitutions. Dans tous les cas, l'enregistrement permet de fixer dans le temps un événement et ouvre la possibilité, pour qui peut, de s'incorporer à sa trace et donc de créer un corps social. Deuxièmement, cette écriture doit codifier le message afin de lui imposer un cadre précis de fonctionnement, des conditions de félicité (Austin 2024, 57-69). Pour qu'une monnaie soit créée, il faut une institution et des conditions qui permettent de le faire. De la même façon, n'importe quelle université ne peut pas émettre des doctorats, il y a des conditions de possibilité qui rendent possible cette émission. Un objet social est codifié et normé afin qu'il soit un objet performatif et pas uniquement descriptif comme le sont les objets de l'ontologie des objets naturels. Enfin, l'enregistrement est une des conditions de possibilité de la réception des objets sociaux en ce que pour comprendre un message dans sa longueur il faut bien enregistrer ses premiers mots et s'en souvenir, ne serait-ce que le temps de terminer la phrase. Mais plus encore, l'enregistrement est nécessaire afin que les objets sociaux, tout comme les cartes postales,

puissent être transposés ou greffés dans des contextes différents du contexte dans lequel ils fonctionnent.

Or, cette conception des objets sociaux en tant qu'enregistrés, et donc écrits, est toute derridienne parce qu'elle suppose une certaine conception de l'écriture et une cartepostalisation du social. Nous pouvons tout à fait imaginer des objets sociaux qui ne passent pas, *a priori*, par l'écriture, comme c'est le cas, normalement, des promesses qui sont, très souvent, des promesses orales. Néanmoins, Ferraris parle d'écriture parce qu'il la pense en tant qu'archi-écriture, c'est-à-dire en tant que théorie de la trace. Nous pensons traditionnellement l'écriture comme un mode de communication secondaire³¹ parce qu'il comble l'absence des interlocuteurs là où la communication orale serait la communication dans leur présence. À la vie de l'oralité, s'oppose la mort de l'écrit³². Il s'agit là de « [...] l'interprétation proprement philosophique de l'écriture. » (Derrida 1972a, 370) Toutefois Ferraris reprend à Derrida l'idée selon laquelle il n'y a pas moins d'absence dans l'oralité que dans l'écrit et que nous pouvons étendre le concept d'écriture à toute forme de signe ou de trace qui persiste en l'absence de son émetteur³³. Nous retrouvons cela de façon explicite dans la définition de l'écriture que donne Ferraris : « L'écriture [...] est l'ensemble des technologies qui, dans la culture humaine, ont intégré et représenté durant des millénaires la fonction naturelle de l'enregistrement [...]. » (Ferraris 2016, 48) Ainsi, l'écriture est tout ce qui a à voir avec l'enregistrement, tout ce qui peut maintenir la trace de quelque chose. Que nous parlions de mémoire, d'ADN, de peintures, de tombes, de la circoncision ou encore de ruines³⁴, nous ne cessons d'écrire, ce qui fait que même les animaux non-humains écrivent encore qu'ils ne parlent pas (Ferraris 2020, 319). Pour cette raison, toute la théorie de l'esprit développée par Ferraris repose sur la reprise de l'ancienne théorie philosophique de la tabula selon la-

³¹ « Dieu le roi ne sait pas écrire mais cette ignorance ou cette incapacité témoignent de sa souveraine indépendance. Il n'a pas besoin d'écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit. Qu'un scribe de son secrétariat y ajoute ou non le supplément d'une transcription, cette consignation est par essence secondaire. » (Derrida 1972b, 85-86).

³² « [...] ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture. De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants ; mais quand on les interroge, ils restent figés dans une prose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour les discours. » (Platon 1997, 179-180).

³³ « [...] je voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de « signes » et pour tous les langages en général [...]. » (Derrida 1972a, 376-377).

³⁴ « Les pierres « antiques », les ruines, sont sujettes à une inscription [...]. » (Ferraris 2020, 308)

quelle penser c'est encore écrire : « [...] la tabula est la condition de possibilité de la pensée. » (Ferraris 2014b, 51), et il ne peut y avoir d'esprit avant la lettre qui est sa condition de possibilité.

Nous comprenons donc l'intérêt de l'archi-écriture dans l'ontologie sociale de Ferraris. Certes, les promesses sont orales, mais elles relèvent quand même de l'écriture et de l'enregistrement puisqu'afin de pouvoir exister elles doivent au moins être inscrites dans la mémoire des deux individus : « [...] l'écriture est une mémoire externe, la mémoire est une écriture interne. » (Ferraris 2014b, 60). Le social est donc de l'écrit au sens de l'enregistré, ce qui explique non seulement la persistance de l'écriture dans notre monde mais en plus sa démultiplication, puisque nous enregistrons de plus en plus de données et que chacune de nos traces est gardée et même utilisée par tous.

Nous retrouvons donc chez Ferraris la logique de l'archiécriture telle qu'elle apparaît chez Derrida mais aussi, encore que cela apparaisse de façon plus souterraine, toute la théorie de la culture développée dans *La carte postale*. En effet, le social est un problème d'écriture qui a été adressée à quelqu'un en particulier, avec une intentionnalité particulière, mais qui peut être reçue par n'importe qui. Encore que les objets sociaux aient besoin d'un contexte précis et d'une institution précise afin de fonctionner selon l'intention de leurs créateurs, ils peuvent être déplacés de ce contexte et fonctionner dans d'autres contextes. Ainsi par exemple d'un billet de banque qui, lorsqu'une monnaie disparaît, se transforme en un objet de collection, ou de la première Constitution d'un pays qui peut être exposée dans un musée. Cette capacité à décontextualiser afin de recontextualiser est le signe de la culture et donc du social. Or, cela est rendu possible par l'écriture en tant qu'archiécriture, parce que celle-ci repose sur une théorie de la trace selon laquelle il n'y a de trace que pour quelqu'un capable de la reconnaître et donc de la recevoir en tant que trace : « [...] il n'y a pas de traces en soi, mais seulement pour des esprits (y compris animaux) capables de les reconnaître. » (Ferraris 2020, 349). À différence des objets de l'ontologie naturelle qui existent indépendamment de nos esprits, les objets de l'ontologie sociale sont des objets qui, parce qu'ils ont besoin d'être reconnus en tant que tels, sont des objets nécessairement relationnels. La reconnaissance, ou la réception, constitutive de la trace porte le social parce qu'elle porte la relation, la figure du « deux » et donc la possibilité du déplacement, de la mauvaise interprétation et donc du déplacement, du plus-d'un-contexte.

Ainsi, paradoxalement, cette théorie du social comme enregistrement peut faire l'économie d'une théorie de l'intention collective grâce à l'importance du donataire dans le champ de la trace. Ce n'est pas tant le donateur du sens de la trace qui en détermine le

caractère de trace, que le donataire. Raison pour laquelle les objets sociaux ne sont pas tant des objets qu'il faut savoir donner ou créer, que des objets qu'il faut, comme tous les objets écrits, savoir recevoir. Lors, chez Ferraris, loin de servir à déconstruire ou plus précisément à laisser advenir la déconstruction, la grammatologie derridienne permet de construire toute une ontologie sociale qui repose sur l'hantologie de la trace et le caractère relationnel de tout signe.

Conclusion

Toute l'ontologie du social de Ferraris repose donc sur une reprise de la phrase de Derrida selon laquelle « il n'y a pas de hors-texte » qui lui permet de distinguer entre les objets naturels, les objets idéaux et les objets sociaux. Ces derniers, et eux-seuls, relèvent d'une construction sociale qui repose *in fine* sur un geste d'écriture entendue dans le sens large de la reconnaissance d'une trace. À ce titre, seuls les objets sociaux ne peuvent exister hors-texte et sont soumis à la logique de l'inscription telle qu'elle apparaît dans les textes de Derrida. Cela ne peut se comprendre qu'à condition d'accepter l'écriture selon le concept derridien d'archi-écriture qui étend l'écriture à tout ce qui rend possible la reconnaissance d'une trace en l'absence de son auteur. Ce faisant, la trace pose immédiatement une ontologie sociale parce qu'un objet au moins – la trace –, à différence des objets naturels et des objets idéaux, ne peut exister que de façon relationnelle et donc sociale, dans la relation entre son support matériel et l'individu la reconnaissant en tant que trace. Puisqu'une trace n'existe qu'en tant que reconnue, elle ne peut exister qu'en relation, ce qui en fait la marque du social. Ainsi, l'ontologie contemporaine, et plus encore, l'ontologie réaliste contemporaine, reprend la pensée derridienne en la limitant à un champ précis, en la localisant dans le champ de l'ontologie sociale, en la déplaçant et donc en la trahissant, répétant ce faisant l'un des gestes les plus importants de la philosophie derridienne selon laquelle tout hériter est nécessairement un fils illégitime.

Prof. Dr. Stéphane Vinolo,
Ecclesiastical Faculty of Philosophical-Theological Sciences,
Pontifical Catholic University of Ecuador, svinolo@puce.edu.ec

Références

- Aurèle, Marc. 1962. *Pensées*. In *Les Stoïciens*. Paris : Gallimard, 1133-1247.
- Austin, John. 2004. *Quand dire c'est faire*. Paris : Seuil.
- Benoist, Jocelyn. 2001. *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Paris : PUF.
- Bozzi, Paolo. 1990. *Fisica ingenua*. Mila: Garzanti.
- Cohen, Hermann. 2000. *Commentaire de la Critique de la raison pure*. Paris : Cerf.
- Derrida, Jacques. 1962. *Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl*. Paris : PUF.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris : Éditions de minuit.
- Derrida, Jacques. 1972a. « Signature événement contexte ». In idem. *Marges*. Paris : Éditions de minuit, pp. 365-393.
- Derrida, Jacques. 1972b. « La pharmacie de Platon ». In idem. *La dissémination*. Paris : Seuil, 69-197.
- Derrida, Jacques. 1974. *Glas*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1980. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2004. *Le « concept » de 11 septembre*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2008. *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2002-2002)*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques et Maurizio Ferraris. 2018. *Le goût du secret, Entretiens 1993-1995*. Paris : Hermann.
- Derrida, Jacques. 2021. *Hospitalité, Volume I, Séminaire (1995-1996)*. Paris : Seuil.
- Descartes, René. 2018. *Œuvres complètes, IV-1*. Paris : Gallimard.
- Ferraris, Maurizio. 2003. *Introduzione a Derrida*. Roma: Gius, Laterza & Figli.
- Ferraris, Maurizio. 2009. *Goodbye Kant ! Ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure*. Paris : L'éclat.
- Ferraris, Maurizio. 2014a. *Manifeste du nouveau réalisme*. Paris : Hermann.
- Ferraris, Maurizio. 2014b. *Âme et iPad*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Ferraris, Maurizio. 2016. *Mobilisation totale*. Paris : PUF.
- Ferraris, Maurizio. 2020. *Documentalité : pourquoi il est nécessaire de laisser des traces*. Paris : Cerf.
- Ferraris, Maurizio. 2022. *Le monde extérieur*. Paris : Cerf.
- Gabriel, Markus. 2004. *Pourquoi le monde n'existe pas ?* Paris : Lattès.
- Grandjean, Antoine. 2022. *Métaphysiques de l'expérience : empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*. Paris : Vrin.
- Kant, Emmanuel. 1986. *Projet de paix perpétuelle*. In idem. *Œuvres philosophiques, III, Les derniers écrits*. Paris : Gallimard, 327-383.
- Kant, Emmanuel. 1997. *Critique de la raison pure*. Paris : Aubier Montaigne.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Seuil.
- Nietzsche, Friedrich. 1993. *Ecce homo*. In idem. *Œuvres, Tome II*. Paris : Robert Laffont.
- Platon. 1997. *Phèdre*. Paris : Flammarion.
- Platon. 2011. *République*. In idem. *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion, 1481-1792.
- Ramond, Charles. 2022. « Derrida réaliste ? – L'Antinomie de l'hospitalité ». <https://shs.hal.science/halshs-03807151v1>
- Reinach, Adolf. 2004. *Les fondements a priori du droit civil*. Paris : Vrin.

- Rosset, Clément. 1983. *La force majeure*. Paris : Éditions de minuit.
- Searle, John. 1995. *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard.
- Spinoza. 2022a. *Court traité*. In idem. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 45-164.
- Spinoza. 2022b. *Éthique*. In idem. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 617-898.
- Spinoza. 2022c. *Lettre L à Jarig Jelles*. In idem. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1160-1162.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. 2015. *Le lieu de l'universel : impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*. Paris : Seuil.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. 2018. « La ruée vers le réel ». In Alloa, Emmanuelle et Élie During (dir.). *Choses en soi – Métaphysique du réalisme*. Paris : PUF, 27-39.
- Vinolo, Stéphane. 2014. « La performance de l'origine ». *Convergences francophones*, 1.1, 1-14.
<https://mrujs.mtroyal.ca/index.php/cf/article/view/126/VINOLO-ART>