

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**LA DÉCONSTRUCTION DE L'ONTO-THÉOLOGIE PAR JACQUES DERRIDA :
DÉTOUR LITTÉRAIRE ET MISE EN RELIEF DE LA MATRICE LANGAGIÈRE
COMME DIFFÉRANCE**

PAR

CLARA J. SZYJAN

Directeur de recherche
M. JEAN GRONDIN

Département de Philosophie
Faculté des Arts & des Sciences

*

Thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

Décembre 2015

© Clara J. Szyjan, 2015

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais dédier ce travail à un absent, un absent qui m'est ô combien cher et qui ne cesse d'habiter mes pensées et souvenirs. Papa, ceci est pour toi. Ton amour profond des Lettres, ton immense passion pour la poésie et la musique, ont su bercer mes jeunes années et me donner cette sensibilité si particulière. De toi, je tiens sans doute ce goût précieux pour le mystère des mots et l'alchimie de la phrase. Tu as su, depuis ma tendre enfance, m'encourager à poursuivre cette voie souvent ardue et ingrate de l'écriture. Même malade et très affaibli, tu accueillais avec joie mes idées et me transmettais, avec enthousiasme, tes suggestions. La simple évocation de Mallarmé se traduisait, sur ton visage, par cet énigmatique sourire dont toi seul avais le secret. Il y a six ans, subitement, tu es parti. Ton absence, pesante, cruelle, s'est abattue sur nous. Les textes d'Apories ou de Circonfession ont soudain pris une dimension différente, bien plus personnelle. Je comprenais alors pourquoi notre mort est d'abord la mort de l'autre, de cet autre si proche dont l'absence imparable nous laisse un vide amer et triste. Le dialogue pourtant n'est jamais rompu, car ce texte t'est destiné. Au fil de la rédaction, j'ai imaginé tes réactions, tes commentaires, tes critiques aussi, car ta lecture était toujours aiguisée et exigeante. De Jérusalem, aujourd'hui, je sais que tu me souris.

Bien évidemment, je me dois de remercier toutes les personnes qui ont, de près ou de loin, contribué à la réalisation de cette étude. Maman, jamais je n'aurais pu mener ce travail à bien sans ton précieux concours, sans tes judicieux conseils qui m'ont, tant de fois, aidée à surmonter l'angoisse de la page blanche, les affres de l'argument incertain et mal formulé. Tu as su trouver les mots pour m'encourager à coucher sur papier mes idées et c'est avec fierté que tu accueillais mes moindres progrès et relisais avec intérêt mes paragraphes qui se transformaient en chapitres. De Nice à Montréal en passant par Paris, ton soutien n'a jamais failli et tu as ma plus profonde reconnaissance.

Je tiens également à remercier très chaleureusement mon directeur de thèse, Monsieur Jean Grondin, pour son immense expertise, sa grande compréhension, ses encouragements renouvelés ainsi que pour sa lecture toujours très attentive et bienveillante.

Une pensée bien entendu pour ma chère sœur Jessie dont l'optimisme, l'humour et la bonne humeur sont hautement contagieux et qui a très certainement contribué à rehausser ma motivation dans les moments où elle me faisait malheureusement défaut.

*« Quand les mythologies s'effondrent,
c'est dans la poésie que trouve refuge le divin »*

Saint-John Perse

RÉSUMÉ

Le mouvement derridien de la différance marque la rupture avec l'affirmation de la métaphysique de la présence, avec l'autorité du signifié transcendantal. Dans cet univers mouvant de signifiants qui se renvoient perpétuellement les uns aux autres, la logique d'univocité se disloque. La « présence » n'est que fantomatique, s'esquissant au sein d'une chaîne ininterrompue de signifiants et se laissant toujours creuser par la marque d'un irréductible manque. Face au logocentrisme, corollaire de l'affirmation de la présence, l'écriture se veut siège et articulation de la trace, d'une origine qui ne peut être que raturée, véhicule d'une irrémédiable fêlure. Le volet littéraire de la déconstruction a pour but de mettre en évidence le fonctionnement de l'« indécidabilité » du discours, soit une certaine ambivalence dans la signification qui caractérise tout texte. L'objectif principal de la présente recherche est de fournir une compréhension plus approfondie de la déconstruction en insistant sur l'ancrage langagier de tout texte. Le discours philosophique n'échappe ainsi pas au mécanisme différentiel du langage et à la dérive métaphorique. La parenté entre la perspective déconstructiviste derridienne et la conception mallarméenne du langage poétique semble frappante. La mise en œuvre, par Mallarmé, d'une dislocation de l'espace textuel, son minutieux « creusement » du vers après renoncement à toute quête d'« Idéal », la mise en relief du leurre de l'appropriation langagière, voilà qui trouve un écho particulier dans les thèses derridiennes. La *mimésis* platonicienne se voit au travers du prisme de la *mimique* mallarméenne. La déconstruction poursuit son travail de « luxation » de l'oreille philosophique, insérant les philosophèmes dans la matrice langagière, les livrant ainsi au hasard du cheminement textuel et les confrontant à l'aporie. La philosophie n'a alors d'autre choix que d'abandonner ses prétentions transcendantales. La marche de la différance instaure une inexorable distance qui prive le sujet de tout rapport direct avec une origine assurée et lui ôte toute possibilité de maîtrise sur le monde. Au travers de la langue, se profile la question de l'altérité, de la relation dissymétrique qui nous lie à cet « autre », ce « tout-autre » qui nous fonde et nous constitue. L'accueil inconditionnel de cette altérité nous mènera à l'étude de la « religion », la déconstruction se tournant vers le « religieux » tout en effectuant un « retournement » habile de tout *credo* essentialiste.

MOTS-CLÉS : *Derrida – Mallarmé – Déconstruction – Différance – Philosophie – Littérature – Langue – Écriture*
Texte – Onto-théologie – Religion – Signifiant – Signe – Supplément

ABSTRACT

The play of traces described in Derrida's "différance" highlights the fact that the relationship between the signifier and the signified is arbitrary. Deconstruction thus undermines the guaranteed certainty of presence, which is at the very core of Western metaphysical tradition or "logocentrism". Ontology appears to be forever tainted by the "hauntological" presence of the trace. The equivocal and infinite logic of the supplement forbids access to any uncontaminated origin. As nothing exists outside the differential mechanism of the text, we are caught in a maze of signs, unable to bypass the complex process of language. The main purpose of our study is to provide an accurate understanding of Derrida's deconstruction of ontotheology by drawing attention to the importance of language. Just like general discourse, philosophy is affected by the play of difference, as philosophemes are themselves embedded in the metaphorical roots of language. Derrida's work on literature is well-known but we will show that his literary analyses are part of a strategy to emphasize the "undecidability" of all texts. In this regard, Mallarmé's attention to syntax, vocabulary, his purposeful use of spacing and the disruption of conventional textual linearity, will have a significant impact on deconstruction. The permanent displacement of any reference in Mallarmé's "*mimique*" will indeed provide Derrida with a useful tool to deconstruct the traditional Platonic schema of *mimesis* and consequently, "*luxate*" the philosophical ear. Philosophy is however not destructed, yet renewed. As the ambivalence of language is stressed, philosophy has no choice but to jettison its transcendental claims and be open to "*destinerrance*" and aporiae. The "colonial" structure of all language reminds us that language always comes from the "other" and eventually always remains with the "other" or "wholly other". The absolute welcoming of the "other", this unconditional hospitality, will lead us towards the analysis of "religion" -or should we say "traces of religion"- in Derrida's deconstruction. Derrida "turns" to religion but, at the same time, knows how to "turn religion around", as he cleverly dismantles any faith in essentialism.

KEYWORDS : *Derrida – Mallarmé – Deconstruction – Différance – Philosophy – Literature – Language – Writing –*
Text – Ontotheology – Religion – Signifier – Sign – Supplement

SOMMAIRE

<i>« Au commencement, c'est la fiction. Il y aurait écriture » ...</i>	18-45
<i>Remarques méthodologiques</i>	46-49
<u>CHAPITRE PREMIER :</u>	50-160
<i>Littérature et philosophie, une inéluctable porosité des frontières</i>	
<u>I - L'écriture, un ambivalent « pharmakon » : la crypte du signe</u>	50-86
<i>a) Texte littéraire et philosophèmes : affirmation d'une continuité dans le corpus derridien</i>	52-56
<i>b) Réévaluation de la secondarité du signe dans « La pharmacie de Platon » : Thot, cet insaisissable dieu de l'écriture</i>	56-60
<i>c) Des hiéroglyphes à l'écriture phonétique : « scribble » et dissimulation cryptique du savoir</i>	60-64
<i>d) La métaphore : déplacement et « supplémentarité tropique »</i>	64-67
<i>e) Enchevêtrement entre « indication » et « expression » : la réfutation derridienne du « Présent vivant » phénoménologique</i>	67-75
<i>f) Le « vouloir-dire » investi par le signe : le sensualisme de Condillac et la « frivolité de l'arkhè »</i>	75-78
<i>g) Entre dessaisissement et réappropriation : l'ambivalence du rôle de l'écriture chez Rousseau</i>	78-80
<i>h) Des « Speech Acts » à la généralisation du parasitage</i>	80-86
<u>II - Différance, aléa et équivocité généralisée</u>	87-126
<i>a) Pulsion « paléonymique » et différence</i>	89-92
<i>b) La déconstruction attentive à la lucidité du rêve</i>	92-96
<i>c) « Monolinguisme de l'autre » : la langue « hantée » par l'altérité</i>	96-100
<i>d) « Effet de métalangage » et suspension de la « naïveté référentielle »</i>	100-102
<i>e) « Cartepostalisation » et trajectoire aléatoire du texte</i>	102-108
<i>f) Arme stylistique et mise en scène de la distance</i>	109-112
<i>g) « Gramophonie » joycienne et généralisation de l'équivocité langagière</i>	112-119
<i>h) Articulation entre langage et absence : l'Autre, ce disparu</i>	120-126

III - Figures et « structures » différentielles de la déconstruction 126-160

- a) « Actio in distans » et figure féminine : déconstruction du « phallogocentrisme » 127-135
- b) « Khôra », socle immémorial de la brisure langagière 136-144
- c) « Le texte général » selon Rodolphe Gasché :
réinscription de la philosophie dans son instabilité différentielle 145-155
- d) L'espace, cet « indépassable » de la déconstruction 155-160

CHAPITRE DEUXIÈME : 161-244

*La signification au détour de la perte de sens :
convergences entre Derrida et Mallarmé*

**I - Déréliction et mirage interne des mots :
repli vers une «poétique de l'effet»** 162-192

- a) « Creusement » du vers, hermétisme scriptural et
quête inassouvie de la Totalité : un parallèle avec la déconstruction 162-165
- b) Existentialisme, psychanalyse, hégélianisme et déconstruction :
différentes lectures du corpus mallarméen 165-173
- c) Du Coup de dés à Glas : dislocation de l'espace textuel
et mise en relief de l'indécidabilité 173-179
- d) Le Livre et la volonté démiurgique d'archivage 179-182
- e) Mallarmé et la philosophie : « Crise de Tournon » et rupture
avec l'Idéal 183-185
- f) « Poétique de l'effet » : de la « danseuse » de Mallarmé à
l'« éperon du style » chez Jacques Derrida 185-188
- g) Écriture et absence : « disparition élocutoire » du poète et
leurre de l'appropriation langagière 188-192

<u>II - Étrangeté du poème : une « blessure aphone venue de l'Autre »</u>	193-217
a) Écriture mallarméenne et énoncé de la « loi d'indécidabilité »	193-196
b) Poème-hérisson et halo d'étrangeté entourant l'expérience poétique	197-201
c) Poésie, de l'animal à l'autre : retour sur un non-dit ontologique	201-204
d) Animalité et indécidabilité des frontières : du « cygne » au « signe »	204-208
e) Détour par l'anglais et angle de torsion du Sens : fonctionnement cryptique du langage et ellipse de la Vérité	208-217
<u>III - « La double séance » : Mime mallarméen et jeu itératif des formes</u>	218-244
a) L'ambivalence de la « mimésis » platonicienne	219-223
b) « Mimique » et espacement : une écriture sur fond blanc	223-227
c) Réfutation et dépassement par Jacques Derrida du « noyau thématique » de Jean-Pierre Richard : mise en relief de la logique du « supplément »	228-232
d) « Arkhè » et simulacre : vers l'infini du jeu textuel	233-236
e) Déconstruction et « galactique » du texte : les philosophèmes à l'épreuve de l'aporie	236-241
f) Le poème, vecteur de l'illisibilité du monde	241-244
<u>CHAPITRE TROISIÈME :</u>	245-296
<i>Déconstruction et spectres du sacré : de Dieu à la différence</i>	
<u>I - Héritage religieux et figures du sacré au travers du prisme de l'écriture</u>	245-259
a) Entre alliance et coupure : la circoncision, figure de la « circumnavigation elliptique »	247-250
b) Élie, figure de l'imprévisible et de l'indécidabilité identitaire	250-252
c) Mère et racines : tragédie du sujet écartelé	252-254
d) Du marrane à l'écriture : entre parjure et promesse	254-259

<u>II - Exil et silence : une certaine parenté avec la théologie négative</u>	260-278
a) <i>Sur Edmond Jabès : parole poétique et Tables brisées</i>	260-265
b) <i>Convergences entre déconstruction et apophatique : sur la trace du « tout-autre »</i>	265-268
c) <i>De l'indécidabilité originelle : l'absence inséparable de son socle langagier</i>	268-273
d) <i>La prière, une structure d'effacement : non-savoir et aveuglement</i>	274-278
<u>III - Dieu et le texte : une ambivalence significative</u>	278-286
a) <i>De la religion comme « relecture » : traduction et babélisation du langage</i>	279-282
b) <i>Au commencement, une inexorable distance</i>	282-284
c) <i>Tournant vers la religion et retournement du religieux</i>	284-286
<u>IV - Altérité et accueil inconditionnel : vers une « éthique » de la déconstruction ?</u>	286-296
a) <i>Altérité immaîtrisable et responsabilité universelle : l'influence de la pensée de Levinas sur la déconstruction</i>	286-291
b) <i>Écriture et tremblement: ouverture radicale et hospitalité envers le «tout-autre»</i>	291-293
c) <i>La poésie, une arme de résistance face à la violence ontologique</i>	293-296
<i>Pour conclure, un supplément...</i>	297-302
BIBLIOGRAPHIE	303-322

PRÉAMBULE

Avant toute entrée en matière, je souhaiterais débiter la présente réflexion par une pensée pour Jacques Derrida qui, il y a exactement onze ans, le 9 octobre 2004, nous quittait. « Souriez-moi, dit-il, comme je vous aurai souri jusqu'à la fin. Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie¹. » Ces mots de l'oraison funèbre, écrits par Jacques Derrida lui-même, furent lus par son fils Pierre, puis imprimés, transmis, relus, commentés, faisant sans nul doute signe vers cette imprévisible trajectoire, *destinerrance* inéluctable, qui frappe tout écrit. À la mort du penseur de la déconstruction, Bernard Stiegler indique, avec justesse : « Nous entrons dans le revenir de Jacques Derrida² ». La disparition physique ouvre la voie au fantôme, à un gigantesque effort interprétatif, à une étude patiente, à la fois minutieuse et démiurgique, des traces. La pensée aiguisée, rebelle, polymorphe de Jacques Derrida, voilà qui nous réunit ici, et c'est avec grande modestie que je me permets de soumettre à la bienveillante attention de mes lecteurs les grandes lignes de ma réflexion sur la déconstruction derridienne, et notamment sur l'étude de la matrice langagière comme *différance* avec cet inaudible *-a*, faute qui, pour paraphraser Mallarmé, « assume l'importance ».

Ma recherche tente de démontrer en quoi le détour littéraire opéré par Jacques Derrida revêt un rôle absolument fondamental dans le sens où la mise en lumière des mécanismes différentiels du langage lui permet de faire vaciller les certitudes ontologiques, de mettre à mal le présupposé d'une Présence pleine et entière cher à la métaphysique. L'enjeu est majeur car se trouve, d'une certaine manière, posée la question de la « fin de la philosophie »,

¹ Oraison funèbre de Jacques Derrida. Mots mis en exergue dans « Jacques Derrida », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 48, 2005, p. 6-7.

² Bernard Stiegler, « Nous entrons dans le revenir de Jacques Derrida », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 48, 2005, p. 66.

la fin étant à comprendre comme un renouveau qui amène la discipline à reconsidérer toute prétention à un savoir certain. Non sans facétie et avec ce goût pour la provocation qu'on lui connaît bien, Jacques Derrida précise, dans *La Carte postale* : « c'est la fin d'une époque. Une fin de course aussi ou un banquet qui traîne en longueur au petit matin³. » En quoi cependant cette différence peut-elle fissurer l'affirmation de l'Être comme Présence, raturant toute Vérité majuscule, toute essence, toute Idée au sens platonicien du terme ? « L'Être/parole/partout et toujours/à travers toute langue⁴ », nous indique le texte « La différence ». Tout philosophème s'avère être indissociable de la langue, de l'écriture, des signes qui le portent et qui, de manière inextricable, le constituent et l'entraînent dans le mouvement différentiel de la signification. L'objet du présent travail est donc bien d'exposer le caractère révolutionnaire de l'approche derridienne de l'écriture qui ne correspond en rien à une vague recherche esthétique, mais constitue une condition *sine qua non* de la démonstration des blancs du sens, du hiatus irréductible entre signifiant et signifié qui interdit toute résomption heureuse sous la bannière d'un Sens unifié et univoque. Le langage ne correspond plus à un simple « éther transparent » dont le rôle ne serait que de transporter des vérités. Non, la philosophie s'écrit, et c'est l'étude des relations complexes entre philosophie et littérature qui viendra mettre en lumière la porosité des frontières disciplinaires, les liens inextricables qui se nouent entre elles, et l'*itérabilité* fondamentale de tout discours qui, de signes en signes, de traduction en traduction, se reproduit et s'altère, se reproduit et survit en s'altérant. « Transcendantale serait la différence⁵ », nous dit Jacques Derrida, différence qui justement vient brouiller toute pureté transcendantale. Le présent de l'ontologie triomphante est remplacé par un modeste conditionnel qui tempère toute certitude, suggère plus qu'il n'affirme.

³ J. Derrida, *La Carte postale*, Paris, Gallimard, 1982, p. 205

⁴ J. Derrida, « La Différence » dans *Marges*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 29.

⁵ J. Derrida, « Introduction » dans Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Jacques Derrida (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 171.

Le premier mouvement de notre réflexion, on l'aura compris, concerne les frontières entre littérature et philosophie. Par là-même seront mises en relief l'« indécidabilité » qui est constitutive de tout discours, et l'ambivalence qui caractérise tout énoncé. Nous ne verrons pas de cassure entre le premier Derrida, plus « théoricien », plus « philosophe », et le second Derrida, plus littéraire. Notre étude démontrera la profonde cohérence qui anime les recherches de celui qui, déjà lors de la présentation de son sujet de thèse, annonçait vouloir comprendre comment « l'écrire en vient jusqu'à déranger la question "qu'est-ce-que"⁶ ». Entre *De la grammatologie* et *Glas* ou *Feu la cendre*, un dialogue a eu lieu, et la démarche de la présente étude viendra mettre en relief la profonde complémentarité entre ces styles d'écriture, leurs différences qui sont autant de voies exploratoires des innombrables facettes et modes d'expression de la déconstruction. L'écriture *pharmakon*, à la fois remède et son contraire, *gift* au sens anglais de don, cadeau, ou *Gift* selon son acception allemande signifiant poison⁷. Par l'analyse patiente et pointue de Jacques Derrida, le fonctionnement de l'écriture qui pouvait sembler limpide, se brouille. À l'image de l'insaisissable dieu Thot⁸, son fonctionnement s'avère complexe, touchant à la mémoire, imbriquant absence et présence par l'intermédiaire d'un tissu de signes qui permet de garder trace de ce qui n'est déjà plus. On comprend rapidement qu'un « cryptogramme⁹ » se trouve hanter toute « graphie », la présence s'éloignant irrémédiablement, et n'étant accessible que de façon médiate et dérivée. Indication et expression au sens husserlien s'enchevêtrent, l'existence se voit dérivée de la répétition, le double est inséparable de l'original qui n'apparaît que sous rature. Le dédale des traces oblitère toute pureté du signifiant. L'origine devient incertaine, reportée, déportée au gré de la dissémination qui, de signe en signe, s'écrit. À l'origine serait

⁶ J. Derrida, « Ponctuations : le temps de la thèse », dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 443.

⁷ J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, pp. 25 et 107.

⁸ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 100 note 31.

⁹ J. Derrida, *La Carte postale*, *op. cit.*, p. 9 : « Quant aux 52 signes, aux 52 espaces muets, il s'agit là d'un chiffre que j'avais voulu symbolique et secret -bref un cryptogramme savant, entendez très naïf, qui m'avait coûté de longs calculs.»

ainsi la différence, une différence plus « vieille » que l'Être lui-même dans le sens où elle invalide toute recherche « archéologique » certaine¹⁰. Le texte se révèle inséparable de son contexte, et même le sérieux des *Speech Acts* de Searle¹¹ se trouve parasité par le « non-sérieux » des contre-exemples derridiens qui témoignent de l'injection d'une certaine part de fiction dans le sens. L'*itérabilité*, le déplacement engendré par le système de signes devient le *modus operandi* de tout langage.

La superposition *ad infinitum* des couches de signifiants met en relief les « lézardes » du sens. À la lumière de ces développements, la vérité se veut « poétique » car constituée par un « texte sur un texte, hiéroglyphe à même le hiéroglyphe ». La réflexion derridienne sur l'écriture fait ressortir le palimpseste¹² sur lequel s'écrit la philosophie. Avant toute genèse, dans ce processus de greffe généralisé, se trouve le mot. Nul métalangage qui puisse échapper à la différence et garantir un fondement absolument assuré au savoir. La traduction, qu'elle soit intralinguale ou interlinguale, est omniprésente. Dans ce magma interprétatif, l'appel infini à la traduction se double d'une impossibilité à réaliser cette tâche. À l'idéal husserlien d'univocité, Derrida oppose la babélisation joycienne du langage, et l'identité fracturée semble se décliner sur une multitude de figures. La déconstruction est d'ailleurs *définie* par Derrida comme étant ce « plus d'une langue¹³ », ce supplément de langue qui tente de pallier l'absence originelle d'un repère fixe et assuré, ou plus exactement sa *présence*, mais toujours sous rature et en demi-teinte. Par les lectures, commentaires, relectures et contresignatures, le texte vit et se propage. Selon l'élégante formule de Jean-Luc Nancy, « le maintenant du sens s'articule, se répète et se met en jeu dans les mains tenant le livre¹⁴ ». Bien entendu, un tel mouvement nous renvoie à l'altérité, composante fondamentale autour de laquelle se

¹⁰ J. Derrida, « La différence », *op. cit.*, p. 28.

¹¹ J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

¹² J. Derrida, « La mythologie blanche » dans *Marges, op. cit.*, p. 254.

¹³ J. Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De Quoi demain...*, Paris, Flammarion, 2001, p. 38.

¹⁴ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 359.

structure tout échange. La langue nous vient de l'autre et toujours y revient. Bien sûr, nous tentons de nous l'approprier, mais parvenons, tout au plus, à y laisser notre marque, notre trace dans le labyrinthe des signes. Jacques Derrida insiste sur l'essence coloniale de cette langue dont j'hérite, dont je fais usage, mais que je ne puis jamais totalement faire mienne. Héritier fidèle mais parjure également, le *sujet* subit un décentrement, et se voit contraint de composer avec une hétéronomie qui le constitue. Le « Je », pris dans l'arborescence langagière, devient pluriel. Alors que les traces se juxtaposent sur une trame générale, que « la phrase se pare de tous ses morts¹⁵ », la sphère de la représentation se doit de composer avec le double. L'ontologie glisse alors vers une « hantologie¹⁶ ». Présence et absence, vie et mort se tissent et s'imbriquent dans l'écriture. Le privilège de la parole « vivante » se voit destitué, car celle-ci n'échappe pas non plus au mécanisme itératif et substitutif du signe. La métaphore ne désigne plus une simple figure de style, apanage des littéraires, mais se généralise jusqu'à caractériser le fonctionnement même du langage. Le vide autour duquel s'articule le langage invite et oblige le supplément métaphorique. L'addition des couches de suppléments ne produit cependant pas une totalité qui serait réductible à la somme de ces strates de signifiants. Non, les parties sont toujours en excès, se surajoutent et se complètent dans un processus infini. C'est ainsi que le néologisme derridien « métaphore¹⁷ » vient remplacer l'« amphore » de Walter Benjamin, amphore du langage dont les parties brisées se retrouveraient dans une Totalité cohérente.

La visée démystificatrice de la déconstruction semble manifeste. Il s'agit de mettre l'accent sur les présupposés, de démontrer patiemment les idées reçues là où justement elles semblent les plus enracinées, acceptées, considérées comme évidentes. De façon imagée, cela

¹⁵ J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes, 1987, p. 39.

¹⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 31 : « Le sens n'est ni présent ni absent, il est fantomatique. Il relève donc, plutôt que d'une ontologie, d'une "hantologie" où se conjuguent l'irruption de la signification et la possibilité de sa répétition, c'est-à-dire, aussi bien, son effectivité que son ineffectivité, sa doublure initiale. »

¹⁷ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, Claude Lévesque et Christie V. McDonald (dir.), VLB éditeur, Montréal, 1982, p. 163.

revient à débusquer les catachrèses, ces métaphores usées, passées dans le langage courant et dont on a, depuis longtemps, oublié les racines métaphoriques. La déconstruction vient « luxer l'oreille philosophique¹⁸ », se veut être le porte-parole des sans-voix, des exilés, ouverte à la possibilité du rêve sans toutefois se départir du rationnel. Si la « folie de la mère-langue » nous engage « sur les traces d'une mère qui fait la loi depuis un lieu hors la loi¹⁹ », cela n'est, en aucun cas, une invitation à sombrer dans le relativisme le plus complet. Il faut comprendre l'entreprise derridienne comme une mise en relief d'une philosophie renouvelée, qui reconnaît l'empreinte différentielle du langage dont elle ne peut s'affranchir. Cette philosophie nouvelle ne craint ainsi pas d'affronter dilemmes et apories qui, nécessairement, sont des composantes à part entière de la trame du sens. La rigidité logocentrique cède la place à l'ouverture de *Khôra*, réceptacle matriciel et nourricier qui accueille toutes les déterminations²⁰. La figure de la mère est sublimée. Elle ne désigne pas une femme au sens restrictif, mais plutôt une figure féminine résolument hospitalière à la diversité, accueillant l'hétérogène dans un système mouvant, dynamique et inclusif. Le détour habile par le style permet un retour sur une refonte ontologique, une déconstruction qui n'est nullement une destruction de l'ontologie classique, mais bien un glissement vers le « tout-autre » qui se laisse ainsi entr'apercevoir.

La différance, qui est à la fois condition de possibilité et d'impossibilité de toute connaissance, peut paraître hostile à toute grille d'analyse, revêche à toute tentative de compréhension et d'appréhension de ses mécanismes. Il semble cependant possible de reconnaître, dans la démarche derridienne, « un certain pas », un style bien particulier, une méthode se caractérisant par l'emploi de « figures » récurrentes, de motifs centraux et marginaux qui permettent de rendre compte de certaines contradictions. C'est pourquoi le

¹⁸ J. Derrida, « Tympan » dans *Marges, op. cit.*, p. vii.

¹⁹ La question de la folie de la langue est notamment évoquée par J. Derrida dans *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 45.

²⁰ J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

texte général proposé par Rodolphe Gasché dans *Le Tain du miroir* nous a semblé être un outil tout à fait approprié dans le sens où cette « infrastructure » ou trame générale permet la prise en compte de ce qui résiste à toute appréhension ontologique tout en réinscrivant cette démarche dans un souci de refonder ou de « revivifier » des disciplines classiques comme la philosophie ou la littérature²¹. Les amateurs du Derrida littéraire pourront peut-être penser qu'il s'agit là d'une grille artificielle de compréhension de la déconstruction qui vient reconduire la démarche derridienne à un souci philosophique. Derrida nous informe cependant que ses hypothèses de recherche mises en œuvre dès son Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl ne cessèrent de guider ses travaux ultérieurs. La philosophie reste la discipline de la question, mais « une question gardée comme question, au bord du silence, dans le murmure et la prière²² », suivant les mots de John D. Caputo, une discipline ouverte qui revendique aussi bien la nécessité que l'impossibilité de la connaissance. L'inexorable distance qui interdit *arkhè* et *telos* d'ailleurs être cet indépassable de la déconstruction, un espacement insufflant ses blancs au cœur de toute représentation, et raturant toute essence.

L'espacement, condition *sine qua non* de tout fonctionnement différentiel, trouve son illustration dans certains textes littéraires, des textes « symptômes » des fêlures du sens. La différance, les mécanismes de dissémination se voient ainsi mis en scène. Les apories qu'ils véhiculent sont exhibées et viennent heurter notre *habitus* de compréhension, suscitant alors une remise en cause des idées reçues. C'est ainsi que la « distance » derridienne de la déconstruction nous a, semble-t-il, paru trouver un écho tout à fait intéressant dans la poétique mallarméenne. L'univers du *Coup de dés* est un coup porté à toute linéarité. Les blancs organisent un texte qui occupe désormais la page de façon libre et créatrice. Seul l'écrit, le texte, demeure, rappelant sans doute l'apostrophe de Mallarmé aux lecteurs des

²¹ Rodolphe Gasché, *Le Tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995.

²² F. Bernardo, « La déconstruction, le coup d'aile de l'impossible », Cahier de l'Herne, Derrida, n° 83, 2004, p. 139. Le murmure, les larmes, la prière sont amplement évoqués par John D. Caputo, *The Tears and Prayers of Jacques Derrida*, Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

Mots anglais : « Lecteur, vous avez sous les yeux ceci, un écrit²³. » Ici, « rien n'aura eu lieu/que le lieu²⁴ », le futur antérieur oblitérant tout présent, et mettant en relief une temporalité disjointe ainsi qu'un lieu à la fois omniprésent et introuvable. Bien entendu, nous ne pouvons ici manquer de souligner le parallèle avec le mime de *Mimique*, blanc sur fond blanc²⁵. Ce mime qui n'imité rien, et dont la performance ne se calque sur aucun référent antérieur précis, invalide tout repère spatio-temporel, et permet à Jacques Derrida, dans « La double séance », de réconcilier image et copie, imitant et imité, signifiant et signifié, déconstruisant ainsi toute la *mimésis* platonicienne. Voir Mallarmé comme une simple illustration, un parfait modèle heuristique des thèses de la déconstruction, apparaît bien entendu fortement réducteur, et ne rendrait très certainement pas justice à l'immense travail versificatoire et sémantique entrepris par le poète. Le rapprochement effectué n'est cependant pas artificiel car la convergence entre Mallarmé et Derrida apparaît tout indiquée pour comprendre le mécanisme de la signification au détour de la perte de sens, un sens évanescent, suggéré par l'alchimie des mots, et faisant subtilement naître en nos esprits cette fleur, « absente de tout bouquet²⁶ ». L'inachèvement du Livre mallarméen, projet démiurgique visant à un rassemblement unitaire du savoir, illustrerait, par son impossibilité à se voir réalisé, le formidable foisonnement aphoristique de l'écriture. La « fin du livre » coïnciderait avec le « commencement de l'écriture »²⁷, pour reprendre le titre du premier chapitre de *De la grammatologie*. À l'ordre dialectique s'opposerait la « galactique²⁸ » du texte, ses apories et énigmes.

²³ Stéphane Mallarmé, *Les Mots anglais* dans *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, t. II, p. 950.

²⁴ S. Mallarmé, *Un Coup de dés* dans *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 474.

²⁵ J. Derrida, « La double séance » dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 239.

²⁶ S. Mallarmé, *Crise de vers* dans *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 279.

²⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, chapitre I, pp. 15-41.

²⁸ Remarque de Benoît Peteers, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 321 au sujet de l'écriture derridienne de *Glas*.

La proximité revendiquée par Jacques Derrida entre le style de la déconstruction et celui de la théologie négative, des styles si proches que l'on pourrait parfois entre eux se méprendre, nous amène, tout naturellement, à une étude du lien entre langage et sacré, ou plus exactement à un questionnement sur la *présence* de ces spectres du sacré. Une telle réflexion s'avère essentielle pour comprendre la pensée profonde d'un Derrida qui n'hésite guère à brouiller les pistes en affirmant notamment poursuivre un raisonnement athéologique tout en ne cessant de méditer sur l'*abrahamique*²⁹. La différence n'est jamais bien loin puisqu'un double hante le texte biblique. Ainsi les Tables de la Loi furent-elles réécrites suite à la destruction de l'original. Or c'est justement « entre les morceaux de la Table brisée (que) pousse le poème et s'enracine le droit à la parole³⁰ ». L'origine divisée, donc incertaine, appelle le commentaire qui tente de suppléer à la béance laissée par l'absence de signifié. La superposition différentielle des signes engendre cet inexorable exil dû à la « désertification sans fin du langage³¹ ». Ce désert, à la fois lieu et non-lieu, est condition et impossibilité de la parole. « Il nous faut apprendre à écrire avec des mots gorgés de silence³² », nous dit avec justesse Edmond Jabès. Exil et séparation, mais aussi alliance et héritage, l'écriture derridienne de *Circonfession* nous amènera au motif de la circoncision, pacte avec le divin tout en étant coupure, coupure charnelle, mais aussi dislocation au sens figuré. Nous sommes ainsi toujours circoncis par la langue, subissant inévitablement les coups de scalpel de l'écriture. La « lisi-traductibilité finie infinie³³ » dans laquelle nous sommes plongés, sans espoir de pouvoir nous extraire de cette matrice

²⁹ J. Derrida et É. Roudisnesco, *De quoi demain...*, op. cit., p. 266.

³⁰ J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre » dans *L'Écriture et la différence*, op. cit., p. 102.

³¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Glilée, 1993, p. 56.

³² Edmond Jabès, *Je bâtis ma demeure (1943-1957)* repris dans *Le Seuil, le sable*, Paris, Gallimard, coll. "Poésie", 1990, p. 117.

³³ J. Derrida, « Survivre : journal de bord » dans *Parages*, Paris, Galilée, 2003, p. 198.

différentielle, met bien en lumière le rôle du signe, un signe déictique de l'absence qui, depuis toujours et à jamais, imprime sa marque. *Die Sprache spricht*³⁴.

Permettez-moi de clore cette brève présentation en laissant la parole à Maurice Blanchot. Il aurait sans nul doute mérité une place plus grande dans mon étude étant donné l'immense richesse de ses réflexions et l'indéniable parenté de ses écrits avec la déconstruction.

« Que personne ne parle jusqu'au bout, nous le savons, d'un savoir presque distrait; mais que la parole dite, continuant d'être une parole encore à dire, se change en l'écho d'elle-même, écho retentissant comme dans le vide d'un tombeau, c'est cette transformation (...) qui peut le mieux (...) nous faire entendre la puissance dépossédante et déroutante de l'autre parole qui toujours nous échappe³⁵. »

Le fait que nous nous proposons ici de commenter, d'étoffer, d'expliquer, de critiquer les thèses de Jacques Derrida, suggérant ainsi une humble *contresignature* au cheminement de sa pensée, n'est-ce pas là l'illustration la plus manifeste de la *destinerrance* ? On imagine déjà Jacques Derrida nous enjoignant à prendre part au débat, à perpétuer sa parole tout en la coupant, à l'agrémenter tout en la raturant, appelant de ses vœux l'inexorable et intarissable flot de commentaires qui livre tout écrit à l'imprévisible trajectoire de l'héritage. « Interrompez-moi » pourrait-il nous dire comme il le demanda jadis à son ami disparu Emmanuel Lévinas³⁶.

Montréal, le 9 octobre 2015

³⁴ Martin Heidegger repris par J. Derrida dans *Sauf le nom, op. cit.*, p. 54.

³⁵ Maurice Blanchot, « Le "discours philosophique" », *L'Arc*, n° 46, 4^e trimestre, 1971, p. 4.

³⁶ J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

« Au commencement, c'est la fiction. Il y aurait écriture³⁷ »...

« Les mots sont partout, dans moi, hors moi (...), impossible de les arrêter, impossible de s'arrêter, je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres (...), je suis tous ces mots, tous ces étrangers, cette poussière de verbe, sans fond où se poser, sans ciel où se dissiper³⁸. »

Ce tourbillon de mots tel que décrit par Samuel Beckett illustre bien la continuité d'un tissu langagier qui, inexorablement, nous enrobe, mêlant, dans une indistinction fondamentale, ce que nous croyons être nos mots à ceux des autres en passant par les choses nommées. Ni socle originel ni finalité atteignable pour cette parole dispersée, poussière en suspens dont la dissémination ne peut être que l'unique mode opératoire. Cette inéluctable mouvance du langage, ces éphémères liaisons de signes et perpétuels renvois, voilà qui nous amène vers ce que Jacques Derrida nomme la « différance » ou système généralisé de traces constitutif du mouvement de la signification. C'est ainsi que « chaque élément dit "présent", apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur³⁹ ». L'inscription dans le système différentiel entraîne un brouillage temporel par rapport à certaines de nos pré-schématismes : le présent n'est qu'illusion, le passé n'ayant jamais été présent et l'"à-venir" ne pouvant jamais être la « production ou la reproduction dans la forme de présence⁴⁰ ». Disloquée, chimérique, la « présence » apparaît alors indissociable des signes qui l'enrobent et la portent, suppléant à son absence. D'emblée aspiré par le tourbillon différentiel, par cette « archi-écriture », le signifié transcendantal ou

³⁷ J. Derrida, « Illustrer, dit-il... », Centre Georges Pompidou Musée National d'Art Moderne, repris dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987

³⁸ S. Beckett, *L'Innommable*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 166.

³⁹ J. Derrida, « La différance » dans *Marges, op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 22.

chose réelle caractérisée par l'authenticité d'une présence originelle autonome, se voit destitué de sa fixité constitutive. Il entraîne dans sa chute l'assise théorique du logocentrisme ou métaphysique de la présence. La transcendance du sens se trouve bien évidemment mise à mal, celui-ci ne pouvant plus alors se définir comme une « essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte⁴¹ ». La déconstruction derridienne est alors inséparable d'un travail sur les textes littéraires, traquant, dans les « marges », les non-dits, omissions et simulacres qui illustrent la profonde crise de la discursivité affectant notamment la sphère philosophique.

*La littérature, un outil précieux pour la déconstruction : mise en relief de
« l'indécidabilité » du texte*

Qualifiée de « passion » autant que « d'énigme sans fond » par Derrida, la littérature constitue en effet un précieux outil pour l'approche déconstructiviste : les textes littéraires sont en effet dotés d'une « structure bifide⁴² », les termes présentés, avoués, exhibés de manière manifeste, recèlent en même temps une certaine part d'ambivalence, d'indécidabilité. Ces « indécidables » sont autant de symptômes qui viennent ébranler l'apparente limpidité univoque de la langue, le travail de l'écriture n'étant plus alors conçu comme un « éther transparent », mais comme un mécanisme qui oppose une résistance, qui « reste, résiste, existe et se donne à remarquer⁴³ ». La poésie apparaît, à ce titre, particulièrement révélatrice de cette essence spectrale des jeux langagiers. Le poète est, en effet, défini par Derrida, comme étant « celui qui laisse le passage à des événements

⁴¹ J. Derrida, « Mythologie blanche » dans *Marges, op. cit.*, p. 273.

⁴² J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Paris, Galilée, 2003, p. 43.

⁴³ J. Derrida, « Mallarmé » dans *Tableau de la littérature française*, Vol. 3 "De Madame de Staël à Rimbaud", Paris, Gallimard, 1974, p. 371.

d'écriture qui donnent un corps nouveau à cette essence de la langue⁴⁴ ». L'ébranlement du sens de l'être comme présence passe ainsi par une analyse incontournable de ce « presque rien de l'imprésentable⁴⁵ », trop souvent passé sous silence et qui illustre la marche assurée d'une *différance* ayant toujours déjà commencé. Cette *différance* derridienne, néologisme inaudible qui ne se laisse remarquer que par une trace d'écriture, met en œuvre une irréductible distance venant oblitérer toute certitude quant à l'origine ou au fondement. Écart, espacement mais aussi effacement et trace sont constitutifs de ce système différentiel dans lequel toute vérité n'apparaît que sous rature, constituée par une multitude de signifiants qui se renvoient les uns aux autres sans jamais nous laisser entrevoir la pureté originelle d'un signifié. La *différance* est inextricablement liée à la matrice de signes qui la portent et qui interdisent tout accès à la chose même, à une présence pleine et entière. Par un « tour d'écriture⁴⁶ », cette distance est mise en relief, l'espacement assume son importance, la syntaxe traduit l'interruption. C'est pourquoi la déconstruction ne peut s'exprimer sans un certain style, sans une attention minutieuse aux mots, sans une recherche sémantique et étymologique poussée. Cet examen poussé des mots, de l'agencement des signes, de la compréhension patiente des structures viendra mettre en lumière une certaine équivocité, une ambivalence qui se loge au cœur même de toute expression. Les termes que Jacques Derrida qualifie d'« indécidables » auront une place de choix dans la déconstruction. C'est ainsi que, grâce à l'*hymen* ou au *pharmakon*, la déconstruction parvient à opérer un dépassement des oppositions conceptuelles rigides. La logique de la binarité est subtilement déplacée et le texte se veut ouvert à l'imprévisibilité du jeu.

⁴⁴ J. Derrida, « La langue n'appartient pas. Entretien avec Jacques Derrida avec Evelyne Grossman ». *Europe*, 79^e année, n° 861-862, Paul Celan, janvier-février 2001, p. 90, cité par Michel Lisse, « La littérature, cœur de la déconstruction », *Magazine littéraire*, n° 430, vol. 4, avril 2004.

⁴⁵ J. Derrida, *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 88.

⁴⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 38.

« Le mot sera mon sujet⁴⁷ », nous indique Jacques Derrida qui ancre bien sa démarche dans une perspective langagière, matrice par ailleurs indépassable. Bien entendu, le mot nous renvoie toujours à l'épreuve de la traduction comme « dette infinie », tâche impossible et par conséquent sans cesse renouvelée. On le comprend aisément, la déconstruction nous propose une plongée dans l'équivocité, rend l'ambivalence manifeste et a, par là même, une importante visée démystificatrice. Une traduction parfaite, sans *reste* serait effectivement impossible, nul métalangage ne pouvant garantir une adéquation limpide entre *l'original* et le terme traduit. Partout, nous nous heurtons à l'intraduisible et sommes contraints de nous mouvoir dans la sphère forcément restrictive d'une traduction qui serait satisfaisante, qui rendrait justice à l'original en « inscrivant dans la langue d'arrivée l'équivalent le plus *relevant* d'un original⁴⁸ ». L'emploi de l'adjectif anglais « *relevant* » n'est évidemment pas innocent et nous place devant cette indécision caractéristique qui accompagne toute traduction -que ce soit dans un contexte inter- ou intralingual. Rechercher le mot le plus « approprié » possible nous renvoie très certainement à ce désir d'« appropriation⁴⁹ » de l'idiome, désir qui ne peut d'ailleurs jamais pleinement se concrétiser tant le langage nous dépasse. La démarche derridienne met l'accent sur cet ancrage langagier, sur le foisonnement des marques différentielles dans cet univers de signes au sein duquel, depuis toujours, nous évoluons et dont nous ne pouvons nous extraire. Toute identité ou « marque d'appartenance, toute singularité, tout idiome sont dès *l'origine* sujets à transhumance⁵⁰ », nomades et déracinés. Le travail *sur* le texte mis en œuvre par la déconstruction fait ressortir le travail *du* texte, le génitif s'entendant ici au sens subjectif de cette langue qui travaille, et qui, tissée d'une infinité de traces signifiantes, d'absence et de présence, se dissémine, ne cesse de se mouvoir et de fluctuer.

⁴⁷ J. Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" ? », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 561.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 563.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ J. Derrida et C. Malabou, *La Contre-allée*, Paris, « La Quinzaine littéraire »/ L. Vuitton, 1999, p. 165.

Comment faut-il cependant comprendre l'étude des mots, du carcan langagier, développée par la déconstruction ? En quoi une telle attention sémantique et syntaxique constitue-t-elle un outil de tout premier ordre pour mener à bien cette « luxation » de l'oreille philosophique, ce déplacement de l'ontologie par le biais de la *différance* ? La déconstruction de l'onto-théologie par Jacques Derrida : détour littéraire et mise en relief de la matrice langagière comme *différance*, voilà donc autour de quoi se concentrera notre réflexion. Nous affirmerons tout d'abord la grande cohérence du corpus derridien et ce, en dépit des différences formelles importantes entre les différents textes. Des ouvrages plus systématiques comme *La Voix et le phénomène* ou *De la grammatologie*, à ceux plus littéraires, de *Glas* à *Schibboleth -Pour Paul Ceylan* ou encore *Ulysse gramophone*, la déconstruction montre à ses lecteurs une multitude de facettes. Certains analystes⁵¹ croient même reconnaître un certain « tournant » vers le religieux chez le dernier Derrida. Les textes *Sauf le nom* et *Feu la cendre* pourraient effectivement témoigner d'une certaine inclination vers l'indicible, le secret, le don, la trace ou la cendre. Il paraît tout à fait légitime de distinguer différents moments dans la pensée derridienne, mais il nous semble cependant manifeste que le même souci guide ces diverses formes que revêt la réflexion derridienne : cette indépassable distance qui nous sépare de toute idéalité. De la distance inaltérable entre le signe et la chose qui nous conduit à ne voir la chose qu'au travers du prisme de ce « déictique de l'absence », à l'écriture comme espacement ou interruption en passant par la distance engendrée par le processus de traduction dans une langue en proie à un inéluctable foisonnement babélien, on perçoit bien là le fil d'Ariane qui parcourt le corpus derridien. L'enracinement dans un socle langagier implique en effet toujours qu'une distance vienne oblitérer toute présence, la rende à jamais inaccessible et chimérique dans son intégralité. Cette « coupure » d'origine se laisse découvrir par différentes figures dans

⁵¹ En ce qui concerne le volet « religieux » de la pensée derridienne, les thèses de John D. Caputo, François Nault, Jean-Luc Nancy ou encore Joseph Cohen et Raphaël Zagoury-Orly retiendront tout particulièrement notre attention au cours de la présente étude.

l'œuvre de Jacques Derrida. De la circoncision comme entaille charnelle symbolisant l'alliance avec le divin à la circoncision de la langue qui nous prive d'un accès immédiat à toute *chose*, on voit bien les liens qui se nouent. Du processus de « destinerrance » dans lequel s'inscrit tout texte, entre lecture et écriture, signature et contresignatures qui en marquent la réception, à l'incertitude de la prière, livrée au hasard, sans attente ni assurance d'être entendue par le *bon* destinataire (si tant est qu'il y en ait un), un parallèle peut évidemment être fait. L'étude du dernier Derrida sur la théologie négative ne quitte bien entendu jamais la sphère du langage. Ainsi définit-il la théologie apophatique comme une « littérature intarissablement elliptique », « une réserve de langage presque intarissable, taciturne, cryptique » et « obstinément en retrait de toute littérature⁵² ». La structure elliptique du langage se fait miroir de cette ellipse de la présence ou plutôt de son éclipse, de cette interruption à la lueur de laquelle elle peut apparaître, être suggérée, sobrement esquissée. La déconstruction nous guide vers l'autre versant du savoir, une connaissance consciente de ses limites, de la nécessité de l'aveuglement comme condition de la vue. Cette pensée n'hésite donc pas à emprunter des voies détournées, sinueuses, obliques permettant, seules, de nous laisser entrevoir les apories de la signification.

Le détour littéraire s'impose donc naturellement, car il permet cette précieuse mise en relief de l'ambivalence du sens, de l'équivocité généralisée inhérente à tout langage. La poésie met justement en scène, par le choix des mots et de la rime, cette « présence ténue, à saisir avant l'effacement, dans le mouvement de son efflorescence vaporeuse⁵³ ». Un certain type de littérature sait faire ressortir le caractère indécidable des termes, placer le lecteur devant diverses voies possibles d'interprétation sans qu'il ne puisse déterminer,

⁵² J. Derrida, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 114.

⁵³ M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, Genève, Droz, 2005, p. 159. D'après « Autre étude de danse » de Stéphane Mallarmé dans *Divagations, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1998, p. 177.

avec certitude, l'option qui serait absolument préférable ou qui correspondrait, de façon claire, à l'intention de l'auteur. Ce que la littérature⁵⁴ nous propose est donc bien une plongée dans un magma interprétatif sans possibilité de venir à bout de l'équivocité du langage. De plus, par le texte, nous sommes toujours face à ce qui nous dépasse, face à une matrice de signes qui nous précède, dans laquelle nous nous inscrivons et qui toujours nous survit, se prolonge au-delà de toutes les disparitions contingentes des auteurs, lecteurs et commentateurs ayant contribué au cheminement, à la destinée du texte. Le texte nous place ainsi toujours dans un rapport dissymétrique avec l'autre, avec cet autre immaîtrisable et imprévisible auquel nous nous trouvons répondre et qui nous répondra par-delà notre absence.

Afin de bien comprendre le rôle de ce « détour littéraire » dans la déconstruction, il nous apparaît tout d'abord primordial de nous pencher sur l'inéluctable porosité des frontières entre littérature et philosophie. Les deux disciplines en effet s'écrivent et c'est par le biais de l'insistance sur cet ancrage langagier que Jacques Derrida trace des ponts entre elles, ponts qui viennent d'ailleurs brouiller leurs caractéristiques respectives pour nous amener à comprendre l'étendue de la *différance* qui partout laisse sa marque et vient raturer toute identité. Bien sûr, le brouillage entre les frontières ne doit pas être synonyme de confusion généralisée entre les disciplines qui se distinguent les unes des autres, mais il s'agit simplement d'une démonstration du fait que nulle entité ne puisse se constituer de façon idéale et hermétique sans être emportée par le mouvement différentiel de dissémination qui concerne tout langage. C'est donc bien sur l'écriture, sur son mécanisme cryptique et ambivalent, que notre étude tout d'abord se penchera.

⁵⁴ Il ne s'agit bien entendu pas de la littérature au sens vague mais bien d'un certain type de « littérature » qui sera retenu et longuement analysé par Jacques Derrida. Ce point sera bien évidemment explicité au cours de notre étude.

La déconstruction derridienne extrait en effet l'écriture de ce rôle secondaire que la tradition philosophique généralement lui accorde. *De la grammatologie* nous rappelle la définition aristotélicienne de l'écriture vue comme ayant un rôle médiat, donc subalterne, par rapport à la voix : « les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix⁵⁵ ». Il y a donc bien, dans cette perspective, préséance de la voix comme présence, l'écriture ne servant qu'à retranscrire, à consigner les émissions de la voix. Le caractère médiat de l'écriture renforcerait donc les risques d'altération, de travestissement de la parole par le signe, par ce supplétif de la présence. L'originalité de la déconstruction est justement d'analyser le rôle du signe qui ne sert de supplément que pour combler un défaut, ce fameux défaut d'origine. C'est en effet dans la fonction même du signe de faire « oublier sa fonction de vicariance » et de se « faire passer pour la plénitude d'une parole dont il ne fait que confirmer la carence et l'infirmité⁵⁶ ». Au commencement est donc le signe, la parole se définissant elle-même par ce fonctionnement différentiel qui caractérise tout signe. Il n'est ainsi jamais possible de remonter à une « présence » car celle-ci se voit toujours entamée par ce « procès indéfini de la supplémentarité⁵⁷ ». De signe en signe, on se trouve sur la voix infinie d'une genèse impossible, de cette béance d'origine qui, d'emblée, nous inscrit dans le mécanisme substitutif de la signification. Plus les couches de signifiants se densifient, se superposent, plus cette *origine* semble se dissimuler, se doter d'un énigmatique voile cryptique qui, inéluctablement, nous en éloigne. Il n'est donc pas étonnant que Jacques Derrida se soit, avec précision, penché sur le passage de l'écriture hiéroglyphique à un alphabet phonétique. Si la complexification du codage permet effectivement de condenser utilement l'information, cela ne va pas sans perte, sans un cryptage qui, de supplément en supplément, s'étoffe. Nous comprenons sans doute pourquoi le dieu égyptien de l'écriture,

⁵⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 46.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 233.

Thot, était une divinité aux multiples visages, polymorphe, polyvalente, sachant déployer mille ruses et astuces. L'analyse que Jacques Derrida en fait dans « La pharmacie de Platon » met en relief l'ambivalence de ce personnage qui ne manque bien évidemment pas d'illustrer toute la complexité du mécanisme supplétif de l'écriture.

La métaphore, le déplacement tropologique, ne constitue pas, dans la pensée derridienne, un simple exercice de style, mais engage le fonctionnement même du langage. Obtenir ce que Jacques Derrida appelle un « signifié transcendantal », à savoir « un point extérieur, à l'abri, comme en retrait de la métaphore », impliquerait que « le sens visé à travers ces figures [soit] une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte⁵⁸ ». Or cette pureté du signifié ne peut être concevable dans un univers de signes qui enrobent toute présence, font corps avec elle au point d'en être indiscernables. Un processus d'effacement, similaire à celui du signe qui tente de faire oublier sa fonction de suppléant, semble être à l'œuvre au sein même du processus métaphorique. La catachrèse, métaphore usée entrée dans l'usage courant du langage, est donc fondée sur cet oubli de la racine tropologique du langage. La visée d'univocité qui caractérise le *logos* philosophique ne peut ainsi plus faire abstraction de son inscription dans la matrice langagière et par là, ne peut éviter un glissement du sens qui échappe à toute appréhension conceptuelle. Le concept se trouve donc marqué par l'empreinte métaphorique inhérente au langage. Il convient cependant de préciser que la métaphore ne peut constituer ce métalangage dans lequel la philosophie pourrait venir se réinscrire, car elle se voit elle-même affectée par le déplacement qu'elle décrit. La déconstruction met ainsi en lumière le flux incessant du langage et les dislocations successives dans des « chaînes de substitutions différantes⁵⁹ ». On comprend alors aisément que l'étude de la métaphore ne puisse nullement s'apparenter

⁵⁸ J. Derrida, « La mythologie blanche » dans *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 273.

⁵⁹ J. Derrida, « La différance » dans *Marges, op. cit.*, p. 28.

à une recherche qui, purement littéraire, ne s'intéresserait qu'à l'esthétisme des figures de style. Une telle étude contribue plutôt à « luxer » l'oreille philosophique, à introduire le « *loxôs* » dans le « *logos*⁶⁰ », évitant toute « contestation frontale⁶¹ » avec l'ontologie mais provoquant un subtil déplacement en fissurant nos certitudes les plus solides quant à cette « présence » qui échapperait à l'emprise langagière.

La pureté du signifié, de l'Idée, le « sauf », l'« indemne », voilà qui apparaît introuvable dans la déconstruction, car partout la différence poursuit son œuvre. Même le monologue intérieur de la « vie solitaire de l'âme » développé par Husserl pour nous fournir un exemple de la virginité de l'expression, de cette immédiateté des pensées dans la sphère mentale, n'échappe pas à cette « distance » derridienne qui frappe de son sceau toute communication, même les plus intimes. Ce monologue husserlien ne se soustrait en effet pas, selon Jacques Derrida, à la contamination de l'« indication » sur l'« expression », car tout signe, pour véhiculer une signification, doit pouvoir être répété et donc s'inscrire dans une chaîne itérative. Or soumettre l'identité à la nécessité de la répétition entraîne nécessairement un bouleversement de la hiérarchie ontologique. L'*origine* se trouve toujours associée à son double, « l'idéalité absolue est le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie⁶² », le signe mêlé à la fiction, l'absence à la présence. Le « Présent vivant » ne peut alors effectivement se concevoir que maculé par le spectre de l'absence, par cette distance qui, on l'a vu, oblitère toute immédiateté. La marque, à partir du moment où elle s'inscrit dans cette structure de répétition, se trouve confrontée au risque de « parasitage » qui n'est plus alors vu comme accidentel, mais bien comme une « possibilité structurelle » inhérente au fonctionnement du processus itératif. Le contexte, inséparable de tout acte de communication, ne peut jamais être maîtrisé, « sa détermination n'étant

⁶⁰ J. Derrida, « Tympan » dans *Marges, op. cit.*, p. VII.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 62.

jamais assurée ou saturée⁶³ ». Face aux coups portés par la déconstruction, l'ontologie ne peut donc ressortir indemne. La matrice langagière sort de son rôle de simple vecteur et inscrit le déplacement différentiel au cœur même de toute identité, engendrant d'irrémediables perturbations dans ce que nous croyions être des certitudes. Si la langue philosophique est bien maintenue, « en elle, s'opère une lente altération de ses concepts qui finit par effiloche le tissu textuel⁶⁴ ».

Si la déconstruction se montre tout particulièrement attentive aux mots et à la syntaxe qui portent le message, il ne s'agit bien évidemment pas d'une simple analyse technique des permutations infinies des signes dans le texte. La pensée derridienne s'attaque aux places fortes du savoir, à celles que l'on a tendance à croire inexpugnables, à celles dont le piédestal nous apparaît trop haut pour être pris d'assaut. Parmi celles-ci, l'identité figure très certainement en bonne place. L'affirmation d'une appartenance immémoriale à un socle langagier marqué par cette matrice différentielle de signes, vient morceler toute identité. Le sujet laisse entrevoir ses failles et, au premier rang d'entre elles, figure cette distance inexorable, cette rupture toujours déjà effective avec l'*origine*, engendrée par le tissu de signes. Cette langue qui nous dépasse ne peut qu'entraîner un rapport particulier à l'autre. Toute identité se voit, de façon inextricable, constituée par l'altérité. À cet égard, Jacques Derrida sait avec subtilité évoquer ses origines juives algériennes et son rapport particulier avec le français, sa « monolange ». Il précise ainsi que son *identité* de « franco-maghrébin » ne correspond pas à « un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms », mais « traduit plutôt, d'abord, un trouble de

⁶³ J. Derrida, « Signature, événement, contexte », communication au Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française, Montréal, août 1971. Repéré à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/signature.htm> [Site Derrida en castellano/Derrida en francés].

⁶⁴ R. Steinmetz, *Les Styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994, p. 138.

l'identité⁶⁵ ». Les souffrances, le rejet, ces appartenances multiples inclassables, voilà qui, une fois de plus, vient diffracter tous les repères habituels constitutifs du sujet. Le recours aux multiples éléments biographiques vient également instaurer une indécidabilité quant aux frontières entre le texte et la vie. Là encore, Jacques Derrida sait avec brio déjouer cette binarité et invite ses lecteurs à le suivre dans une « traversée », un franchissement des limites, mais dans une trajectoire oblique et mal assurée. Le langage, les références biographiques, les failles identitaires se trouvent imbriqués dans cette mélodie différentielle qui, nécessairement, ne peut que se jouer sur plusieurs gammes. La Vérité auréolée de sa pureté majuscule demeure introuvable. « Mes petites vérités, s'il y en a », souligne au contraire Jacques Derrida, « ne sont ni “dans ma vie” ni “dans mes textes”, mais *à travers* ce qui les traverse, au cours d'une traversée qui en détourne, juste au dernier moment, la référence cryptée⁶⁶ ». Cette double négation nous conduit à penser que la *présence* de ces modestes « petites vérités » pourrait se trouver dans ce lieu sans lieu de l'«*entre*» deux lieux, lieu *quasi* atopologique et donc bien évidemment marqué par une indécidabilité constitutive. Ces « *vérités* », parcourues par des fils multiples, ouvertes à une exploration cryptique, deviennent ainsi, sous la plume de Jacques Derrida, ce qu'il nomme « mes transvérités⁶⁷ ». Le détour biographique, nous le verrons au cours de la présente étude, permet d'illustrer la porosité des frontières, leur insécurité respective ainsi que la « traversée questionnante⁶⁸ » à laquelle le penseur de la différence nous convie. Cette confusion entre intérieur et extérieur se retrouvera d'ailleurs à de nombreuses reprises dans le corpus derridien. On pense notamment à la question de l'*hymen* dans « La double séance », mais aussi à la « crypte » de Nicolas Abraham et Maria Torok qui fournit,

⁶⁵ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre. La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 32.

⁶⁶ Jacques Derrida et Catherine Malabou, *La Contre-allée*, *op. cit.*, cité par Ginette Michaud, « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de *Voiles*) », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 239.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, p. 80.

grâce à la psychanalyse, une autre illustration du morcellement identitaire. Cette crypte du Moi se trouve en effet contenir, au cœur du sujet, de l'hétérogène, de l'étranger, du non-maîtrisable qui par conséquent échappe au contrôle de ce sujet que l'on pensait souverain. Cette « incorporation cryptique⁶⁹ » marque l'imbrication intime de l'intériorité et de l'extériorité, de la vie et de la mort, du cœur et des marges. Le lien avec l'écriture est évident puisque les mots « désaffectés de leur fonction de communication » gisent dans cette crypte qui témoigne d'un bien énigmatique mélange entre ontologie et « hantologie⁷⁰ », entre subjectivité et spectralité. D'autres emprunts à la psychanalyse servent à expliciter ce mécanisme de décentrement mis en œuvre dans la déconstruction. L'« après-coup » freudien ou « *Nachträglichkeit* » fournit aussi une aide précieuse à Jacques Derrida pour la déconstruction de la présence, pierre de touche du logocentrisme. Le présent n'est donc « pas originaire mais reconstitué » et toujours impur, il ne peut constituer « la forme absolue, pleinement vivante et constituante de l'expérience⁷¹ ».

Le langage, moteur du décentrement, de la différence, s'avère être un révélateur de ces fissures ontologiques, et constitue une arme de démystification importante pour la déconstruction. La démarche derridienne apparaît en effet inséparable de ce style d'écriture si caractéristique, une écriture qui n'hésite pas à bouleverser les idées reçues pour susciter le questionnement, une plume subversive frayant souvent avec la provocation. Les rapprochements euphoniques (on pense, par exemple, à « Hegel » et « aigle », « ontologie » et « hantologie »), néologismes fréquents (de la « différence » à la « destinerrance » en passant par l'« exappropriation » ou encore la « cartepostalisation » et

⁶⁹ J. Derrida, « Fors », préface du *Verbier de l'Homme aux loups* par Nicolas Abraham et Maria Torok, Paris, Flammarion, 1998, p. 42.

⁷⁰ Ce jeu de mots entre « ontologie » et le néologisme « hantologie » se trouve dans l'ouvrage *Spectres de Marx* publié en 1993. Jacques Derrida s'inspire de la célèbre phrase de Karl Marx tirée du *Manifeste du Parti communiste*: « Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme ».

⁷¹ J. Derrida, « Freud et la scène de l'écriture » dans *L'Écriture et la différence*, op. cit., p. 214.

bien d'autres), les études étymologiques nombreuses (de « *Staatsgewalt* » à la « religion » ou le « secret »), la syntaxe traduisant l'interruption (la parataxe dans *Circonfession* traduisant l'interruption, les cinquante-neuf respirations et la perte de souffle devant l'agonie de la mère), voilà quelques illustrations de ce style de la déconstruction si reconnaissable et percutant. Du style au stylet⁷², l'écriture vient déstabiliser la *présence*, mettre en scène la distance et substituer, à la chose, un « effet de chose ». L'écriture occupe en effet un rôle primordial dans la déconstruction de l'ontologie car si elle « est bien l'élément qui met fin à l'ambition séculaire de la philosophie de subvertir les limites existentielles de notre finitude, d'outrepasser la sphère des représentations, elle s'avère aussi être la “déchirure du fini” par quoi l'infini se laisse entr'apercevoir⁷³ ». La philosophie se trouve habilement confrontée à la puissance d'écriture, à cette force de dissémination qui échappe inéluctablement à toute tentative de rassemblement, à toute totalisation. L'idéal husserlien d'univocité du langage se voit ainsi mis à l'épreuve du texte joycien et de son exploitation de la richesse d'équivocité de la langue, de cette déclinaison infinie des possibilités langagières placées face à l'impossibilité de la traduction. Le « *he war* » joycien nous renvoie à la babélisation, commande impérieusement la traduction tout en interdisant une réussite qui arrêterait le processus. L'ambivalence se généralise, vient menacer toute résomption unitaire sous la bannière du Sens, déstabilise par l'écriture, de façon détournée et oblique, toute ontologie, toute métaphysique se fondant sur une idéalité supra-langagière. Faut-il alors voir en Jacques Derrida, un simple écrivain qui, par le pouvoir des mots, parviendrait à mettre en relief l'action de ces « indécidables » se logeant dans les interstices de toute identité ?

⁷² J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, préface de Stefano Agosti, Paris, Flammarion, 1978.

⁷³ J. Derrida, « Introduction l'origine de la géométrie » dans Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction de Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 143, cité dans Rudy Steinmetz, *Les Styles de Derrida, op. cit.*, p. 232.

Bien que Jacques Derrida affirme, à de nombreuses reprises, sa passion des mots, de la littérature, cet amour transi pour la langue française, son intérêt le plus persistant⁷⁴ semble se diriger vers la philosophie. Certes, il la déstabilise, en déconstruit les fondements, en démonte les présupposés, mais il s'agit bien d'une visée démystificatrice, une sorte d'« autre révolution copernicienne⁷⁵ » qui placerait la différence à la racine d'un être qui ne pourrait se concevoir que sous rature, loin de l'intégrité de la Présence. Nous reprendrons, dans notre étude, l'analyse de Rodolphe Gasché dans son ouvrage *Le Tain du miroir*. Cela nous permettra un *recadrage* du texte derridien par rapport à ce souci philosophique dont la déconstruction semble faire preuve. Les notions de « système général⁷⁶ » et de « littérature⁷⁷ » entre guillemets seront ces *infrastructures* qui guideront notre lecture. Tant la philosophie que la littérature se trouvent déplacées grâce aux coups portés par l'écriture de la différence. Les prétentions philosophiques à l'« autofondation » apparaissent désormais caduques au regard de ce « système d'indécidables » qui perturbe toute assise logocentrique. La philosophie s'ouvre à « l'Autre du *logos* », un autre qui ne s'inscrit nullement dans une logique oppositionnelle par rapport au *logos* mais instaure plutôt un glissement vers le non-totalisable, vers une troisième voie qui pourrait être celle de l'énigmatique « *khôra*⁷⁸ ». Indéfinissable, « *khôra* » est employée sans article et traduit une matrice qui, dans le *Timée* n'est ni de l'ordre de la sphère intelligible, ni de celle du sensible, appartenant aux deux sphères et leur échappant en même temps, se retrouvant encore dans ce «non-lieu» de l'*entre* qui, farouchement, résiste à toute logique et se montre

⁷⁴ Nous discuterons bien entendu en détail de ce double intérêt pour la littérature et la philosophie et en évaluerons l'évolution et la portée au cours de notre étude. Le décor est d'ailleurs planté tout au début de notre analyse dans la partie intitulée : « texte littéraire et philosophème : affirmation d'une continuité dans le corpus derridien ».

⁷⁵ Éliane Escoubas, « Derrida et la vérité du dessin : une autre révolution copernicienne ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, n° 53, 2007, pp. 47-59.

⁷⁶ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, traduction et présentation de Marc Froment Meurice, Paris, Galilée, 1995, p. 237.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁸ J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

résolument hospitalière à l'altérité, au spectre de l'Autre qui hante tout savoir et toute identité. Se soustrayant à la fixité des déterminations, cette matrice correspond justement à la figure du féminin. Cela peut, à première vue, surprendre mais au contraire de l'ontologie, restrictive et cloisonnée, dominée par la figure masculine -le célèbre « phallogocentrisme » mis en cause par Jacques Derrida-, le féminin témoigne de l'hospitalité inconditionnelle envers l'innombrable diversité des figures, excédant « la régularité et la loi du *logos* sans appartenir purement et simplement au *mythos*⁷⁹ ». La déconstruction prête ainsi une oreille attentive aux manifestations de l'altérité, à l'imprévisible, l'immaîtrisable, le *reste*, les marges. La fiction « hante » toute identité dans cette démarche qui part du mot et toujours y revient, mais non dans une clôture textuelle autoréférentielle. La déconstruction ne suit jamais la trajectoire du cercle mais plutôt celle de l'ellipse, une ellipse ouverte « aux percées de l'inattendu⁸⁰ », à ce tout-autre qui toujours ébranle les classifications et fait dévier la rigidité des frontières. « *Khôra* » contourne ainsi les restrictions ontologiques pour laisser libre cours à la voie aporétique, à l'émergence du rêve. Jacques Derrida nous enjoint à « penser autrement la pensée⁸¹ » en reconnaissant l'apport de cette « *vérité* » du rêve⁸² qui nous éviterait de sombrer dans le dogmatisme du Moi souverain et réactiverait une « veille » renouvelée de la philosophie, un éveil ouvert à la « possibilité de l'impossibilité ».

La mise en relief de ce bris d'origine qui nous renvoie *ad infinitum* à des racines immémoriales, l'enracinement de la pensée dans la sphère langagière, la prolifération incessante des signes lancés dans une dissémination sans fin ni fond, la déconstruction est bien marquée par une irréductible distance qui empêche toute appropriation définitive et

⁷⁹ M. Antonioli, *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Vrin, 2006, p. 120.

⁸⁰ M. Gendreau-Massaloux, « Derrida, d'un trait », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op.cit.*, p. 88.

⁸¹ J. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, p. 21.

⁸² *Ibid.*, p. 13.

tout fondement irréfutable. Cette « folie de la mère langue nous met sur les traces d'une mère qui fait la loi depuis le lieu d'un hors-la-loi », creuse cette distance qui toujours se sépare et nous rapporte à l'Autre. Le syntagme « *ma* langue » contient une singulière ambivalence puisque, contrairement à ce que l'adjectif possessif traduit, la langue m'est toujours étrangère, vient de l'autre et toujours lui revient. Cette folie de la langue résiderait bien dans cette étrange « auto-hétéronomie⁸³ », se situant *entre* l'appropriation et la dépossession. C'est donc bien par un patient travail sur les textes, une étude des mots, des structures syntaxiques, que la déconstruction va nous permettre de débusquer « l'inquiétante étrangeté au sein du plus familier⁸⁴ ». Le travail derridien pourrait effectivement se comprendre comme une immense étude de textes, des textes bien évidemment choisis qui agissent comme révélateurs de la marche de la différence et de l'indécidabilité qui en résulte, faisant trembler toute maîtrise.

Statut paradigmatique de l'œuvre de Mallarmé pour la déconstruction

Après une étude approfondie des liens entre littérature et philosophie qui nous permettra de mettre en lumière la marche de la différence et les mécanismes de la déconstruction, notre attention se portera sur cette émergence de la signification au détour de la perte de sens. À cet égard, il nous paraît nécessaire d'analyser de près dans cette thèse la parenté, les convergences entre les œuvres de Mallarmé et celles de Derrida et, au travers notamment de «La double séance», d'examiner la réponse derridienne, ou «contresignature», au texte *Mimique*. La réfutation, par le penseur de la déconstruction, de tout thématisme met l'accent sur ce « il y a du texte », cette « lisibilité sans signifié » conduisant à l'échec de tout recouplement thématique. Le « non-sens » ou « non-thème de

⁸³ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁴ J. Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'Hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 122.

l'espace⁸⁵ » empêche effectivement toute résomption des diverses composantes de l'œuvre sous la bannière unitaire du Sens.

Les deux auteurs, nous y reviendrons longuement, ont dû affronter de nombreuses critiques quant à l'hermétisme de leur écriture. Au premier abord, cette « obscurité » sémantique et syntaxique peut apparaître comme une question subalterne de style, une volonté affectée de se distancer d'une masse de lecteurs peu avertis ou scrupuleux. Cette démarche ne s'inscrit-elle pas cependant dans une impossibilité plus fondamentale de traduire un sens perpétuellement fuyant, englué dans une insurmontable approximation langagière à laquelle il se trouve inextricablement mêlé ? Le vers, « complément supérieur », est cet outil qui, pour Mallarmé, « rémunère le défaut des langues⁸⁶ ». L'écriture sera le « supplément » pour Derrida qui, dans une tentative sans cesse renouvelée, vise à pallier « la multiplicité des langues », la béance laissée par l'essence spectrale du signifié transcendantal. On touche ici à ce qui relève d'une « impossibilité de compléter, de totaliser, de saturer, d'achever quelque chose qui serait de l'ordre de l'édification, de la construction architecturale, du système et de l'architecture⁸⁷ ». Il ne faudrait cependant pas concevoir cette ombre tel un masque qui viendrait obscurcir une vérité qui aimerait à se dissimuler; il n'en est rien car « la loi et la règle ne s'abritent pas dans l'inaccessible d'un secret, simplement elles ne se livrent jamais, au *présent*, à rien qu'on puisse rigoureusement nommer une perception⁸⁸ ». On rejoint ici l'impératif poétique mallarméen de l'« énigme » qui, loin de souscrire à un quelconque arbitraire,

⁸⁵ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 310.

⁸⁶ Stéphane Mallarmé, *Crise de vers* dans *Divagations, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Flammarion Bibliothèque de La Pléiade, 1998, p. 208.

⁸⁷ J. Derrida, « Des tours de Babel », repéré à :

http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/tours_babel.htm#_edn1 [Site Derrida en castellano/Derrida en français]. La première version fut publiée dans *Difference in Translation*, Éd. Joseph Graham, Cornell University Press (édition bilingue), 1985 et dans *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, éditions Annie Cazenave et Jean-François Lyotard, Paris, PUF, 1985.

⁸⁸ J. Derrida, « La pharmacie de Platon » dans *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 79.

commande ce bien mystérieux lien unissant le grimoire à la grammaire définie comme « philosophie latente et particulière en même temps que l'armature de la langue⁸⁹ ». La dissémination d'un sens en perpétuel mouvement semble ainsi intimer cette complexité syntaxique et lexicale qui caractérise tant l'univers mallarméen que derridien. En effet, prôner le pouvoir unificateur d'une Vérité ne serait qu'une vaine démarche, car le texte n'est en effet « plus l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique⁹⁰ ». Face à une polysémie herméneutique qui laisse planer la possibilité d'une recollection du sens, la dissémination, toujours déjà en marche, en indique, au contraire l'irréversible dispersion. Mallarmé, tout comme Derrida, réfute ainsi, avec véhémence, les accusations d'hermétisme indiquant qu'il ne s'agit là nullement d'un choix personnel, mais d'une donne qui est celle du langage lui-même. La « cryptophilie » apparaît aussi inhérente à la déconstruction. Le dévoilement, transcription d'une limpidité du sens, serait alors, au contraire, apparenté à un geste « à la fois dérisoire, brutal, sommaire et faux » étant donné que cela justement reviendrait à masquer ce qui en fait « m'est dérobé à moi-même⁹¹ ». La poésie mallarméenne, qui vise à « évoquer, dans une ombre exprès l'objet tu, par des mots allusifs, jamais directs⁹² », se veut véhicule d'un « sens naissant⁹³ ». Elle ne peut par conséquent échapper à une certaine complexité de la forme, s'y soustraire reviendrait à « éluder le travail de la suggestion⁹⁴ ». Le poète qualifie d'ailleurs de « dangereuse » toute « obscurité » qui serait attribuable à « l'insuffisance du lecteur, ou à celle du poète⁹⁵ ». La revendication explicite d'un certain hermétisme par le jeune Mallarmé souhaitant que la

⁸⁹ S. Mallarmé, « Sur le vers » dans *Articles posthumes, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1998, p. 475.

⁹⁰ J. Derrida, « La double séance » dans *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 319.

⁹¹ *Ibid.*, p. 143.

⁹² S. Mallarmé, « Magie » dans *Divagations, Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 251.

⁹³ Pierre Champion, *Mallarmé. Poésie et philosophie*, Paris, PUF, 1994, p. 80.

⁹⁴ S. Mallarmé, « Lettre à Huret », cité par Pierre Champion, *Mallarmé. Poésie et philosophie*, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁵ *Ibid.*

poésie fût réservée à un cercle restreint d'initiés, fait ainsi place à un constat d'incapacité à se soustraire à une telle complexité lexicale et syntaxique : « Ma phrase, affirme-t-il, est ce qu'elle doit être et est pour toujours⁹⁶. »

« Ce langage coupé de toute attache, désamarré⁹⁷ » n'est pas non plus étranger à Mallarmé, poète s'évertuant à « creuser » le vers. Son *Coup de dés* s'apparente à une véritable libération des mots qui, désormais mobiles, occupent la page selon un ordre révolutionnaire, tantôt s'étalant dans l'espace, tantôt se succédant en rangs serrés, intégrant le blanc du papier selon une improbable chorégraphie. Au premier regard, une telle présentation ne peut que surprendre, les phrases désorganisées pouvant apparaître comme le « monologue incohérent d'un fou⁹⁸ ». Ruptures syntaxiques et jeux sémantiques complexes ont sans doute contribué à forger l'appellation peu élogieuse d'« anarchiste littéraire⁹⁹ ». Bien que sans nul doute exagérée, cette expression a cependant le mérite d'illustrer une certaine violence faite par le poète aux conventions littéraires bien rodées. Le vertige que cette pratique peut susciter est bien décrit par Zola selon qui l'esthétique mallarméenne n'est « que la théorie des Parnassiens, mais poussée jusqu'à un point où la cervelle se fêle¹⁰⁰ ». Le caractère prétendument nébuleux de l'écriture mallarméenne est bel et bien à mettre en relation avec un important volet critique. Le « significatif silence qu'il n'est pas moins beau de composer que le vers¹⁰¹ » témoigne de la brisure du langage contre l'écueil du Néant. Cette stricte « piété aux vingt-quatre lettres » permet en effet

⁹⁶ Cité par Jacques Derrida dans « La double séance », *op. cit.*, p. 222.

⁹⁷ J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁸ Guy Michaud, *Mallarmé : l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 2^e éd., 1958, p. 170.

⁹⁹ Terme de Gustave Lanson dans « La poésie contemporaine », cité par Pascal Durand, *Mallarmé. Du sens des formes au sens des formalités*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 211.

¹⁰⁰ Cité par Pascal Durand, *Mallarmé. Du sens des formes au sens des formalités*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁰¹ S. Mallarmé, « Sur la philosophie dans la poésie » dans *Réponses à des enquêtes, Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 659.

l'articulation d'un sens vacant, « évoqué par le mirage des mots eux-mêmes¹⁰² », absence d'autant plus centrale qu'elle fait figure de « tension d'organisation au sein du poème »¹⁰³. C'est ainsi bien par ce méticuleux « travail de constitution matérielle des textes, c'est-à-dire par le travail de la langue, de la métrique, des images, voire même par celui de la mise en page » que Mallarmé « appartient à la philosophie¹⁰⁴ ». Son approche critique de la poésie lui permet en effet de pousser les mots, incapables de nommer sans équivoque, dans leurs derniers retranchements. Ils ne peuvent que « suggérer » par touches successives. Le « ptyx », néologisme célèbre du « Sonnet en -YX » qui suscita de très nombreuses analyses et spéculations, ne transcrit-il pas, tout simplement, le vide abyssal de la signification ? Le travail sémantique ainsi que la recherche formelle ne peuvent pas être considérés comme « marginaux ». Ils s'inscrivent dans une réflexion tout à fait centrale ou, si l'on veut, « marginale », mais dans le sens derridien d'une marge qui inscrit sa vacuité au cœur même du texte.

Au sujet du Livre¹⁰⁵ de Mallarmé, « Œuvre totale (...) dégageant un enseignement ou une conviction de caractère métaphysique destiné à remplacer les religions existantes¹⁰⁶ », Guy Michaud se demande si l'on ne peut pas parler là d'« échec¹⁰⁷ » en raison de la non-réalisation d'un tel projet. Il précise sa pensée en formulant la question suivante : « cette incommensurabilité ne tient-elle pas à la nature humaine elle-même¹⁰⁸ ? ». Or ne faudrait-il pas plutôt considérer l'inachèvement comme une caractéristique essentielle de ce Livre ? L'unification tant désirée ne peut en effet jamais se produire, étant

¹⁰² S. Mallarmé, « Lettre à Henri Cazalis du 18 juillet 1868 » dans *Correspondance choisie, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1998, p. 731.

¹⁰³ P. Champion, *Mallarmé. Poésie et philosophie, op. cit.*, p. 16.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁵ Le « Livre » mallarméen aurait dû constituer l'aboutissement de l'œuvre du poète et aurait témoigné d'une symbiose parfaite entre le monde et l'écriture. Ce projet démiurgique se caractérise par un inachèvement constitutif qui en renouvèle à jamais la pertinence.

¹⁰⁶ J. Scherer, *Le « Livre » de Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1978.

¹⁰⁷ Guy Michaud, *Mallarmé : l'homme et l'œuvre, op. cit.*, p. 181.

¹⁰⁸ *Ibid.*

sans cesse différée dans sa réalisation, délai sans cesse renouvelé et imputable, non au manque d'avancement du travail, mais à une impossibilité radicale à effectuer un tel regroupement unitaire. Pour reprendre les mots mêmes de Derrida, Mallarmé a bel et bien « irréalisé l'unité du Livre en faisant trembler les catégories dans lesquelles on croyait le penser en toute sécurité¹⁰⁹ ». Le « Livre », tout comme l'« Esprit » ou l'« Idée » fonctionnent alors de façon analogue à des « signifiants décrochés, délogés, arrachés à leur polarisation historique¹¹⁰ ». Véritable déconstruction du prisme temporel du Présent, le Livre serait condamné à une errance perpétuelle, sa non-réalisation sonnante comme le désaveu tacite de tout dogme métaphysique. On comprend aisément pourquoi la contresignature derridienne de l'œuvre mallarméenne nous semble d'une pertinence tout à fait remarquable. Contrairement à la critique formulée par Henri Meschonnic, l'analyse derridienne nous semble bien loin d'une « linguistique exclusivement paradigmatique » ayant un « pôle d'intérêt rivé aux mots et aux permutations internes qui peuvent affecter ceux-ci dans le système de la langue¹¹¹ ». L'« écart métaphorico-métonymique¹¹² » dans lequel seulement l'être peut se laisser nommer, met justement l'accent sur le tissu textuel comme matrice de la déconstruction, sur cet espacement qui vient altérer le concept toujours déjà saisi par l'écriture. À ce titre, la reprise par Derrida de certains aspects du travail mallarméen ne nous apparaît pas comme un « recyclage méthodologique », mais bien comme un approfondissement des mécanismes de la différance, processus dont la mobilité ne peut être subordonnée « à la formation d'une structure stable dans laquelle se figeraient les effets qu'elle produit¹¹³ ».

¹⁰⁹ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, op. cit., p. 42.

¹¹⁰ J. Derrida, « La double séance », op. cit., p. 289.

¹¹¹ Henri Meschonnic, « L'écriture de Derrida », *Le Signe et le poème*, Paris, Gallimard, coll. Le Chemin, 1975, p. 477.

¹¹² J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 79.

¹¹³ R. Steinmetz, *Les Styles de Derrida*, op. cit., p. 138.

Au terme des précédentes réflexions, nous pouvons voir s'esquisser une convergence entre le texte mallarméen et celui de la déconstruction. Notre étude de « La double séance » permettra de mettre en lumière l'infini du jeu textuel, l'impossibilité de remonter à une quelconque *arkhè*, celle-ci étant toujours réinscrite dans une *mimique* immémoriale. La gestuelle du Mime, sur fond blanc, traduit un brouillage de tous les repères spatio-temporels et identitaires pour ne suggérer qu'effacement et espacement. L'opposition de Jacques Derrida à l'approche thématique du corpus mallarméen proposée par Jean-Pierre Richard viendra illustrer le caractère insaisissable de l'œuvre du poète. S'il y a certes des « effets de signifiés » qui sont autant d'amarres à notre étude, la rigidité des thèmes contribue à enfermer le texte dans un carcan interprétatif qui méconnaît la fluidité de l'écriture et la puissance subversive d'un langage résolument rebelle à toute appropriation définitive. La « galactique » du texte toujours en mouvement, en proie à une dissémination infinie, nous permet de voguer, de motif en motif, portés par un langage que nous n'habitons que de façon temporaire. Si toute écriture laisse libre cours à l'expression de l'indécidabilité, à ce dépassement de toute logique binaire, à l'émergence de cette autre voie qui prend le *visage sans visage* de l'aporie, certains textes littéraires ou poétiques en sont les vecteurs privilégiés. Jacques Derrida, qui s'attache tout particulièrement à comprendre le mécanisme différentiel de l'écriture, choisit donc avec soin les textes dont il nous propose le commentaire. Ses études précises, pointues, souvent peu orthodoxes au regard des traditions littéraire ou philosophique, font ressortir l'ambivalence véhiculée par tout écrit, puissance indécidable partant des interstices entre les signes et qui acquiert, au gré des ajouts de couches signifiantes, une force exponentielle.

La voie aporétique portée par l'écriture; le désir éperdu de remonter à un principe fondateur, une *arkhè* qui ne se laisse jamais appréhender et qui, par là même, alimente de

façon incessante ce désir profond de toucher au « pur », à l'« indemne »; ce lien ténu qui nous conduit du secret au sacré; le rapport à l'autre, au tout-autre auquel nous sommes infiniment redevables, voilà qui ne manque pas de faire signe vers ces *spectres* du sacré qui semblent hanter les écrits de Jacques Derrida. Notre étude se tournera, dans sa dernière partie, vers la démarche de déconstruction du théologique qui pourtant se conjugue admirablement avec une certaine *présence* du sacré dans les écrits du penseur de la différence. Avec les termes de « trace », « signe », « traduction », « hospitalité », « dette », « Livre », « blanc », ou encore d' « absence », comment ne pas être effectivement frappé par les innombrables références religieuses qui essaient le corpus derridien ?

Texte et traces du sacré : une résurgence du religieux ?

En effet, dès *De la grammatologie*, un pont est tracé entre le signe et le sacré : « le signe et la divinité ont le même lieu et le même lieu de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique¹¹⁴ ». La déconstruction ne peut ainsi procéder en passant sous silence « la solidarité systématique et historique de concepts et de gestes de pensée qu'on croit souvent pouvoir séparer innocemment¹¹⁵ ». Dans la conception médiévale de la théologie, « la face intelligible reste tournée du côté du Verbe et de la face de Dieu¹¹⁶ ». Sachant que le signe se trouve au « commencement », commencement qui bien évidemment dépasse toute perspective chronologique, comment faut-il alors interpréter la place de Dieu dans la déconstruction ? Afin de répondre à cette question, notre recherche tentera de retracer le processus d'inscription du religieux au cœur de la matrice différentielle. Un sens toujours habillé par le signe, dont seules les traces subsistent, trouve effectivement son « (non)-lieu dans l'œuvre de Derrida, non-système, non-philosophie, qui

¹¹⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 25.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

ne trouve son sens que du dévoilement et de la dénonciation des faux-sens¹¹⁷ ». Cet « à traduire » incontournable qui caractérise les chaînes différentielles n'est pas sans dessiner une certaine parenté avec l'approche théologique qui nécessairement appelle une lecture plurielle et la coexistence de couches interprétatives multiples qui divergent et se complètent. Considérer le langage comme ayant toujours déjà commencé, avec nous donc sans nous, nous dépassant nécessairement, voilà qui peut permettre un rapprochement avec le Dieu de la théologie négative, geste peut-être prophétique « puisqu'il annonce le "devenir-théologique" de tout discours¹¹⁸ ». Le signe étant, par définition, le « déictique de l'absence¹¹⁹ », nous sommes naturellement amenés à nous questionner quant à ce qu'il remplace, questionnement toujours reconductible qui ne peut ainsi tirer son origine que de l'absence. Une certaine parenté entre une théologie apophatique et la démarche déconstructiviste derridienne peut dès lors être esquissée¹²⁰. Nous y reviendrons bien entendu longuement mais, malgré les apparences, il convient de distinguer clairement déconstruction et théologie négative. Derrida note en effet que « la différance *n'est pas* », qu'elle ne possède « ni existence ni essence », et ne peut donc relever en rien de catégories de l'étant, présent ou absent. La différance ne s'inscrit donc dans aucune réappropriation « onto-théologique », mais « ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie -la philosophie- produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède en retour¹²¹ ». Nous avons ainsi « toujours déjà commencé » à parler de théologie, le commencement étant à comprendre comme absence de point de départ absolu s'inscrivant dans un processus destiné à ne pas connaître d'aboutissement¹²². À partir d'un

¹¹⁷ A. Nouss, « Texte et traduction : du sacré chez Jacques Derrida », *Religiologiques*, n° 5, printemps 1992, p. 4.

¹¹⁸ Étude proposée par François Nault, « La question de la religion », *Magazine littéraire*, n° 430, avril 2004.

¹¹⁹ Aurélie Loiseleur, « Le monde signé Dieu », *Fabula/ Les colloques Le poème fait signe*, 2007.

Repéré à : <http://www.fabula.org/colloques/document378.php#>

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Réponse de Jacques Derrida à la question de John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, NY, Fordham University Press, éd. John D. Caputo, 1997, p. 19.

intraduisible, le nom de Dieu, nous nous trouvons plongés dans un travail de traduction qui ne trouvera jamais son accomplissement. La « secondarité » fondamentale dont le nom de Dieu nous affecte ne correspondrait-elle pas simplement au travail paradoxal de l'écriture marqué par une irréductible altérité, dans laquelle « ce qu'on commence à écrire est déjà lu, ce qu'on commence à dire est déjà réponse¹²³ ? » Dans ce magma de la différence, les textes se renvoient les uns aux autres, suivant une trajectoire imprévisible, les envois impliquant toujours d'autres envois, la « destinerrance » étant la seule (non-) loi. On comprend alors peut-être mieux pourquoi un certain parallèle peut être effectué entre déconstruction et théologie négative : la déconstruction ouvre son discours à l'altérité, l'autre conçu cependant, non comme une présence pleine située dans un au-delà mais un autre comme trace. La religion, passée à travers le prisme de la déconstruction, s'entend alors comme « pacte avec l'impossible, accord avec l'irreprésentable, une promesse faite par le *tout autre*¹²⁴ ». L'entreprise derridienne vise donc à inscrire le discours sur la religion à l'intérieur de l'analyse déconstructiviste, poursuivant à la fois le travail émancipateur de l'*Aufklärung* tout en surmontant la rigidité des oppositions véhiculées par la tradition rationaliste. Le corpus derridien est donc caractérisé par une multiplicité de références théologiques, que ce soit par des utilisations lexicales, une pratique de confrontation des textes s'apparentant à la tradition talmudique ou encore une prise en compte du mysticisme chrétien où Dieu se présente par son absence. Jacques Derrida prend effectivement ses distances « à l'égard de la tradition proprement chrétienne de la déconstruction » tout en reconnaissant la grande importance d'un héritage religieux auquel on ne saurait se soustraire.

Cet héritage se retrouve au travers de plusieurs figures dont l'importance ne peut être passée sous silence. Il nous faudra ici reprendre la question de la circoncision qui ne

¹²³ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p. 23.

¹²⁴ J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1997, p. 20.

manque bien évidemment pas de nous renvoyer à l'expérience du « tourner autour » *propre* à l'écriture. La figure du prophète Élie, second prénom de Jacques Derrida et prophète gardien de la circonscription, sera également analysée. Nous ferons, par ce biais, un saut dans l'imprévisible, dans l'indécidabilité identitaire, autres caractéristiques si primordiales de l'écriture pour Jacques Derrida. De la circoncision au texte poignant de *Circonfession*, la figure de la mère, une mère mourante, nous amènera au déchirement du sujet. Ces motifs du sacré en correspondance étroite avec l'écriture nous conduiront, enfin, à l'énigmatique figure du marrane et au partage ambigu entre parjure et promesse de ce personnage fait de secret, de reniement et de foi. Les motifs sacrés ou apparentés au religieux sont inextricablement mêlés au texte, à une certaine écriture qui en fait habilement ressortir les ambiguïtés. L'oscillation entre écriture, sacré et références autobiographiques est incessante et les frontières entre ces trois domaines se révèlent être, une fois de plus, mouvantes et indistinctes. Comment différencier Dieu et le texte dans la déconstruction ? La tradition nous apprend bien entendu que Dieu donne, par sa dictée, naissance au texte par les Tables de la Loi. Au travers du prisme de la déconstruction, la relation cependant se complexifie et un halo d'indécision vient entourer l'origine, cette origine qui déjà est double, dupliquée car dictée, recopiée puis brisée et réécrite. C'est justement cette *absence* de certitude irréfutable qui nous plonge, d'emblée, dans la nécessité du commentaire, une écriture infinie qui tente désespérément de se substituer à une béance originelle. Le « supplément » d'écriture trouve ici une nouvelle dimension et sa propagation est coextensive au phénomène de babélisation du langage qui nous met face à la nécessité d'une traduction sans répit. Le rapport avec cette matrice langagière immémoriale dans laquelle nous sommes depuis toujours et à jamais inscrits nous mènera à une interrogation sur cet « autre » auquel nous sommes redevables, ce « Tout-Autre » immaîtrisable qui force le respect et induit en nous cette responsabilité universelle et totale envers autrui. Le

« volet » *éthique* -terme dont nous questionnerons d'ailleurs le bien-fondé- de la déconstruction occupera donc le dernier moment de notre réflexion. Même si l'influence de Levinas est à ce sujet manifeste, l'écriture derridienne se refuse pourtant à reconnaître tout « Visage » qui équivaldrait à la reconduction d'une « Présence » et invoque le tremblement face à ce « non-savoir » qui nous constitue. Le cheminement aporétique, auquel l'écriture laisse libre cours, apparaît salvateur mais là encore, la religion, au sens de Derrida, n'est jamais loin. Cette proximité entre religion et aporie se retrouve notamment dans la sagesse hassidique qui définit le Juif véritable comme « un agenouillement debout, un cri sans voix, une danse immobile¹²⁵ ».

¹²⁵ Martin Buber, *Les Récits hassidiques*, traduit de l'allemand par Armel Guerne, Paris, éditions du Rocher, 1991, p. 710, cité dans Jacques Derrida, Gad Soussana et Alexis Nouss, *Dire l'Événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*, 1^{er} Avril 1997, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 41.

Remarques méthodologiques

Notre étude vise à mettre en lumière le mode opératoire de la déconstruction de l'onto-théologie par Jacques Derrida. Pour ce faire, il nous semble, dans un premier temps, nécessaire de réaffirmer le caractère inévitable de l'ancrage langagier, de notre inscription dans cette matrice de signes qui nous précède et bien évidemment, nous survit. Pour la déconstruction, les philosophèmes, malgré leur visée d'univocité, ne sauraient se soustraire à l'emprise du langage et au processus différentiel qui le caractérise. Notre analyse de la porosité des frontières entre littérature et philosophie nous permettra de mettre en avant l'inéluctable contamination des genres et l'indécision qui vient frapper toute identité ou toute définition trop assurée. À l'*origine*, se trouve toujours déjà l'écriture et ses mécanismes ambigus qui dévoilent, conservent, transmettent autant qu'ils cryptent. Le caractère subalterne ou secondaire que l'on reconnaît traditionnellement à l'écriture est passé au crible de la déconstruction et se révèle alors être plus que problématique. Platon, Condillac, Rousseau, Husserl ou encore Warburton, Nietzsche et Searle se trouvent, entre autres, réunis par la plume d'un Jacques Derrida qui ne cache pas sa volonté de faire violence aux textes afin d'en mettre en lumière les non-dits et apories. La philosophie semble ainsi être poussée dans ses derniers retranchements et la dérive métaphorique ne désigne plus une simple figure de style, mais le fonctionnement même du langage. Le « parasitage » engendré par ce déplacement tropologique n'est plus accidentel mais au contraire inhérent au *modus operandi* de la matrice langagière comme « différance ». Nous reviendrons longuement sur le caractère mouvant du texte, que ce soit dans le dédale des couches de signifiants qui renvoient les uns aux autres ou dans le cheminement aléatoire de tout écrit qui se voit livré à ce que Derrida appelle la « destinerrance ». Au hasard des lectures et commentaires successifs, ou contresignatures,

le texte se meut de façon toujours incertaine, se destine à une altérité incontrôlable. Dans cette optique, certains textes littéraires ou poétiques jouent, pour la déconstruction, le rôle de révélateurs, de « symptômes » de l'ambivalence et de la mouvance du langage. Il ne faut cependant pas comprendre que la déconstruction abdique toute rationalité et se plaise à sombrer dans un esthétisme littéraire sans bornes. Nous réaffirmerons le profond souci philosophique de la démarche derridienne. Il s'agira de mettre en relief une « philosophie » renouvelée qui reconnaît l'empreinte différentielle du langage dont elle ne peut se départir et ne craint pas d'affronter dilemmes et apories du sens. À la rigidité de l'ontologie, Jacques Derrida préfère l'ouverture de *Khôra*, réceptacle universel qui, pour autant, *n'est* rien et échappe ainsi à toutes les déterminations logocentriques. Afin de bien illustrer ce renouveau de la philosophie véhiculé par la déconstruction, nous reprendrons les thèses développées par Rodolphe Gasché dans *Le Tain du miroir*, et montrerons en quoi les « infrastructures » du « système général » et de la « littérature » constituent une grille interprétative pertinente de la déconstruction. Nous irons cependant plus loin en affirmant ce qui nous semble être au *cœur* même de la différence derridienne, à savoir l'espacement, cette distance irréductible qui se révèle être un « indéconstructible », une condition *sine qua non* de tout glissement du sens et de l'oblitération ou rature de toute essence. L'illustration de l'importance de cet « espacement » ne peut se faire que par le texte. À cet égard, l'étude de Mallarmé nous a semblé tout à fait fondamentale. La convergence entre les thèses derridienne et mallarméenne nous paraît indéniable à bien des égards. Le travail sémantique et syntaxique minutieux, la reconnaissance de cette « prison de signes » qui nous enferme autant qu'elle permet notre ouverture au monde, le renoncement à la « Présence » ou encore à l'« Idéal », la volonté d'illustrer de manière formelle la brisure langagière en disloquant l'espace textuel, voilà quelques pistes qui ont motivé ce rapprochement.

De la « distance » derridienne aux « blancs » mallarméens, s'esquisse en effet un parallèle intéressant. L'écriture du poète devient, pour Jacques Derrida, un pivot de la « loi d'indécidabilité » du texte. Certes, la part des écrits de Derrida consacrés à Mallarmé est relativement faible en comparaison de celle accordée à certains autres penseurs¹²⁶ dont les textes sont commentés et analysés dans le corpus de la déconstruction. Sur un plan qualitatif, cette influence nous semble cependant tout à fait décisive. Par l'étude de « La double séance », nous démontrerons notamment comment la « mimique » mallarméenne permet à Derrida de *détourner* ou déplacer la *mimésis* platonicienne. Le fonctionnement différentiel du langage se trouve alors parfaitement mis en relief : face à une *arkhè* introuvable, les « suppléments » de signes s'ajoutent les uns aux autres dans une tentative de combler ce vide originel. « Mimique » de Mallarmé repris par Derrida dans « La double séance » témoigne d'une mise en scène du « blanc », de l'« espacement » ou « distance » qui caractérise toute matrice de signes. Le détour littéraire, en l'occurrence mallarméen, permet ainsi une démonstration de la marche de la différance à l'œuvre dans tout processus langagier ou textuel au sens large.

La déconstruction se révèle, notre étude tentera de la démontrer, inséparable d'un certain « style » qui traduit les fêlures du sens. Or on observe une singulière parenté entre ce style particulier et certaines tournures employées dans la théologie négative. La rupture avec l'origine, cette « circoncision » par le langage, la multiplication de références au sacré, le rapport dissymétrique qui nous lie à une altérité, à un « tout autre » auquel toujours nous nous rapportons, voilà autant d'éléments que nous ne pouvons pas passer sous silence dans notre analyse de la déconstruction. Dans cet univers langagier caractérisé par l'absence de « hors-texte », il n'y a qu'un *pas* de l'écriture aux Écritures. La « religion » passée au crible de la déconstruction n'échappe pas à la loi de l'itérabilité

¹²⁶ Nous renvoyons ici notre lecteur à la page 152 de la présente étude.

qui caractérise toute graphie. Au fur et à mesure des répétitions, la différance poursuit sa marche et une distance s'introduit inexorablement entre les couches de signifiants. La déconstruction de la « théologie » ne peut cependant pas être considérée comme une « destruction » pure et simple du religieux. Le dernier chapitre de notre étude sera consacré à cette relation ambiguë qu'entretient Jacques Derrida avec ce que nous nommerons les « spectres » du sacré. Le détour autobiographique illustrera l'importance de certaines figures religieuses mais elles seront toujours réinscrites dans cette démarche d'analyse du mécanisme différentiel du langage. Nous mettrons en évidence la profonde cohérence entre les divers motifs philosophiques, littéraires, poétiques ou religieux traités dans le corpus derridien, comme s'il ne s'agissait somme toute que d'une métaphore filée du texte et de ses rouages infinis.

Chapitre premier :

Littérature et philosophie, une inéluctable porosité des frontières

I-L'écriture, un ambivalent « pharmakon » : la crypte du signe

Dans une lettre adressée à Jean Ristrat, Roland Barthes rend un vibrant hommage à Jacques Derrida. Il salue vivement « celui qui a ouvert le signe », « déséquilibré la structure » et dont les néologismes subversifs n'ont eu de cesse de détériorer notre confort intellectuel¹²⁷. Nombreux sont en effet ces mots nouveaux qui parsèment les ouvrages derridiens et qui, d'« exappropriation » à « hymen » en passant par « hantologie », viennent illustrer une cassure dans l'apparente plénitude unitaire de la signification, une étrange « destinerrance » à laquelle est vouée toute compréhension. Faut-il voir en Jacques Derrida un penseur hermétique multipliant les jeux sémantiques, brouillant les pistes, déconstruisant les structures et compliquant à souhait ses écrits? Dans sa critique de l'entreprise derridienne, Jürgen Habermas dénonce notamment le mélange des disciplines qui selon lui, est vecteur de confusion et vient amputer la philosophie de sa productivité, de son efficacité, lui enlevant ainsi sa crédibilité : « En assimilant faussement les deux entreprises [littérature et philosophie], on prive l'une et l'autre de leur sérieux¹²⁸.» Une large part de l'œuvre derridienne est en effet consacrée au commentaire de textes littéraires, artistiques, poétiques. Ces textes se révèlent problématiques, car ils constituent des « effractions textuelles » venant ébranler le socle même de nos certitudes et nous forçant à une remise en question fondamentale. Certaines critiques se font entendre sur ce « Derrida lecteur » accusé de s'appropriier les textes étudiés et de les soumettre à un

¹²⁷ J.P. Moussaron, « L'Esprit de la Lettre », Cahier de l'Herne, Derrida, *op. cit.*, lettre de Roland Barthes à Jean Ristrat datée de 1972.

¹²⁸ J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 247.

commentaire arbitraire et quelque peu abusif, une sorte d'« osmose carnivore » contaminant les écrits d'origine. Michel Foucault dénonce ainsi cette pédagogie conférant « à la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui leur permet indéfiniment de redire le texte¹²⁹ ». Il est vrai que la myriade de néologismes que nous apporte la déconstruction, la liberté de ton dans le commentaire des textes et les positions volontairement provocatrices voire iconoclastes de cette « philosophie artiste¹³⁰ » peuvent, au premier abord, apparaître hautement déconcertantes et déstabilisatrices. Or il s'agit justement là du cœur de la déconstruction qui souhaite s'approcher au plus près de ce qui peut s'avérer « *unheimlich* » afin de débusquer à même la chair du texte ce qui dérange le « qu'est-ce que ? » et poser par l'écriture la question brûlante du signe, cet impensé qui « hante la philosophie » et introduit une inexorable répétition qui contamine à jamais tout transcendantal. Derrida nous invite donc « à lire et à relire » ceux qu'il lit et à refuser le prétexte de la difficulté pour écarter toute chose qui nous apparaîtrait diffuse, mouvante, menaçante. Le maître de la déconstruction pour qui « la difficulté est un détestable alibi » nous invite à une plongée dans l'« hantologie » qui nous amène à ne pouvoir concevoir l'être que dans « un écart métaphorico-métonymique¹³¹ ». Au commentaire, Derrida préfère le terme de « contresignature ». C'est d'ailleurs ce terme que nous retiendrons dans la présente étude et nous nous proposerons de fournir une contresignature qui sera notre propre lecture du corpus derridien. La première étape de notre réflexion sera plus spécifiquement axée sur la position ambiguë que Jacques Derrida occupe entre philosophie

¹²⁹ L'analyse derridienne de *Nombres* dans laquelle les commentaires sont inextricablement mêlés au texte original de Philippe Sollers a donné à celui-ci le sentiment d'une « osmose carnivore » comme il l'a déclaré dans un entretien avec Julia Kristeva cité par Benoît Peteers, *Derrida*, Flammarion, 2010, p. 249.

¹³⁰ Marcos Siscar, *Jacques Derrida, Rhétorique et Philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 141. M. Siscar mentionne « la vérité improbable d'une philosophie artiste dont le sens n'irait plus de soi mais devrait être défini à la lumière de ce que veut dire l'art, de ce que veut dire la mise en scène de l'ornement ou de l'écart rhétorique. »

¹³¹ J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'Autre*, op. cit., p. 79.

et littérature, à la fois philosophe et littéraire, mais sans jamais revendiquer aucune appartenance, au bord de ces deux disciplines et en leur cœur même.

a-) Texte littéraire et philosophèmes : affirmation d'une continuité dans le corpus derridien

Très tôt, le jeune Derrida philosophe manifeste un vif intérêt pour la littérature, ou plus exactement pour ce qui pourrait constituer une frontière entre les deux disciplines. Le fait que cette frontière lui apparaisse poreuse, mouvante, insaisissable, constitue la clé de voûte de sa réflexion ontologique. Les signes qui transportent toute vérité et auxquels tout signifié est inextricablement mêlé ne peuvent être un véhicule neutre et transparent. Par leur inexorable entremise naissent les chaînes différentielles de renvois perpétuels qui se superposent en couches substitutives à partir d'une béance d'origine : le supplément scriptural devient constitutif de ce processus successif de sédimentation de ces traces qui se superposent à l'infini. Dans cette matrice complexe de signes, le réel ne peut survenir, ne peut s'ajouter « qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément¹³² ». Ce tâtonnement initial entre philosophie et littérature et le désir d'embrasser les deux disciplines se révèle donc bien loin d'être anodin. C'est ainsi que très tôt dans sa carrière, Derrida affirme hésiter « entre philosophie et littérature, ne renonçant ni à l'une ni à l'autre, cherchant peut-être obscurément un lieu depuis lequel l'histoire de cette frontière pourrait être pensée ou même déplacée¹³³ ». Alors qu'il expose son sujet de thèse, Derrida va même jusqu'à déclarer que l'écriture littéraire est ce qui constitue son « intérêt le plus constant », lui permettant ainsi de répondre à une problématique fondamentale autour de laquelle s'articule toute sa réflexion : « Comment l'écrire en vient jusqu'à déranger jusqu'à la question "Qu'est-ce que ?"¹³⁴ » Benoît Peteers, dans sa méticuleuse recherche

¹³² J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 228.

¹³³ J. Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », entretien avec Derek Attridge, dans *Derrida d'Ici, Derrida de Là*, Paris, Galilée, 2009, pp. 253-254.

¹³⁴ J. Derrida, « Ponctuations : le Temps de la Thèse » dans *Du Droit à la Philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 443.

biographique sur Jacques Derrida, fait mention d'un entretien jusqu'alors inédit et nous révèle un détail particulièrement intéressant : à la question, « ce que je voudrais être », la réponse de Jacques Derrida qui peut, à première vue, sembler stupéfiante, est finalement très significative : « un poète¹³⁵ », affirme-t-il. L'amour des mots, la recherche jouissive et éperdue d'une justesse sémantique, voilà qui fait partie intégrante du travail derridien dans lequel la forme fait toujours l'objet d'une attention toute particulière. C'est ainsi que déjà lors de son passage de l'épreuve de philosophie au concours d'entrée à l'École normale supérieure, le jeune Derrida fait une analyse très libre, et sans nul doute fort peu conventionnelle, d'un extrait de *L'Encyclopédie*. Selon ses dires, il y dépeint Diderot comme « un virtuose de la litote, franc-tireur de la littérature, résistant de première heure¹³⁶ ». Comment alors cerner adéquatement l'œuvre d'un Derrida aussi bien philosophe que littéraire fervent qui clame, tout comme Ponge, son appartenance à « la religion du Littré » et se dit guidé par « l'intraductibilité » ? Une telle mission peut apparaître ardue à bien des égards surtout que Derrida lui-même multiplie les affirmations apparemment contradictoires au sujet de sa vision des deux disciplines et de leurs limites respectives.

Au terme de ces premières considérations, force est de constater que nous ne parviendrons pas à différencier de façon limpide et incontestable philosophie et littérature telles que vues par le penseur de la déconstruction. Les distinguer par leurs attributs communément admis, à savoir un déploiement du signifiant scriptural pour la chose littéraire et un questionnement ontologique fondamental pour la philosophie visant la poursuite d'un signifié préservé dans sa virginité originelle, ne nous permettrait guère d'avancer, car la matrice scripturale guide et sous-tend toute l'architecture de la déconstruction et la voue à une dissémination perpétuelle. La dissémination ne doit

¹³⁵ Entretien de Jacques Derrida avec Osvaldo Munoz datant de 1992, « questionnaire de Proust » d'abord destiné au quotidien *El País*, mais finalement resté inédit, sans doute trop « révélateur », précise Benoît Peteers, *Derrida, op. cit.*, p. 510 (Archives IMEC).

¹³⁶ Lettre de Jacques Derrida à Roger Pons, professeur de français, cité par Benoît Peteers, *op. cit.*, pp. 74-75.

cependant pas être un prétexte facile pour se fourvoyer dans le dédale des signifiants et sombrer dans un relativisme confus. Jacques Derrida nous fournit d'ailleurs à ce sujet un avertissement clair : « Les deux types [littéraire et philosophique] me paraissent irréductiblement différents. Encore faut-il savoir que les limites entre les deux sont plus complexes (...) et surtout moins naturelles, ou anhistoriques ou données qu'on ne le croit¹³⁷. » La complexité des frontières ne peut donc en rien justifier un renoncement dans notre quête de compréhension de leurs différences. Bien au contraire, l'étude des modalités d'entrelacements de ces deux disciplines se révèle « non seulement intéressante et nouvelle mais indispensable si l'on veut se référer à l'identité de quelque chose comme un "discours philosophique" en sachant de quoi on parle¹³⁸ ». Loin d'être vaine, cette recherche vient donc au contraire asseoir et articuler la validité même de nos analyses d'un « discours philosophique » renouvelé, car compris dans ses apories et méandres constitutifs. Notre recherche se concentrera donc sur la relation nécessairement ambiguë entre philosophie et littérature, sur ce « et » paradoxal, conjonction disjonctive qui sera symptomatique du « principe de contamination, de transfert et même de traduction » à l'œuvre au sein de la déconstruction et venant perturber toute hiérarchie ontologique convenue¹³⁹. Le « et » du supplément vient suppléer tout « est » de l'identité, l'étoffe de couches additionnelles tout en l'inscrivant dans l'horizon d'un inexorable défaut d'origine. Si la différance interdit toute résomption unitaire du sens et ne peut admettre de frontières rigides entre les genres, il n'en demeure pas moins vrai que le projet spécifique de la déconstruction, « son point de

¹³⁷ J. Derrida, « Y-a-t-il une langue philosophique ? », *Autrement (A quoi pensent les philosophes)*, n° 102, novembre 1988, p. 30.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ J. Derrida, « Et Cetera... (*and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc...*) ». Cahier de l'Herne, Derrida, *op. cit.*, p. 30.

départ, reste une attention extrême à ce projet spécifique au genre philosophique, en particulier comme opposé à la littérature¹⁴⁰. »

Si la figure d'un Derrida philosophe sera dominante dans la présente étude, des différences majeures apparaissent entre le premier Derrida, auteur de *L'Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl* ou *De la grammatologie*, et le second Derrida, qui dans *Feu la cendre* ou *Glas* semble laisser libre cours à une pulsion artistique, scripturale et paraît avoir abdiqué tout recours à une systématisme traditionnelle. Faut-il alors, à l'instar de Rorty, voir deux figures bien distinctes se dessiner chez Derrida et considérer la deuxième phase de son travail comme « ludique », caractérisée par un abandon pur et simple de la théorie¹⁴¹ ? Il semble, au contraire, qu'au-delà des différences formelles, on puisse souscrire à la thèse selon laquelle le corpus derridien est parcouru par une profonde quête d'unité et de cohérence et ce, bien que les moyens d'expression divergent radicalement. Paul de Man évoque ainsi, chez Derrida, le « recours à différentes stratégies discursives selon le contexte et la situation¹⁴². » Ces différences dans la stratégie employée ne doivent pas masquer le fil conducteur qui sous-tend toute la perspective mise en œuvre, à savoir une refonte des principes métaphysiques sous l'égide de la différance. Nulle « césure¹⁴³ » n'est donc à penser dans le corpus derridien qui décline, sous diverses formes, la mise sous rature du motif transcendantal. Cette unité est revendiquée sans ambiguïté par Derrida lui-même : « Tous les problèmes travaillés dans *L'Introduction à l'origine de la géométrie* n'ont plus cessé d'organiser les recherches que je tenterai plus tard autour de corpus philosophiques, littéraires voire non-discursifs, notamment

¹⁴⁰ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995, p. 139. Nous reviendrons ultérieurement sur la perspective défendue par Rodolphe Gasché et notamment sur la notion de « texte général » exposée dans cet ouvrage.

¹⁴¹ R. Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité*, p. 175, cité par Marcos Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie, op. cit.*, pp. 67-68.

¹⁴² P. de Man, « Rhétorique de la cécité : Derrida, lecteur de Rousseau », traduction J. M. Rabaté et B. Esmein, *Poétique*, n° 4, 1970, p. 472.

¹⁴³ *Ibid.*

graphiques ou picturaux¹⁴⁴ ». C'est ainsi qu'est mise en exergue la fonction « édifiante, thérapeutique ou ironique de la philosophie¹⁴⁵ » qui confère aux ouvrages derridiens toute leur originalité et profonde pertinence. Débusquer les philosophèmes qui, plus ou moins silencieusement, opèrent au sein d'un tissage textuel se révèle être une tâche aussi nécessaire que fondamentale dont le potentiel révolutionnaire et subversif est librement assumé par l'initiateur de la déconstruction.

b-) Réévaluation de la secondarité du signe dans « La pharmacie de Platon » : Thot, cet insaisissable dieu de l'écriture

Selon Derrida, la critique de l'écriture reléguée au rang d'outil secondaire voire d'artifice spécieux est le corrélat d'une histoire de la métaphysique axée sur l'être comme présence (« *parousia* ») et sur une potentielle immédiateté dans l'accès à cette instance donatrice originaire. Or il s'agirait là d'une présupposition qui prendrait racine dans une certaine adhérence dogmatique. L'écriture prise en son sens le plus large de système différentiel de signes enrobant toute *vérité* sera alors la question centrale qui permettra la déconstruction derridienne de la présence et l'ouverture à la différance, à un système généralisé de la trace dans lequel la présence n'apparaît plus qu'à la lueur du détour et de l'absence. Afin de comprendre les implications ontologiques fondamentales de cette réflexion sur l'écriture, il nous paraît, dans un premier temps, essentiel de revenir sur les principaux moments de sa dévalorisation. À ce titre, une étude de « Platon-Rousseau-Saussure¹⁴⁶ » se trouve être tout particulièrement intéressante pour comprendre la clé de voûte de l'édifice métaphysique et l'angle d'attaque de la déconstruction ou comment la

¹⁴⁴ J. Derrida, *Du Droit à la philosophie*, op. cit., p. 446.

¹⁴⁵ Emmanuel Levinas, « Tout Autrement », *L'Arc*, n° 54, 1973, p. 33, cité par François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Les Éditions du Cerf, Médiaspaul, Paris-Montréal, 2000, p. 134.

¹⁴⁶ C'est en ces termes que Jacques Derrida fait référence aux trois principaux penseurs de la secondarité de l'écriture. Jacques Derrida, « La Pharmacie de Platon » dans *La Dissémination*, op. cit., p. 137.

question de style peut « désarçonner le philosophe-cavalier¹⁴⁷ » et l'entraîner dans « l'abîme de la vérité comme non-vérité¹⁴⁸ ».

La conversation entre le roi Thamous et le dieu Theuth à laquelle Socrate fait référence dans le *Phèdre* apparaît tout particulièrement significative. L'écriture que Theuth vient fièrement présenter au roi est vue par Socrate comme un stérile et futile accessoire. Elle semble en effet impersonnelle, muette et figée, car dénuée de cette capacité d'échange que possède le dialogue. On le sait bien, la maïeutique socratique est axée sur le dialogue comme débat, comme lieu de surgissement de la connaissance. La vérité se dévoile par et à travers le *logos*. Le discours écrit est donc vu comme dépendant, subordonné à l'instance de la parole, l'écrit étant incapable « ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul¹⁴⁹ ». En même temps, l'accent est mis sur le potentiel subversif de l'écriture, discours inerte qui pourrait tomber entre de mauvaises mains et dont la trajectoire ne peut être contrôlée, risquant d'être incompris ou habilement détourné de sa signification première : « Une fois écrit, un discours roule de tous côtés, dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait même pas à qui il dit parler, avec qui il doit se taire (...)»¹⁵⁰. C'est justement cette indétermination du texte, pris dans un dédale de signatures et contresignatures multiples, en proie à une « destinerrance », qui sera soulignée par Jacques Derrida et sur laquelle nous reviendrons abondamment dans la présente étude. Cet aspect est cependant, dans une perspective socratique, vu comme négatif et pour toutes les raisons précédemment énoncées, l'écriture, « *tekhne* » et « *pharmakon*¹⁵¹ », correspond davantage à un simulacre qui ne revêt plus qu'une

¹⁴⁷ J. Derrida, *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 98.

¹⁴⁹ Platon, *Phèdre*, traduction Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, 257 e.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 275 e.

¹⁵¹ J. Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 107.

apparence trompeuse de savoir et dont les mots, passifs, s'avèrent «incapables d'enseigner suffisamment la vérité¹⁵² ».

Lors de cette présentation de l'écriture par le dieu Theuth au roi Thamous, le décor est, pour ainsi dire, clairement planté et les rôles bien définis : le dieu de l'écriture est présenté comme étant un personnage second, « un technocrate sans pouvoir de décision, un ingénieur, un serviteur rusé et ingénieux admis à comparaître devant le roi des dieux¹⁵³ ». Si l'on se réfère à la mythologie égyptienne, le dieu Thot est en effet un dieu engendré, fils aîné de Rê, le Soleil créateur par le biais du Verbe. Polymorphe, Thoth peut tout aussi bien revêtir la forme d'un ibis, d'un babouin mais aussi de la lune au titre de suppléant de Rê durant les heures nocturnes. Ainsi que le note donc Jacques Derrida dans « La Pharmacie de Platon », Thoth serait le dieu du signifiant, portant les signes du dieu soleil, se substituant à lui et, par une oblique démarche, venant même à lui en emprunter ses attributs. La distance entre les deux dieux s'amenuise, leurs prérogatives s'entremêlent, s'ajoutent et se confondent : « Il [Thot] n'est différent de la parole ou de la lumière divine que comme le révélant du révélé. À peine¹⁵⁴. » Dieu de l'écriture, Thot est maître dans l'art des jeux de mots et sa personnalité n'est pas étrangère à une certaine duplicité. Ainsi n'hésite-t-il pas, par exemple, à participer à un complot contre Osiris aux côtés du dieu Seth, puis à se retourner contre ce dernier lors du procès. Insaisissable usurpateur, « Thot ne peut devenir le dieu de la parole créatrice que par substitution métonymique, par déplacement historique et parfois par subversion violente¹⁵⁵. » En raison même de son statut de suppléant, de supplément, il peut occuper l'avant de la scène et cumuler les rôles qui s'imbriquent, se surajoutent dans une subtile confusion. Hiérogrammate¹⁵⁶, il est au

¹⁵² Platon, *op.cit.*, 276 c.

¹⁵³ J. Derrida, « La Pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 107.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 112.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 113. Ce terme, liant les notions de sacré et d'écriture, désigne le scribe dans l'Égypte ancienne.

plus près du divin dont il doit retranscrire les paroles en hiéroglyphes et hypomnétophage¹⁵⁷, il les consigne scrupuleusement et assure leur survie par le biais de l'*hypomnésis* ou remémoration. Assurant la perpétuation d'une « présence » qui se prolonge au-delà de toute absence, d'une présence pourtant jamais pleine car toujours déjà greffée d'absence, Thot a un lien évident avec la mort dont il est également la divinité, « cela va de soi¹⁵⁸ », précise d'ailleurs Derrida. Le laborieux scribe, maître de l'écriture, comptabilise aussi le poids des âmes des disparus tout en faisant un décompte précis des jours de l'existence et « énumérant l'histoire¹⁵⁹ ». Il apparaît cependant que cette divinité placée sous l'égide du Nombre, s'intéresse davantage « à la mort comme répétition de la vie » et *vice versa* ainsi « qu'au réveil de la vie et au recommencement de la mort¹⁶⁰ ». Tel est effectivement le sens de la résurrection si primordiale dans les croyances de l'Égypte ancienne. Suite à ce bref récapitulatif des principales fonctions et prérogatives du dieu de l'écriture, il semble manifeste qu'il s'agisse là d'un personnage complexe, insaisissable, dont l'identité et la fonction échappent à toute classification définitive. Bien sûr, cette identité se fonde sur l'opposition qui lie Thot à Rê, figure du père, du soleil, de la présence vivante mais force est de constater que cette relation mouvante, ambivalente se disloque dès que l'on cherche à la figer en des repères trop précis. Il n'y a pas d'opposition diamétrale, mais plutôt un déplacement elliptique, car « la figure de Thot s'oppose à son autre (...) mais en le suppléant. Elle s'ajoute et s'oppose en répétant ou en tenant lieu¹⁶¹ ». Brouillant irrémédiablement toutes les frontières, ce dieu de la « non-identité », cet « autre » du père peut tout aussi bien remplacer celui à qui il est censé s'opposer. C'est ainsi qu'il peut cumuler les masques, étant « donc à la fois son père, son fils et lui¹⁶² ».

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ J. Derrida, « La Pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 113.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁶² *Ibid.*

Cette « indétermination flottante » lui donne d'ailleurs la latitude suffisante pour se lancer dans ce jeu infini de substitutions dont il a la maîtrise. Dans une remarque qui est loin d'être anodine et sur laquelle nous reviendrons ultérieurement, Derrida précise que c'est justement au dieu Thot, ce roi de l'indétermination, que l'on doit le jeu de dés. Dans ses prérogatives, se côtoient ainsi écriture, mort, science, calcul, mais aussi hasard, secret et occultisme. Thot est en effet « le dieu des formules magiques qui apaisent la mer, des récits secrets, des textes cachés¹⁶³ ». C'est autour de ce lien multidimensionnel entre écriture, mort, hasard et secret que s'articulera notre réflexion. En filigrane, se dresse le cryptogramme qui hante et complète toute graphie. Consignation, transmission, mais aussi dissimulation et ambivalence, tels sont les rôles de cette écriture *pharmakon*, à la fois révélatrice et dissimulatrice, remède à l'oubli, don et poison.

c) Des hiéroglyphes à l'écriture phonétique : « scribble » et dissimulation cryptique du savoir

Suite à ces premières considérations, se dessine la complexité de l'écriture qui fait corps avec la chose, l'enrobe d'un inextricable voile et se surajoute à une identité toujours en mouvance, incapable de s'arrêter dans la plénitude d'une présence enfin acquise ou retrouvée. Penser pouvoir dépouiller le texte de ce voile, remonter à une présence originale, une *arkhè* dissimulée sous d'innombrables couches de sédiments scripturaux relève, selon Derrida, d'une illusion, d'un leurre ou encore d'une simple croyance. Comment comprendre alors cette « disruption de l'écriture¹⁶⁴ » qui contamine toute présence du *logos* lui faisant perdre « et sa queue et sa tête¹⁶⁵ ? » Cela implique une compréhension du « supplément de code et de crypte », de cette « écriture » qui se manifeste notamment à travers la dérive ésotérique inhérente à tout procédé

¹⁶³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁶⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁶⁵ J. Derrida, « La Pharmacie de Platon », *op.cit.*, p. 89.

hiéroglyphique. Dans son *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, William Warburton insiste sur le fait que les techniques successives d'écriture ont eu pour but –entre autres– d'abrèger et de condenser l'information. Or cette opération ne va pas, ainsi que le note Derrida, « sans quelques voiles¹⁶⁶ », les éléments exclus venant clandestinement hanter le nouveau texte, le travailler des marges en son cœur même. Effet de « *scribble* » qui renvoie à une écriture « plutôt à la hâte, à l'économie », mais également au *scribblage* ou « séparation critique », le tout travaillé en son for intérieur par la répétition, ce double –b du supplément qui fragmente toute identité avant même qu'elle n'ait pu se constituer¹⁶⁷. La question fondamentale autour de laquelle tourne la réflexion de Warburton concerne l'origine de cet effet de cryptage qui parasite toute écriture à son insu. Comment en effet comprendre que cette écriture dépositaire et transmettrice de sens puisse devenir « secrète, réservée, détournée de l'usage commun, ésotérique¹⁶⁸? » Faut-il y voir une volonté manifeste des prêtres qui, pour garder leur pouvoir, se réfugient dans le secret, dans la «dissimulation cryptique du savoir¹⁶⁹? » Il semble au contraire que cet effet dissimulateur soit survenu tel un accident, ce voilement s'apparentant plus à un phénomène graduel, quasi-indécelable et qui pourtant survient. Alors que le premier degré de l'écriture hiéroglyphique dit « curiologique » fonctionne par association de la partie au tout (un demi-cercle pour désigner la lune par exemple), le second degré ou « tropique » subit un glissement et consiste en une représentation par substitution en fonction de qualités ressemblantes¹⁷⁰. C'est ainsi qu'un cynocéphale peut désigner la lune dans une logique

¹⁶⁶ J. Derrida, « Scribble pouvoir/écrire », préface à l'*Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens* de William Warburton, Paris, Aubier-Flammarion, 1977, p. 9.

¹⁶⁷ J. Derrida, « Scribble pouvoir/écrire », *op. cit.*, p. 9. Le *scribblage*, opération de carder la laine, devient ainsi, par métonymie, un acte de tri, de « séparation critique ».

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 29. *L'Encyclopédie* de Diderot fournit également des précisions intéressantes sur les types d'écritures de l'Égypte ancienne, tome V, p. 380.

tropique, figure d'ailleurs hautement symbolique car liée à la divinité Thot¹⁷¹. Les écritures épistolaire et hiéroglyphique sont, quant à elles, destinées respectivement aux affaires civiles et à la sphère religieuse. Imperceptible mais pourtant à l'œuvre, un « voile tombe entre la deuxième espèce du premier hiéroglyphe et la première espèce du second, entre le deux de un et le un de deux¹⁷² ». Entre le dévoilement et la crypte, une frontière perméable s'installe. Le développement de la phonétisation accentue ce phénomène de simplification, d'exclusion et parallèlement, de parasitage cryptique. Le non-dit s'inscrit entre les signes, à même la chair du signe et tout dévoilement s'accompagne d'un « supplément de code¹⁷³ » qui brouille toute transmission et endommage irrémédiablement toute transparence du message. Entre le type curiologique et le type tropique, une indécidabilité se produit et toute velléité de maîtrise est condamnée à l'échec. Le sacré se nourrit ainsi du sacré, « ces deux figures sont inséparables, elles appartiennent au même système et se constituent l'une l'autre. Pas de prêtre sans une écriture hiéroglyphique, pas de hiéroglyphe sans opération de prêtrise¹⁷⁴ ». Ce lien entre sacré et écriture sera abondamment traité dans la seconde partie de notre étude, mais le point qui retient pour le moment notre attention est cette structure particulière de la matrice scripturale qui secrète « un effet de scribble et de crypte¹⁷⁵ », de redoublement et de masque. Dans une logique de l'écriture vue comme système irréductiblement différentiel, constituant *ad infinitum* des chaînes de signifiants qui renvoient les uns aux autres, tout fondement originel est condamné à un déplacement perpétuel. Il n'en demeure cependant pas moins que, si la singularité absolue de l'origine

¹⁷¹ D. Diderot, *Encyclopédie*, Tome V, p. 380 : « Toutes les écritures où la forme des choses étoit employée, ont eu leur état progressif, depuis le plus petit degré de perfection jusqu'au plus grand, & ont facilement passé d'un état à l'autre ; en sorte qu'il y a eu peu de différence entre l'*hiéroglyphe propre* dans son dernier état, & le *symbolique* dans son premier état. En effet, la méthode d'exprimer l'*hiéroglyphe tropique* par des propriétés similaires, a dû naturellement produire du raffinement au sujet des qualités plus cachées des choses ». Le subtil glissement cryptique est évident.

¹⁷² J. Derrida, « Scribble pouvoir/écrire », *op. cit.*, p. 29.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 22.

se trouve réfutée, la « passion de l'origine¹⁷⁶ », cette recherche éperdue du sens, est tout à fait centrale à la démarche de Jacques Derrida. L'écriture nous happe dans son univers de substitution et « l'appel de ce secret de ce secret¹⁷⁷ » nous entraîne, nous renvoyant toujours à l'autre, à autre chose, indéfiniment prisonnier du dédale des traces. Toute analyse du sens devra donc désormais tenir compte de cet incontournable mécanisme substitutif et différentiel. L'exemple de la photographie, pris par Derrida lui-même, se trouve -sans jeu de mot- être particulièrement révélateur. À quel moment particulier peut-on attribuer la prise de vue ? « La photographie est-elle *prise* quand le photographe prend la chose en vue, quand il règle le diaphragme et met en marche le déclencheur ou bien quand le dé clic signale la capture et l'impression, ou plus tard encore, au moment du développement¹⁷⁸ ? » L'abîme de la réflexivité, de la métonymie sans fin inhérente à l'écriture vient déstabiliser et forcer la refonte des présupposés majeurs de la métaphysique.

Revenant sur la distinction platonicienne entre grammaire et dialectique, Derrida insiste sur l'entrelacement inextricable entre les deux sciences. L'art politique est, en effet, décrit par Platon comme s'apparentant à un savant tissage, « le tissu du tisserand royal étant uni et serré, mêlant de pair deux fils opposés pour les unir en un seul » et tressant ainsi des termes en opposition les uns avec les autres¹⁷⁹. Alors qu'un rapport analogique gouverne les termes mis en relation dans le tissage dialectique, la déconstruction derridienne propose, quant à elle, un élargissement de la *symplokè* et une ouverture à un « Autre » hétérogène qui échappe à toute appréhension oppositionnelle, à toute résomption totalisante. L'écriture derridienne ne constitue ainsi pas un renversement de l'ontologie

¹⁷⁶ J. Derrida, *Passions de la Littérature*, Michel Lisse (dir.), Paris, Galilée, 1996.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷⁸ J. Derrida, *Demeure, Athènes*, Paris, Galilée, 2009, p. 29.

¹⁷⁹ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995, p. 101. Rodolphe Gasché revient sur le parallèle intéressant entre la *symplokè* platonicienne et la pensée derridienne de l'entrelacement.

traditionnelle, mais plutôt un déplacement, un glissement qui force le questionnement et vient « luxer l'oreille philosophique ». La grammaire, science considérée comme inférieure et traditionnellement rabaissée par rapport à la dialectique censée gouverner le rapport avec la vérité, doit en fait composer avec la non-présence, la non-vérité ou l'« autre » vérité, subtil *pharmakon* : « les contradictions et les couples d'opposés s'enlèvent sur le fond de cette réserve diacritique et différante ». Nulle simplicité d'une *coincidentia oppositorum*, l'écriture suit une logique substitutive, surajoutant des couches de signifiants qui renvoient les uns aux autres dans le labyrinthe d'un sens qui, à jamais, se dissémine.

d) La métaphore : déplacement et « supplémentarité tropique »

Ce complexe mécanisme de « déplacement », nous amène à la délicate question de la métaphore, trope qui indique un détour, une distanciation prenant la forme d'un transport substitutif d'un terme à un autre guidé par un souci d'analogie. Or comment comprendre cette distance prise à l'égard d'un terme, « dé-tour » qui se transforme en « re-tour » selon la fonction de ressemblance, « sous la loi du même¹⁸⁰ ? » La perspective nietzschéenne accorde une importance majeure aux métaphores, cet échange de termes constitutif du discours, de la « vérité » même. C'est ainsi que les « vérités » sont qualifiées d'illusoires en raison de l'oubli de leurs irréductibles racines métaphoriques, métaphores désormais « usées », ayant « perdu de leur force sensible¹⁸¹ ». Le glissement sémantique de la catachrèse implique, par exemple, un changement de sens, le passage d'un sens premier à un second. Souvent, ce recours à une figure naît d'une incapacité originelle du langage à décrire un phénomène et engendre une nouvelle création de sens qui demeure dans la langue. Or comment faut-il comprendre cette incessante mouvance de sens ? Ne faut-il pas

¹⁸⁰ J. Derrida, « La Mythologie Blanche » dans *Marges, op. cit.*, p. 323.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 258.

y voir là une menace à une potentielle intégrité de ce même sens ? Derrida note bien l'ambivalence de la métaphore, à la fois menaçante pour le sens en instaurant une « errance du sémantique » tout en étant nécessaire pour pallier l'insuffisance du terme de départ en vertu d'une « logique du supplément ». Il insiste en effet sur l'importance de cette « supplémentarité tropique » qui, partant d'un manque initial, vient se surajouter¹⁸². Le parallèle avec l'écriture comme agglomérat de « suppléments, de significations substitutives » ne survenant qu'au sein d'une « chaîne de renvois différentiels » entre signifiants prise dans un continuel « appel à suppléments¹⁸³ », devient alors manifeste. Or comment déterminer le rapport entre ces métaphores issues de la langue naturelle et la métaphoricité inhérente au discours philosophique ? Les liens entre langue naturelle et philosophique sont explicitement énoncés par Derrida, la métaphore engageant, « en sa totalité l'usage de la langue philosophique, rien de moins que l'usage de la langue dite naturelle dans le discours philosophique, voire de la langue naturelle comme langue philosophique¹⁸⁴ ». Revenons sur le caractère particulier de la métaphore : elle constitue en effet une figure de style, un trope parmi d'autres qui existent dans la langue. Cependant, la caractéristique propre à la métaphore, à savoir le « déplacement du sens », semble déterminer le rôle essentiel des autres formes de discours. La particularité fondamentale de la métaphore est donc d'être, à la fois, « produit ou une des formes du discours », mais également « loi » structurant le discours en tant que tel¹⁸⁵. Ainsi, à l'instar de Paul Ricœur, pourrait-on dire qu'en raison de l'absence de tout « discours sur la métaphore qui ne se dise dans un réseau conceptuel lui-même engendré métaphoriquement », la métaphore ne

¹⁸² Cette notion d'« ajout » est également à l'œuvre dans le principe de traduction entre deux langues. Ainsi Derrida précise-t-il dans « Des Tours de Babel » qu'une « traduction épouse l'original quand les deux fragments ajoutés aussi différents que possible se complètent pour former une langue plus grande, au cours d'une survie qui les change tous les deux », p. 19.

¹⁸³ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 228.

¹⁸⁴ J. Derrida, *Marges*, op. cit., p.249.

¹⁸⁵ S. Margel. « La Métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique », *Rue Descartes*, n° 52, 2006, p. 17.

peut se dire autrement que « métaphoriquement¹⁸⁶ ». Une telle caractéristique se traduit, chez Jacques Derrida, par l'implication, dans la définition, du « défini » dans le « définissant » de la métaphore¹⁸⁷. Par rapport au discours philosophique, le mode opératoire de la métaphore apparaît double : elle opère au sein même de ce discours « là où et quand les formes du langage sont prises comme autant de concepts philosophiques », mais aussi « sur » ce même discours, permettant l'émergence d'un « déplacement » de la langue naturelle vers une langue philosophique¹⁸⁸. Comment alors expliquer, au niveau de la métaphysique, les tentatives d'« effacement » de son sol ainsi que de son fonctionnement métaphorique?

Tout en ayant lui-même recours à une superbe expression métaphorique, Jacques Derrida suggère une analogie entre l'effacement des racines métaphoriques de la métaphysique et le processus à l'œuvre dans un palimpseste. C'est ainsi que, « la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite ». Or cet effacement ne peut, et c'est là tout le paradoxe, se produire qu'en ayant déjà fait l'usage d'une métaphore. C'est pourquoi, en dépit de cet effacement, cette origine demeure « néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche », jouant le rôle d'un « dessin invisible et recouvert dans le palimpseste¹⁸⁹ ». Peut-on alors qualifier la métaphore d'origine de la métaphysique, permettant d'agencer, sous sa loi, l'ensemble du système ? En vertu de la caractéristique même de « déplacement » du sens qui est propre à la métaphore, ce point d'origine doit plutôt être vu comme une « non-origine », sol mouvant, sans cesse se dérochant par un mécanisme « immotivé » et indéfini de renvois marquant une irréductible distanciation. On voit alors à quel point on peut ici faire un rapprochement

¹⁸⁶ P. Ricœur, *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 213.

¹⁸⁷ J. Derrida, « La mythologie blanche » dans *Marges*, *op. cit.*, p. 274.

¹⁸⁸ S. Margel, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸⁹ J. Derrida, « La mythologie blanche », *op. cit.*, p. 254.

avec la « trace » derridienne en tant que celle-ci, par son « concept, détruit son nom ». En effet, bien que « tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire¹⁹⁰ ». L'enracinement langagier, métaphorique n'est cependant pas sans poser un défi sérieux à toute entreprise visant à fonder « l'univocité sans ombre, la transparence absolue du discours¹⁹¹ ». Cela nous amène à la critique derridienne de la phénoménologie husserlienne qui, partant du signe, aboutit à une remise en question fondamentale de la conscience.

e) Enchevêtrement entre « indication » et « expression » : la réfutation derridienne du « présent vivant » phénoménologique

Le fait que Derrida souligne la méfiance husserlienne à l'égard de la métaphoricité de la langue (« *Bildlichkeit* ») n'est sans doute pas fortuit. Reconnaisant le caractère séduisant de la métaphore, Husserl précise que son usage pourrait aisément entraîner l'égaré¹⁹². Le discours phénoménologique devrait ainsi se distinguer par une résistance à cette « séduction ». La question se pose alors quant à la possibilité d'une telle résistance. Peut-on en effet, distinguer, dans le discours, la fonction expressive (« *Ausdruck* »), porteuse d'une « signification » (« *bedeutsam* ») qui s'effacerait devant le sens véhiculé, de la fonction indicative (« *Anzeichen* »), qui nous placerait sur la piste du sens sans toutefois le capturer et qui serait, par opposition, qualifiée de « *bedeutungslos*¹⁹³ ? » Or le langage est caractérisé par un « enchevêtrement associant intimement l'expression et l'indice¹⁹⁴ ». Développant la métaphore du « tissu », Derrida souligne que cet « entrelacement » ou contextualité (« *Verwebung* ») du langage entraîne une impossibilité fondamentale de « discerner la trame et chaîne ». Le « vouloir-dire »,

¹⁹⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 90.

¹⁹¹ J. Derrida, « Forme et vouloir-dire » dans *Marges*, op. cit., p. 199.

¹⁹² *Ibid.*, p. 198.

¹⁹³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., pp. 17-19.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

caractéristique de la fonction expressive ne peut être séparé des « actes » et « contenus non-expressifs¹⁹⁵ ». Pourtant, le célèbre exemple husserlien du « soliloque » ou « monologue intérieur » pourrait venir contredire cette incapacité opératoire à séparer l'expression de l'indice. Cet « enchevêtrement » inhérent au langage est bel et bien reconnu par Husserl, mais est qualifié de « contamination accidentelle » du « vouloir-dire » par un système indicatif. L'entreprise phénoménologique dont Derrida mentionne, non sans une pointe d'ironie, la « patience » et la « minutie », vise à « démêler l'écheveau¹⁹⁶ », à opérer une reconduction vers une pure expression. Or en quoi le « soliloque » pourrait-il justifier l'existence d'une pure expressivité ? Husserl précise que « la fonction à laquelle est originellement appelée l'expression est la communication¹⁹⁷ ». Pourtant, tant que l'expression joue ce rôle communicatif, la pure expressivité se trouve suspendue. La fonction communicative requiert en effet un support indicatif (gestuelle ou « médiation de la face physique ») destiné à transmettre à autrui mon intention. L'« entrelacement » entre expression et indication se produit, selon Husserl, lorsque je souhaite communiquer un sens, le rendant ainsi manifeste à autrui. C'est d'ailleurs pourquoi, je ne suis à même d'avoir, avec l'autre, que des « rapports d'appréhension analogique », d'« intentionnalité médiate et potentielle¹⁹⁸ ». Il en résulte que l'« impureté de l'expression » naît du « rapport à l'autre comme non présence ». Afin de regagner cette pureté expressive, il convient de « suspendre le rapport à autrui¹⁹⁹ », de s'engager dans un soliloque dans lequel ma propre voix traduit immédiatement mon « vouloir-dire ». Cette voix de la vie intérieure de l'âme se caractérise par l'exclusion de tout indice et traduit une intentionnalité. Le sens devient synonyme d'idéalité, porté par une voix incorporelle, sans geste ni ancrage charnel. L'affirmation selon laquelle l'absence de processus représentatif dans le monologue

¹⁹⁵ J. Derrida, « Forme et vouloir-dire » dans *Marges, op. cit.*, p. 191.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁹⁷ J. Derrida, *La Voix et le phénomène, op. cit.*, p. 41. Derrida reprend ici le paragraphe 7 des *Ideen*.

¹⁹⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 157.

¹⁹⁹ J. Derrida, *La Voix et le phénomène, op. cit.*, p. 44.

conduirait à une immédiateté avec la réalité, une pure expressivité libérée de l'aspect communicatif, semble pourtant poser quelques problèmes. Derrida insiste en effet sur l'importance du procédé représentatif inhérent à tout discours. Un signe expressif appartient ainsi à l'ordre de la représentation. Or cette représentation si primordiale pour le sens dépend d'une possibilité de répétition. On dérive donc « la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse²⁰⁰ ». Tout signe, expressif ou indicatif s'inscrit donc dans cette logique répétitive, ce qui conduit ultimement à renverser le rapport entre signifié et signifiant. Le signifié devient dépendant du signifiant, l'idéalité devient inaccessible si ce n'est par le signe, signe qui, ainsi que le précise Derrida, est « originellement travaillé par la fiction²⁰¹ ». Le mouvement de la différance qui instaure cette irréductible distance, cet incessant renvoi entre signes, l'impossibilité d'une présence pleine est « écriture », une écriture qui vient raturer l'intentionnalité de la conscience comme accès à l'idéalité. Comment peut-on alors illustrer cette cassure avec la présence d'un « signifié transcendantal », cette plongée dans un monde différentiel du signe ? Le signe, dans la phénoménologie husserlienne, s'apparente fondamentalement à un « être-pour », un « être-à-la-place-de » qui joue donc un rôle médiat de représentation dans une structure substitutive. Servant essentiellement à communiquer mon vécu à autrui, la fonction indicative du signe se manifeste lorsque le vouloir-dire ne peut être pleinement présent. Derrida se propose, dans *La Voix et le phénomène*, d'analyser le fonctionnement de ce mécanisme substitutif et de comprendre la place adéquate qu'il faut accorder au signe. À travers la question du signe, un glissement ontologique majeur se profile et l'être comme présence se voit destitué de son souverain privilège sur lequel repose tout l'édifice métaphysique : « Le signe n'est-il pas autre chose qu'un étant, n'est-il pas la seule « chose » qui n'étant pas une chose ne tombe pas sous la question « Qu'est-ce-que ? », le

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 58.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 63.

produit au contraire à l'occasion ? Produit-il la philosophie comme empire du *ti esti* ? » Alors que la démarche husserlienne se concentre sur une stratégie de séparation, d'évitement, d'écartement de la couche indicative et empirique du sens pour atteindre l'idéalité du vouloir-dire, la déconstruction met en avant le signe, ce signifiant qui, loin d'être secondaire et servilement transparent, « résiste et se donne à remarquer ». La réduction transcendantale qui gouverne la téléologie phénoménologique relève, selon Jacques Derrida, davantage d'un « volontarisme transcendantal », schéma dans lequel « le sens veut se signifier, ne s'exprime que dans un vouloir-dire qui n'est qu'un vouloir-se-dire de la présence du sens ». Le « monologue intérieur » dans « la vie solitaire de l'âme » incarne, pour Husserl le parfait exemple d'une éviction complète du caractère empirique du langage, l'existence physique du mot étant neutralisée par sa représentation imaginaire (« *Phantasievorstellung*²⁰² »). La compréhension est immédiate, libérée du rapport médiat à « l'autre comme non-présence ». C'est ainsi que « dans le discours intérieur, je ne me communique rien à moi-même (...) car je n'en ai pas besoin²⁰³ ». Husserl évoque cependant lui-même une objection à cette pureté idéale du monologue intérieur, objection qu'il écarte résolument pour confirmer sa position : ne faut-il pas en effet concevoir ces « mots intérieurs » comme autant de signes (« *Zeichen* ») qui se font transmetteurs de nos vécus psychiques propres ? Husserl met cependant fin à cette réflexion en précisant : « Je ne crois pas qu'une telle conception doive être soutenue²⁰⁴ ». Or une telle remarque est bien évidemment reprise dans la perspective derridienne qui, quant à elle, insiste sur la nécessaire inscription de tout mot, ou signe, dans une logique de répétition. Comment pourrais-je en effet faire usage d'un mot qui n'ait qu'une valeur unique et irremplaçable ? Ce mot, enrobé dans sa singulière unicité, serait condamné à l'inutilité, « un signe

²⁰² J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 51.

²⁰³ *Ibid.*, p. 57.

²⁰⁴ Cité par J. Derrida, *ibid.*, p. 49.

purement idiomatique n'étant pas un signe²⁰⁵ ». Dès que l'on reconnaît l'inexorable inscription de tout « signe » ou mot dans un système de répétition, la frontière automatiquement se brouille entre présence simple et son double, indication et expression, « réalité » et représentation, ontologie et « hantologie ». La présence, destituée de toute prétention à la pureté se voit désormais comme un produit dérivé de la répétition. Au commencement est le signe, un signe toujours « originairement travaillé par la fiction » et vecteur malgré lui d'une incontournable équivocité. De plus, si le signe est toujours déjà hanté par la possibilité de la répétition, se profile en toile de fond la possibilité de survie du signe par-delà la disparition physique, le rapport à la mort structurant toute signification et marquant tout graphème d'un sceau irréductiblement « testamentaire ». Le « *re* », du redoublement vient creuser toute présence vivante, instiller le manque au cœur même de l'essence qui se voit alors vaciller dans les affres de la « destinerrance », soumise à l'absence, à l'inconscient, à l'« après-coup » freudien (« *Nachträglichkeit* »), à l'insécurité perpétuelle, à l'impossibilité de toute résomption unitaire comme condition de possibilité de cette « présence » qui ne se manifeste désormais que sous rature. Le « silence » phénoménologique apparaît ainsi comme une mystification, un construit artificiel qui ne peut se comprendre qu'au travers d'une double exclusion : « celle du rapport de l'autre en moi dans la communication indicative, celle de l'expression comme couche ultérieure, supérieure et extérieure à celle du sens²⁰⁶ ». Or l'inscription de tout signe dans une logique de répétition contamine toute pureté du soliloque et force est de constater qu'un rapport d'enchevêtrement (« *Verflechtung* ») lie indication et expression, interdisant tout contact avec un présent vivant préservé dans sa virginité originelle. La déconstruction du mot vient destituer l'être de son privilège, car la trace fait toujours corps avec le tout présent-vivant instaurant une temporalisation/espaceur du sens, l'archi-écriture étant toujours déjà à

²⁰⁵ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 59.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 83.

l'œuvre, déstabilisant toute l'architectonique métaphysique, parasitant l'auto-affection si chère à Husserl. C'est ainsi que la phénoménologie rencontre sa limite essentielle, le « s'entendre-parler » ne pouvant pas se concevoir comme « l'intériorité d'un dedans clos sur soi », mais au contraire, comme « l'ouverture irréductible dans le dedans, l'œil et le monde dans la parole²⁰⁷ ». Dans cette « scène » qu'est désormais la réduction phénoménologique, l'écriture ou structure substitutive généralisée illustre bien la marche inexorable de la différance, qui n'avance qu'en surajoutant des couches de signes qui tentent de pallier une béance originaire, abîme du sens qui s'échafaude sur une myriade de traces, sur une supplémentarité qui fissure et retarde à jamais toute plénitude de l'être. Une « voix sans différence », aussi séduisante que cette perspective puisse sembler, serait, paradoxalement « absolument vive et absolument morte²⁰⁸ », condamnée à un dépérissement certain en échappant à tout mécanisme de répétition donc de transmission. Cette identité morcelée, disséminée mais devant pourtant sa « présence » sous rature à une archi-écriture, ne se laisse appréhender qu'au travers d'une lentille multifocale, d'une scène à plusieurs tableaux qui indéfiniment se renvoient les uns aux autres, d'une vision qui ne doit son existence qu'à l'aveuglement, ne serait-ce que l'espace d'un clin d'œil.

À l'instar de Françoise Dastur, on pourrait souligner un changement notable dans la position derridienne entre l'introduction à *L'Origine de la géométrie* (1962) et *La Voix et le phénomène* (1967)²⁰⁹. Dans le premier texte, Derrida en effet souligne la présence, dans le corpus husserlien, d'une « complication originaire de l'origine²¹⁰ », le sens ne pouvant être révélé que rétroactivement. Il précise cependant : « Que le retard soit la destinée de la Pensée elle-même comme Discours, seule une phénoménologie peut le *dire* et faire

²⁰⁷ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 102.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 120.

²⁰⁹ F. Dastur, « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le phénomène* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2007, p. 12.

²¹⁰ J. Derrida, *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. vi.

affleurer en une philosophie²¹¹ ». La réduction phénoménologique s'apparente donc à « une pensée pure de ce retard²¹² », prenant conscience de cette origine qui, inéluctablement, diffère. Or quelques années plus tard, la phénoménologie elle-même est assimilée par le penseur de la déconstruction à la « métaphysique de la présence », s'avérant incapable d'intégrer ce « retard originaire » et d'en rendre compte de façon adéquate, notamment en raison de la conception unitaire du temps²¹³. Pour Husserl, la « rétention d'un contenu inconscient est impossible », suggérant, au contraire, « une fusion du passé et du présent dans la rétention qui ne permet aucune distance entre eux », une telle affirmation s'inscrivant en droite ligne avec la conception d'une conscience, d'un « originairement conscient » (« *urbewusst* ») accompagnant tout contenu²¹⁴. L'« après-coup » freudien viendrait alors, selon Derrida, infirmer ce fondement phénoménologique. La rétention et la représentation sont en effet conçues comme étant « deux modifications de la non-perception » et la non-identité à soi apparaît comme une origine de l'identité à soi. L'altérité de la coupure, de la mort, vient instaurer une rupture dans cette « présence » que l'on croyait pourtant bien établie. L'archi-écriture (ou « écriture » prise comme un système général différentiel de renvoi et comprenant donc l'écriture au sens étroit et la parole, revêt ainsi, dans la déconstruction, un statut « quasi-transcendantal²¹⁵ » qui permet de rendre compte de la différance, de cet espacement de la temporalisation, de ce retard originaire qui parasite et usurpe toute idéalité. Si nous sommes, pour reprendre l'expression de Françoise Dastur, « depuis toujours et pour toujours exilés dans le

²¹¹ J. Derrida, Introduction à *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1974, p. 170, cité par F. Dastur, *op. cit.*, p. 11.

²¹² *Ibid.*, p. 170, cité par F. Dastur, *op. cit.* p. 11

²¹³ F. Dastur, *op. cit.*, p. 12.

²¹⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Den Haag, Nijhoff, 1966, *Beilage IX*, p. 119; trad. fr. pp. 160-161, cité par F. Dastur, *op. cit.*, p. 11.

²¹⁵ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995, p. 258 : « Malgré son statut quasi-transcendantal, ou précisément à cause de lui, l'archi-écriture n'est pas une essence (...). L'archi-écriture est une construction visant à résoudre le problème philosophique de la possibilité même de l'usurpation, du parasitage et de la contamination d'une idéalité, d'une généralité, d'une universalité par ce que l'on considère comme son autre, son extérieur, son incarnation, son apparence. »

labyrinthe de la représentation sans espoir de pouvoir jamais en sortir pour accéder au soleil de la présence²¹⁶ » et devons composer avec la mort, cette non-absence dans laquelle se tissent nos représentations, il est cependant possible de concevoir une autre relation à la mort que celle qui tente d'y suppléer. À l'instar de Heidegger, on pourrait ici considérer le *sum moribundus* comme donnant son sens à l'Être, ne pouvant comprendre la présence qu'à l'aune de cette radicale absence qui nous définit. Nous pensons qu'il convient ici d'interpréter l'approche derridienne de la « mort » comme une aporie, une figure traduisant « la possibilité de l'impossibilité²¹⁷ » et qui, métonymiquement, désigne tout ce qui voit l'impossibilité comme « racine » de sa propre condition de possibilité, à savoir notamment « l'amour, l'amitié, le don, l'autre, le témoignage, l'hospitalité...²¹⁸ », notions sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement. La mort qui teinte d'absence toute présence et confère à tout signe son « essence » testamentaire, ne risque-t-elle pas d'être assimilée à un jeu d'écriture ? Il semble, au contraire, que la mort soit, dans la perspective derridienne, cet horizon inatteignable qui structure mais aussi perturbe toute ontologie, un « impensé qui nous tient en haleine²¹⁹ », au bord du sens, se refusant au témoignage. Le langage n'est alors pas indispensable pour qu'un *Dasein* fasse une expérience adéquate de « la mort comme mort²²⁰ ». Il n'existe pas de lien irréductible et essentiel entre mort et langage, brouillant irrémédiablement toutes les frontières, à commencer par celle que maintient Heidegger entre l'homme et l'animal. La mort surgit, laisse sa marque là où le langage se brise. La langue devient crypte, « écrypture²²¹ ». La « présence » ne se conçoit désormais plus que depuis un « un certain non-lieu », une errance, un « lieu cryptique, une

²¹⁶ F. Dastur, « Derrida et la question de la présence : Une relecture de *La Voix et le phénomène* », *op. cit.*, p. 19.

²¹⁷ J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 125.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 137.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ M. Heidegger, *Acheminements vers la parole*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 201 : « Les mortels sont ceux qui peuvent faire l'expérience de la mort comme mort (*den Tod als Tod erfahren können*). La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Entre la mort et la parole la relation essentielle scintille le temps d'un éclair, mais elle demeure encore impensée », cité par J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 70.

²²¹ J. Derrida, « Scribble/Pouvoir Écrire », *op. cit.*, p. 7.

sépulture²²² ». La rigueur conceptuelle se brouille, les frontières entre les genres deviennent poreuses, la différence partout et depuis toujours est à l'œuvre. Toute maîtrise du langage apparaît impossible et Jacques Derrida qui affirme alors sentir « de [sa] langue, l'angle coupant d'un mot brisé²²³ », décrit avec justesse ce processus incontrôlable et fuyant.

f) Le « vouloir-dire » investi par le signe : le sensualisme de Condillac et la « frivolité de l'arkhè »

Le vouloir-dire est ainsi habité par le signe, toute pureté idéale toujours et à jamais maculée par l'œuvre de la différence qui ventriloque tout « signifié » et l'inscrit dans la logique de l'itérabilité. Ainsi que cela a été précédemment étudié, la déconstruction ne peut s'établir que sur un fondement qui, *stricto sensu*, n'en est pas un : le défaut de l'origine, béance initiale qui pourtant commande une recherche des fondements, une passion de l'origine toujours condamnée à être à la fois renouvelée et inassouvie. C'est donc tout naturellement que Derrida se penche sur les thèses condillaciennes qui visent notamment à identifier la source précise de nos connaissances. Il s'oppose à l'approche de Foucault qui dénonce la « carence condillacienne » en raison de l'hésitation, chez le penseur sensualiste entre une « logique de la genèse et une logique du calcul », oscillant entre une volonté de réduire les idées complexes en idées simples pour comprendre leur fondement et une approche axée sur la décomposition comparative des notions. Condillac insiste, en effet, sur la découverte du monde par les sens et sur la formation d'idées, « des idées qui demandent moins de comparaisons, je m'élève aux idées que je n'acquiers qu'autant que je combine²²⁴ ». Or entre « l'exigence générative et l'exigence combinatoire », il y aurait bien, selon Michel Foucault une contradiction, un abîme qui écarterait résolument toute

²²² J. Derrida, « Fors », Préface du *Verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, p. 66.

²²³ *Ibid.*, p. 73.

²²⁴ É. Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, Paris, PUF, 1947, p. 311, §2.

proposition viable par Condillac d'une « théorie universelle de l'élément²²⁵ ». Du langage d'action, proto-langage caractérisé par des réponses instinctives aux stimuli extérieurs, à la parole qui, plus élaborée, fait appel au maniement par l'esprit de représentations détachées des finalités immédiates, l'approche condillacienne s'inscrit dans une perspective continuiste, les animaux ne différant des humains que par degrés. S'opposant à Michel Foucault, Jacques Derrida voit, au contraire, dans l'affirmation simultanée d'une recherche de la genèse et d'une exigence combinatoire un moyen de résister à cette opposition métaphysique traditionnelle qui veut leur exclusion mutuelle. Le sensualisme condillacien devient un sémiotisme²²⁶ au regard de l'analyse derridienne, car le langage d'action est vu comme toujours effectuant « une certaine liaison » préalable : « (...) avant l'apparition du signe, l'être-même du signe est à l'œuvre, opère déjà, et lie les sensations, ou idées simples²²⁷ ». Cet artifice dont fait usage Condillac pour échapper à une opposition métaphysique classique ne traduit-il pas un malaise devant l'origine, si fondamentale mais impossible à cerner, ne se laissant esquisser que confusément, par tâtonnement et régression, et ne suggérant qu'un manque originel sur lequel pourtant se règle toute la chaîne de signification ? C'est ainsi que Derrida qualifie de « frivole » toute recherche de l'*arkhè*, l'origine étant toujours divisée, « sans propreté aucune (...), privée de toute identité à soi²²⁸ ». On est irrémédiablement plongé dans une structure d'écart, de répétition dans l'itérabilité, de la perte d'identité comme condition même de sa perpétuation, là où le signe hante l'idée, où archéologie et téléologie se confondent et s'emportent. La progression par degrés vient bouleverser toute métaphysique, « disloquant le *est*²²⁹ » de la présence et faisant progresser la connaissance en interdisant justement toute « frivolité archéologique ». Certes, Jacques Derrida reprend chez Condillac ce principe de

²²⁵ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 117.

²²⁶ R. Gasché. « Archéologie et Frivolité », Cahier de l'Herne, Derrida, *op. cit.*, p. 172.

²²⁷ J. Derrida, *Archéologie du frivole. Lire Condillac*, Paris, Galilée, 1973.

²²⁸ R. Gasché, « Archéologie et Frivolité », *op. cit.*, p. 176.

²²⁹ J. Derrida, *Archéologie du frivole. Lire Condillac, op. cit.*, p. 83.

progression de la connaissance par continuum, mais on remarquera cependant la grande distance qui le sépare de l'approche condillacienne en ce qui concerne notamment le langage. Pour l'auteur du *Traité des sensations*, les mots ne doivent pas être détachés de leurs racines premières, à savoir des sensations, affects ou émotions qui sont autant de gages d'une véracité de la parole et de sa transparence ultime. On a pu mesurer l'opacité qui justement entoure cette soi-disant correspondance entre affects « premiers » et mots, une dérive cryptique semblant s'accroître avec les étapes de développement du signe, des idéogrammes antiques à l'écriture que nous connaissons aujourd'hui. Affirmer un « toujours-déjà-signé », une « archi-écriture » permet de comprendre le fonctionnement de cette énigmatique crypte du langage, d'éviter une inutile régression *ad infinitum* tout en mettant en valeur la logique de proximité/éloignement sémiotique, une « *eggystique*²³⁰ » derridienne somme toute.

Après cet exposé de l'entrelacement signifiant/signifié, on mesure le rôle primordial qu'occupe l'écriture dans la perspective derridienne et combien celle-ci s'écarte des thèses platoniciennes et de la dichotomie modèle/copie. La déconstruction s'édifie suivant une logique du déplacement. Une confrontation avec les théories antérieures et leurs présupposés les plus vivaces a donc bien lieu, mais n'aboutit nullement à un effacement de ces positions. Elles participent, au contraire, pleinement à la marche de la déconstruction, alimentent ses analyses et apparaissent comme des « échafaudages » d'une structure à la fois en perpétuelle construction et condamnée à une infinie remise en question et à un inachèvement structurel²³¹. Il nous faut maintenant nous pencher sur les

²³⁰ Werner Hamacher, « Approches – De quelques chiasmes de chaque événement », Cahier de L'Herne, Derrida, *op. cit.*, p. 184. Du grec *εγγύτητα*, ou proximité, une proximité du langage qui laisse deviner la présence tout en l'éloignant irrémédiablement.

²³¹ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, *op. cit.*: « édifice inachevé dont on voit les structures à moitié accomplies et dont on devine les échafaudages », p. 137. Nous reviendrons sur ce parallèle intéressant entre déconstruction et tour de Babel.

deux volets suivants du triptyque théorique « Platon-Rousseau-Saussure » autour duquel tournent les réflexions derridiennes sur l'écriture.

g) *Entre dessaisissement et réappropriation : l'ambivalence du rôle de l'écriture chez Rousseau*

L'exaltation rousseauiste du sentiment dans sa conception du langage conduit à l'affirmation de la préséance de la voix et, en corollaire, à l'abaissement de l'écriture dont la secondarité apparaît manifeste. Les langues sont ainsi faites pour être parlées, car seuls les signifiants phoniques sont en contact avec la présence d'un signifié. Les signes graphiques n'ont, quant à eux, qu'un rôle subalterne et médiat, ne renvoyant qu'aux signifiants phoniques. L'écriture n'apparaît alors que comme supplément, accessoire de la pensée, technique artificieuse « exilée dans l'extériorité du corps » et simulant la présence²³². Cette « mauvaise » écriture est distinguée de l'écriture naturelle, biblique, pneumatologique, unie au sentiment intérieur et à l'inscription du divin dans le cœur et l'âme. Entre les deux sortes d'écriture, la distance entre signifiant et signifié apparaît donc comme un paramètre déterminant. La plénitude de la présence qui s'incarne dans la voix, « proximité transparente dans le face-à-face des visages²³³ », son immédiateté, fixe donc le critère suprême en regard duquel l'écriture ordinaire n'apparaît que comme « signe du signe », obstruction à la manifestation de l'être comme présence. Cette fusion entre la voix et la présence n'est pas sans nous rappeler le soliloque intérieur husserlien et la manifestation d'un vouloir-dire exempt de toute fonction indicative. L'écriture, faite de représentation et d'absence, ne peut en effet, selon cette logique, qu'avoir un rôle de subordonnée, d'ajout et non de condition à la pensée²³⁴. Une certaine ambivalence caractérise cependant les thèses rousseauistes, car si l'écriture se voit dévalorisée, elle

²³² J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., pp. 29-30.

²³³ *Ibid.*, p. 200.

²³⁴ J-P. Cazier, « Rousseau (Jacques Derrida et Jean-Jacques Rousseau) » dans *Abécédaire de Jacques Derrida*, dir. Manola Antonioli, Bruxelles, Sils Maria, coll. « Abécédaire n°3 », 2006, p. 190.

occupe néanmoins un rôle fondamental dans le dévoilement et la réappropriation de la présence. Rousseau avance en effet une précision importante : « Le parti que j'ai pris d'écrire et de me cacher est précisément celui qui me convenait. Moi présent, on n'aurait jamais su ce que je valais²³⁵. » Le « dangereux supplément » qui détourne et dissimule permet ainsi, paradoxalement, la révélation symbolique de l'« être » même de l'écrivain : « ce qui est nul ontologiquement rend possible la présence de l'être²³⁶. » L'ambivalence de cette écriture *pharmakon*, « Gift », à la fois « don » dans son acception anglaise et « poison » dans la langue allemande, se fait ici sentir dans le texte de Rousseau. Les implications ontologiques sont évidentes. L'oscillation perpétuelle entre dessaisissement et réappropriation, ces deux gestes étant caractérisés tant par leur nécessité que par leur incomplétude, vient menacer la possibilité même de la parole pleine. Ce n'est que sur fond d'absence que l'« être » peut se laisser esquisser. Le travail de l'écrivain devient alors le symbole de ce désir de présence, de cette volonté éperdue de se réapproprier ce qui nécessairement nous échappe. La « carence » et « l'infirmité » du signe en font également sa force. La marche de la différence inlassablement rapproche et éloigne, enrobe toute monstration d'un voile d'absence, tisse toute identité d'altérité et écarte à jamais l'assurance d'une parole pleine sur laquelle pourrait sereinement se fonder toute l'architecture du sens. La déconstruction derridienne ne s'arrête cependant pas là et fait subir, au texte de Rousseau, un angle de torsion supplémentaire : si le système différentiel de l'écriture règle le rapport de l'écrivain à la présence, il déborde largement ce cadre idiosyncratique et commande la trajectoire du texte en l'absence même de l'écrivain. Le texte possède une autonomie propre et survit à la mort de son auteur, cheminant au gré des lectures, se transformant au fil des commentaires ou contresignatures, seul face aux

²³⁵ J.-J. Rousseau, *Œuvres autobiographiques. Les Confessions*, Paris, Champion/Genève, Slatkine, 2012, p. 233.

²³⁶ J.-P. Cazier, *op. cit.*, p. 190, cité dans Christian Djoko, « Le phonocentrisme en procès » dans *Implications philosophiques*, 2010, p. 3.

méandres de ses multiples réceptions. Le dispositif machinal décrit dans *Papier machine* a pour but d'illustrer ce phénomène d'autonomie du texte. Le texte auquel Rousseau confie la tâche de veiller à ce que justice lui soit rendue se définit « à la fois comme le résultat et la trace laissée d'une opération supposée, une œuvre qui survit à son opération et à son opérateur supposés », survie au point de confluence entre « la grâce et la machine, entre le cœur et l'automatisme²³⁷ », entre la chaleur de l'intervention humaine et les mécanismes itératifs infinis de la « destinerrance ». Notons d'ailleurs que l'aspect « machinique » de la déconstruction est évoqué par Derrida dans la définition même qu'il donne de la « déconstruction » et sur la façon dont ce mot « s'est imposé » à lui. Dans sa « Lettre à un ami japonais », il affirme en effet s'être inspiré des termes heideggériens de « *Destruktion* » et d'« *Abbau* », mais ayant jugé le mot de « destruction » trop fort et peu adéquat, le terme de « déconstruction » est apparu refléter plus fidèlement son entreprise. Dans la définition fournie par *Le Littré*, le volet linguistique, syntaxique, grammatical se trouve associé à « une portée *machinique* » que Derrida qualifie d'ailleurs de « très heureuse²³⁸ ». Le fonctionnement *in absentia* de l'écriture, les méandres des résonnances ultérieures du texte, les couches de sens qui se superposent suivant la logique du supplément et le déplacement tropologique, voilà qui constitue une matrice dont on peut aisément voir les ressorts mécaniques.

h) Des « speech acts » à la généralisation du parasitage

Le destin du texte, la manière dont celui-ci réagit aux multiples contresignatures de la postérité, la porosité signifiants/signifiés, voilà qui nous amène à la délicate question du rôle qu'occupent le contexte, les marges, les exemples anormaux que l'on pourrait

²³⁷ J. Derrida, *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.

²³⁸ J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 388.

regrouper sous l'appellation derridienne de « parasitage ». À ce titre, le débat entre Searle et Derrida apparaît particulièrement intéressant et fournit un éclairage supplémentaire sur l'importance que revêtent les textes dits « littéraires » pour le penseur de la déconstruction. La querelle entre Derrida et Searle tourne autour de la théorie des « *speech acts* » ou énoncés performatifs originellement développée par Austin et qui constitue un pilier majeur de la branche analytique de la philosophie. Il convient tout d'abord de noter l'avancée importante de cette théorie en ce qu'elle marque la rupture avec le présupposé représentationniste et insiste sur l'aspect essentiellement dynamique du langage : les mots ne se règlent plus sur un critère de vérité fondé sur une adéquation avec une chose dont l'existence serait « réelle ». Les énoncés performatifs ou « *performative utterances* » concernent le prononcé de mots se rapportant à « l'exécution d'une action différente, intérieure et spirituelle ». La correspondance entre l'acte locutoire ou « acte de dire quelque chose » et l'acte illocutoire caractérisé par l'action effective réalisée par le locuteur qui a préalablement énoncé son intention déterminera le qualificatif « heureux » ou « malheureux » qui viendra caractériser le « *speech act* ». Si Derrida souligne l'émancipation des « *speech acts* » par rapport à une visée de vérité, il note qu'il subsiste cependant un présupposé majeur quant à la détermination complète du contexte de l'énonciation. Une telle perspective implique que le locuteur soit doté d'une conscience pleine et entière qui accompagne, de façon continue, l'acte locutoire. Le cas des actes fictionnels, mis en scène dans un cadre théâtral par exemple, est qualifié par Searle de parasitaire et s'apparente à un usage impur qui s'inscrit dans une relation de subordination structurelle par rapport à un usage non feint. Ce qui intéresse Searle n'est pas « l'écart entre le sens de la phrase et le sens du locuteur », mais bien leur « correspondance²³⁹ ».

²³⁹ D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, revue électronique de phénoménologie de l'Université de Liège, 2006, p. 77.

C'est bien évidemment sur ce point que va se fonder la riposte derridienne : l'éviction de la fiction, du « non-sérieux » peut apparaître comme une démarche un peu partielle et hâtive qui viendrait compromettre les présupposés fondamentaux de l'approche analytique searlienne. Derrida vient au contraire réinscrire cette possibilité de la fiction au cœur même de l'acte énonciatif. Elle est qualifiée de « possibilité nécessaire », l'impossibilité du sérieux étant considérée comme appartenant de plein droit au champ structurel de tout énoncé sérieux. On reconnaît bien là le processus derridien d'injection des marges au cœur même de la théorie. Ces cas anormaux doivent ainsi désormais être incorporés et pris en compte dans un corpus théorique qui voudrait maintenir ses prétentions et sa crédibilité. Encore une fois, on n'assiste à aucun renversement hiérarchique simple, à aucune affirmation d'un magma fictionnel informe et généralisé, mais plutôt à l'insistance sur « une dépendance mutuelle entre la forme feinte et non-feinte », sur une racine bicéphale, une « hantologie » du double qui vient menacer l'idéalité pure, l'oblitére en même temps qu'elle la constitue²⁴⁰. Maniant habilement la métaphore du corps, Derrida décrit avec force cette relation ambiguë mais nécessaire dans laquelle le parasite « en vient à vivre de la vie du corps qu'il parasite et réciproquement, jusqu'à un certain point l'incorpore, lui offre bon gré, mal gré, l'hospitalité : qui a de la place pour lui, même s'il ne veut pas simplement la lui donner²⁴¹ ». Or cette conception a une importance pour le sujet majeur qui nous préoccupe : la littérature, le théâtre, la poésie n'occupent pas, pour Derrida, un rôle subalterne, mais agissent comme révélateurs de cette duplicité fondamentale du langage. Leur « non-sérieux » est en fait constitutif du « sérieux » théorique, scientifique, qui affirmait jusqu'alors sa domination sans partage. Le rôle de ces formes habituellement jugées marginales prend une dimension toute particulière dans le déplacement et la remise

²⁴⁰ D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *op. cit.*, p. 90.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

en question de l'évaluation normative par rapport aux cas dits « standards ». On constate le caractère mouvant de la marge, l'impossible tracé d'une frontière qui emprisonnerait ces cas litigieux et expliquerait leur déviation par rapport à un corpus normatif stable et pérenne. Voilà qui nous amène à questionner les mécanismes de l'itérabilité, socle fuyant de la déconstruction derridienne et de la logique systémique de contamination.

Bien que cela puisse, à première vue, sembler paradoxal, Searle admet l'itérabilité, mais en fait découler les principes des règles du langage qui, logiquement, ont préséance²⁴². Cette itérabilité s'apparente ainsi davantage à une répétabilité, une possibilité infinie de multiplication des occurrences alors que le « type » dont elles découlent, « dispose d'une identité à soi, d'une forme stable²⁴³ ». La cohérence des instanciations multiples du type est assurée par l'existence de règles linguistiques précises. Cette approche suppose donc de poser l'idéalité du type dont les occurrences seraient les instanciations empiriques : « le même du mot est idéal, il est la possibilité idéale de la répétition et il ne perd rien à la réduction d'aucun, donc de tout événement empirique marqué par son apparition ». La possibilité de la répétition dépend donc bien d'un socle permanent qui donne sens et direction aux déclinaisons subséquentes. Le bouleversement inauguré par Derrida consiste, au contraire, en une contestation radicale de cette permanence héritée de la hiérarchie entre idéalité et reproduction empirique. Jamais l'idéalité ne se présente ainsi pleine et entière, mais plutôt creusée par l'absence, par les marques de l'altérité, du parasitage différentiel qui est à la fois source de confusion mais également moteur et générateur de sens. L'itérabilité devient alors principe suprême, « non-principe » devrions-nous préciser, qui préside à la fois aux destinées de l'idéalité, de l'empiricité, et ce en proclamant leur inextricable enchevêtrement et l'impossible pureté de

²⁴² D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *op. cit.*, p. 34.

²⁴³ *Ibid.*

leurs identité respectives. Le principe de « destinerrance » du texte livré aux multiples lectures et contresignatures subséquentes, la dérive de la citation, reproduction fidèle du texte, mais dont le sens est fluctuant en fonction du contexte dans lequel elle est insérée, la signature censée représenter la pleine intentionnalité de l'acte et qui pourtant se dérobe et vient s'inscrire dans un cheminement différentiel altérant sa portée et signification, voilà quelques exemples qui mettent en péril l'analyse searlienne du modèle idéal de performatif et sa pleine confiance en la possibilité de déterminer avec assurance le contexte.

Certaines productions littéraires, poétiques, théâtrales, artistiques au sens large, permettent ainsi de mettre en valeur un usage du langage qui serait, selon la terminologie searlienne, qualifié d'« anormal ». Ce « parasitage » s'avère être un outil précieux dans la déstabilisation des fondements de la métaphysique de la présence. Ainsi, la célèbre phrase de Mallarmé, « Les langues imparfaites en cela que manque la suprême », citée par Walter Benjamin dans un contexte allemand, est certes laissée intacte dans sa version originale française, mais diffère malgré tout de l'original. « Ce Mallarmé là n'est plus le même », précise avec justesse Jacques Derrida²⁴⁴. Contexte et itérabilité vont de pair. L'identité se trouve troublée, diffractée, affectée par une différance dont la marche imperturbable rend illusoire tout « sérieux », toute idéalité qui serait préservée dans sa virginité originelle. « Tout commence dans le pli de la citation²⁴⁵ », nulle *arkhè* pour assurer permanence et rigueur face au flot constant des signifiants qui se surajoutent pour pallier ce manque originaire. On voit ici quelle importance revêt ce détour derridien par la fiction : cela lui permet de contester l'hégémonie des thèses philosophiques fondées sur une affirmation de la traductibilité, à savoir le « transport d'un sens, d'une valeur de vérité, d'une langue dans

²⁴⁴ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, op. cit., p. 160.

²⁴⁵ J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 384.

une autre sans dommage essentiel²⁴⁶ ». L'épreuve de la traduction ne s'entend plus simplement comme un travail de transposition d'un texte dans une autre langue (interlingual), mais comporte un aspect intralingual, car une certaine multiplicité loge au cœur même de toute langue, en ses plis, en ses mots « indécidables » dont l'ambiguïté constitutive ne peut qu'inciter à la réflexion sur le langage et la visée d'univocité du sens. Certains marqueurs comme la signature ou la date qui, à première vue, sembleraient incarner la permanence, le « sérieux », l'unicité, subissent pourtant l'entaille de l'itérabilité. Leur transposition dans différents contextes assure leur reproduction, leur transmission, mais engendre des différences entre les instances reproduites : le calendrier « nomme le retour de l'autre, du tout autre dans le même²⁴⁷ ». Derrida assimile ainsi poésie et littérature à une expérience particulière de la langue qui, dans son mécanisme différentiel interdit tout « surplomb méta-linguistique ou méta-historique²⁴⁸. » À partir du moment où la philosophie est comprise comme s'enracinant fondamentalement dans la langue qui véhicule ses philosophèmes, elle ne peut échapper au processus itératif. C'est justement ce que le volet littéraire dans le corpus derridien doit illustrer : « la philosophie, l'herméneutique, la poétique ne peuvent se produire que dans des idiomes²⁴⁹ ». Il nous faudra d'ailleurs revenir sur ce concept généralisé du texte défendu par Jacques Derrida, mais on conçoit déjà que, dans sa perspective, les œuvres littéraires apparaissent comme vectrices d'une démarche de refonte des présupposés ontologiques : « pour autant que le sens est ainsi répétable, un poème prend valeur de philosophème²⁵⁰ ». Faut-il pour autant comprendre qu'il s'agit de tout réduire au texte ? La célèbre phrase de Derrida : « Il n'y a pas de hors-texte²⁵¹ » pourrait se laisser comprendre comme une affirmation d'une

²⁴⁶ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 159.

²⁴⁷ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 81.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

²⁵¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 227.

textualité omniprésente en laquelle s'inscrirait nécessairement toute réalité. On peut aisément comprendre que cela prête à controverses et imprécisions. Searle dénonce notamment la confusion derridienne entre « citationnalité » et discours fictionnel ainsi que ce qu'il juge être une réduction de la réalité à la textualité. Il avance ainsi la distinction importante entre l'usage du langage qui peut effectivement être fictionnel comme dans le cadre d'une pièce de théâtre et la mention ou citation d'un discours qui requiert l'usage conventionnel de guillemets²⁵². Or il ne semble pas que Derrida opère une telle confusion. La définition derridienne de la citation diffère cependant de celle avancée par Searle et apparaît plus large et inclusive. La « citationnalité » désigne toute expression « employée avec une référence, implicite ou non, à une autre utilisation de cette expression²⁵³ ». La logique de la « citationnalité » englobe bien le procédé de « citation » au sens propre, mais apparaît bien loin de s'y réduire puisqu'il s'agit en fait du *modus operandi* du tout langage, « les mots se reflétant les uns sur les autres jusqu'à paraître ne plus avoir leur couleur propre²⁵⁴ ». Alors qu'Austin ne reconnaissait au parasitisme qu'une existence accidentelle, Derrida affirme, au contraire qu'un tel phénomène fait partie intégrante de toute énonciation, à la fois condition de sa possibilité et impossibilité de sa réalisation pleine et entière. À ce titre, l'étude de certaines formes littéraires, et notamment poétiques, permettra de mettre en valeur ce processus et revêt donc une importance majeure. Le texte poétique se construit en effet par l'« absorption d'une multiplicité de textes²⁵⁵ », les autres discours apparaissant en filigrane dans un espace intertextuel ouvert et pluriel.

²⁵² D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *op. cit.*, p. 111.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ S. Mallarmé, lettre à François Coppée, 1866, citée par Guy Michaud, *Mallarmé*, Paris, Hatier, 1958, p. 85.

²⁵⁵ J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle, Lautréamont et Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 255.

II- Différance, aléa et équivocité généralisée

La secondarité, l'aspect marginal de la littérature au regard de construits dits « sérieux », univoques, scientifiques est justement le levier sur lequel s'appuie la déconstruction pour mener à bien ses « effractions », sa déstabilisation des hiérarchies établies, sa désarticulation patiente des présupposés. Comment faut-il alors comprendre la -ou plus exactement les- déconstruction(s) ? La préférence de Derrida va au pluriel car il ne s'agit pas d'un système unitaire et bien rodé qui serait utilisé pour contrer et renverser les systèmes précédents. Il distingue, au contraire, « une certaine dislocation qui se répète régulièrement dans des textes », aucun métadiscours ne parvenant à encadrer et surplomber ces « lézardes » du sens²⁵⁶. Ce choix affirmé pour le pluriel n'est sans doute pas un hasard lorsqu'on sait que le -s est, pour Mallarmé, « la lettre disséminante par excellence²⁵⁷ ». Derrida nous suggère de penser selon un rapport d'« entrelacement²⁵⁸ » entre la pensée rationnelle, philosophique, conceptuelle, qui secrète les lois et le hors-norme, refoulé hors du système dominant ou relégué à ses marges. Il s'agit donc d'un processus complexe de tissage de notions, d'ajout de couches signifiantes tout en ne perdant pas de vue les mécanismes de dissémination toujours déjà en mouvement. Cette itérabilité écarte à jamais tout espoir de résomption unitaire du sens. Alors que la raison philosophique devrait, par principe, être « universelle, pré- ou métalinguistique et excéder les déterminations historiques », elle est cependant toujours associée à la langue naturelle dans une relation aussi nécessaire que paradoxale et problématique. La langue, « nationale, particulière et historique », est en effet marquée du sceau de la contingence. Or le caractère répétable de toute méthode se heurte à la plurivocité de la langue et à l'écueil de la traduction. Toute méthode qui se voudrait irréprochable se retrouverait donc, paradoxalement, « toujours aux

²⁵⁶ M. Lisse, « Déconstructions », *Études françaises*, "Derrida lecteur", vol. 38, n° 1-2, p. 2

²⁵⁷ S. Mallarmé cité par Jacques Derrida dans *Positions, Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 133.

²⁵⁸ J. Derrida, *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 403.

prises avec la lecture²⁵⁹ ». Dans son analyse du terme grec « *methodos* », Jacques Derrida note que le terme pouvait posséder la signification de «perversion» ou de « sens détourné » (« *méta odos* ») dans certains contextes. La déconstruction, toujours viscéralement liée à l'écriture, pourrait ainsi se concevoir comme une « machine ou technique à entraîner hors du droit chemin²⁶⁰ », sur ces chemins de traverse de la signification, traquant les « pierres d'angle défectueuses » au sein même des structures. Cette pierre, qui fait ainsi partie intégrante de la structure tout en empêchant l'harmonie et la cohésion internes, nous fait penser au carreau mal posé de la maison d'enfance de Jacques Derrida à El-Biar. Ce défaut, ce désordre dans la symétrie, attirait son attention, le gênait, suscitait chez le jeune Derrida « un intérêt douloureux, fasciné²⁶¹ ». Il y a donc, dans la déconstruction, une attention particulière pour l'anormal, le désordre, et plus spécifiquement « pour les choses mal agencées, là où elles sont solidifiées²⁶² ». Un désordre historiquement fixé, scellé, voilà ce que la déconstruction va s'atteler à démystifier, à rendre manifeste. On le voit cependant bien, il ne peut s'agir d'un *après-coup*, d'une démarche extérieure à la chose déconstruite, mais plutôt d'un processus interne, toujours déjà à l'œuvre, au sein même d'un système, d'un texte au sens élargi. Les dislocations, déconstructions sont là, elles « sont en cours²⁶³ », depuis toujours et à jamais. Les pulsions archéologique (recherche éperdue d'une origine) et eschatologique (tension vers l'« achèvement final » associé à la mort) se manifestent avec force, mais sans jamais pouvoir trouver repos et satisfaction.

²⁵⁹ M. Lisse, « Déconstructions », *op.cit.*, p. 6.

²⁶⁰ J. Derrida, « La langue et le discours de la méthode », *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 3, 1983, p. 48.

²⁶¹ J. Derrida, *Trace et archive, image et art*, dialogue, collège iconique, INA, 2002. Il évoque ce carreau mal placé dans sa réponse à Serge Tessiron : http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/trace_archive.htm.

²⁶² J. Derrida, *Trace et archive, image et art* : suite de la réponse à Serge Tessiron, *op. cit.*

²⁶³ J. Derrida, *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 367.

a) Pulsion « paléonymique » et différence

Penchons-nous maintenant sur l'importance de la « paléonymie » ou exploration généalogique des mots au travers des couches successives de sens ouvrant à une expérience dynamique et affective de la langue. Jacques Derrida réaffirme bien cette correspondance incessante de ses textes entre philosophie et littérature, ceux-ci n'appartenant jamais pleinement à aucune de ces deux disciplines. Vecteurs d'une certaine rupture et traduisant le schéma labyrinthique d'une « substitution sans fin », les textes derridiens « ne s'appellent plus "philosophiques" ou "littéraires" que selon une sorte de paléonymie²⁶⁴ ». Entrelacement du substantif et du concept, la « vérité poétique » développée par Jacques Derrida se détourne résolument de la révélation d'une présence supposée, mais son but n'est pas non plus de nous fourvoyer dans les méandres stériles d'un esthétisme littéraire. Cette « vérité » est qualifiée de « poétique » dans le sens où « elle écrit un texte sur et dans un texte, hiéroglyphe à même le hiéroglyphe, symbole (...) sur symbole²⁶⁵ ». Ce palimpseste textuel appelle une investigation sémantique appropriée pour comprendre les « effets de signifiés », suivre les traces des catachrèses, déconstruire les hiérarchies établies en remontant aux strates archaïques du langage dans une recherche sans fin, toujours ravivée par l'imprévisible trajectoire de la dissémination. La déconstruction ne peut se comprendre sans saisir cette opération de décentrement, d'interruption, d'écart, ellipse du sens et « luxation » de l'oreille philosophique. Le présent vivant est touché, entaché par l'absence, par un aveuglement constitutif nécessaire à la manifestation même de la présence. Dans une perspective « structurée » par l'altérité, par

²⁶⁴ J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 95.

²⁶⁵ J. Derrida, « Fors », préface du *Verbier de l'Homme aux loups* par Nicolas Abraham et Maria Torok, Paris, Flammarion, 1998, p. 38.

un « ventriloque hétérocryptique [qui] parle depuis une topique étrangère au sujet²⁶⁶ », l'inconscient joue donc un rôle particulièrement significatif. La correspondance entre les mots et les choses est toujours différée, brouillée par des strates de significations multiples qui s'ajoutent les unes aux autres. La recherche paléonymique permet donc d'entrer dans la crypte de ces « mots enterrés vifs, défunts », « désaffectés de leur fonction de communication²⁶⁷ ». Le tissage du langage rapproche donc vie et mort, présence et absence, instaurant un inéluctable télescopage entre paléonymie et eschatologie, origine et destin.

La remontée « critico-généalogique » se révèle en tant que pulsion, mais jamais bien sûr en tant qu'accomplissement, car toujours empêchée par le travail de la différance qui, en silence, interdit tout accès à une « origine ». « Au commencement, il y a le mot²⁶⁸ », car la sortie de cet espace « textuel », ou entrelacement différentiel de signes, s'avère impossible. La littérature joue donc bien, pour Derrida, un rôle-clé, car elle possède ce potentiel de déconstruction au travers de « mots-symptômes » et de structures indécidables révélant le caractère fondamentalement équivoque du langage. Si la littérature apparaît bien comme une puissance, il reste à comprendre quelles sont les modalités du dialogue entre littérature et philosophie. Ce dialogue débute par une lecture, attentive, polémique, parfois violente visant à mettre en valeur les ambivalences et nœuds sémantiques afin d'induire un questionnement sur la discursivité et ses limites. C'est ainsi que la lecture vise toujours un certain rapport entre des zones d'ombre et de lumière, entre ce que « [l'écrivain] commande et ce qu'il ne commande pas des schémas de la langue dont il fait usage²⁶⁹ ». Cette lecture se concentre

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 52.

²⁶⁸ A. Armel, « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », *Le Magazine littéraire*, n° 430, avril, 2004, p. 26.

²⁶⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 227.

donc essentiellement sur l'aspect différentiel et mouvant des identités. Nous reprenons ici la perspective de Guillaume Artous-Bouvet qui nous semble tout particulièrement pertinente : il assimile cette lecture qui « se produit » à une « hétéro-affection du texte lisant », la puissance propre du texte littéraire ayant un impact fort et souvent violent sur « l'ordre du discours logico-philosophique²⁷⁰ ». La philosophie ne peut faire fi de la langue dans laquelle elle s'écrit, langue elle-même fondée sur la logique substitutive du signe. La pulsion paléonymique se trouve toujours déjà déplacée, contrecarrée par le jeu de la différance. Les mots prisonniers des chaînes de significations et des couches successives de sédimentation du sens, deviennent des révélateurs de cette puissance du langage et des réseaux textuels. Cette « hétéro-affection » littéraire, passage obligé pour toute déconstruction philosophique, permet de saisir l'ampleur de la crise de la discursivité et en quoi les modalités d'énonciation ont une influence profonde sur les schèmes philosophiques et marquent nécessairement leurs limites. L'impossibilité de « tout discours homologique », l'impuissance [du discours philosophique] à s'effectuer, « l'hétérologie » fondamentale entre philosophie et littérature, l'enchevêtrement entre formes idéales et empiriques, l'« omniprésence » du déplacement tropologique, voilà notamment ce que le détour derridien par le littéraire met en lumière. Cette révision des conditions de possibilité des systèmes philosophiques traduit donc l'aspect véritablement révolutionnaire de la déconstruction, entreprise qui s'apparente d'ailleurs plus à un style qu'à une méthode à proprement parler. Il ne peut en effet s'agir de règles précises et rigides qu'un sujet pourrait pouvoir librement appliquer à un objet qui serait alors sous son contrôle. Le principe de « citationnalité », de greffes incessantes invalide toute dichotomie hermétique sujet/objet, tout processus de répétition à l'identique et par conséquent ne permet pas à la déconstruction d'avoir le statut rassurant d'une « méthode », et ce surtout si l'on comprend

²⁷⁰ Guillaume Artous-Bouvet, « L'Autre Texte : Derrida lecteur du littéraire » dans "Les Philosophes lecteurs", *Fabula LHT (Littérature, Histoire, Théorie)*, n° 1, février 2006, p. 10.

ce terme dans « sa signification procédurière ou technicienne²⁷¹ ». Un style, une lecture, un choix sans doute arbitraire de textes met bien en évidence le processus de greffes généralisé, greffes entre les textes, entre les signes, incomplétude d'un système amputé d'une origine, en balancement perpétuel « entre l'éther idéal de la transcendance et la concrétude factuelle de l'empiricité²⁷² ».

b) La déconstruction attentive à la lucidité du rêve

Suite à ces réflexions, il apparaît maintenant évident que « l'œuvre philosophique de Derrida [soit] impensable sans la littérature²⁷³ », l'enracinement linguistique étant ce dénominateur commun inamovible et incontournable. La déconstruction qui se veut perméable, hospitalière, aux formes secondaires, marginalisées, souvent énigmatiques, revendique une liberté de ton, une fluidité d'écriture, un style particulier. On peut comprendre la démarche derridienne comme une réponse « à l'appel des textes », comme une contresignature apposée à une altérité aussi invitante qu'inquiétante, « dissymétrique, immaîtrisable et inassimilable, irréductible à toute appropriation²⁷⁴ ». Pour bien saisir l'originalité du style de la déconstruction et la puissance de son ouverture à l'altérité, il serait intéressant de revenir sur la distinction effectuée par Derrida lui-même entre la philosophie, qu'il lie à « l'impératif rationnel de veille », et la littérature, qui doit tout aussi bien « cultiver la veille et la vigilance » que rester attentive « à la lucidité du rêve²⁷⁵ ». Dans *Fichus*, Derrida extrapole sur ce que seraient les différentes réponses à la question

²⁷¹ J. Derrida, « Lettre à un ami japonais », *Le Promeneur*, n° XLII, 1985. Repéré à : http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/lettre_ami.htm.

²⁷² R. Steinmetz, *Les Styles de Derrida*. Bruxelles, De Boeck Université, 1994, p. 50.

²⁷³ Ginette Michaud et Georges Leroux, « Présentation : Jacques Derrida : la lecture, une responsabilité accrue », *Études Françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 5.

²⁷⁴ G. Bennington, *Interrupting Derrida*, New-York, Routledge, 2000, p. 40, cité et traduit par Ginette Michaud et Georges Leroux, *op. cit.*, p. 7.

²⁷⁵ J. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002, p. 19. La littérature est ici prise dans un sens large et inclusif. Derrida oppose au philosophe le poète, écrivain, essayiste, musicien, peintre, scénariste de théâtre ou de cinéma (p. 13).

suiivante : « Un rêveur saurait-il d'ailleurs parler de son rêve sans se réveiller ? ». Le philosophe répondrait négativement car un discours non éveillé serait automatiquement privé de sérieux, dépourvu de l'autorité du sujet, ce « Moi souverain²⁷⁶ » qui rationnellement pense, construit et légifère. Fidèle à son souhait de ne pas présenter la déconstruction comme une entreprise de renversement simple des hiérarchies établies, Derrida imagine ce que serait la réponse d'un non-philosophe, poète ou essayiste : « non mais oui, peut-être, parfois²⁷⁷ ». Il ne s'agit donc pas de sombrer dans une affirmation pure et simple de la puissance du rêve, mais bien de conserver une certaine attention ou vigilance tout en se faisant vecteur de ce pouvoir de l'inconscient qui permet une pensée enrichie et élargie, dépassant toute *coincidentia oppositorum* et accueillant le surgissement de l'Autre, la « possibilité de l'impossibilité » de toute permanence identitaire. Le poétique devient alors la figure de proue de cet acte d'hospitalité, d'ouverture à l'énigme, à la « vérité du rêve²⁷⁸ », au dévoilement cryptique et toujours interrompu de la signification. Les limites disciplinaires sont ici toujours repoussées, non par provocation ou complaisance dans un certain esthétisme littéraire, mais bien pour illustrer le pouvoir subversif d'un inconscient qui serait « plus pensant que la conscience », rendant « la littérature ou les arts plus philosophiques, plus critiques (...) que la philosophie²⁷⁹ ». On assiste bien à un dépassement du philosophique grâce à ce détour littéraire mais cette remise en question de la possibilité de tout énoncé dit « sérieux » ou « rationnel » s'inscrit bel et bien dans une démarche d'évaluation du mode opératoire de la philosophie et de la légitimité de ses prétentions au savoir. La philosophie n'est donc pas résolument écartée ou discréditée, mais bien « remise en scène, dans une scène qu'elle ne gouverne pas²⁸⁰ »,

²⁷⁶ J. Derrida, *Fichus*, *op. cit.*, p. 13.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.* p. 18.

²⁸⁰ D. Cahen, « *Vademecum – Monologues de l'autre* », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 373.

libérée du fardeau d'une vérité impossible, amarrée à la matrice linguistique, entraînée par une multiplicité de voix, vulnérable à tout instant au parjure et allant jusqu'à « questionner la question même²⁸¹ ». Cette prise de conscience des enjeux de langue dans le texte philosophique en tant que tel nous amène à concevoir un brouillage des frontières entre réalité et fiction. Elle remet également en cause toute essence pleine et entière. « L'anacoluthie se généralise », nous dit Derrida. Cette ellipse syntaxique, infraction grammaticale, vient certes casser la phrase mais accentue le sens ainsi véhiculé. Il s'agit donc bien d'une rupture, mais celle-ci facilite en fait la compréhension. Blancs, césures, anacoluthes, tmèses sont autant de fêlures dans le continuum de la signification qui justement véhiculent un sens, un sens nouveau, ravivé par l'espacement. La déconstruction met ainsi clairement l'accent sur cette absence à l'« origine » de la « présence », de même que le battement ciliaire est la « condition » même de la vue²⁸².

La déconstruction comme hospitalité, comme style ne doit être une invitation ni à « rephilosopher » Derrida, ni à en faire un simple lecteur et commentateur de textes littéraires choisis²⁸³. S'il convient d'éviter ces deux écueils, il nous semble cependant important de resituer Derrida dans une perspective philosophique. En réfutant, ou plus exactement en déplaçant les thèses métaphysiques, il se positionne en effet par rapport à un héritage et en vient à questionner, de manière fondamentale, les raisons de l'inaptitude de la philosophie à prendre en compte un certain refoulé ou « parasitage ». Alors que la déconstruction revisite la tradition métaphysique, il est bien évident que des préoccupations philosophiques majeures sous-tendent les « analyses de textes » derridiennes et expliquent ce « détour » par le littéraire. Le débat entre Foucault et Derrida

²⁸¹ *Ibid.*, p. 374.

²⁸² J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, cité par M. Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, Paris, Éditions de la Différance, 2009, p. 15.

²⁸³ Ginette Michaud et G. Leroux, *op.cit.*, p. 11.

au sujet de l'argument du rêve et de la folie chez Descartes nous paraît à bien des égards fort significatif. Revenant sur les étapes de l'affirmation du *cogito* cartésien, Michel Foucault établit qu'il y a bien, chez le penseur de l'âge classique, un rejet de la folie, par définition irrationnelle et par conséquent assimilée à une oblitération de la pensée, condition d'impossibilité de tout savoir véritable²⁸⁴. « Le péril de la folie » semble donc avoir été définitivement rejeté par Descartes. Derrida, au contraire, ne voit pas en la démarche cartésienne l'affirmation si catégorique d'une raison absolument certaine de sa capacité à évacuer certaines menaces dont elle fait l'objet²⁸⁵. Il se penche ainsi sur le sommeil et notamment sur « la réalité fantomatique du rêve » qui, universellement répandue, constituerait la première menace à l'autorité rationnelle. La pensée cartésienne, loin de l'assurance qu'a voulu lui conférer Foucault, s'apparenterait donc davantage à « une pensée inquiète, rongée de l'intérieur par le doute, hantée par le souci de ne pouvoir établir une frontière nette entre le sommeil et la veille²⁸⁶ ». Le rêve est assimilé, par Derrida, à une « exaspération hyperbolique » de la folie. La raison parcourue par l'inconscient du rêve, l'oubli et le non-sens, perd son privilège de pouvoir révoquer, de façon assurée, l'hypothèse de la déraison. Un être rationnel endormi, en proie à l'univers du rêve, peut ainsi être plus fou qu'un « fou » au sens traditionnel. Ce type de folie, dont l'ambivalence n'est pas sans nous rappeler le pouvoir du *pharmakon*, introduit « la subversion dans la pensée pure²⁸⁷ », la discontinuité dans l'activité consciente, le « parasite » dans cet empire du rationnel. La déconstruction apparaît donc comme un style de pensée tourné vers l'altérité, vers cet Autre qui accueille aussi bien qu'il dérange, qui

²⁸⁴ M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 55.

²⁸⁵ J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie » dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. Tel Quel, 1967, pp. 51-97.

²⁸⁶ L'analyse du débat Foucault/Derrida par Pierre Macherey nous paraît très pertinente. Pierre Macherey, « Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve », *Querelles Cartésiennes*, 13 Nov. 2002.

Repéré à:

<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey13112002.html>.

²⁸⁷ *Ibid.*

morcelle toute identité et empêche tout sujet « de se refermer sur sa quiétude²⁸⁸ ». Elle marque en effet une ouverture à l'étrangeté, à la perte de sens, à la toute-puissance du pouvoir incontrôlé et disséminant de la matrice textuelle. Voilà qui fait sans doute de Derrida un philosophe *unheimlich*²⁸⁹, qui dérange les idées reçues, efface les frontières entre imagination et réalité et évolue dans un univers pluriel toujours soumis à l'autorité de la greffe, de l'interruption, de la « racine » commune entre sens et non-sens.

c) « Monolinguisme de l'autre » : la langue « hantée » par l'altérité

La proximité entre le rêve et l'éveil, la raison et la folie, ce fonctionnement par détours, ces entorses pleinement assumées et revendiquées à l'orthodoxie ontologique, tous ces motifs derridiens sont imputables à la marche sans répit de la « différance », à l'impossibilité structurelle pour tout contexte de déterminer « le sens jusqu'à l'exhaustivité²⁹⁰ ». Nulle frontière hermétique et rigide dans une langue intrinsèquement plurielle vouée à ne jamais pouvoir remplir « la promesse du dire qu'elle porte²⁹¹ ». Face à cette inévitable opacité du langage, la question de la traduction ou plus exactement de « l'incomplétude essentielle du traduire²⁹² », apparaît cruciale. Le fait que Derrida se propose de définir la déconstruction -s'il était toutefois possible de fixer cette démarche de la sorte- comme « plus d'une langue²⁹³ » n'est évidemment pas anodin. Si le signe porte la signification, il véhicule également un cryptage qui, des pictogrammes à l'écriture phonétique, semble s'être accentué, parasitant inéluctablement le dévoilement du sens. La

²⁸⁸ J. Derrida, *De l'Hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 12.

²⁸⁹ Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 54.

²⁹⁰ J. Derrida, *Apories. Mourir, s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris, Galilée, 1995, p. 27.

²⁹¹ J. Grondin, « La définition derridienne de la déconstruction, contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », *Archives de Philosophie*, vol. 62, janvier-mars 1999, p. 9.

²⁹² J. Derrida, *Apories, op.cit.*, p. 27.

²⁹³ J. Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, coll. "La philosophie en effet", 1988, p. 38.

langue génère donc un système de codage complexe, un « effet de *schibboleth* » interne qui n'est pas sans susciter à la fois un engouement sans cesse renouvelé pour cette inépuisable ressource, un appel vibrant au commentaire, mais également « une souffrance langagière²⁹⁴ » face à un indépassable cryptage. Ce « plus d'une langue » nous apparaît effectivement être une variable clé pour bien comprendre les implications de la déconstruction et en quoi la prise de conscience de l'enracinement langagier de la philosophie ne peut que mener à une refonte ontologique.

L'impossible dépassement de l'appartenance langagière est très clairement énoncé par Derrida dans *Le Monolinguisme de l'autre* :

« Le monolinguisme dans lequel je respire (...), c'est pour moi l'élément. Non pas un élément naturel, non pas la transparence de l'éther mais un milieu absolu. Indépassable, incontestable : je ne peux le récuser qu'en attestant son omniprésence en moi²⁹⁵ »

Jacques Derrida, pourfendeur de la rigidité des frontières au sens propre comme au figuré, affirme la porosité entre l'œuvre d'un auteur et sa vie. C'est ainsi que les motifs autobiographiques viennent émailler, à de nombreuses reprises les réflexions, plus théoriques, sur l'itérabilité, la différance ou la déconstruction de la métaphysique. Cette « bordure » entre la vie et l'œuvre, « le corps et le corpus », Derrida la qualifie de *dynamis*, car elle ne constitue pas une ligne fixe entre philosophèmes et considérations biographiques²⁹⁶. Au contraire, elle traverse ces deux domaines, les transperce de part en part, traduit un échange permanent, mêlant sujet et systèmes, contingence et nécessité. L'« essence coloniale » de toute langue, le fait que la langue que nous avons l'illusion de posséder n'est en fait que celle de l'Autre, cela est bien illustré par des exemples que

²⁹⁴ J. Grondin, « La définition derridienne de la déconstruction, contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », *op.cit.*, p. 9.

²⁹⁵ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 13.

²⁹⁶ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, *op. cit.*, p. 17.

Derrida tire de ses origines judéo-franco-maghrébines et du morcellement identitaire qui en résulte. Au carrefour d'une Algérie coloniale et d'une France lointaine, vichyste d'où émanent des lois antisémites qui inscrivent chez le jeune Derrida une indélébile blessure, l'identité du penseur de la déconstruction ne pouvait être que floue, incertaine et fuyante. Ce sentiment s'accroît si l'on ajoute à cela une identité juive, certes revendiquée mais toujours questionnée et tout d'abord vécue, à l'heure du régime de Vichy, comme un « coup, une dénonciation, une délégitimation avant tout droit²⁹⁷ ». Nous reviendrons ultérieurement sur cette « appartenance » religieuse et nous proposons, pour le moment, de nous concentrer sur la question de la langue, sur cette expérience entre autonomie et hétéronomie, « auto-hétéronomie²⁹⁸ » complexe et polymorphe.

Jacques Derrida s'exprime « au bord du français », affirmant à la fois son monolinguisme et l'impossibilité de ne jamais pouvoir « posséder » une langue en tant que telle. Il énonce en effet deux propositions qui peuvent, au premier abord, sembler antinomiques : « on ne parle jamais qu'une seule langue » et « on ne parle jamais une seule langue²⁹⁹ ». Derrida monolingue ? Voilà qui peut étonner, car l'on connaît la familiarité qu'il entretient avec la langue allemande, qu'il ne cesse de commenter dans ses textes, ainsi qu'avec la langue anglaise dans laquelle il a enseigné aux universités de Cornell, Yale et Irvine en Californie où est d'ailleurs conservée une partie des archives Derrida. Et pourtant, le penseur affirme être « perdu hors du français » et ne pouvoir que maladroitement fréquenter d'autres langues, mais sans jamais être capable de les « habiter » avec la même force, la même ferveur que le français. C'est donc en mettant sa « maîtrise » fuyante du français à l'épreuve des autres langues, des écueils de la traduction que Derrida illustre la marche de la différance et le passage obligé par les fourche caudines

²⁹⁷ J. Cohen et R. Zagoury-Orly, *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, actes du colloque tenu du 3 au 5 décembre 2000 au Centre communautaire de Paris, dir. R. Zagoury, Paris, Galilée, 2003, p. 20.

²⁹⁸ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit., p. 69.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

de l'itérabilité. Le français subit donc un angle de torsion, par l'anglais, le grec, l'hébreu, l'italien, l'allemand ainsi que par les multiples néologismes derridiens qui émaillent le texte de la déconstruction. Le penseur écrit donc certes en français, mais pas seulement. Il écrit « anglé³⁰⁰ », imprimant sa marque, retournant les mots parfois avec violence, les poussant dans leurs derniers retranchements et apories au gré des chaînes itératives. Le français est donc prédominant, mais néanmoins toujours activement travaillé par des intrusions étrangères, interrompant toujours une introuvable uniformité linguistique. Ainsi *Glas*, titre de l'ouvrage de 1967 qui juxtapose le texte de Hegel et celui, bien moins orthodoxe, de Jean Genêt, renvoie à une traduction, par Stéphane Mallarmé, du texte « Bells » d'Edgar Allan Poe³⁰¹. Malgré ces incessants renvois, ces ramifications permanentes vers d'autres textes, d'autres langues ou vocables, Jacques Derrida confie son amour incommensurable pour la langue française, passion dévorante et désespérée dans laquelle sa recherche éperdue d'une pureté linguistique se heurte à l'impossibilité d'une quelconque appropriation. La langue, cette loi que j'apprends, intériorise et tâche de faire mienne, vient de l'Autre, est gardée par cet Autre et toujours lui revient. Cette relation incontestablement dissymétrique, qui constitue pourtant notre seule voie d'expression, ne peut que venir raturer l'identité, « renvoyant toujours ailleurs, à autre chose, à une autre langue³⁰² » et témoignant d'un « je » pluriel, morcelé et inéluctablement pris dans les filets de l'arborescence langagière. La revendication, par Jacques Derrida, d'un certain monolinguisme va de pair avec l'affirmation d'une impossible possession de la langue, une langue toujours étrangère, hantée par l'autre, entée sur cette altérité constitutive. Le désir d'accéder à une langue pure, débarrassée de ses parasitismes n'en demeure pas moins

³⁰⁰ T. Dutoit, « À l'université, Derrida et l'anglais », *Derrida d'ici, Derrida de là*, actes du colloque tenu à l'Institut anglais Charles V de l'Université Paris 7, les 14 et 15 mars 2003, sous la direction de Thomas Dutoit et Philippe Romanski, Paris, Galilée, 2009, p. 22.

³⁰¹ C. Blackburne., « (Up) Against the (In)Between Interstitial Spatiality in Genet and Derrida », *Parrhesia*, n° 3, 2007, p. 22 (note).

³⁰² J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 55.

présent. L'« essence coloniale de toute langue » donne donc lieu à « une rage appropriatrice³⁰³ », un rêve éperdu de pureté langagière, désir insensé d'un métalangage qui brillerait par sa limpide univocité. En donnant une voix aux fêlures du sens, à l'irruption de l'impossible comme constituant même du possible, en affrontant les aspérités de la signification, la « folie » de la déconstruction vient corriger les prétentions démesurées de la raison et met en œuvre une forme de critique de la critique même, une « folie » qui devrait somme toute veiller sur la pensée³⁰⁴.

d) « Effet de métalangage » et suspension de la « naïveté référentielle »

Ce renversement ne doit pas cependant nous laisser croire que la déconstruction validerait le relativisme le plus radical, la proclamation d'une absence de sens qui reposerait sur une équivalence totale entre signifiés dépourvus d'une amarre solide à l'idéalité. Il existe bien une certaine hiérarchie, un « effet de métalangage³⁰⁵ » qui accorde la préséance à certains signifiants qui semblent commander la chaîne de sens. Il ne s'agit donc pas, pour la déconstruction, de niveler les signifiants et d'annihiler ces effets, mais, bien au contraire, d'y accorder une importance toute particulière, reconnaissant le rôle architectonique de certains signifiants tout en montrant que ces structures sont toujours d'emblée « ventriloquées » par l'altérité, hantées par une duplicité « originelle ». Il faut donc tenir compte du rapport entre une intentionnalité qui se laisse saisir et les divers schémas de langue qui viennent contrecarrer ou oblitérer la marche triomphante de cette intentionnalité, induisant des déviations non-maîtrisées et une résistance polymorphe à une hiérarchie référentielle. Or ce rapport entre intentionnalité et foisonnement langagier

³⁰³ *Ibid.*, p. 46.

³⁰⁴ J. Derrida, « Une "folie" doit veiller sur la pensée », entretien avec François Ewald, *Magazine littéraire*, n° 286, mars 1991.

³⁰⁵ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 43.

« anarchique » -compris comme « sans origine » dans son acception étymologique- correspond justement à la définition derridienne de la lecture, à ce « rapport, inaperçu de l'écrivain entre ce qu'il commande et ce qu'il ne commande pas des schémas de langue dont il fait usage³⁰⁶ ». Derrida, penseur souvent qualifié d'« iconoclaste³⁰⁷ », vient donc donner la parole à cette inquiétude du langage, par le langage, à l'intérieur du langage même. L'expérience littéraire revêt ici un caractère important dans le sens où il n'y a pas destruction de la référence. La référence est conservée mais s'accompagne toujours d'un voile, d'une résistance. La « naïveté référentielle » est suspendue, mise entre parenthèses et soumise à l'épreuve de ses limites. Derrida décrit en effet l'expérience littéraire, qu'elle soit lecture ou écriture, comme « une expérience *philosophique* neutralisée ou neutralisante³⁰⁸ » qui nous invite certes à penser la thèse, mais comme suspension théorique de la thèse. La référence idéale est bien là mais toujours sous rature, semblable à un « lustre de théâtre dont la multiplicité des facettes ne se laissera jamais compter ni réduire³⁰⁹ ». De plus, la structure même de l'expérience littéraire est très significative : ne comportant nulle clôture autoréférentielle, la littérature est nécessairement ouverte sur l'altérité, « une littérature qui parlerait seulement de la littérature (...) s'annulerait [en effet] immédiatement³¹⁰ ». Or il s'agit là du mécanisme même du signe, présent mais sans l'être, renvoyant toujours à un objet extérieur dans une logique substitutive à jamais différée. « Pirouette » du signe qui se déporte toujours vers cet autre « en tournant toujours incessamment sur sa pointe », déplacement elliptique de la littérature qui interdit toute clôture, on voit bien que ces « motifs » derridiens nous amènent vers un glissement

³⁰⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 227.

³⁰⁷ Hommage de Jean Lacroix à Jacques Derrida dans la chronique philosophique du *Monde* du 18 novembre 1967, cité par Benoît Peteers, *op. cit.*, p. 226.

³⁰⁸ J. Derrida, cité dans Thomas Dutoit, *op. cit.*, p. 266.

³⁰⁹ J. Derrida, « La double séance » dans *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 222. Cette citation fait en fait référence au titre mais le fonctionnement pour le signifié est ici analogue. Le fonctionnement référentiel est nécessaire à l'élaboration du sens, mais nulle subsomption du sens n'est possible sous l'égide de signifiés idéaux. La référence est donc présente, mais une présence raturée, contaminée par une empiricité qui vient oblitérer toute lecture transcendantale.

³¹⁰ J. Derrida, cité dans Thomas Dutoit, *op. cit.*, p. 266.

ontologique. Se profile alors *khôra* qui, drapée dans son étrangeté, participant du sensible et de l'intelligible sans jamais s'y réduire ou se laisser enfermer dans une typologie forcément réductrice, vient bouleverser toute logique philosophique et frapper l'être du sceau de l'interruption. La figure du féminin, aporétique et polymorphe, sert ici de porte-étendard au renversement du fameux « phallogocentrisme » -primat du *logos* décidé par une tradition d'obédience phallocrate. Littérature, signe, femme sont donc autant de motifs derridiens qui illustrent cette matrice du décentrement pour nous entraîner vers cet ailleurs qui ne peut qu'être *unheimlich*.

e) « Cartepostalisation » et trajectoire aléatoire du texte

La marche de la différence, l'écriture et le glissement vers l'Autre « dans le travail et le péril de l'interrogation », le non-maîtrisable inhérent à toute communication, tout cela nous mène vers une composante essentielle du processus de dissémination : le hasard.

**« Je ressemble à un messager de l'Antiquité, un
coursier (...), à peine un héritier, un héritier infirme,
incapable de recevoir même, de se mesurer à ce dont il a
la garde, et je cours, je cours pour leur porter une
nouvelle qui doit rester secrète, et je tombe tout le
temps³¹¹. »**

Cet extrait qui figure dans les *Envois* illustre bien notre impuissance fondamentale face à l'inconnu, au hasard du cheminement de l'écriture, à cette « destinerrance » constitutive qui fait rebondir le texte de signatures en lectures et contresignatures hors de toute trajectoire assurée. Le texte est ainsi, de façon permanente, exposé au phénomène de « cartepostalisation », « à être lu par ceux à qui il n'est pas destiné, perdre l'intimité avec le destinataire, devenir carte postale³¹² ». Bien loin d'être un accident, ce détournement est en

³¹¹ J. Derrida, *La Carte postale. De Freud et au-delà*, op. cit., p. 12.

³¹² M. Antonioli, *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Vrin, 2006, p. 28.

fait la « condition » même de cette adresse à l'autre et fait donc partie intégrante de toute transmission. L'intervention du hasard, coup de dés qui balaie certitudes et hiérarchies établies, apparaît ainsi inhérente à tout acte de communication et introduit une inconnue de poids, déviation et subversion dans l'équation langagière. Dans un corpus derridien émaillé de références autobiographiques, le hasard est là, bien « présent » au commencement. C'est ainsi que *Circonfession* nous apprend que la naissance de Jacques Derrida a ainsi coïncidé avec une partie de poker, partie que, précise-t-il, sa mère aurait refusé d'interrompre³¹³. Cette partie de poker initiale trouve un écho tragique lorsque, sur son lit de mort, elle aurait murmuré un énigmatique : « je suis perdante³¹⁴ », tel un ultime aveu de la fulgurance du hasard dans son existence. Cette importance du hasard qui agit en arrière-plan pour frapper d'un principe d'indétermination toute adresse, se retrouve bien entendu dans le texte de la déconstruction.

Derrida affirme d'ailleurs livrer « [ses] mots un peu au hasard³¹⁵ », tentant sa chance auprès de ses lecteurs et interlocuteurs en espérant que son message puisse être délivré de façon satisfaisante tout en reconnaissant ne pouvoir contrôler la trajectoire des mots et ne pouvoir se prémunir de toute mauvaise interprétation ou compréhension. Ces « effets de hasard » paraissent en effet « à la fois produits, multipliés et limités par la langue³¹⁶ ». Ainsi que nous l'avions précédemment vu en ce qui concerne le passage de pictogrammes à une écriture phonétique, la langue se construit en secrétant un certain cryptage. Plus l'information est codée, plus s'accroissent justement ces « réserves d'indétermination aléatoire » qui viennent brouiller la systématité du système. Code et

³¹³ J. Derrida et Geoffrey Bennington, *Derrida*, texte accompagné de *Circonfession*, cinquante-neuf périodes et périphrases écrites dans une sorte de marge intérieure, Paris, Seuil, 2008, pp. 44-45 (période 8).

³¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

³¹⁵ J. Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », *Cahier Confrontation Derrida*, n° 19, printemps, Paris, Aubier-Montaigne, 1988, p. 20.

³¹⁶ *Ibid.*

aléas sont donc indissociables. « L'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu³¹⁷ », affirme Derrida qui souligne ainsi l'impossibilité de faire fi du hasard. Tout signe est effet travaillé par l'aléa et toute règle systématique qui prétendrait encadrer le fonctionnement du langage voit ses prétentions rabaissées. Pour les besoins de l'analyse, nous nous proposons de distinguer deux types de manifestation du hasard : le cryptage qui s'installe entre les signes même, « vide » induisant un certain flottement, une imprécision fondamentale qui apparaît constitutive de tout sens. Face à ce flou initial et en l'absence d'un socle fixe à partir duquel pourrait s'élaborer le sens, la logique du supplément intervient en superposant des couches signifiantes qui s'ajoutent en tentant de pallier cette béance originelle. Le deuxième type de manifestation du hasard se situe à un niveau général et concerne plus spécifiquement le phénomène dit de « cartepostalisation », soit la trajectoire aléatoire du texte livré à ses lecteurs et à la multiplicité des interprétations. De la même manière, signatures, lectures et contresignatures s'ajoutent, constituant le cheminement du texte et le livrant aux aléas de sa réception. Tant les hasards de la dissémination littérale, du cryptage, corollaire du codage, que la « cartepostalisation » ou « destinerrance » tirent leurs racines d'une mouvance du sens soumis et constitué par les aléas de l'altérité. Cet autre qui, « répond toujours, par définition, au nom et à la figure de l'incalculable³¹⁸ ».

La reprise, par Jacques Derrida, des théories de Lucrèce et d'Épicure sur le mouvement des atomes n'est évidemment pas anodine. Ces corps qui tombent dans le vide sont effectivement souvent définis par l'auteur du *De Rerum natura* comme des lettres (*littera*). Le *stoikheion*, « l'élément indivisible, l'*atomos* de cette dissémination littérale »

³¹⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 16.

³¹⁸ J. Derrida et Elisabeth Roudinesco, *De Quoi demain...*, op. cit., p. 87.

désigne également «la chose graphique, la marque, la lettre ou le point³¹⁹ ». Derrida revient également sur le *clinamen* épicurien, sur cette déviation aléatoire et spontanée des atomes qui dérogent à la prévisibilité de leur trajectoire verticale, induisant ainsi une entorse aux lois de la fatalité. On comprend aisément l'intérêt que cette théorie peut avoir dans la description du mode opératoire de la « dissémination et l'importance de la variable "hasard" » pour contrecarrer tout systématisme. Fidèle cependant au questionnement extrême de tout présupposé que propose la démarche déconstructionniste, Derrida suggère de soumettre les thèses d'Épicure lui-même à la logique du *clinamen*³²⁰. Nulle unité indivisible ne peut alors échapper à cette marche de la différance interne. Le *stoikheion* ou élément dit « ultime » est également frappé par la divisibilité qui œuvre en son sein même et relance la chance. Sa duplicité originelle ne permettant pas d'arrêter ou de circonscrire l'action de l'aléa, « effaçant la limite depuis laquelle on a cru pouvoir régler la circulation des signes (...), réduisant toutes les places fortes, tous les abris du jeu qui surveillaient le champ du langage³²¹ ». *Clinamen* de *clinamen*, toute marque évolue dans une oscillation perpétuelle entre identité et différence. La greffe est alors omniprésente, la trajectoire toujours incertaine, destinée au hasard. À ce sujet, il est intéressant de noter la double acception de l'expression « destiner au hasard » sur laquelle insiste Derrida. L'expression peut vouloir dire « livrer » au hasard de façon décidée, confier avec détermination au hasard. Elle peut aussi se comprendre comme « destiner, sans le vouloir, quelque chose au hasard, *at random*³²² ». Dans ce dernier cas, le hasard n'est pas recherché, mais inéluctablement, l'aléa intervient, engendrant déviations et détournements par rapport à une destination envisagée. La seconde acception retient notre attention mais n'implique pas une parfaite passivité de notre part face à cet incontrôlable. L'impossible saturation de tout

³¹⁹ J. Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », *op. cit.*, p. 25.

³²⁰ *Ibid.*, p. 27.

³²¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.

³²² J. Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », *op. cit.*, p. 21.

contexte, le surgissement impromptu de l'imprévisibilité doit, au contraire, nous inciter à « penser l'événement », à l'inscrire dans un « horizon d'anticipation³²³ » tout en reconnaissant la part du jeu et notre impuissance structurelle à en maîtriser parfaitement la trajectoire.

Si la dissémination apparaît entraîner, *de facto*, le processus de greffe « sans corps propre et du biais sans front³²⁴ », on peut légitimement questionner la cohérence du texte derridien. N'y a-t-il en effet pas un risque à reconnaître la supervision de la raison par une certaine folie, l'absence de fixité idéale, une architectonique du sens toujours approximative, en mouvance permanente, soumise sans partage à la loi de l'Autre qui justement défait toute loi ? La pluralité des couches de sens qui sans fin se superposent, l'éclatement des signifiants et leur circulation perpétuelle, voilà qui entraîne le risque d'un texte frisant avec l'absurde, embourbé dans une production signifiante exponentielle dont il ne parvient ni à arrêter la marche ni à identifier des îlots de certitudes suffisamment stables pour pouvoir servir de base satisfaisante à l'édification d'un nouveau système. Or il semble que si la déconstruction ne puisse s'apparenter à une méthode, il soit néanmoins possible de comprendre la logique qui sous-tend son fonctionnement et les buts d'une telle entreprise. Le fait que la déconstruction ne soit ni une méthode ni une technique n'empêche effectivement pas qu'il puisse y avoir « des régularités dans les manières de poser un certain type de questions de style déconstructif³²⁵ ». On peut ainsi concevoir cette approche comme « une pensée de l'origine et des limites de la question "qu'est-ce que" ? » et qui vise l'intérêt de cette question, une réflexion sur la « nécessité de ce langage dans

³²³ *Ibid.*, p. 32.

³²⁴ J. Derrida, « Hors livre » dans *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 17.

³²⁵ J. Derrida, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », *Le Monde*, entretien inédit du 30 juin 1992, mardi 12 octobre 2004.

une certaine langue, une certaine tradition³²⁶ ». La déconstruction se comprend à la fois comme « réaffirmation du philosophique », mais une réaffirmation qui passe par une ouverture de la discipline au questionnement sur ses propres limites. Nulle incohérence donc mais une réévaluation des frontières en les poussant dans leurs derniers retranchements, en testant leur porosité au travers de leurs failles et faiblesses.

C'est au contraire justement parce qu'il est jeu que le texte échappe à l'absurdité ou l'incohérence, « livré au hasard d'un premier coup de dés, il se plie (...) à une stricte nécessité, celle du jeu héraclitéen³²⁷ ». Chaque jeu ou texte apparaît en effet être régi par un ensemble de règles, créant une certaine harmonie et différenciant chaque texte de l'ensemble tout en marquant son appartenance au système généralisé de greffes et de suppléments. Nulle confusion de textes donc, mais la reconnaissance de leur profonde imbrication dans la trame différentielle. Le parallèle que dresse Sarah Kofman entre la dissémination et le discours héraclitéen est ici particulièrement pertinent. Les fragments d'Héraclite sont en effet traditionnellement associés avec une pensée obscure et aporétique. Maurice Blanchot, dans son analyse sur le penseur présocratique, note cependant que cette obscurité ne correspond pas à un dessein artificiel, mais plutôt à une tentative de traduction du hiatus entre les mots et les choses, « de faire se répondre l'obscurité du langage et la clarté des choses, la maîtrise du double sens des mots et le secret de la dispersion des apparences³²⁸ ». Jacques Derrida lui-même, on le sait bien, ne fut certainement pas exempt de critiques quant à son style parfois qualifié d'inaccessible, d'hermétique ou confus. Jürgen Habermas dénonce ainsi ce détournement de la philosophie « à des fins de critique littéraire » et la perte de « sérieux » résultant d'une telle démarche. Il apparaît cependant hâtif et très restrictif d'assimiler les motifs littéraires qui émaillent le texte de la

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 40.

³²⁸ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 440.

déconstruction à un simple « délassement d'esthète », à une volonté délibérée de se soustraire à un mode d'expression clair et rationnel³²⁹. Derrida se défend d'ailleurs avec véhémence d'une telle accusation d'esthétisme stylistique : « Ceux qui m'accusent de réduire la philosophie à la littérature ou la logique à la rhétorique (...) ont visiblement et soigneusement évité de me lire »³³⁰. Il n'y a donc aucune intention de brouiller les frontières entre le philosophique et le littéraire, mais seulement le souci de relever une inévitable contamination entre les genres et de mettre en lumière l'enracinement langagier de la philosophie pour amorcer un repositionnement de la discipline. « L'accusé [d'hermétisme], c'est donc toujours celui qui remet en contact les corps et les cérémonies de plusieurs dialectes³³¹ », celui qui souligne l'impossibilité de se soustraire à la langue, à cette matrice qui toujours nous précède et de laquelle nous ne pouvons nous extraire. L'obscurité, la difficulté de lecture, ce flottement de la compréhension ne sont donc pas, selon la perspective derridienne, le fruit d'élucubrations cryptophiles, mais témoignent du surgissement du hasard. Il s'agit donc bien, pour le penseur de la déconstruction, de « destiner » son écriture au hasard, de l'ouvrir à cette indécision qui surgit. Pas « d'indécision volontaire, d'indécision calculée, il n'y a pas de stratégie de l'indécision. L'indécision arrive³³² » et se laisse lire à travers une écriture qui justement laisse place aux silences, aux vides, aux ruptures de sens là où elles sont les plus significatives. Comment une écriture peut-elle se montrer particulièrement attentive, hospitalière aux disjonctions et fêlures de la signification ?

³²⁹ Commentaire de Jean-Louis Houdebine. Jacques Derrida, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta*, op. cit., p. 91.

³³⁰ J. Derrida, *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 231.

³³¹ *Ibid.*, p. 124.

³³² J. Derrida, *Points de suspension*, op.cit., p. 156.

f) Arme stylistique et mise en scène de la distance

Une attention particulière doit se porter sur un exercice de style, sur une certaine fragmentation de la forme qui permettrait de déjouer « la logique réticulaire du *logos* en tant que liaison du sens par la fragmentation de la forme³³³ ». Cela n'est effectivement pas sans nous rappeler le recours héraclitéen à la parataxe et l'obscurité discursive qui en résulte. La rareté de la ponctuation implique une indécision dans la lecture et la compréhension, ne sachant « pas si un mot fait partie de ce qui précède ou de ce qui suit³³⁴ ». Il s'ensuit un rapprochement, voire même une confusion entre des termes contradictoires comme vie-mort, présence-absence. Le style ouvre ainsi l'esprit à un dépassement du *logos* en opérant ces effractions parataxiques :

« C'est la même chose en nous, ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé ou ce qui dort, ce qui est jeune ou ce qui est vieux; les premiers sont changés de place et deviennent les derniers, et les derniers, à leur tour, sont changés de place et deviennent les premiers³³⁵. »

L'abondance de coordination parataxique vise, certes, à effectuer un rapprochement entre termes contraires, mais ne s'arrête cependant pas à ce rôle de « cohésion cumulative ». Paradoxalement, cette construction rapproche autant qu'elle éloigne, « donne continuité mais interrompt », mêlant inextricablement ordre et désordre³³⁶. Le recours à la parataxe par Jacques Derrida est particulièrement fréquent dans le texte de *Circonfession* et ce « temps changé de [l'] écriture » traduit une certaine violence faite aux règles de la

³³³ Y. Gilonne, « Blanchot l'"obscur" : vers une approche héraclitéenne du neutre » dans *Maurice Blanchot et la philosophie*, dir. Éric Hoppenot et Alain Miron, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008, p. 218.

³³⁴ S. Kofman, *Séductions de Sartre à Héraclite*, Paris, Galilée, 1990, p. 101, cité par Yves Gilonne, *op. cit.*

³³⁵ Héraclite, fragment 88 : « ταύτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐρηγορός καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα ».

³³⁶ M. Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 321.

bienséance syntaxique, «sans continuité mais sans rupture³³⁷ ». L'« effet de déponctuation³³⁸ » permet en effet de mieux coller à cette scène poignante de l'agonie de sa mère et d'exprimer aussi bien le caractère saccadé des respirations que l'effusion de sang de la mourante. Il apparaît alors manifeste que la question du style acquiert une dimension particulièrement centrale lorsqu'il s'agit de se confronter à l'unicité du *logos*, de la présence, de « destiner » un texte au hasard qui inévitablement le constitue. Le style devient « stilet » qui s'attaque à l'assurance du discours philosophique en perçant le voile de vérité et dessaisissant le *logos* de ses prétentions. Les termes de « poignard » et d'« éperon » sont utilisés par Derrida pour qualifier le rôle du style qui à la fois transperce la matrice philosophique, mais aussi protège « contre [cette] menace terrifiante, aveuglante (...) de ce qui se présente, se donne à voir avec entêtement : la présence (...), la chose même, le sens, la vérité³³⁹ ». Le style joue donc la distance, l'espacement, l'interruption et l'écriture devient « cette opération éperonnante » surpassant « tout contenu, toute thèse et tout sens³⁴⁰ ». Cette arme du style n'est pas sans nous rappeler la question de la sophistique et son opposition à la philosophie. La philosophie platonicienne qui s'érige contre la séduction sophistique par le discours est en effet bien connue. Alexandre Kojève note ainsi que cette lutte de la philosophie contre la subversion rhétorique, cette volonté de « faire taire les Rhéteurs » passe par une réfutation d'Héraclite, par une volonté de faire « tarir le fleuve héraclitéen³⁴¹ ». Le *logos* devient vecteur d'unification du sens, les apories et aspérités diverses de la langue se trouvent passées sous silence. On peut alors voir le processus sophistique comme une réflexion sur les limites de la philosophie platonicienne, lesdites limites apparaissant mouvantes et polémiques. Nul horizon unitaire qui viendrait

³³⁷ J. Derrida, *Circonfession*, *op.cit.*

³³⁸ M. Siscar, *op. cit.*, p. 318.

³³⁹ J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, préface de Stefano Agosti, Paris, Flammarion, 1978, p. 30.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

³⁴¹ A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. Les Présocratiques*, Paris, Gallimard vol. 1, 1968, pp. 347-348, cité par Yves Gilonne, *op. cit.*

unifier une polysémie, le sens apparaît indécidable, hanté par l'altérité sophistique. Percée par ce « stylet » du style, la philosophie en vient à effectuer une remise en question fondamentale, processus qui passe nécessairement par la reconnaissance du glissement incontrôlable du sens, de cette aliénation inhérente à l'ancrage langagier. « Opérateur par excellence de délimitation de la philosophie³⁴² », la sophistique serait ainsi liée à son renouveau. Les textes analysés et disséqués par Jacques Derrida illustrent justement cette crise de la philosophie, cette brisure de la plénitude du *logos*. L'œuvre de Stéphane Mallarmé qui n'a eu de cesse « de traquer la signification partout où s'y produisait la perte de sens³⁴³ » a bien évidemment retenu l'attention du penseur de la déconstruction. On comprend également pourquoi Derrida qualifie le poète de « sophiste », à savoir celui qui résiste à la capture par le « spéculum platonicien³⁴⁴ ». Cette « présence » mallarméenne dans le texte de la déconstruction sera justement étudiée dans le second moment de notre réflexion sur la nature des liens entre littérature et philosophie.

L'indécidabilité fondamentale quant à l'origine et la finalité, l'« énergie aphoristique » de l'écriture, la marque perpétuelle de la différance qui creuse toute identité et interdit le recours à une fixité essentielle, voilà les principales règles de ce jeu de la dissémination qui justement affirme « le jeu comme règle et la nécessité de transgresser le discours³⁴⁵ ». Toujours déjà divisée, l'écriture est marquée par ces « coups de dés » successifs, par cette superposition de signes *ad infinitum*, appel inexorable au supplément. Entre les divers « coups » ou couches de signifiants, le lien n'est jamais rompu, les « coups » étant « rythmiquement liés aux précédents dont ils conservent l'écho³⁴⁶ ». Le

³⁴² B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 251, cité par Yves Gilonne, *op.cit.*

³⁴³ J. Derrida, « Mallarmé », dans *Tableau de la littérature française*, vol. 3 "De Madame de Staël à Rimbaud", Paris, Gallimard, 1974, p. 369.

³⁴⁴ *Ibid.* p. 378. Du latin « *speculum* » signifiant « miroir ». Le « *speculum* » derridien ne réfléchit cependant pas la « réalité » en tant que telle. Cette question sera traitée ultérieurement dans la présente étude avec notamment une analyse de l'ouvrage de R. Gasché, *Le Tain du miroir*.

³⁴⁵ S. Kofman, *Lectures de Derrida, op. cit.*, p. 37.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

jeu, invitation constamment renouvelée à la déconstruction, est ainsi un continuum textuel mêlant contingence et nécessité, empirique et transcendantal, vie et mort. Si la différence repose sur une irréductible pluralité, il est néanmoins possible d'identifier des tendances communes et de tracer des ensembles en fonction des convergences. Il ne s'agit cependant en aucun cas d'îlots hermétiques de permanence. Ces ensembles, bien au contraire, se réinscrivent toujours dans le tissu différentiel et « restent à jamais incomplets ». La différence derridienne apparaît comme une « condition de possibilité constituant l'unité et la totalité mais aussi, en même temps, leurs limites essentielles³⁴⁷ ». « Au commencement la différence », voilà qui, sans doute résumerait le mieux le fonctionnement de cette matrice différentielle dont l'origine est la fois à la fois tronquée et dupliquée. L'inévitable appel à la traduction et l'impossible accomplissement de cette tâche illustre parfaitement le mécanisme complexe de la dissémination. Le « *he war* » joycien repris par Derrida témoigne de cette mouvance du sens, de cette compulsion à la traduction et de l'inassouvissement structurel auquel est vouée cette entreprise démiurgique.

g) « Gramophonie » joycienne et généralisation de l'équivocité langagière

Le terme “*war*” renvoie à de multiples significations et différentes traductions sont possibles. Nom anglais, verbe allemand, homonyme de l'adjectif *wahr*, « le vrai de cette multiplicité fait retour, depuis les attributs (...) vers le sujet qui s'en trouve, lui, *he*, divisé dès l'origine³⁴⁸ ». Pour illustrer le processus différentiel, Derrida prélève de courts extraits, voire même de simples phrases ou mots chez des auteurs qui lui apparaissent particulièrement significatifs. Ainsi, seulement trois mots extraits du corpus joycien sont

³⁴⁷ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, traduction et présentation de Marc Froment Meurice, Paris, Galilée, 1995, p. 95.

³⁴⁸ J. Derrida, *Ulysse Gramophone* suivi de *Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 44.

analysés par Derrida dans son ouvrage *Ulysse Gramophone* suivi de *Deux mots pour Joyce* : le fameux « *he war* » de *Finnegans Wake* et « *Yes* » de *Ulysses* sur lequel nous reviendrons ultérieurement. Ces « prélèvements » derridiens peuvent évidemment, au regard de la totalité de l'œuvre de Joyce, sembler arbitraires et fort peu révélateurs. Derrida revendique cependant ce fonctionnement métonymique de sa lecture ou « contresignature » qu'il nous propose. Les mots ou phrases sélectionnés par Derrida apparaissent donc comme « déracinés » de leur contexte initial et greffés dans une lecture qui illustre l'itérabilité langagière et la structure citationnelle de toute marque. La traduction tente vainement de pallier un manque originaire et ne parvient qu'à des ajouts approximatifs de sens, toujours un *trop peu* ou *pas assez* de traduction. Jacques Derrida se montre bien conscient du caractère quelque peu excentrique de ses lectures et affirme, dans *Ulysse gramophone* par exemple, son « intimidation » face au « parterre des experts en études joyciennes³⁴⁹ ». Cette humilité affirmée face à ces spécialistes qui font traditionnellement autorité n'est pas, sous la plume de Derrida, à prendre sans un brin d'ironie. La lecture derridienne consiste justement à assumer ces marges et ces écarts par lesquels transparaissent les interruptions du sens. Défier les règles établies et la hiérarchie admise fait partie intégrante de la déconstruction, cette pensée des marges qui vient faire trembler la philosophie et instille, en ses certitudes les plus inébranlables, les germes d'une contestation à la fois subtile et radicale. Derrida reconnaît ainsi la « grosse faute d'orthographe », véritable « manquement à l'orthodoxie réglant une écriture » que constitue la présence inaudible du *a* dans le terme « *différance*³⁵⁰ », porte-étendard du fonctionnement de la déconstruction. N'étant « ni un mot ni un concept³⁵¹ », la *différance* laisse partout sa marque reconnaissable : « De moi d'abord. De toi, aussi. Et de tout autre et du Tout Autre. De lui surtout. Différent de lui je diffère donc aussi de ma propre

³⁴⁹ J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 73.

³⁵⁰ J. Derrida, « La *différance* » dans *Marges*, *op. cit.*, p. 3.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

différence. Je la diffère. J'y introduis un différé, je glisse un *a* dans différence, *ja*, *da*. Je glisse *a* lettre espaçante³⁵². » Du latin *differre* (*dis-ferre* : déporter, porter en sens divers), le verbe "différer" se comprend généralement selon une acception temporelle -remettre à plus tard, ajourner³⁵³, retarder en empruntant un détour temporel -et/ou spatiale- marquer par une dissemblance, une altérité, différer dans son identité, être différent. Avec ces divergences inéluctables qui s'insèrent entre les actes de répétition et cette entaille identitaire de ce même répété comme autre selon la logique d'itérabilité, on voit bien à quel point temporisation et espacement sont complémentaires dans ce mécanisme différentiel. Hétérogène à tout savoir, échappant à tout métalangage, ne pouvant elle-même se constituer en métalangage ou bannière sous laquelle s'unifierait le réel, la différence est partout, mais toujours se dérobe. Plus « vieille que l'être lui-même », d'un âge insondable, elle rature d'emblée toute présence. Même ce nom qui lui est donné apparaît arbitraire, voire factice. Nulle appellation définitive, nous dit Derrida, car « notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom* » -ce processus étant d'ailleurs voué à être indéfiniment différé. Il suggère également de nous extraire de notre orbite langagière pour tenter de chercher ce nom « dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre³⁵⁴ ». Insaisissable, la différence ne renvoie qu'à des « substitutions différantes » et à une multiplication anarchique de traces, simulacres de présence. Cette pulsion d'embrasser plusieurs langues à la fois, de pouvoir développer jusqu'à l'extrême les possibilités langagières, cela nous ramène au projet joycien, cette « mise en fission de chaque atome d'écriture pour en surcharger l'inconscient de toute la mémoire d'homme³⁵⁵ ». L'art combinatoire de multiples vocables renvoyant à une pluralité de langues qui ainsi coexistent, se déploient et s'unissent en un texte indéfinissable et certainement

³⁵² J.-L. Nancy, « Le j.d », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 54.

³⁵³ D'après la définition du verbe latin "differre" dans Henri Gœlzer, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 215.

³⁵⁴ J. Derrida, « La différence », *op. cit.*, p. 28.

³⁵⁵ J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 28.

intraduisible. Et pourtant, un tel texte ne peut qu'appeler la traduction, l'impossibilité de cette mission étant justement ce qui en renouvelle l'appel, l'injonction.

Joyce décline les langues avec virtuosité, plaçant ses lecteurs face à l'équivocité langagière la plus totale, véritable « babélisation³⁵⁶ » sémantique. On mesure à quel point une telle entreprise est en opposition avec l'idéal husserlien d'univocité qui invoque le monologue intérieur de l'âme comme exemple de pureté expressive, d'une suppression réussie de tout parasitage indicatif. L'équivocité serait donc, dans la perspective husserlienne « le chemin de toute aberration philosophique³⁵⁷ ». Derrida revient d'ailleurs, dans son Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, sur les deux types de plurivocité avancés par le phénoménologue. Husserl distingue en effet la « plurivocité contingente » et la « plurivocité essentielle³⁵⁸ ». Alors qu'il est aisément possible de maîtriser une plurivocité contingente qui s'apparente à la manifestation polysémique du langage, le second type dit « essentiel » ne va pas sans poser quelques problèmes en raison de sa nature même. Il tire en effet ses origines de la subjectivité, des « intentions originales » qui sont toujours vectrices d'imprévisibilité dans ses manifestations. Il appert que de simples conventions artificielles ne sauraient empêcher l'éclosion de ce type de plurivocité. Il convient pourtant, pour la science, de lutter contre ce phénomène afin de garantir une « vérité » qui puisse adéquatement être qualifiée comme telle, c'est-à-dire qui serait invariable, imperméable à l'action du temps et à la traductibilité limpide. Il s'agirait donc d'une écriture appauvrie, hermétique à l'histoire, à une « certaine profondeur du devenir et de la dissimulation d'un passé³⁵⁹ ». À l'inverse, le projet joycien exploite la richesse linguistique, se montre en symbiose avec la profondeur des

³⁵⁶ Joyce et « babélisation » de la langue, dans Antonioli, Manola, *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Vrin, 2006, p. 214.

³⁵⁷ J. Derrida, Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, Presses Universitaires de France, 1962, p. 101.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

significations et intentions enfouies, donne voix à l'équivocité poétique. Sur une note plus biographique, il est intéressant de remarquer que Jacques Derrida s'engage dans une étude approfondie, systématique et simultanée des œuvres de Husserl aussi bien que de celles de Joyce, inscrivant son travail entre les deux disciplines, dans les interstices de leur complémentarité et de leurs limites³⁶⁰.

Afin d'illustrer l'importance de l'itérativité langagière, un texte, ou plus exactement deux, attireront notre attention : *Deux Mots pour Joyce* et *Ulysse gramophone* -d'ailleurs regroupés dans le même ouvrage. Le premier est un discours de 1982, improvisation de Jacques Derrida au Centre Georges Pompidou; le second est également une allocution qui fut, quant à elle, prononcée au James Joyce International Symposium en 1984, à Francfort. La particularité de ces deux discours est d'avoir été enregistrés sur bande magnétique. Ces traces sonores sont conservées et livrées à la postérité, aux méandres de la « destinerrance », à l'« oreille de l'autre ». *Ulysse gramophone* traite essentiellement de la délicate question du *oui* joycien, ce « oui » qualifié d'« originaire », gage d'assentiment à la fois à la réception de l'œuvre et d'abandon à son processus itératif, à l'inévitable venue de la marque. Ce « oui » d'acquiescement fondamental apparaît donc être à la source même de la *différance*, en amont des indéchiffrables renvois qui essaient le tissu de cette diffraction perpétuelle de la présence. Une question alors se pose : peut-on assimiler cet énigmatique « oui » à une forme de transcendance qui conditionnerait tout le schéma différentiel et substitutif ? Si Derrida affirme en effet la « prévalence du "oui" originaire, de cette présence qui fait du "oui" une veille indéracinable, de ce "oui" qui transit tous les "non" de la terre³⁶¹ » et dont toute vérité semble procéder, il en énonce également sa duplication constitutive, l'inscription de ce « plus d'un » dans son essence³⁶². Le « oui » ne

³⁶⁰ B. Peteers, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 111.

³⁶¹ J. Cohen et R. Zagoury-Orly, *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, op. cit., p. 13.

³⁶² M. Antonioli, *Abécédaire de Jacques Derrida*, op.cit., p. 110.

vient donc jamais seul mais nécessite toujours une confirmation, un « oui, oui », racine bifide de l'itération-altération différentielle. Par ailleurs, ce « oui », gage de tout performatif, qui conditionne autant qu'il est déjà marqué par l'entaille itérative, n'est pas exempté du risque qui guette toute répétition, à savoir la parodie mimétique, un « oui-rire » qui « s'accable et se charge, s'engrosse de toute la mémoire, assume la résomption, l'exhaustion, la parousie³⁶³ ». N'oublions pas que le « oui » joycien d'*Ulysse* s'inscrit dans ce mécanisme de répétition sonore, cette « gramphonie » derridienne qui le « parasite comme son double mimético-mécanique, comme sa parodie incessante³⁶⁴ ». Cette répétition inévitable est pourtant la condition *sine qua non* de l'affirmation de ce « oui », de sa perpétuation, de son archivage, garant de la mémoire même : « le *oui* ne peut se dire que s'il promet la mémoire de soi. L'affirmation du *oui* est l'affirmation de la mémoire³⁶⁵ ». On aboutit donc à un schéma quasi-transcendental du « oui » inévitablement doublé par son spectre de « oui-dire » ou « oui-rire ». Le *oui* de l'acquiescement premier, « dansant et léger » est toujours doublé d'un *oui* de mémoire, d'archive, de « maîtrise totalisante³⁶⁶ ». Or il apparaît que cette pulsion totalisante, cette « hypermnésie », est toujours différée, condamnée à un perpétuel inachèvement. Écrire, cette injonction première, créer de l'unique, de l'intraduisible, se heurte toujours à la lecture de l'autre, appel suppliant d'une contresignature. Le corpus joycien se distingue par cette volonté de donner voix à l'équivocité la plus totale, visant à englober l'incommensurabilité des marques créées, engageant elles-mêmes une infinité de lectures ou réponses dans une dynamique exponentielle. Derrida souligne le caractère exceptionnel d'un tel travail qu'il décrit comme étant « la plus gigantesque tentative de rassembler en une œuvre la mémoire

³⁶³ J. Derrida, *Ulysse Gramophone*, op. cit., p. 119.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 90.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 141.

potentielle de l'humanité³⁶⁷ ». Le texte de *Finnegans Wake*, par exemple, recèle un *double bind* : le lecteur est placé devant l'impossibilité de toute traduction mais, dans la mesure où ce texte s'offre au lecteur, celui-ci n'a guère d'autre choix que de le traduire, de s'essayer malgré tout à cette tâche inachevée. De texte en texte, d'appel en appel, la traduction se dissémine. Jacques Derrida insiste notamment sur cette relation de non-appartenance paradoxale qui nous lie aux textes, relation similaire à celle qu'entretiennent parents et enfants, les premiers ne contrôlant guère le destin de leur progéniture. « J'ai des fantasmes d'enfants, des fantasmes de textes, je m'arrange avec ça, avec l'inquiétante étrangeté³⁶⁸ », nous confie le penseur de la déconstruction.

**“Think you're escaping and run into yourself.
Longest way round is the shortest way home³⁶⁹”**

Le destin d'Ulysse, son départ, son retour auprès des siens, cet éloignement qui s'achève par un retour au foyer, voilà qui n'est pas étranger à la trajectoire de la différance. Le personnage d'Ulysse a cependant subi des changements majeurs suite à ses nombreuses péripéties. S'il revient donc bien à Télémaque, ce n'est pas exactement le même Ulysse qu'avant son départ. Identité et altération inextricablement se mêlent ou, plus précisément, l'altération fait partie intégrante du processus identitaire. Une identité toujours fissurée qui ne se laisse adéquatement appréhender qu'au travers du prisme du détour, de l'écart, on retrouve bien là une constante de l'approche déconstructiviste. Ce retour frappé du sceau différentiel pourrait être illustré, non par un cercle, mais plutôt par une figure elliptique. L'ellipse n'est donc pas la simple identité, mais trace plutôt « le manque de simple identité, la déformation, la gauchissement du cercle³⁷⁰ ». L'*oikonomia* (du grec *oikos* que l'on peut traduire par « foyer » et *nomos*, « loi ») suit donc bien, pour Derrida, « le chemin

³⁶⁷ B. Peeters, *Derrida, op. cit.*, p. 111.

³⁶⁸ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre, op. cit.*, p. 207.

³⁶⁹ J. Joyce, *Ulysses*, London, Penguin Editions, 1982, p. 82.

³⁷⁰ J-L. Nancy, « Sens elliptique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, numéro spécial consacré à Jacques Derrida, 1990, p. 326.

d'Ulysse», à savoir un éloignement en vue d'un retour au foyer, un déploiement odysseïque de la figure identitaire, «exil provisoire en mal de réappropriation³⁷¹ ». L'écriture, correspond justement à ce tracé elliptique, le fonctionnement tropologique induisant un déplacement du sens, toujours prisonnier des strates signifiantes et à partir desquelles, pourtant, il se constitue. Toujours engagé dans une différance sans fin, mais néanmoins affecté par son propre manque, son propre défaut d'origine, le sens conserve cette quête de racines comme une « passion », une « soif de ce trope originaire³⁷² ». Cette tentative de repli originel ne peut évidemment que demeurer à l'état de désir, étant destinée à ne jamais pouvoir trouver son accomplissement. Nul processus de résomption du sens, celui-ci ne se constituant « qu'en se répétant et en se différant³⁷³ ». Le « non-sérieux » littéraire pour reprendre une terminologie searlienne, vient ainsi non seulement parasiter le sérieux philosophique, mais également agir en tant que révélateur de cette « vérité » ontologique, une vérité qui ne peut alors être comprise que sous rature, à l'aune d'un détour, d'une déviation fondamentale constitutive de son identité propre. La pureté transcendantale est bien évidemment absente de ce schéma. Le transcendantal ne disparaît pas pour autant mais, teinté d'empirisme, il s'apparente plutôt à un « quasi-transcendantal » marqué par l'indécision entre ses deux composantes, par une racine toujours dupliquée entre l'original et son spectre. Le sérieux transcendantal ne peut se faire entendre qu'en compagnie de l'écho du rire, rire qui vient défier et déjouer toute maîtrise, traduisant la légèreté du sens allégé «de son poids de savoir³⁷⁴ ». Le sens évolue donc au gré des jeux de la langue, forgeant son identité mouvante sur les traces différentielles de signes, sur l'incessant dialogue entre lecture, écriture et commentaire.

³⁷¹ J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, p. 18.

³⁷² J-L. Nancy, « Sens elliptique », *op. cit.*, p. 329.

³⁷³ *Ibid.*, p. 331.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 333.

h) Articulation entre langage et absence : l'Autre, ce disparu

Ce « quasi-transcendantalisme » derridien, cette façon de donner voix au langage, de le laisser pleinement se déployer sans imposer de fiction unificatrice, aux confins du poétique et de l'aporie, voilà qui nous permettrait de qualifier Derrida de « philosophe artiste³⁷⁵ ». La déconstruction fait en effet écho à l'appel de la langue, à la « performativité généralisée du langage », au jeu des indécidables, à leur inépuisable renouvellement. Si l'entreprise derridienne laisse libre cours à l'équivocité langagière qu'elle se refuse à museler, elle est cependant bien loin de s'y réduire. Le projet husserlien d'univocité est certes toujours amené à être différé, reconduit, inachevé, qualifié de « tâche infinie³⁷⁶ », car confronté à un irréductible horizon d'équivocité. Équivocité joycienne et univocité husserlienne correspondent à des classifications toutes relatives qui communiquent dans une indiscernable osmose. Il convient néanmoins de noter, à l'instar de Derrida, le mouvement de la pensée qui, en proie à « une inquiétude pure et interminable » face à ce dédale différentiel, œuvre à « réduire la Différence en excédant l'infinité factice vers l'infinité de son sens et de sa valeur³⁷⁷ ». Il y a en effet bien un rêve secret de pureté de la langue, un désir éperdu d'une certaine virginité inaccessible de l'idiome dont Derrida nous confie volontiers l'existence. Bien sûr, ce rêve est voué à demeurer tel, le langage ne pouvant jamais trouver repos dans une plénitude unitaire idéale. Un tel désir éperdu ne peut pourtant pas être relégué à une « simple fantaisie de l'imaginaire » car, bien au contraire, ce rêve a un pouvoir structurant en tant qu'il « institue la parole, le timbre, la

³⁷⁵ M. Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie, op. cit.*, p. 140.

³⁷⁶ J. Derrida, Introduction à *L'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 107.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 171.

voix³⁷⁸ ». Entre les couches de signification qui, inlassablement, se superposent les unes aux autres et l'horizon inaccessible de l'univocité, se pose donc la question du langage. Dans l'écart, la béance, l'oscillation infinie entre ces deux pôles, leur impossible réconciliation, naît le Sens, un sens toujours déjà raturé et en perpétuelle émergence. « Transcendantale serait la Différence³⁷⁹ », nous indique Derrida à la toute fin de son Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, une différence toujours déjà à l'œuvre, habillée d'une majuscule qui lui confère un « effet de nom propre », soulignant son caractère unique, unicité qu'ironiquement elle réaffirme et oblitère à la fois. Le transcendentalisme derridien n'apparaît qu'orné du voile de la différance, au conditionnel, autant présent qu'absent, « quasi-transcendentalisme » sans doute. Ce refus de l'essentialité, sa volonté affirmée de faire trembler les limites, de les repousser, de montrer leur perméabilité, cela fait certainement de Jacques Derrida un penseur hétérodoxe voire iconoclaste à bien des égards. Ne jamais cesser de proclamer son amour de la littérature tout en étant profondément philosophe, manier avec habileté les richesses littéraires pour justement venir interroger les conditions de possibilité de la philosophie et forcer une révision de ses prérogatives, voilà certainement le dessein de celui qu'il faudrait peut-être nommer « philophilosophe³⁸⁰ », amoureux certes de la philosophie, mais un amoureux transi laissant libre cours à « l'é-loignement », nous permettant de respirer dans ce jeu complexe d'une essentialité impossible. À la fois ludique, profonde et dérangeante, l'écriture de Derrida ne cesse d'être tournée vers l'Autre. Circonvolutions et détours littéraires participent à la mise en scène de l'Être comme Différance traduisant une « inquiétude du langage et dans le langage lui-même³⁸¹ ». L'Autre répond à l'appel pressant d'une interrogation fondamentale et l'écriture alors pourrait se définir comme

³⁷⁸ J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 145.

³⁷⁹ J. Derrida, Introduction à *L'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 171.

³⁸⁰ W. Hamacher, « Approches – De quelques chiasmes de chaque événement », *Cahier de l'Herne*, Derrida, op. cit., p. 180.

³⁸¹ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, op. cit., p. 9.

étant « le moment de cette vallée originaire de l'autre dans l'être³⁸² ». La continuité de l'être ne peut se concevoir que biffée, greffée d'interruptions, devant sans cesse composer avec l'*Unheimlich* qui la hante et constitue sa condition de possibilité aussi bien que d'impossibilité.

Le quasi-transcendantalisme, le défaut d'origine, la différance, le processus de « destinerrance » au hasard duquel s'accumulent, se juxtaposent et se complètent les strates de la signification, toutes ces notions-clés nous ont permis de brosser un tableau général du schéma derridien du sens et de comprendre en quoi le détour littéraire pouvait permettre une réévaluation plus juste de la philosophie en l'inscrivant dans la matrice langagière. « Le *maintenant* du sens s'articule, se répète et se met en jeu dans les *mains tenant* le livre³⁸³ », nous dit avec subtilité Jean-Luc Nancy. Un *maintenant* jamais constitué, toujours en devenir, perpétuellement forgé par la trame textuelle, en attente de lectures et contresignatures futures -autant de *mains tenant* le livre qui en portent les méandres interprétatifs. Le texte prend ainsi une dimension toute particulière en étant intrinsèquement lié à la vie, de la pulsion autobiographique de l'auteur en passant par les lecteurs et commentateurs divers. Ayant un inexorable rapport avec l'absence, l'écriture est aussi et surtout parcourue de part en part par la mort, par le parfum « testamentaire » de tout graphème qui rend « présente » une « absence » ou plus exactement assure une « survie³⁸⁴ » langagière par-delà la multitude des disparitions successives. Cette question de la « survie » par l'écriture, de l'écriture comme « survie », est intimement liée avec la notion d'« exappropriation », un autre de ces néologismes derridiens qui traduit la coexistence d'un mouvement d'appropriation du sens et d'une dépossession de ce sens qui échappe à notre contrôle en nous demeurant foncièrement étranger : « Si je pouvais

³⁸² *Ibid.*, p. 49.

³⁸³ *Ibid.*, p. 330.

³⁸⁴ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, texte issu d'un entretien publié par « Le Monde » le 19 août 2004, Paris, Galilée, 2005, p. 26.

totallement me réappropriier le sens exhaustivement et sans reste, il n'y aurait pas de sens. Si je ne veux absolument pas me l'appropriier, il n'y a pas de sens non plus³⁸⁵ », affirme Jacques Derrida qui insiste bien sur la nécessité de ce double mouvement. Jacques Derrida lecteur, commentateur, penseur tente ainsi une appropriation personnelle d'autres textes, ajoutant ainsi sa pierre à l'édifice en construction permanente du sens. Écrivant en français, en anglais, écrivain « anglé », il s'essaie à une réappropriation de la sphère langagière tout en suivant les codes et les usages qui, bien évidemment, le précèdent. Il affirme l'inscription de ses écrits dans la structure itérative et différentielle, conscient de laisser une trace « irréappropriable » à la postérité, de vivre ainsi sa mort dans l'écriture³⁸⁶. Il s'agit en effet d'une « épreuve extrême » qui consiste à livrer aveuglément une trace textuelle, ignorant à qui celle-ci sera confiée et ne pouvant ainsi jamais présumer de son destin futur. Il ne faudrait cependant pas voir dans ce schéma l'expression avide d'un désir d'immortalité. Non, Derrida voit bien la « survie » comme structure, une structure testamentaire de la trace, subtil tissage de vivant et de mort, mais « affirmation inconditionnelle de la vie³⁸⁷ », d'un « oui » bravant la succession des disparitions contingentes et y puisant paradoxalement sa force.

La structure de survie ou « survivance » apparaît intrinsèquement liée à une autre notion phare du corpus derridien, à savoir l'« hantologie » ou « présence » spectrale de l'absence qui vient parasiter, contaminer toute présence. Les relations épistolaires ou les diverses techniques permettant l'enregistrement -du cinéma aux simples bandes magnétiques- ont pour mérite de rendre manifeste le principe de « présence » différée. Ainsi, Kafka soulignait-il dans ses *Lettres à Milena* cette mise à nu devant les « fantômes » qu'implique toute écriture de lettre. L'auteur d'une missive destine en effet ses lignes à

³⁸⁵ J. Derrida, *Échographie de la télévision-Entretiens filmés*, livre établi à base d'entretiens filmés en 1994, Jacques Derrida avec Bernard Stiegler, Paris, Galilée/INA, 1996, pp. 123-124.

³⁸⁶ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, op. cit., p. 33.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 54.

l'autre comme absence, ne pouvant en maîtriser la trajectoire et faisant donc l'expérience d'une véritable dépossession, d'une dislocation du rapport au destinataire³⁸⁸. Jacques Derrida érige, d'une certaine manière, l'exemple particulier de la carte postale en « programme » de la dissémination : « Alors voici, tu t'identifies et engages ta vie sur le programme de la lettre, ou plutôt d'une carte postale, d'une lettre ouverte, divisible, à la fois transparente et cryptée ». ³⁸⁹ Cette lettre est d'emblée toujours déjà soumise aux aléas de l'envoi et de la réception, risquant d'être perdue, de tomber entre de mauvaises mains ou encore d'être mal lue et incomprise par le destinataire. La déconstruction est donc marquée par cette relation asymétrique qui nous lie à l'Autre, à cette altérité qui ne se présente jamais comme telle et qui hante toute présence. Derrida qualifie ainsi cet autre de « disparu » qui s'absente en se présentant, « me précède, m'appelle et m'oblige³⁹⁰ », présence spectrale vers laquelle le langage toujours se tourne. Les termes d'« urne », de « cendre », « poussières de mots », tous apparentés au champ sémantique de la mort, sont utilisés pour décrire l'extrême fragilité de ce langage qui, sans retour, se dissémine, se disperse, mais en conservant trace des disparus qui irrémédiablement laissent leur empreinte. Le rapport du langage à l'absence se décline de deux manières : au niveau du signe, tout d'abord, en tant que le signe se veut être un supplétif d'une « présence » qui, comme cela a été discuté précédemment, ne renvoie nullement à une présence originaires, mais plutôt à une autre strate signifiante qui se donne en tant que « présence ». La signification ne se forge donc « qu'au creux de la différence : de la discontinuité et de la discrétion, du détournement et de la réserve³⁹¹ ». Le second niveau concerne plus spécifiquement le processus de « destinerrance » et renvoie à l'écriture comme « survivance » à la disparition d'auteurs successifs et à la trajectoire ultérieure du texte.

³⁸⁸ J. Hillis Miller, « Thomas Hardy, Jacques Derrida et la "dislocation des âmes" », *Cahier Confrontation Derrida*, n° 19, Paris, Aubier-Montaigne, printemps 1988, p. 155.

³⁸⁹ J. Derrida, « Télépathie », *Confrontation*, Cahier 10, automne 1983, p. 203, cité par J. Hillis Miller, p. 157.

³⁹⁰ J. Derrida, *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, op. cit., p. 315.

³⁹¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 101.

« La phrase se pare [alors] de tous ses morts³⁹² », de toutes les contributions successives, du réseau de signatures et contresignatures qui renvoient les unes aux autres dans l'illimitation textuelle de productions et réceptions. La structure différentielle, l'inscription « des traces de fantômes sur une trame générale » se fait ainsi particulièrement sentir dans les productions littéraires, mais aussi théâtrales ou cinématographiques.

On pourrait, à cet égard, revenir sur l'exemple du film *Ghost Dance* de 1983 dans lequel on voit Jacques Derrida interrogé par l'actrice Pascale Ogier. Il qualifie le cinéma de « fantomachie », de parasitage, d'« art de laisser revenir le fantôme³⁹³ ». Nous sommes effectivement assaillis par leur « présence », ceux qui hantent Derrida (Kafka, Freud, Marx...), Derrida lui-même, Mlle Ogier (d'ailleurs tragiquement décédée peu après), la voix téléphonique inconnue qui interrompt leur conversation. La déconstruction nous entraîne dans un univers spectral, fictionnel qui témoigne de cette « survie », de cette volonté de dépasser toute mort factuelle. Cette résistance passe nécessairement par un mécanisme d'appropriation phantasmatique du *présent-vivant* qui en permet la perpétuation, mais toujours dans le détour de la différence, dans la hantise d'un double mimétique qui écarte toute pureté idéale et toute sanctuarisation des essentialités. Les substituts techniques tels que l'écriture, le cinéma, la téléphonie, assurent la diffusion de la mémoire au fil des représentations, réinventions successives mêlant « l'apparition à l'apparence », la lueur de l'*eidōs* ne se laissant appréhender qu'au travers de la brillance du *phainesthai*. L'« écriture comme peinture » témoigne du fait que le supplément soit la seule « possibilité originelle de l'image³⁹⁴ ». Nulle présence de la Chose en tant que telle, la sphère de la représentation ne compose qu'avec des fantômes, phantasmes et *phainesthai*. La déconstruction se caractérise par une « genèse inverse » : « que la lumière

³⁹² J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes, 1987, p. 39.

³⁹³ *Ghost Dance*, sous la direction de Ken McMullen, Channel Four films, 1983, film.

³⁹⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 413.

fût », nous dit Safaa Fathy³⁹⁵ en insistant sur l'irratrapable retard d'origine, sur cet « après-coup » freudien ou *Nachträglichkeit* qui frappe de son sceau toute perception et commande toute mémoire. C'est d'ailleurs pourquoi l'« hantologie » induit un brouillage temporel fondamental qui lui permettrait d'« abriter en elle, une ontologie qui comprendrait, mais incompréhensiblement, [l'archéologie], l'eschatologie et la téléologie mêmes »³⁹⁶, ou plus exactement une ontologie sous rature, ouverte à cette possibilité du simulacre, se situant toujours dans la tension de « l'entre deux », au cœur d'une confluence instable entre *arkhè* et *telos*. L'importance du *phainesthai* dans la démarche derridienne et la marche de la différence nous amènent à considérer la proximité troublante voire « l'inter-relativité » entre deux « vérités », celle de la *doxa* et celle de l'*épistémè* « dont le sens et les aprioris sont en eux-mêmes hétérogènes³⁹⁷ ». À ce stade-ci de la réflexion, on comprend aisément l'ampleur de la déconstruction, son rôle perturbateur, mais aussi démystificateur en ce qui concerne les « acquis » et « pré-supposés » les plus fondamentaux de la philosophie, de l'ontologie à l'épistémologie. L'incalculable auparavant relégué aux marges du savoir, vu comme accidentel et indésirable, devient alors inévitable, injecté au centre même de toute réflexion, suggérant une « pensée de l'aveuglement » réceptive à l'irruption de ce qui se montre rebelle à toute règle ou norme et vient perturber tout ordre établi.

III- Figures et « structures » différentielles de la déconstruction

L'étrangeté se loge au sein même de ce qui nous semble le plus familier et c'est notamment le patient travail sur la langue, l'étude des plis sémantiques et syntaxiques, qui

³⁹⁵ S. Fathy, « Un (e) spectre nommé avenir », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 306.

³⁹⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris, Galilée, 1993, p. 31.

³⁹⁷ J. Derrida, Introduction à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 127.

permettra cette mise en lumière. C'est en effet « la folie de la mère-langue » qui nous place « sur les traces d'une mère qui fait la loi depuis le lieu d'un hors-la-loi » et induit cette contestation en profondeur de ce que Derrida nomme « phallogocentrisme » ou privilège du *logos* dans une métaphysique dominée par la figure masculine, phallique pour reprendre une terminologie freudienne.

a) « Actio in distans » et figure féminine : la déconstruction du « phallogocentrisme »

Le féminin, ses multiples visages, voiles et artifices, viendra subtilement déjouer ce règne logocentrique sans partage en empruntant les « chemins de traverse » de l'aporie. Jacques Derrida offre une oreille attentive aux manifestations des spectres et donne voix à ce qui, jusqu'alors, en avait été privé. Le spectre « revient là où on l'a exclu³⁹⁸ ». La meilleure façon de témoigner de ses manifestations est donc d'accorder une hospitalité inconditionnelle à une parole qui, rebelle et marginale, parasite toute convenance.

« (...) les femmes, notamment occultées par les structures et les stratagèmes de notre ordre symbolique, ont sûrement grand intérêt à explorer l'effondrement du sujet unitaire dit universel, et de poursuivre l'analyse de ces composantes inédites, hétérogènes, subversives et révolutionnaires³⁹⁹. »

La déconstruction se décline sur un mode métaphorique en déployant de nombreuses figures, habilement choisies pour leur pouvoir contestataire ou subversif. La toute-puissance du *logos* est ainsi mise à rude épreuve, oblitérée, déplacée car insérée dans de multiples scènes d'écriture qui en illustrent les apories et interruptions. Parmi ces symboles pédagogiques dont fait usage la déconstruction, la « femme », grande « estropiée⁴⁰⁰ » ou figure invisible de la métaphysique, occupe très certainement un rôle de

³⁹⁸ J. Derrida, *De l'hospitalité*, op. cit., p. 134. Il s'agit là d'un commentaire d'Anne Dufourmantelle rendant hommage à Jacques Derrida.

³⁹⁹ J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 200.

⁴⁰⁰ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, op. cit., p. 56.

tout premier plan. La mère de toutes les figures, celle à qui tout « revient » et « s’y destine » -à commencer par la vie- disparaît en effet dans l’anonymat le plus complet, condamnée à n’être, aux yeux des présumés « phallogocentriques », que « la figure sans figure d’une figurante⁴⁰¹ ». La déconstruction se veut donc être le porte-parole de sujets, notions ou valeurs déconsidérées, occultées ou reléguées à un rôle subalterne. Il s’agit également d’entreprendre un travail minutieux visant à mettre en lumière les motifs de cette déconsidération et de ces silences, de fournir une tribune à l’expression de voix multiples, hétéroclites et souvent contradictoires, de donner corps à une sorte de « polylogue » exprimant la diversité dans toute sa richesse. Le spectre de la figure féminine vient donc hanter le débat et nous amène à un questionnement fondamental sur les hiérarchies établies. Jacques Derrida revient sur l’« *actio in distans*⁴⁰² » dans la perspective nietzschéenne, à savoir cette faculté que semble avoir la femme de faire agir son charme à distance.

Ce magnétisme particulier tiendrait ainsi peut-être à ce « génie de la parure » si féminin, cette coquetterie qui se traduit par une capacité de dissimulation de l’identité, un sens de la séduction qui passe par un recours au voile, voire à un certain masque. Pour Nietzsche, ce « masque » n’est cependant en aucun cas synonyme de voilement d’une vérité qui, drapée de fixité et permanence, se tiendrait au-dessous, simplement cachée, en attente d’un salutaire dévoilement. Bien au contraire, la « vérité » ne suit nul trajet linéaire, mais se travestit plutôt de façon incessante, se perdant irrémédiablement dans les méandres, arcanes et circonvolutions du sens. Aucun moyen donc d’y accéder par dévoilement, car la vérité elle-même est voile, le masque participant pleinement de cette « vérité » : « Nous ne croyons pas que la vérité reste encore vérité quand on lui enlève ses voiles », nous dit effectivement celui qui prône la destruction, à coups de marteau, de la

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, op. cit., p. 36.

fausse profondeur des valeurs. Cette logique, à la fois subversive et libératrice, fait apparaître le masque comme l'apanage de « tout esprit profond » en raison « de l'interprétation constamment fautive, à savoir *plate* de toute parole, de tout pas, de tout signe de vie émanant de lui⁴⁰³ ». Le « masque » nietzschéen pourrait se rapprocher de la logique derridienne du *parergon* ou encore de ces « blancs » qui, pour Stéphane Mallarmé, « assument l'importance ». Ces « structures », qui n'en sont d'ailleurs pas réellement, mettent l'accent sur la secondarité dont sont frappées certaines valeurs. C'est justement à partir du « tâtonnement » de l'écriture que va s'organiser une résistance à l'affirmation d'une hégémonie logocentrique. La femme, « nom de cette non-vérité de la vérité⁴⁰⁴ », devient l'emblème, discret mais agissant, de ce glissement. L'association entre femme et mensonge peut certes paraître malheureuse et s'apparenter à une grossière forme de misogynie⁴⁰⁵, mais la lecture derridienne de Nietzsche tend à dépasser cette polémique en mettant l'accent sur le « travail textuel » et stylistique qui invite au dépassement de toute « vérité » *a priori*, figée dans sa rigidité ontologique.

Masque, parure, voile, séduction, pudeur et, par conséquent distance, écart, voilà une énumération bien évidemment non exhaustive de termes qui s'apparentent à la femme dans la perspective nietzschéenne. Cette figure à l'identité mouvante semble ainsi experte pour captiver et détourner l'attention. Insaisissable, elle semble également pouvoir éviter le

⁴⁰³ F. Nietzsche, *Par-delà le bien et mal*, 1^{ère} édition 1886, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, fragment 40.

⁴⁰⁴ J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁰⁵ A. Frantz, « La pudeur et "la question de la femme", Nietzsche dans le texte », *Sens public*, mars 2011 : Spectres et rejets des études féminines et de genres, p. 12. Dans la note 18, Anaïs Frantz revient justement sur ce débat du féminisme et indique, à juste titre, que les propos anti-féministes d'*Éperons* proviennent de Nietzsche lui-même et non de Derrida. Elle nous invite à comprendre l'importance de l'ironie et à mieux saisir la position de Derrida qui s'érige contre un système dogmatique, « phallogocentrique ». Le féminisme ne viendrait que renverser tout simplement le système, mais en en reprenant le même mode opératoire : « Le féminisme, c'est l'opération par laquelle la femme veut ressembler à l'homme, au philosophe dogmatique, revendiquant la vérité, la science, l'objectivité, c'est-à-dire avec toute l'illusion virile, l'effet de castration qui s'y attache. » (*Éperons*, p. 50). Nous ne nous prononcerons pas ici, dans la présente étude, sur ces propos, mais nous nous concentrons sur l'importance de la figure féminine dans la déconstruction, qui, en passant par le détour nietzschéen, apporte un fort pouvoir subversif et permet de mieux saisir ce renversement du « phallogocentrisme » par l'écriture.

piège de l'origine : « Peut-être la vérité est-elle une femme dont le fondement est de ne pas laisser voir son fondement⁴⁰⁶ ? » Figure de la figure, figure masquant et abritant une multitude d'autres figures, la femme ne peut qu'échapper à toute réduction simplificatrice. La vérité n'apparaît que dans un écart, sans cesse changeant, entre ces diverses formes qui ne se laissent jamais pleinement posséder. Suspendant l'opposition entre vérité et non-vérité, la femme conduit subrepticement à un univers indécidable, libérant ainsi « la lecture de l'horizon du sens ou de la vérité de l'être⁴⁰⁷ », la dispensant de la présence pesante d'un *présent-vivant* autour de laquelle s'échafauderait toute l'architecture de l'être. En roue libre, sans ancrage, le sens se constitue au fil des mutations et ajouts de couches significantes, secrétant un présent qui n'apparaît comme tel que dans un perpétuel retard. Derrida nous présente une opposition entre la figure du « philosophe » et celle de la « femme », la première donnant la « vérité », la seconde se chargeant de l'oblitérer en la soustrayant à tout contrôle unitaire et en la destinant à l'indécidabilité. Une question peut alors légitimement se poser : au-delà des parallèles métaphoriques quant aux similitudes supposées de leurs modes de fonctionnement, comment faut-il comprendre le lien exact entre la femme et l'écriture dans la déconstruction derridienne ? Jacques Derrida, fidèle à son habitude, brouille les pistes et fait, d'entrée de jeu, une annonce qui suscite de nombreuses interrogations :

« Le titre retenu pour cette séance aura été la question du style. Mais la femme sera mon sujet. Il restera à se demander si cela revient au même ou à l'autre⁴⁰⁸. »

La question est donc posée, mais sous la plume de Derrida, cela ne va bien entendu pas sans une certaine ironie. Tout d'abord le titre, ce fameux programme qui annonce le

⁴⁰⁶ Préface du *Gai savoir* : « *Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen ?* », traduction proposée par Anaïs Frantz (*op. cit.*, p. 10) qui revient sur la traduction précédente de Sarah Kofman.

⁴⁰⁷ J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 27.

sujet, donne le premier pli au texte, se présente comme étant « la question du style ». On sait que le « titre » apparaît problématique pour la déconstruction, car appartenant au texte sans réellement en faire partie, il doit donner le premier pli textuel, énoncer un sujet qui fonctionnera alors comme une promesse censée guider adéquatement le lecteur. Si le titre semble occuper une position dominante, présider à la trajectoire des réflexions subséquentes, il est également « suspendu », « en suspens » par rapport au corps du texte dont il assure « la bordure, le cadrage⁴⁰⁹ ». Le titre comme « promesse » ne peut en effet obtenir confirmation de sa validité qu'après lecture du texte qui le suit. Écartelé donc entre un rôle fédérateur, dominant et cette subordination effective au texte qui en assure, à retardement, la valeur et le bien-fondé. « Premier coup de dés⁴¹⁰ », le titre occupe donc une fonction programmatique, esquissant ce que sera le contenu du texte, tentant d'établir une frontière entre ce qu'il sera ou ne sera pas. Or cette frontière ne peut qu'apparaître floue, changeante, car soumise à une validation rétroactive. Le programme du titre est ainsi inféodé, par sa nature même, aux débordements du sens. « La question du style » pour titre court, par conséquent, un double risque de débordement : le fait que le titre ne soit pas exactement annonciateur de la teneur du sujet traité et se laisse dépasser mais également et surtout, le fait que le style, l'écriture elle-même soit le titre. On sait bien que l'écriture qui obéit à la loi sans loi de la dissémination, ne peut nullement se laisser enfermer dans une rigidité conceptuelle et programmatique. Le titre ici énoncé par Derrida correspond donc davantage à un appel au dépassement, une invitation à entrer dans la complexité labyrinthique du style et de ses innombrables figures qui, toujours, suggèrent une sortie, une pirouette vers d'autres motifs. Le double génitif, subjectif et objectif, présent dans « la question du style » est, à ce sujet, très évocateur et traduit l'indécidabilité inhérente à ce « titre » particulier. S'agit-il en effet du style comme objet de questionnement ou du style

⁴⁰⁹ Jacques Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 221.

⁴¹⁰ S. Kofman, *op. cit.*, p. 40.

comme simple sujet ? Le style peut-il cependant se réduire et se laisser enfermer dans une simplicité thématique ? Au regard de l'opposition derridienne au cadrage thématique proposé par Jean-Pierre Richard pour interpréter l'œuvre de Mallarmé, on comprend aisément que les méandres stylistiques ne puissent constituer un simple sujet, mais emportent toujours la réflexion en des sphères imprévisibles, au gré des multiples plis, recoins et suppléments textuels. «La question du style», titre qui s'avère donc problématique et qui, d'emblée, suscite un profond questionnement, se laisse en réalité dépasser par ce que Derrida annonce en fait comme le «véritable» sujet, à savoir la femme. Et pourtant, la réflexion derridienne dans *Éperons* se clôt par un énigmatique « la femme donc n'aura pas été mon sujet ». Échappant à tout carcan identitaire, la femme se présente plutôt comme une figure faisant signe vers une non-permanence de l'identité. Il y aurait donc contradiction performative à proclamer la femme comme étant le sujet de la présente réflexion. Non, la figure féminine conduit en réalité le dépassement de tout essentialisme et permet de réindexer les fondements ontologiques au motif de la différence : « De même qu'il n'y a pas d'être ou d'essence de la femme ou de la différence sexuelle, il n'y a pas d'essence du *es gibt* dans le *es gibt Sein*, du don et de la donation de l'être⁴¹¹ ». La femme, motif stylistique, apparaît ainsi davantage comme un « anti-sujet » dont l'ironie et le caractère insaisissable pourfendent toute fixité thématique, tout sujet dont le soi-disant « sérieux » ne s'établit qu'en fonction de son pouvoir unificateur et de la maîtrise de ses frontières. La femme, figure de style sans doute, mais une figure sur laquelle se calque toute ouverture à l'Autre, tout déplacement différentiel. La différence derridienne ne cesse donc de se décliner en divers motifs, motifs qui, à leur tour, se font vecteurs du fonctionnement différentiel et de la dislocation identitaire vue comme à la fois condition de possibilité et d'impossibilité de toute appréhension et compréhension du sens.

⁴¹¹ J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 100.

L'indécidabilité syntaxique est, nous semble-t-il, fondamentale afin de bien comprendre la troublante proximité entre la « femme », le « style » et ce glissement vers une contestation radicale de l'autorité de la vérité. « Ce qui à la vérité ne se laisse pas prendre est *-féminin (...)*⁴¹² », nous dit Jacques Derrida qui, très habilement, sait manier l'indécision syntaxique à la perfection. Sur le plan grammatical, faut-il en effet comprendre « à la vérité » comme un complément d'objet indirect ou comme une locution adverbiale⁴¹³? Le *féminin* en italique illustre bien la volonté d'oblitération de toute fixité identitaire, de toute essence. La figure féminine est justement celle qui ne se laisse pas toujours prendre au jeu de la vérité, ne se laisse pas emprisonner dans une essence et se joue de toute convention en se rétractant de façon inopinée. Si l'on considère l'acception adverbiale de « à la vérité », le simple fait que la femme y échappe, vient en oblitérer la valeur. La figure féminine, si elle se soustrait effectivement à la valeur de vérité, ne retombe pour autant pas dans un schéma de simple opposition en devenant l'égérie de la contre-vérité. « L'opération féminine » s'inscrit, au contraire, dans la nuance du déplacement comme dépassement, dans les plis d'une vérité qui s'affirme mais qui, évanescence, s'emporte d'elle-même au gré des migrations et juxtapositions des couches différentielles de sens. Le style et la femme apparaissent donc étrangement proches, interchangeables même tant leur proximité est forte : « l'essence de la femme constitue aussi un style, elle coupe, et l'essence du style est à son tour féminine, indécidable, placée d'emblée entre signature et contre-signature⁴¹⁴ ». Les styles se déclinent à l'infini, variant et multipliant les combinaisons, similaires aux innombrables figures féminines. La distance, l'« écart abyssal » perpétuellement renouvelé devient cette « vérité », une vérité ouverte sur l'espace et l'anachronie qui vient déstabiliser la fixité dogmatique de la philosophie. C'est ainsi que, selon l'expression de Jacques Derrida, le « philosophe-

⁴¹² *Ibid.*, p. 43.

⁴¹³ A. Frantz, « La pudeur et "la question de la femme", Nietzsche dans le texte », *op. cit.*, p. 13.

⁴¹⁴ M. Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, *op. cit.*, p. 175.

cavalier⁴¹⁵ » en vient à être désarçonné. L'*idée* subit alors la torsion du « devenir-femme⁴¹⁶ » et plie devant l'indécidabilité fondamentale qu'elle englobe et qui l'englobe. La hiérarchie s'en trouve bouleversée, car la question de la figure féminine, de la différence sexuelle n'apparaît plus comme une simple « question régionale soumise à une ontologie générale, puis à une ontologie fondamentale, enfin à la question de la vérité de l'être⁴¹⁷ ». Le mouvement oblique de la déconstruction, l'« opération éperonnante » du style, de l'écriture en vient ainsi jusqu'à perturber l'opposition entre vérité et non-vérité. Le passage par la fiction littéraire, par les nombreuses figures et métaphores, assure, pour la philosophie un détour non conventionnel qui permet un repositionnement plus juste de la discipline. La littérature qualifiée de « folle extravagante » ou encore d'« atopique⁴¹⁸ » donne voix à une fluidité de pensée, à une oblitération de la possibilité même de trancher avec certitude entre le littéraire et le non-littéraire. Dépossédé de cette faculté, dépassé par la force et les pouvoirs du langage, le lecteur est conduit sur la nouvelle voie de l'indécidabilité ontologique.

« Pas femme qui vive -un désert peuplé, certes, un plein désert en plein désert, et même diront certains, un désert noir de monde : oui mais des hommes, des hommes, des hommes (...). Vous chercheriez en vain une figure de femme, une silhouette féminine, et la moindre à différence sexuelle⁴¹⁹. »

Derrida fait ici allusion aux textes de Carl Schmitt, mais il est intéressant de constater qu'il souligne et déplore, à de nombreuses reprises, l'absence de la figure féminine dans les sphères de la pensée en général. Le féminin chez Nietzsche laisse donc, ainsi que nous l'avons vu, une trace importante dans l'œuvre de Derrida qui reprend et incorpore certains aspects de la démarche nietzschéenne dans ses analyses. La

⁴¹⁵ J. Derrida, *Éperons*, op. cit., p. 40.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁴¹⁸ J. Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1985, pp. 139, 140.

⁴¹⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 179.

contresignature derridienne se situe au carrefour de diverses perspectives : un pôle littéraire et métaphorique, un axe philosophique qui, parcouru par le littéraire, subit une révision ontologique majeure mais également un volet éthique visant à réhabiliter le rôle de cette figure féminine trop souvent passé sous silence. Ces trois pôles que nous identifions ici se complètent et bien évidemment s'entrecroisent. Un rapprochement est même fait par Derrida entre deux figures emblématiques : celle de la femme et celle du Juif. Les deux figures ont, en effet, en commun une certaine distance, un déracinement, un certain trouble identitaire qui les éloigne du reste de la communauté. Hegel lui-même indique, au sujet des Juifs : « Leur propre leur reste étranger, leur secret secret : séparé, coupé, infiniment éloigné, terrifiant⁴²⁰. » L'écriture, la femme, le Juif, les figures et métaphores ne cessent de se succéder, le sérieux se mêlant à l'ironie de façon indiscernable. En se plongeant dans le corpus derridien, on sent cependant une subtile progression dans les sujets abordés, l'étude initiale sur l'écriture mène effectivement à une refonte ontologique qui permet alors de laisser place au doute, à l'absence, à une certaine béance, complément inéluctable de toute présence. Ces développements font alors signe vers un questionnement qui s'apparente parfois à la sphère religieuse. Ce questionnement ne se pratique cependant pas, chez Derrida, sans une remarquable ironie et un certain désir de provocation. La duplicité divine est ainsi, mise en avant par le maître de la déconstruction : « Si Dieu est (probablement) un homme (...), la déité de Dieu -l'ironie qui le divise et le fait sortir de ses gonds-, l'inquiétude infinie de son essence est (si possible) femme⁴²¹. » Raisonement ascendant et cependant marqué par une circularité, elliptique sans doute, la déconstruction ne finit pas de décliner à l'infini le potentiel des figures qu'elle se choisit et qui s'imposent à son étude.

⁴²⁰ J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 61.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 203. Nous reviendrons en détail sur cette épineuse question de la tension vers le théologique dans la troisième et dernière partie de notre étude.

b) « Khôra », socle immémorial de la brisure langagière

L'approche derridienne qui s'expose à l'irruption du non-savoir se rapproche d'une pensée du tremblement, hétérogène à tout savoir dogmatique ou à toute maîtrise triomphante. Le tremblement est l'indice d'une faille, d'une faiblesse, parfois symptôme physique d'une maladie. Il se veut le vecteur d'une profonde vulnérabilité devant des circonstances incontrôlées, d'une passivité « devant un passé irréversible aussi bien que devant un avenir imprévisible⁴²² ». L'exposition totale à ce tremblement peut, pour Derrida, se manifester plus spécifiquement chez l'artiste qui ne devient d'ailleurs « artiste que là où sa main tremble⁴²³ », qui répond à la dictée de l'Autre. Cette étrangeté, ce modèle de pensée ouvert et calqué sur l'altérité, voilà qui nous conduit maintenant à explorer cette matrice -qui d'ailleurs n'en est, à proprement parler, pas vraiment une : *khôra*. Faisant référence à l'expérience de la nuit pour Patočka, Jacques Derrida nous indique qu'il s'agit là d'une « ouverture à ce qui ébranle », à un aveuglement nécessaire dans l'atteinte d'une authenticité philosophique. Il nous propose donc un cheminement par tâtonnement, une exposition passionnelle à un non-savoir similaire au parcours d'un aveugle « dans l'abysse de la nuit khorale » pour reprendre les mots de John D. Caputo⁴²⁴. Comment alors appréhender cette expérience « khorale », cette ouverture au sensible comme à l'intelligible, déjouant pourtant toute appartenance fixe et nous engageant sur la voie aporétique d'une anachronie de l'être ?

Le texte de la déconstruction est souvent émaillé de tournures passives ou impersonnelles. Ces phrases ne sont évidemment pas là de façon innocente ou fortuite. Elles permettent à Jacques Derrida d'insister sur l'asymétrie de cette relation qui nous lie à

⁴²² B. Peteers, *Derrida, op. cit.*, p. 651. Il s'agit ici d'une reprise d'un texte de Derrida lui-même intitulé « Comment ne pas trembler? », *Annali*, 2006-II, pp. 97-98.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ J. D. Caputo, « Délirer la langue », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 69.

l'autre, sur le processus de dépossession qui est, dans le langage, toujours déjà à l'œuvre. Ainsi la phrase peut surprendre, faire subitement irruption. Dans *Demeure -Athènes*, Derrida relate ainsi son expérience avec la fameuse phrase: « Nous nous devons à la mort ». Parfaitement inattendue, « tapie dans l'ombre, sachant d'avance où me trouver⁴²⁵ », elle surgit dans son esprit. On pourrait ici dresser un parallèle avec le surgissement mystérieux de *khôra*: « *Khôra* nous arrive ». Derrida nous propose ici sa lecture du *Timée* et sa reprise de l'énigmatique *khôra* qui incarne une résistance à tout logocentrisme, à toute fixité paradigmatique, en provoquant un brouillage des oppositions traditionnelles. Il y a évidemment dans le discours sur *Khôra* une parenté avec le rêve dont Derrida a vanté la nécessité et les mérites⁴²⁶. Le caractère hautement insaisissable et rebelle de cette matrice hétérogène, de ce « troisième genre » -ni intelligible, ni empirique, aux marges du masculin et du féminin- ne peut être adéquatement appréhendé que par un *logismôî tini nothôî*, « sorte de raisonnement bâtard, voire corrompu », correspondant à une singulière hybridation entre la *noësis* et la *doxèi met'aisthèseôs*, soit l'« opinion jointe à la sensibilité⁴²⁷ ». La convergence avec le rêve et même avec la divination illustre à quel point ce raisonnement sur *khôra* se distingue de la norme philosophique. En deçà ou au-delà de l'être, il y a libération par rapport à la présence, ce point d'ancrage auquel s'arrime tout l'horizon métaphysique du sens. Impromptue, *khôra* donc « arrive », privée d'article et d'origine reconnue, dotée d'un nom qui pourrait aussi être différent, mais ayant un caractère mystérieusement unique et reconnaissable. On pourrait alors la qualifier « d'avant-premier prénom », sans âge, « portant un nom grec d'avant la grécité même⁴²⁸ », montrant une voie de réflexion inouïe pour la philosophie, cultivant l'aporie et guidant la déconstruction hors de ses fondements « archéologiques et

⁴²⁵ J. Derrida, *Demeure -Athènes*, Paris, Galilée, 2009, p. 13.

⁴²⁶ Ainsi que cela a d'ailleurs été étudié précédemment. Cf. *Fichus. Discours de Francfort*, op. cit.

⁴²⁷ Platon, *Timée*, traduction de Victor Cousin, 52a.

⁴²⁸ F. Bernardo, « La déconstruction, le coup d'aile de l'impossible », *Cahier de l'Herne*, Derrida, op. cit., p. 139.

onto-théo-anthropo-logiques⁴²⁹», mettant en lumière la suspension de la question, le doute qui hante l'expression de toute certitude, l'ineffable complétant toute parole. *Khôra* incarne ainsi la profonde résistance que met en œuvre la déconstruction face à la simplicité dogmatique et anthromorphique. Sa virginité est justement ce qui la rend « radicalement rebelle⁴³⁰ » à toute tentative de représentation qui soit humainement accessible. S'il s'agit bien d'une matrice, mère du monde en quelque sorte, d'un abysse dans lequel tout prendrait naissance, « tout viendrait prendre place et se réfléchir⁴³¹ », cela ne peut en aucune façon être un substrat, une substance qui bénéficierait d'une certaine permanence ou stabilité. Et pourtant, *khôra* participe bien du domaine de l'intelligible, participation qui, d'ailleurs, est qualifiée d'« obscure », de « difficile à comprendre⁴³² ». Accueillant la multitude des déterminations, mais ne s'y réduisant pas et n'ayant aucune propriété qui lui soit propre et définitive, ce système matriciel apparaît toujours « en excès », mais « rien qui soit et se dise ontologiquement⁴³³ ». Entre l'absence et la présence, au bord des deux, *khôra* apparaît donc résolument hostile à toute appréhension et arraisonnement philosophique -philosophie qui pourtant, au même titre que le non-philosophique ou non-logique- se trouve inscrite en elle.

Mouvance des frontières entre intelligible et empirique qui n'est pas sans nous rappeler la définition derridienne du quasi-transcendental, reprise de la différence sexuelle avec la figure -certes fuyante et absolument non figée- de la mère qui symbolise ce réceptacle universel, « troisième voie » dépassant toute compréhension binaire, excès toujours relancé par rapport à l'incommensurabilité des déterminations qu'elle accueille, oblitération de toute origine et de *telos* identifiable, *khôra* a aussi bien une empreinte

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 28.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 47.

⁴³² Platon, *Timée*, traduction de Victor Cousin, *op. cit.*, 51a.

⁴³³ J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 37.

intelligible qu'empirique, s'inscrivant à la fois dans le domaine du rationnel, mais aussi dans celui du rêve et de l'ineffable. On sent alors les profondes similitudes, voire la parenté quasi-fusionnelle avec le système différentiel de l'écriture. Comment peut-on alors qualifier le lien entre *khôra* et l'écriture ? Le système différentiel des signes, la valse des signifiants qui, infiniment, se complètent et se superposent, la béance d'origine, la généralisation du processus métaphorique, l'insistance sur les diverses figures et notamment sur celle de la femme qui vient brouiller les pistes et faire vaciller toute certitude « phallogocentrique », voilà toutes ces caractéristiques de l'écriture qui nous ont permis d'entrevoir les brisures de l'être, un être qui « parle/partout et toujours/ à travers/ toute/langue⁴³⁴ », à jamais tissé d'absence et d'interruptions. *Khôra* pourrait être ce réceptacle en lequel s'inscrit le fonctionnement différentiel des signes, de tout langage. Cela expliquerait cette tension constante vers l'ineffable, le non-catégorisable, vers ce qui échappe à toute synthèse ou totalisation. Pourtant, tout discours sur *Khôra* s'inscrit irrémédiablement dans l'horizon indépassable de notre espace langagier. Le système matriciel et les déterminations contenues en ce même système se complètent ainsi, se dépassent même réciproquement. La puissance sans limites de la logique du « supplément » se trouve ainsi illustrée, engendrant une incapacité à circonscrire, de façon précise, toute identité. Cette tension vers l'indicible, vers l'inexprimable, s'inscrit au cœur même de la différence dont *khôra* serait le « *sur-nom*⁴³⁵ ». Les nombreux motifs utilisés par la déconstruction fonctionnent comme des symptômes de la brisure langagière, évoluant toujours sur un sol métaphorique qui en interdit toute fixité et assure un dépassement continuels vers d'autres motifs qui en précisent la trajectoire. Évoquer les fissures du langage, les morcellements identitaires en utilisant le langage lui-même, le seul

⁴³⁴ J. Derrida, « La différence » dans *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 29.

⁴³⁵ J. D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, éd. John D. Caputo, NY, Fordham University Press, 1997, p. 105 : "Différance is an absolutely neutral receptacle –khôra is its sur-name- that suppresses nothing, releasing the innumerable, the unforeseeable, the 'invention of the other'."

qui nous soit accessible, tel est en fait le grand défi de la déconstruction. C'est ainsi que, pour reprendre les mots de Derrida lui-même, « ce qu'on ne peut pas dire, il ne faut surtout pas le taire, mais l'écrire⁴³⁶ ». Le repositionnement philosophique se fait donc à l'aide d'un détour textuel, dans et par le texte, des textes qui, savamment choisis, repoussent les limites du questionnement. À la lumière de ces développements, la philosophie apparaît ainsi comme « une discipline de la question devant être gardée comme question, au bord du silence, dans le murmure et la prière⁴³⁷ ». Ce vertige de l'ineffable nous amènera, dans la troisième et dernière partie de notre thèse, à l'analyse d'une certaine parenté entre les motifs derridiens et la théologie négative. Pour le moment, nous nous contenterons de noter l'illustration, de motifs en motifs, du fonctionnement différentiel qui hante et déconstruit toute certitude ontologique.

« La philosophie ne devient sérieuse, d'après Hegel, et nous pensons aussi après Hegel et d'après lui, qu'à partir du moment où elle entre dans la voie sûre de la logique (...). Le mytheme n'aura été qu'un pré-philosophème offert et promis à son *Aufhebung* dialectique. Ce futur antérieur téléologique ressemble au temps d'un récit mais c'est un récit de la sortie hors du récit. Il marque la fin de la fiction narrative⁴³⁸. »

La question de l'opposition entre sérieux et non-sérieux -que nous avons d'ailleurs déjà évoquée grâce notamment au débat entre Searle et Derrida-, le contraste entre la fiction du mytheme et la rationalité du philosophème, voilà qui, bien évidemment, nous reconduit à notre interrogation première sur le lien complexe que la déconstruction reconnaît entre littérature et philosophie. Derrida identifie cependant, chez Hegel, une double interprétation du recours au mythe : il s'agit soit d'un signe d'impuissance de la

⁴³⁶ J. Derrida, *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, *op. cit.*, p. 209. Lettre de mai 1979 dans « Envois ».

⁴³⁷ F. Bernardo, « La déconstruction, le coup d'aile de l'impossible », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 139.

⁴³⁸ J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 39.

philosophie qui, ne pouvant accéder au concept, en est réduite à opérer un détour fictionnel ou bien, au contraire, de l'expression d'une philosophie triomphante qui, en pleine possession de sa « puissance dialectique⁴³⁹ » a recours au mythe dans une visée essentiellement didactique. Le mythe peut donc revêtir deux rôles bien distincts que, semble-t-il, Hegel reconnaît « simultanément ou successivement⁴⁴⁰ » chez Platon : un « supplément » incontournable du philosophique et/ou son accessoire pédagogique, simple subordonné. Il est intéressant de noter la reconnaissance, par Hegel, de l'intervention de l'irrationnel dans la nature : « La contingence et déterminabilité par le dehors a, dans la sphère de la nature, son droit ». Cette irruption de l'irrationnel s'explique par la présence d'une certaine contingence (« *Zufälligkeit* »), d'une « détermination sans destin » ou « contingence indifférente⁴⁴¹ ». L'« irrégularité indéterminable » qui a sa place dans la nature se manifeste justement par un « écart non prédictible par la raison⁴⁴² ». Bien entendu, l'emploi du terme d'« écart » combiné à la non-prédictibilité mérite ici d'attirer notre attention sur le fait que la nature ne souscrive pas à une règle fixe de transparence absolue quant à son fonctionnement.

Platon lui-même reconnaît le caractère irrationnel du monde sensible, sphère de la *doxa*, soumise aux lois instables de la génération et de devenir. « Qu'est-ce qui naît et renaît sans cesse sans exister jamais⁴⁴³ ? », demande Timée dans le célèbre dialogue. À ce monde du changement et de l'opinion, s'oppose la sphère intelligible « qui existe dans le temps sans avoir pris naissance⁴⁴⁴ ». Or comment rendre compte des changements au sein du monde sensible ? Dans ce cas, le recours à un discours purement rationnel serait vain. Un mythe qualifié de « vraisemblable » pourrait donc expliquer la création du cosmos de

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁴⁰ J. Derrida, *Khôra*, p. 43

⁴⁴¹ B. Quentin, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 234.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ Platon, *Timée*, *op. cit.*, 28a.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 27d.

façon satisfaisante. Le caractère « vraisemblable » du discours mythique le prive de la nécessité de posséder une origine certaine, irréfutable. On peut ici citer le récit que rapporte Critias sur la grandeur passée de la cité athénienne : il provient de Solon, ancien poète, « le plus sage des sept sages » qui le raconta à son bisaïeul Dropide puis qui fut successivement transmis à plusieurs générations de Critias. Jacques Derrida note le caractère ambivalent entre ce qui peut s'apparenter à un savoir, transmissible au fil du temps, et une « dérive textuelle qui prend la forme d'un mythe » et dont « l'origine paraît toujours indéfinie, reculée, confinée à une responsabilité sans cesse ajournée, sans sujet fixe et déterminable », coupée de toute amarre logocentrique indéniable et inattaquable⁴⁴⁵ Privé d'une quelconque fiabilité, mais ayant néanmoins une vertu explicative, le récit mythique peut alors effectivement être qualifié d'« orphelin ou bâtard ». Faut-il cependant rattacher l'explication platonicienne de *Khôra* au seul mythe ? Telle est d'ailleurs la question importante que soulève Jacques Derrida au sujet de l'énigmatique *Khôra* : « (...) si ce n'est pas un philosophème et si pourtant elle n'est ni l'objet ni la forme d'un récit fabuleux de type mythique, où la situer dans ce schéma⁴⁴⁶ ? » Comment en effet comprendre la place exacte qu'occupe ce troisième type qu'est *Khôra* ? La participation des choses sensibles aux formes intelligibles est autant primordiale que problématique dans le platonisme. Nous nous proposons, dans le cadre de la présente étude, de revenir brièvement sur cette question afin de saisir de façon plus précise la nature et le rôle de ce « réceptacle » ou « mère-nourricière » du nom sans nom, nom sans fond de *Khôra*.

Bien que les mondes intelligible et sensible soient de nature radicalement distincte, il n'en demeure pas moins qu'il existe une relation, un lien de cause à effet entre la première et seconde sphère permettant la modélisation explicative du schéma modèle/copie. Il apparaît donc clairement qu'il ne peut y avoir de « relation symétrique »

⁴⁴⁵ J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

entre sensible et intelligible, « le sensible dépendant pour son existence et pour sa structure de l'intelligible qui, lui, est en soi⁴⁴⁷ ». Or un problème surgit quant à l'explication des choses sensibles et la formulation de l'hypothèse d'une troisième entité « qui ait rang de principe comme les formes intelligibles » et qui pourtant, rende compte de la génération, de la disparition et de l'identité de ces formes soumises au changement, se présente comme une nécessité. En effet, l'image, qui « n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans relever non plus d'elle-même⁴⁴⁸ », se trouve confrontée à une instabilité structurelle et apparaît difficile à saisir. Il convient donc de postuler l'existence d'« une troisième espèce », celle « du lieu éternel, ne périssant jamais et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens, mais perceptible pourtant par une sorte d'intelligence bâtarde⁴⁴⁹ ». Liée à la sphère intelligible avec laquelle elle partage le caractère éternel, permanent donc anachronique, *Khôra* n'est pas « le *logos vrai* » sans être davantage un « mythe vraisemblable », à savoir « une histoire qu'on rapporte et dans laquelle une autre histoire prend forme⁴⁵⁰ », selon la définition avancée par Jacques Derrida. Ainsi que le précise Luc Brisson, *Khôra* doit se montrer parfaitement vierge de toute caractéristique, indéterminée, si elle veut, en son sein, les accueillir absolument toutes⁴⁵¹. Une appréhension par les sens ou par l'intellect ne peut donc être adéquate. Cela explique le recours nécessaire à des voies détournées, ambivalentes, mythiques et métaphoriques, un discours qui même relève du songe, des pratiques divinatoires. L'écriture de Derrida, fluide et haute en couleurs, avance le parallèle entre *Khôra* et une « ouverture béante », « abîme ou chasme », non-lieu portant en son sein toutes les déterminations, mais ne s'y réduisant jamais, toujours en excès, si fondamentale et

⁴⁴⁷ L. Brisson, « À quelles conditions peut-on parler de "matière" dans *Le Timée* de Platon ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 37, p. 7.

⁴⁴⁸ Platon, *Timée*, *op. cit.*, 52c.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 52a et 52b.

⁴⁵⁰ J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁵¹ L. Brisson, « À quelles conditions peut-on parler de "matière" dans *Le Timée* de Platon ? », *op. cit.*, p. 11.

pourtant inatteignable. Paradoxalement, si l'on suit ce raisonnement, on pourrait, à l'instar de Jacques Derrida, conclure qu'il s'agisse là d'une « mise en abîme » qui, d'une certaine manière, réglerait l'« ordre de composition du discours⁴⁵² ». On reconnaît bien là le schéma derridien de l'effacement, de l'absence d'origine, d'un vide à la fois vecteur de sens et perturbateur, une perturbation qui se pose en condition *sine qua non* de l'émergence d'une signification. *Khôra* donc, l'« anarchique et l'anarchivable » vient hanter toute actualité. Matrice d'une « contemporanéité sans âge », elle échappe à la fixité ontologique avec laquelle elle est intimement liée. Son « impassibilité, sa neutralité » lui permettent une résistance effrontée à toute logique de la fondation⁴⁵³. L'habile reprise derridienne de cet insaisissable « troisième genre » de la pensée platonicienne apparaît comme un élément incontournable dans la compréhension de la déconstruction dans sa visée déstabilisatrice de la métaphysique occidentale. *Khôra* se rapporte à la figure féminine, non en tant qu'elle incarne l'opposition au masculin, mais plutôt en tant qu'elle contient tous les genres, les accueille, leur donne l'hospitalité. Le fonctionnement différentiel de l'écriture ne peut que trouver son inscription au sein de cette « mère » aporétique. Par ailleurs, le discours sur *Khôra* qui ne peut s'effectuer que par le biais de détours oniriques, d'une écriture du rêve qui donnerait voix à la dérive métaphorique -dérive qui, seule, permet de « libérer la phrase de la pensée » grâce à un doute salvateur et d'esquisser le portrait le plus adéquat possible de l'« identité ». Ce système différentiel est partout à l'œuvre et ne cesse de laisser sa marque « dans les interstices de nos discours grâce à la distance généreuse qui travaille la langue⁴⁵⁴ ».

⁴⁵² J. Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵³ J. Derrida, *La Contre-allée*, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁴⁵⁴ M. Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, Paris, Éditions de la Différance, 2009, p. 92.

c) « Le texte général » selon Rodolphe Gasché : réinscription de la philosophie dans son instabilité différentielle

« Ainsi, loin d'être une sorte d'agnosticisme ou de scepticisme empiriste, la déconstruction est, pour ainsi dire, une hyper-connaissance d'une vérité au-delà de la vérité, «un supplément de vérité sans vérité», dans la mesure où elle inscrit aussi les limites structurelles de la connaissance et transforme aussi radicalement le concept de connaissance comme telle⁴⁵⁵. »

Devant le schéma labyrinthique des signifiants, la dissémination sans origine ni fin, grande est la tentation d'assimiler la déconstruction à un relativisme ou scepticisme profond témoignant de l'impossibilité de toute connaissance véritable en raison d'un nonaccès fondamental à une Vérité digne de ce nom. On peut aisément louer la pulsion créatrice d'un Jacques Derrida amoureux de la langue, des complexités sémantiques et lexicales et ne considérer que l'excentricité des nombreuses références littéraires qui se retrouvent dans le texte de la déconstruction. Il nous semble qu'il s'agirait là d'une approche partielle et superficielle qui ne prendrait pas en compte la visée principale de la déconstruction, à savoir une recherche, certes anti-conventionnelle, mais néanmoins hautement sérieuse, « sur le fondement ultime de tout le savoir possible⁴⁵⁶ ». En tentant en effet de comprendre la cohabitation et l'imbrication inextricable de présence et d'absence, d'identité et d'altérité, de vérité et de non-vérité, la déconstruction procède en effet par tâtonnements obliques, ratures et oblitérations multiples. Le but de cette démarche est à la fois d'esquisser tout en repoussant constamment les frontières disciplinaires, de témoigner de la marche inexorable de la différance qui se trouve être à la fois racine de l'impossibilité de toute connaissance fixe, mais également la seule clé et possibilité pour la connaissance

⁴⁵⁵ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, op. cit., p. 251. Version originale américaine: *The Tain of the Mirror*. Derrida and the Philosophy of Reflection, Harvard University Press, 1986, p. 251.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 95.

de se construire. Il y va ainsi d'un véritable effort de redéfinition de la pensée, effort qui ne passe évidemment plus par la recherche des principes les plus fondamentaux de la connaissance, mais par une compréhension de l'Altérité qui, d'emblée, se tisse à l'identité, annihilant tout espoir de résomption unitaire. Dans cet univers différentiel régi par les lois mouvantes de l'itérabilité et de la supplémentarité, le préfixe « quasi » viendra compléter tout transcendantalisme. Il n'en demeure pas moins que l'on retrouve, dans la déconstruction, le geste de recherche d'une « synthèse originaire », synthèse qui, marquée par la différance, ne peut se concevoir que partielle et plurielle. Ces « synthèses » ne peuvent s'apparenter à des « totalisations cumulatives », car l'altérité qui tisse toute identité échappe à toute essence et ne peut en rien trouver « sa justification en étant englobée par et dans l'Un⁴⁵⁷ ». Pour reprendre l'analyse suggérée par Rodolphe Gasché, ces « synthèses », jamais accomplies et toujours relancées par le mouvement de leur incomplétude même, seraient davantage des « archi-synthèses » en ce qu'elles obéissent à la loi de l'itérabilité et « ne se synthétisent qu'à la condition simultanée de ne pas se synthétiser⁴⁵⁸ ». La déconstruction ne cultive donc pas l'aporie dans le but de complexifier gratuitement son discours, mais bien au contraire, tend une oreille attentive aux nœuds aporétiques qui oblitérent toute assurance, toute affirmation essentialiste fondée sur une compréhension de l'être comme présence. C'est justement par le travail patient sur les structures langagières, par la prise en considération de l'enracinement de tout discours dans le processus différentiel des signes, que progressera la déconstruction -processus qui d'ailleurs ne se contente pas de défaire des certitudes chancelantes et obsolètes, mais crée un « système » de pensée ouvert et attentif à la place de l'Autre et s'avère donc être

⁴⁵⁷ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, op. cit., p. 105.

⁴⁵⁸ F. Proust, « À propos du *Tain du Miroir* de Rodolphe Gasché », avec Jacques Colléony, Jacob Rogozinski et Rodolphe Gasché, *Les Papiers du Collège international de philosophie*, Papier numéro 31, 1995, p. 7. Repéré à : http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers31.pdf

« au moins autant une construction qu'une destruction⁴⁵⁹ ». L'écriture n'est plus un vague « auxiliaire mondain et mnémotechnique d'une vérité dont le sens d'être se passerait de toute consignation⁴⁶⁰ » et gagne ses lettres de noblesse. Aucune « vérité » ne peut se départir du voile de signes qui l'enrobent, font corps avec elle et forgent son « identité », la seule possible, à savoir celle qui s'inscrit dans le processus différentiel.

Suivant les pas de Rodolphe Gasché qui, dans *Le Tain du miroir*, réinscrit la démarche derridienne dans le discours philosophique, nous portons, dans la présente étude, une attention particulière à la réévaluation des prérogatives et limites de la discipline. Il ne s'agit nullement de minimiser le volet littéraire, mais, au contraire, de comprendre son mécanisme comme un symptôme de la différance, de la dissémination sans retour des signes, un détour permettant de questionner l'énigme ultime de la « vérité ». Rodolphe Gasché précise en effet que son souci premier lors de la rédaction de son ouvrage avait été de faire face à « l'appropriation littéraire⁴⁶¹ » de la déconstruction en soulignant l'importance de l'apport philosophique de cette démarche qui dérange volontiers l'orthodoxie de la pensée établie. La filiation entre Derrida et la pensée philosophique apparaît effectivement manifeste, ne serait-ce qu'au niveau de la reprise du vocabulaire conceptuel phénoménologique provenant de Husserl ou de Heidegger. La critique derridienne du « monologue intérieur de la vie de l'âme », la remise en cause du « Présent vivant », les apories soulevées par le concept hégélien de « réflexion », l'affirmation d'une dissémination originaire oblitérant le *Dasein* heideggérien ou encore le déplacement de la *mimésis* platonicienne, voilà qui illustre les mécanismes complexes de la déconstruction et notamment cette reprise de l'apport conceptuel philosophique qui se combine à un déplacement, à une « luxation » des structures préétablies. Derrida lui-même apporte bien

⁴⁵⁹ F. Proust, *op. cit.*, p. 7. C'est justement là une des principales thèses de Gasché sur la déconstruction.

⁴⁶⁰ J. Derrida, Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁶¹ R. Gasché, « À propos du *Tain du Miroir* de Rodolphe Gasché », avec Françoise Proust, Jacques Colléony et Jacob Rogozinski, *Les Papiers du Collège international de philosophie*, Papier numéro 31, 1995, p. 36.

évidemment sa pierre de touche en introduisant de nouveaux « anti-concepts » qui viennent raturer tout l'édifice conceptuel. Itérabilité, dissémination, supplémentarité, différence, crypte, greffe, cendre ou trace sont autant de notions clés ou motifs qui nous entraînent au cœur de l'espace propre à tout écrit, au débordement toujours renouvelé et jamais maîtrisé du contexte, au vacillement de toute certitude au regard de l'horizon différentiel. « La disruption de la présence dans la marque⁴⁶² » ne cesse de s'écrire, les suppléments se greffent les uns aux autres produisant tout savoir, mais à la lueur d'une béance d'origine et sans espoir d'une ultime résomption téléologique.

Les « infrastructures » de la déconstruction -au sens employé par Rodolphe Gasché- sont justement ces motifs centraux -et marginaux à la fois- qui tentent de « rendre compte de ces contradictions en les *fondant* dans des infrastructures découvertes en analysant l'organisation spécifique de ces contradictions⁴⁶³ », mêlant ainsi permanence, mouvance et aporie. Cette appellation de « structures » conférée aux motifs derridiens ne risque-t-elle cependant pas d'imposer une rigidité fictive, une direction au processus déconstructiviste qui, artificiellement, le reconduirait dans le giron de la philosophie ? En fait, il convient tout d'abord de préciser que, loin de posséder un statut de généralité de type eidétique, les « structures » en tant que telles « n'engendrent, ne produisent rien ». Elles s'avèrent cependant indispensables, car « rien ne se *fait* sans ces infrastructures ou limites possibilisantes⁴⁶⁴ ». Ne pouvant se soustraire à la superposition *ad infinitum* des couches de signifiants et toujours en proie au processus « d'excès syntaxique », les infrastructures sont constamment parcourues par l'indécidabilité, oscillant entre « les possibilités du sémantique et du syntaxique ». Nulle *Aufhebung* possible pour « ces lieux de pivotement indéfinis » qui, pourtant, peuvent se prêter au jeu d'une certaine « synthèse », mais en s'y

⁴⁶² J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, p. 390.

⁴⁶³ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁶⁴ R. Gasché, « À propos du *Tain du Miroir* de Rodolphe Gasché », *op. cit.*, p. 40.

soustrayant à la fois, toujours entre l'empirique et l'idéal, échappant ainsi à toute tentative de « réappropriation téléo- ou archéo-logique⁴⁶⁵ ». Poser ces « infrastructures » nous semble cependant essentiel si l'on veut éviter l'écueil de la singularité la plus totale. Chaque construction idiomatique, chaque exemple d'indécidabilité brillerait alors de l'éclat solitaire d'un unique événement et réduite au rang de simple *hapax*, occurrence singulière par conséquent insignifiante. Dans la démarche déconstructiviste, l'*existence* ne provient que de l'inscription dans le processus itératif et même si un événement ne se produit qu'une seule fois, il doit posséder une « possibilité de répétition » à titre de « possibilité structurelle et non [de] constat empirique⁴⁶⁶ ». La répétition du même suit ainsi la loi de l'itération-altération « qui garde *itara* [l'autre] dans son *étymon*, l'alter sanscrite, et qui relie répétition et altération⁴⁶⁷ ». L'infrastructure est justement ce qui nous évite une lecture « hyper-empirique⁴⁶⁸ », rhapsodique et incohérente d'un Derrida qui céderait à la tentation d'une fulgurance artistique et esthétique sans lendemain. Paradoxalement, l'infrastructure confère au texte de la déconstruction cette inscription dans un horizon d'« universalité⁴⁶⁹ », visée indispensable sans laquelle tout empirisme ne pourrait se maintenir au-delà de l'infime éphémérité de l'instant.

L'importance du processus différentiel s'illustre donc, dans la déconstruction, par l'écriture. La méthode derridienne s'avère être effectivement indissociable d'un style bien particulier, d'une certaine manière d'écrire. Au travers des structures syntaxiques, de la recherche sémantique, la dissémination est mise en exergue. La signification s'entoure d'un halo d'indécidabilité partout où œuvre l'intraduisible. Pour tenter de définir la déconstruction, on pourrait, à l'instar de Jacques Derrida dans *Apories*, dire qu'« il y va

⁴⁶⁵ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁶⁶ D. Didderen, « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *op. cit.*, p. 39.

⁴⁶⁷ J. Derrida, *Limited Inc.*, trad. Élisabeth Weber, Paris, Galilée, 1990, p. 120.

⁴⁶⁸ R. Gasché, « À propos du *Tain du Miroir* de Rodolphe Gasché », *op. cit.*, p. 29.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

d'un certain pas ». Faut-il alors comprendre qu'un sujet va quelque part à une certaine allure ou bien qu'il est question d'une certaine démarche ou encore d'une certaine négation au sens de « *no, not, nicht, kein*⁴⁷⁰ ? » Entre ces diverses options, un choix définitif est impossible. La déconstruction nous invite à suivre son « pas », son style. Sa démarche, toujours oblique, détournée, voire iconoclaste et révolutionnaire, nous mène dans le non-lieu de la « vérité », entre l'affirmation de sa présence et sa négation, entre sa production et son effacement. Ce « pas » spécifique de la déconstruction nous conduit donc vers ce « plus d'une langue » dont le caractère indéfinissable constitue justement tout l'intérêt. Nous sommes engagés dans l'insaisissable tourbillon de la pluralité des langues qui se complètent sans jamais parvenir à une compréhension univoque. Ce « plus de⁴⁷¹ » peut aussi s'entendre comme une volonté de distanciation face aux structures langagières qu'il convient de ne plus considérer comme évidentes, mais plutôt prêter l'oreille aux non-dits de la langue, « à l'indicible, l'illisible, au silence, à la "vie" (...) qui n'arrive pas à se faire langue ». Cette seconde acception nous invite donc à un dépassement des structures langagières. Enfin, un troisième sens de ce « plus d'une langue » peut être compris comme expression d'un souci de l'implicite, un appel à tendre l'oreille au « sens allégorique » véhiculé par tout appareil langagier⁴⁷². Comme cela a d'ailleurs été précédemment étudié, la question de la traduction dépasse en effet largement le cadre inter-linguistique, mais se pose partout « entre » les langues, mais aussi en leur sein même. Ces considérations ouvrent la voie au problème de l'identité de toute langue qui « ne peut s'affirmer comme identité à soi qu'en s'ouvrant à l'hospitalité d'une différence à soi ou d'une différence d'avec soi⁴⁷³ ». La nécessité de traduire se combine à l'impossibilité de s'acquitter d'une telle tâche sans « reste », sans jamais atteindre une parfaite transparence de la signification.

⁴⁷⁰ J. Derrida, *Apories. Mourir, s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris, Galilée, 1995, p. 27.

⁴⁷¹ Ces trois acceptions sont formulées par Jean Grondin dans « La définition derridienne de la déconstruction », contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction», *op. cit.*, p. 8.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 5

⁴⁷³ J. Derrida, *Apories, op.cit.*, p. 28.

Si la philosophie a une portée réflexive, induisant un questionnement sur les conditions de possibilité de tout savoir, la dissémination s'écrit à même la traduction impossible, sur le « tain du miroir » ou « côté mat qui double le jeu spéculaire du miroir⁴⁷⁴ ». C'est ce fameux « tain » de *La Dissémination*, terme à l'intraduisibilité problématique, « *tain (tein), tain tinfoil, altered from French étain, tin* » que reprend Rodolphe Gasché. Cet « envers » de la feuille d'étain⁴⁷⁵, surface opaque dénuée de profondeur et d'identité qui se laisserait volontiers oublier, rend pourtant possible la réflexion du miroir. Infrastructure elle-même non réflexive, le tain apparaît comme la condition de la réflexion, « ce qui n'est ni ici ni ailleurs, ou qui n'est pas mais dont le *pas-d'être* rend possible l'être et le phénomène⁴⁷⁶ ». Une non-identité, ou plus précisément un « presque-pas » d'identité, se trouve donc être à la *source* même du sens, un sens toujours troublé et diffracté par une « duplication originale⁴⁷⁷ ». Sans « principe des principes », mais dotée de nombreux motifs ou infrastructures, la dissémination s'apparente à une réflexion sur les conditions de possibilité du savoir et c'est à ce titre qu'elle ne peut donc absolument pas, selon Gasché, être comprise hors de toute attache philosophique. Le texte derridien s'efforce ainsi, au gré des multiples références philosophiques, de déplacer les frontières, amenant un questionnement créatif sur « la possibilité à chaque fois singulière de la généralité philosophique⁴⁷⁸ ».

« Ouvrir le discours philosophique à un Autre qui n'est pas simplement son autre, un autre où la philosophie s'inscrit, et qui limite sa pré-tention ultime à l'autofondation (une pré-tention indépendante de l'intention philosophique), c'est un geste qui marque moins une fin qu'une finitude, les limites structurelles de l'autonomie et de l'autarchie philosophiques. La

⁴⁷⁴ J. Derrida, « Hors livre », *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷⁵ J. Derrida, « Hors livre », *La Dissémination*, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁴⁷⁶ « Avant-dire » de Marc-Froment-Meurice dans Rodolphe Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁷⁷ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.* p. 219.

⁴⁷⁸ R. Gasché précise dans « À propos du *Tain du Miroir* de Rodolphe Gasché », *op. cit.*, p. 37, qu'il s'agit là de « l'invention, à chaque fois nouvelle, du philosophique ».

philosophie vient à une clôture, paradoxalement, parce que ses présuppositions hétérologiques la constituent comme, nécessairement, toujours incomplète⁴⁷⁹. »

Dans son souci de réinscrire la démarche derridienne dans la sphère philosophique, Rodolphe Gasché propose d'articuler « l'Autre du *logos* » en un « système d'indécidables ». L'altérité radicale, l'« hétérologie pure et inconditionnelle » est certes résolument rebelle à toute réappropriation phénoménologique, se situant « aux marges de ce qu'on peut totaliser avec sens ». Si cet Autre ne cède pas au diktat de la présence, il ne se laisse pas non plus happer par le néant de l'absence. Sans sens, l'altérité est « aussi sans ce sens que confère l'absence de sens (l'ab-sens)⁴⁸⁰ ». Au carrefour entre « présence » et « absence », dans l'oscillation permanente entre ces deux pôles et leur incomplétude respective, se trouve la philosophie qui voit ainsi ses prétentions largement amoindries quant à ses capacités d'auto-fondation. Le « système général » est justement ce qui prend en compte ces composantes hétérogènes suite à une déconstruction de la hiérarchie husserlienne entre les « ultimes substrats matériels » ou « pures objectivités⁴⁸¹ » et les catégories syntaxiques qui leur étaient secondaires et subordonnées. L'hétérologie, composante certes non-maîtrisable et totalisable, est néanmoins *incorporée* dans ce système d'indécidables qui marque de l'empreinte d'une inéluctable finitude les « limites structurelles de l'autonomie et de l'autarchie philosophiques⁴⁸² ». C'est donc vers une philosophie renouvelée, pleinement consciente de ses limites et de la nécessaire révision de ses prétentions, que l'on se dirige. De manière analogue, la littérature verra, avec la marche de la différence, un déplacement et une redéfinition de son rôle.

Rodolphe Gasché identifie deux principales définitions de la littérature : soit celle-ci est « mimétologie » et donc subordonnée à la conceptualité philosophique, à la toute-

⁴⁷⁹ R. Gasché, *Le Tain du miroir, op. cit.*, p. 238.

⁴⁸⁰ R. Gasché, *Le Tain du miroir, op. cit.*, p. 109.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 238.

puissance du logocentrisme, soit elle est « littérarité » et dominée par le champ métaphorique. Jacques Derrida suggère, au contraire des approches traditionnellement adoptées, de considérer qu'« il y a -ou à peine- si peu de littérature⁴⁸³ », la discipline étant écartelée entre une soumission à l'*eidos* philosophique et la proclamation de son irréductible *essence* métaphorique, ce qui revient d'ailleurs à la négation de sa spécificité. En reprenant le vocabulaire phénoménologique, la littérature ne pourrait donc résister à ces deux voies sans issue qu'« en suspendant son *être* » en s'exposant ainsi à une expérience *epochale* de perte de sens⁴⁸⁴. C'est bien une « littérature » entre guillemets, sous rature, entièrement revisitée, qui forcera la redéfinition de la philosophie mais également de la littérature elle-même. La « littérature » surgit aux marges de l'être dans le péril de la non-essence. Elle vient, en sa qualité de « texte général », déconstruire, mais aussi refonder littérature et philosophie en induisant un nécessaire déplacement de leurs frontières et une nouvelle appréciation de leur champ respectif. La « littérature » est ainsi qualifiée d'« agent fondateur pour la littérature et la philosophie dans leur différence⁴⁸⁵ ». Au travers du prisme du « texte général », le texte comme totalité est justement dépassé et on accède à une forme d'« hyper-connaissance d'une vérité au-delà de la vérité⁴⁸⁶ ». L'enracinement de la littérature tout comme de la philosophie dans un socle langagier permet de tracer un point de convergence majeur entre les deux disciplines : elles s'écrivent et sont, par ce fait même, engagées dans un système différentiel de traces. À l'origine du parasitage, de la contamination par le « supplément », se trouve donc l'« archi-écriture », construction rendant compte de la structure de renvoi et de déplacement engendrant la corruption originaire de toute idéalité⁴⁸⁷. Le texte glisse de référence en référence, privé de toute identité définitive, ne permettant aucune clôture, condamnant toute « autoréflexivité

⁴⁸³ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁸⁴ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 258.

textuelle⁴⁸⁸ » à une impossibilité. Nulle fixité ontologique ne peut ainsi être accordée au « texte général », cette structure ne se fonde ni sur une présence pleine, entière et stable, ni sur le nihilisme total qu'entraînerait une absence radicale. En marge de l'être, l'unicité de la présence compose irrémédiablement avec une altérité dédalique qui perturbe toute stabilité. En tant que structure de renvoi, la métaphoricité « rend compte de la possibilité et de l'impossibilité du discours philosophique ». La philosophie, réinscrite dans une instabilité différentielle, est, de part en part, traversée par la métaphoricité, structure à laquelle Rodolphe Gasché accorde le statut de « quasi-transcendantal », entre le lieu du concept et celui de l'événement empirique, « à la bordure de l'espace de contamination organisée⁴⁸⁹ » ainsi ouverte.

Ce rappel des principaux éléments de l'approche de Rodolphe Gasché n'est pas innocent : poser des structures non phénoménologisables, insister sur le rôle de quasi-transcendants permet d'« encadrer », avec toute la dimension problématique d'inclusion-exclusion du cadre, le mouvement novateur de la déconstruction en laissant toute la place à l'expression de la fluidité de ce « système » différentiel. Le repositionnement sur une assise langagière, la reconnaissance du statut « quasi-transcendantal » de la métaphoricité nous permet de dépasser l'argumentation traditionnelle entre la philosophie et la littérature. Réinsérer ce flux différentiel au sein du « texte général », structure ouverte et non-totalisante, illustre la nécessité, pour la pensée de se réinventer, « tâche qui ne se fera que par à-coups, à chaque fois irréductiblement singuliers⁴⁹⁰ ». Si la différence œuvre partout et laisse sa trace dans chaque interstice de la signification, la déconstruction se caractérise par la singularité de sa réponse face à la spécificité de chaque aporie. Cette réponse, « intelligible, universellement communicable»,

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁸⁹ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.*, p. 294.

⁴⁹⁰ R. Gasché, « À propos du *Tain du Miroir* de Rodolphe Gasché », *op. cit.*, p. 43.

mais aussi « performative ou événementielle », est ainsi marquée par un double volet, celui de la généralité et de l'*occasionalité* ou singularité. Les « quasi-synthèses » permettent justement de rendre compte de cette double exigence : la réponse adéquate à une « effraction » textuelle unique et son inscription dans un horizon d'universalité qui en assure la pertinence et la cohérence. À ce titre, le « système général » vient revivifier la pensée philosophique, valider son questionnement tout en induisant un nécessaire décloisonnement, une ouverture salvatrice de ses frontières et une attention particulière à l'intrusion de l'hétérogénéité qui, en même temps, fonde et déplace son discours. Ces réflexions sur le schéma différentiel et l'impossibilité de toute clôture nous amènent à considérer un aspect particulièrement important de la déconstruction : l'espace comme « structure du supplément⁴⁹¹ » qui fait signe, de façon caractéristique, vers la « disruption de la présence dans la marque⁴⁹² ». La prégnance de l'espace dans la déconstruction mérite d'être analysée car cette notion semble commander tout mouvement différentiel qui caractérise la constitution même du « système général ». Faut-il alors voir en l'espace un nouvel indépassable, un « indéconstructible que présuppose la déconstruction⁴⁹³? »

d) L'espace, cet « indépassable » de la déconstruction

« Le propre de l'écriture, nous l'avons nommé ailleurs, en un sens difficile de ce mot, espace : diastème et devenir espace du temps, déploiement aussi, dans une localité originale, de significations que la consécution linéaire irréversible, passant de point de présence en

⁴⁹¹ J. Derrida, « La différence » dans *Marges, op. cit.*, p. 14.

⁴⁹² J. Derrida, *Marges, op. cit.*, p. 390.

⁴⁹³ G. Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française. Merleau-Ponty et Derrida », *Archives de philosophie*, n°1, tome 73, 2010, p. 64.

point de présence, ne pouvait que tendre et dans une certaine mesure échouer à refouler⁴⁹⁴. »

Détours, temporisation, délai sont autant de manœuvres qui sont présupposées dans l'exercice de la déconstruction. Comme cela a pu être précédemment étudié, l'origine elle-même est introuvable, bifide, divisée, nécessairement oblitérée. À l'origine, se trouve donc être une distance irréductible qui règle le jeu de toutes les greffes et renvois et interdit à toute présence d'apparaître dans sa plénitude ontologique. L'espace de la déconstruction ne se montre et ne se conçoit que comme espacement. On a déjà pu voir, à travers notamment le « Présent-vivant » husserlien, le privilège accordé à la temporalité, manifestation de la Présence. Jacques Derrida, au début de son étude « *Ousia et gramma* », indique effectivement que la déconstruction de l'ontologie traditionnelle ne peut se faire qu'en « répétant et en interrogeant son rapport au problème du temps⁴⁹⁵ ». Si, de Husserl à Parménide, la présence s'est imposée, l'approche transgressive de Heidegger à l'égard de la métaphysique consiste à questionner « cette étrange *epokhè* de l'être se cachant dans le mouvement même de sa présentation⁴⁹⁶ ». Penser autrement revient alors à se détacher de la présence comme manifestation d'un certain *maintenant*. La voie aporétique nous engage justement à penser l'interruption, « le temps dans sa divisibilité⁴⁹⁷ ». Par l'écriture, le mécanisme différentiel des signes, l'essence subit une fissure, un espacement inéluctable qui s'impose à la présence. Les diverses figures ou motifs grâce auxquels s'illustre la marche de la déconstruction, traduisent toutes ce déplacement ou, plus exactement, cette métamorphose spatiale de la temporalité qui vient troubler et différer toute immédiateté. La déconstruction vient donc effectuer une percée, ouvrir une nouvelle voie nous amenant à appréhender le cheminement aporétique, le renvoi incessant entre identité et altérité, entre le surgissement de la marque et son effacement. Dans la distance entre lecture et

⁴⁹⁴ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, op. cit., p. 321.

⁴⁹⁵ J. Derrida, *Marges*, op. cit., p. 33.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

écriture, la langue s'écrit, crée et nous échappe. C'est au cœur de cet espace et en ses marges mêmes que Jacques Derrida établit une nouvelle « cartographie » de l'« exappropriation » langagière, « structure hodologique⁴⁹⁸ » inouïe qui nous conduit à penser les effractions et interruptions textuelles comme autant de symptômes d'une brisure ontologique. À la plénitude traditionnellement accordée à la parole par la métaphysique, s'oppose « l'espacement originaire d'une bouche⁴⁹⁹ ». La « bouche », motif de l'« espacement », voilà qui fait signe vers la conception toute particulière de la corporalité dans la déconstruction. Les références au corps humain traduisent généralement une immédiateté de la perception, une présence aux sens. En rupture avec cette approche continuiste, contre tout « intuitionnisme haptocentrique⁵⁰⁰ », les valeurs d'écart, d'ajout, de greffe, de coupure et d'espacement sont mises en avant par Jean-Luc Nancy dans *Le Toucher*. La bouche apparaît comme le lieu sans lieu d'une béance, disloquant la parole tout en la proférant. Le corps semble faire signe vers cet espacement *autour* duquel s'articule la différence, le « devenir-absent » du sujet. Comment cependant comprendre, de façon précise, l'articulation du lien entre corporalité et espacement ?

Du pli de l'« hymen » à la « tympanisation » de l'oreille philosophique, du « sang de la circoncision » à la « mémoire d'aveugle » en passant par « l'invagination chiasmique des bords », le « toucher du langage » ou encore « l'incorporation cryptique du mort⁵⁰¹ », les multiples références à la corporalité viennent étoffer la démarche déconstructiviste et ancrer le champ langagier dans une enveloppe charnelle qu'il est impossible de passer sous silence. Si l'écriture est habitée par l'espacement de la différence, par l'ouverture à

⁴⁹⁸ J. Derrida, *Moscou. Aller-retour*, Paris, Éditions de l'Aube, 1995, pp. 149-150.

⁴⁹⁹ J.-L. Nancy et J. Derrida, *Le Toucher*, Paris, Galilée, 2000, p. 41.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 41

⁵⁰¹ Nous évoquons ici, pêle-mêle et de façon bien évidemment non-exhaustive, quelques références marquantes à la corporalité dans le corpus derridien. Les textes évoqués ci-dessus sont les suivants : « La double séance » (*La Dissémination*), « Tympan » (*Marges*), *Circonfession*, *Mémoires d'aveugle*, « Pour l'amour de Lacan », *Le Toucher* (avec Jean-Luc Nancy) et « Fors » (Préface du *Verbier de l'Homme aux loups* par Nicolas Abraham et Maria Torok).

l'altérité, il ne s'agit pas de simplement considérer le « texte général » comme firmament de la déconstruction, mais de comprendre le lien viscéral qui unit le texte au vivant, « texte-tallith⁵⁰² » faisant corps avec le vivant, fil de soie sécrété par l'autre, mais toujours destiné au mort et devant à jamais faire corps avec celui-ci. Sous la plume de Jacques Derrida, le langage devient sensible et, de figure en figure, semble s'extraire de son carcan de signes, froid et quelque peu impersonnel, pour toucher à la vie, à sa force et finitude. La langue fait irruption, sait surprendre « quand elle fait figure là où on ne l'apercevait pas⁵⁰³ ». Comment effectivement toucher à l'altérité et appréhender adéquatement ce carcan langagier qui nécessairement nous dépasse?

La question du lien entre écriture et corps, voire même entre écriture et cœur, n'est pas sans nous rappeler le rapport très particulier avancé par Merleau-Ponty entre ontologie et facticité charnelle. Au contraire de la réduction transcendantale husserlienne qui suppose une suspension du monde, une certaine neutralité quant à l'Être, Merleau-Ponty insiste sur l'importance de « l'ontologie de la chair ». Le sujet, appartenant déjà à ce qu'il perçoit en étant incarné, voit, dans sa corporéité, « son attache à l'Être⁵⁰⁴ ». La chair est ainsi dotée d'une « visibilité générale » qui accède à ce qui se refuse à la conscience. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, l'« ouverture au monde » implique que le monde en tant que tel ne soit « pas là ou ici », « se dérobe en se donnant ». Il ne s'agit pas d'une possession de ce monde mais d'« être pris en lui, dans le mouvement où s'ouvre un accès⁵⁰⁵ ». La vision, dans une telle perspective, revêt un caractère particulièrement important en ce qu'elle « laisse être » l'être par « une sorte d'ek-stase empathique avec le monde⁵⁰⁶ », relation osmotique qui laisse pourtant voir l'interruption, la « fission » entre voyant et

⁵⁰² M. Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, op. cit., p. 58.

⁵⁰³ M. Siscar, « Le cœur renversé », *Cahier de l'Herne*, Derrida, op. cit., p. 77.

⁵⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 296.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁰⁶ G. Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française. Merleau-Ponty et Derrida », *Archives de philosophie*, n° 1, tome 73, 2010, p. 50.

visible. L'idéalité se trouve alors mêlée à la chair, chair qui d'ailleurs véhicule une couche première de signification. L'idéalité du sens se trouve faire corps avec la chair, disséminée dans l'immanence de la corporéité. Cette approche n'est pas sans générer un problème fondamental : le monde se trouve toujours excéder ses moyens d'expression et induit un processus de « répétition et de reprise » inlassablement relancé par son incomplétude structurelle⁵⁰⁷. Si l'on revient à la démarche derridienne, on s'aperçoit qu'il s'agit bien d'un mécanisme de débordement mais obéissant à une logique différente. Nous ne sommes pas placés face à un texte impuissant vis-à-vis d'un monde qui de toute façon dépasse la capacité qu'auraient les signes de l'accueillir mais plutôt face un horizon discursif infini dans lequel « la partie est toujours plus grande que le tout, le bord de l'ensemble est un pli dans l'ensemble⁵⁰⁸ ». Le texte se déporte au gré des métaphores, suit le mouvement de l'éventail, « espacement, pli, hymen » entre tous ces effets de sens⁵⁰⁹. Suivant une topologie à géométrie variable, les plis textuels se forment en fonction des écarts et rapprochements, relations de différences et de ressemblances qui, constitutives de cette trame discursive, esquissent toute identité au creux de l'interruption hétérologique.

Malgré la grande utilité du « texte général » et des « infrastructures » pour rendre compte de l'impact de la différence et expliquer la porosité des frontières interdisciplinaires, le « si peu de littérature » et la réinscription de la déconstruction dans le *cadre* d'un cheminement philosophique, il convient de souligner la correspondance forte entre le texte derridien et la vie, la mort et, bien entendu, la survie. Les multiples références au corps, à la chair, illustrent cette correspondance et donnent un souffle humain à la différence en mettant en relief l'équilibre précaire de la signification comme « matrice de

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁰⁸ J. Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1985, p. 133.

⁵⁰⁹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 307

dislocation et de couture⁵¹⁰ », entre présence et absence, vie et mort, sang et sens. Le texte de *Circonfession*, récit des derniers moments de cette mère « morte-vivante », illustre justement de manière vibrante et bouleversante le désespoir de Derrida qui, à l'âge de cinquante-neuf ans, voit sa mère le quitter. L'intense corrélation entre la vie, son interruption, l'espace syntaxique se fait sentir : « Mes 59 périodes, 59 respirations, 59 commotions, 59 compulsions à quatre temps (...) ». Tout se mêle, s'imbrique se précipite, mais s'éternise aussi, se fait attendre à l'instar de cette lente agonie. La phrase derridienne -ou plus exactement la « période » comme écriture de la déconstruction- « donne à lire l'interruption⁵¹¹ », les blancs et silences. Or il se trouve que le texte de Mallarmé, Derrida l'a très bien senti, s'organise aussi très précisément autour de ces interruptions, de « ce silence alentour », de « ces blancs qui assument l'importance⁵¹² ». La reprise de textes et motifs mallarméens dans la déconstruction n'est absolument pas innocente. Le second volet de notre étude, plus pratique cette fois, sera axé sur cette convergence, sur l'importance du potentiel subversif des thèses mallarméennes ainsi que sur la nature de leur indexation au corpus derridien.

⁵¹⁰ M. Calle-Gruber, « Périodes », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 338.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 337.

⁵¹² S. Mallarmé, « Observation relative au poème », *Un coup de dés, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1998 p. 391.

Chapitre deuxième :

*La signification au détour de la perte de sens :
convergences entre Derrida et Mallarmé*

« Les mots, dans le dictionnaire, gisent, pareils ou de dates diverses, comme des stratifications : vite, je parlerai de couches. Ou le développement en a lieu selon telle ou telle loi inhérente à leur croissance, les faisant dépendre d'une souche ou de plusieurs : je groupe en rameaux, que parfois il faut élaguer de quelques rejetons ou même greffer, ce vocable enté sur un autre⁵¹³. »

Les mots épars, irrémédiablement dispersés, formant des strates de significations au gré des ajouts successifs, voilà qui, bien entendu, ne peut manquer d'appeler un parallèle avec la dissémination derridienne. On observe effectivement, dans le corpus derridien, une description similaire du phénomène de prolifération sémantique. Les emprunts organiques sont évidents dans un système où se croisent « *sema* » et « *semen* », où s'entrelacent signe et semence⁵¹⁴. Les couches signifiantes se greffent les unes aux autres, constamment en attente de supplément, à jamais incomplètes et par conséquent en proie à une prolifération la plus exponentielle et anarchique. Le caractère écrit « *grammè* » véhicule la différence qui oblitère toute « *ousia* ». Désormais simples « transitions d'une gamme », les mots ne disposent plus d'aucune « couleur propre⁵¹⁵ ». Horizon *grammatologique*, différentiel dans lequel les gammes sémantiques se déclinent ainsi à l'infini, voilà le bouleversement discursif introduit par la déconstruction. Un bouleversement analogue est véhiculé par l'écriture mallarméenne et c'est justement sur les convergences entre les deux pensées que notre étude va maintenant se concentrer.

⁵¹³ S. Mallarmé, *Les Mots anglais* dans *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La pléiade, tome II, 2003, p. 1027.

⁵¹⁴ J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 61.

⁵¹⁵ S. Mallarmé, « Lettre à François Coppée » dans *Dix Siècles de Littérature Française*, éditeurs Pierre Deshusses, Léon Karlson et Paulette Thorander, Paris, Bordas, vol. 2, 1984, p. 151.

I - Déréliction et mirage interne des mots : repli vers une « poétique de l'effet »

a) « Creusement » du vers, hermétisme scriptural et quête inassouvie de la Totalité : un parallèle avec la déconstruction

Avant de commencer toute réflexion sur la *présence* mallarméenne dans le corpus derridien ou, plus exactement sur la lecture de Stéphane Mallarmé par Jacques Derrida et la contresignature que ce dernier nous propose, il conviendrait de revenir sur les raisons de ce choix. Pourquoi Mallarmé ? Nombreuses sont les figures littéraires, artistiques, philosophiques qui sont reprises, analysées, passées au crible par la déconstruction. En comparaison de la place accordée par exemple à l'étude de Blanchot, Genêt, Joyce, Husserl, Heidegger, Celan, De Man, Benjamin, Nietzsche, Freud, Ponge, Artaud, Rousseau, Cixous ou encore Levinas, Mallarmé semble occuper un rôle bien plus modeste. La *présence* mallarméenne se concentre surtout autour de trois textes majeurs : le chapitre de « La double séance » dans *Dissémination*; l'article intitulé « Mallarmé » que l'on retrouve dans l'ouvrage *Tableau de la littérature française* ainsi que le texte « Le livre à venir » dans *Papier Machine*, contresignature derridienne au célèbre « Quant au livre » de Mallarmé. Si l'on se situe dans une perspective quantitative, Mallarmé paraît donc relativement peu étudié dans le corpus derridien. À un niveau qualitatif, sa position dans la déconstruction nous apparaît cependant fondamentale et ce, pour trois raisons principales. La première tient au travail sur le vers qui caractérise l'œuvre de Mallarmé, où le *creusement* sémantique et syntaxique semble s'effectuer dans une certaine désarticulation avec l'Idée. La seconde réside dans la quête illusoire et sans cesse inassouvie d'une

Totalité sous la forme du Livre et la troisième dans la recherche d'une illustration visuelle à la déstructuration du texte avec notamment une réorganisation de la page. À cela s'ajoute une certaine complexité langagière qui semble faire de Mallarmé un poète pour initiés qui se doivent de posséder une pré-connaissance nécessaire à la compréhension des arcanes de la versification. Bien que Derrida réfute les critiques quant à l'opacité du langage de la déconstruction, on peut néanmoins dresser un certain parallèle avec l'hermétisme mallarméen. On pense notamment à l'avertissement énoncé dans *Glas* : « Et si la lecture de la Bible ne vous est pas aussi familière qu'à un enfant de chœur un peu vicieux, inutile de continuer, inutile de continuer, vous ne suivrez pas, vous ne serez pas du cortège⁵¹⁶. » De nombreux aspects, tant dans l'œuvre de Derrida que dans celle de Mallarmé, peuvent effectivement nous faire penser à une « écriture d'élection⁵¹⁷ ». La complexité pourtant, bien que recherchée par la nature des sujets abordés et l'originalité de la démarche entreprise, ne semble pas feinte. La complexité arrive, se laisse découvrir au fur et à mesure que sont exposées les strates du sens et que surgit le vertige devant l'absence radicale d'origine et l'écho du langage qui, depuis toujours et à jamais, se perpétue. Privées d'amarres fixes, les références se succèdent, « entées sur l'arborescence d'autres textes⁵¹⁸ », invalidant la permanence ontologique et nous plongeant dans une « hantologie » complexe, polymorphe et subversive. Comment Mallarmé parvient-il à incarner cette émancipation, voire cette libération de la littérature face au logocentrisme, à la domination de l'*eidos*, de la philosophie de la présence ? Comment le texte mallarméen permet-il cet ébranlement, cette « mise entre guillemets généralisée du texte soi-disant littéraire⁵¹⁹ » En s'ouvrant à une perte absolue de sens, cette « littérature » -pour reprendre la terminologie proposée par Rodolphe Gasché- permettrait en effet une remise en question à la fois de la

⁵¹⁶ J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 160.

⁵¹⁷ H. Campaignolle-Catel, « Le livre : réflexions/réfractions dans *Glas* de Derrida et *Rhizome* de Deleuze et Guattari » dans *Le livre et ses espaces*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2007, p. 135.

⁵¹⁸ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 249.

⁵¹⁹ J. Derrida, *la Dissémination*, *op. cit.*, p. 323.

philosophie traditionnelle, mais également de la littérature dans son acception communément admise. En quoi pourrait-on donc affirmer que cette littérature entre guillemets ait « un plus grand pouvoir de formalisation que la littérature (sans guillemets) mais aussi que la philosophie⁵²⁰? » Comprendre les implications de ce qui relève « à peine de l'ordre de l'être⁵²¹ », de cette interruption autour de laquelle s'organise la refonte du sens, tel sera tout l'enjeu de notre réflexion sur la lecture derridienne de Mallarmé.

Bien entendu, la lecture de Derrida, la contresignature du texte mallarméen que le penseur de la déconstruction nous propose, est loin d'être unique et s'inscrit dans une longue chaîne d'analyses et interprétations. Dans son ouvrage intitulé, *Mallarmé. Du sens des formes au sens des formalités*, Pascal Durand mentionne « le recyclage méthodologique⁵²²» dont le poète aurait fait l'objet, tendance qui se serait accélérée depuis les dernières décennies. Ces interprétations successives ont eu, selon lui, pour but d'enfermer la démarche de Mallarmé dans un carcan interprétatif en « l'acclimatant à des modernités théoriques changeantes », transformant le poète en l'accessoire de leur propre légitimation⁵²³. Pour le montrer, Pascal Durand s'efforce notamment de replacer les écrits mallarméens dans le contexte de leur production, les enracinant dans l'époque de leur composition, et dénonce la démarche derridienne qui consiste justement à les libérer de cette empreinte référentielle.⁵²⁴ Nous distinguerons ici trois approches principales face au texte de Mallarmé : 1/ la lecture sartrienne visant à rattacher le « nominalisme désespéré⁵²⁵ » aux thèses de l'absurde ; 2/ une étude axée sur le caractère révolutionnaire de Mallarmé, instaurateur d'un « anarchisme prudent » remettant en cause les fondations théologiques, politiques ou morales pour les réinscrire dans une « religion du Livre » et

⁵²⁰ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, op. cit., p. 244.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 245.

⁵²² P. Durand, *Mallarmé. Du sens des formes au sens des formalités*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 10.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵²⁵ J-P. Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, 1986, p. 21.

dans la revendication d'une jouissance sémantique, du culte des mots, la lecture de Kristeva correspondrait à cette deuxième interprétation ; 3/ enfin, une approche consacrée à l'aspect « textualiste » de la littérature, catégorie parmi laquelle se classerait Jacques Derrida⁵²⁶. Revenons brièvement sur ces divers courants de pensée afin de mieux comprendre l'originalité des thèses derridiennes et les implications de sa démarche.

b) Existentialisme, psychanalyse, hégélianisme et déconstruction : différentes lectures du corpus mallarméen

L'analyse sartrienne ne manque pas de prendre en considération le contexte historique, à savoir les événements de 1848 et la chute de la monarchie, afin d'élaborer sur la perte de repères fondamentaux qui touche la poésie et conduit à l'effondrement de ses « deux thèmes traditionnels : l'Homme et Dieu⁵²⁷ ». Avec la mort du divin, la poésie ne pourrait plus revendiquer sa capacité à refléter le monde intelligible, « les mots retombent [alors] sur eux-mêmes » et la Poésie, privée de son amarre au Verbe, en est réduite au rang de « simple technique⁵²⁸ ». La quête mallarméenne de transcendance se poursuit cependant mais, se heurtant au Néant, elle ne peut que se raccrocher, en désespoir de cause, à la matière, « éternel clapotis de l'Être⁵²⁹ ». L'Être s'apparente alors à la dispersion, au silence, à une béance dans un univers en proie à une « disparition vibratoire », le langage toujours impuissant à nommer cette Absence. Devant le vide incommensurable du langage, on assiste à un repli sur l'esthétisme qui se confond avec « le thème humain de l'impossibilité d'être homme⁵³⁰ », thème si cher à la théorie sartrienne de l'absurde. L'exil, la perte et l'échec existentiels se ressentent particulièrement dans cette analyse qui met

⁵²⁶ Pour les besoins de la présente étude, nous reprenons les distinctions avancées par André Stanguennec dans *Mallarmé et l'éthique de la poésie*, Paris, Vrin, 1992, p. 7.

⁵²⁷ J-P. Sartre, *Mallarmé, op. cit.*, p. 15.

⁵²⁸ *Ibid.*, pp. 21, 22.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁵³⁰ J-P. Sartre, *Mallarmé, op. cit.*, p. 163.

l'accent sur le désarroi du poète devant la tristesse de la condition humaine. Nulle séparation entre l'écriture et la vie ne s'observe chez Sartre. Le penseur de l'existentialisme s'oppose en effet avec véhémence à l'idée de texte⁵³¹.

La position défendue par Julia Kristeva dans la *Révolution du langage poétique* est pour sa part marquée par de nombreux emprunts à la psychanalyse ainsi qu'à la linguistique et des ponts peuvent être tracés avec la déconstruction derridienne. Le recours aux apports psychanalytiques permet notamment à Kristeva de « feuilleter le langage », libérant le signifiant de la domination hiérarchique du signifié et créant une nouvelle relation libre et dynamique, nous obligeant ainsi « à penser chaque signifié en fonction du signifiant qui le produit et *vice versa*⁵³² ». Plusieurs notions importantes sont distinguées par Julia Kristeva. Le sémiotique, tout d'abord, renvoie à un domaine non langagier, antérieur à l'émergence des manifestations verbales et composé d'une diversité d'éléments reliés aux « traces psychiques, énergies, rythmes [ainsi qu'aux] forces corporelles et résidus du préverbal⁵³³ ». Il correspond à « une organisation décentrée libidinale dans la vie psycho-sexuelle de l'enfant⁵³⁴ », stade qui sera d'ailleurs ultérieurement refoulé avec la socialisation. Cette étape renvoie à une relation indifférenciée, symbiotique, entre la mère et l'enfant. C'est justement en relation avec la *khôra* platonicienne, matrice nourricière à visage maternel, que Julia Kristeva introduit sa notion de « *chora* sémiotique » définie comme étant une « totalité non-expressive, constituée par ces pulsions⁵³⁵ ». Suite à une coupure intitulée « phase thétique », le stade symbolique marque l'émergence du sujet par

⁵³¹ Charles D. Minabien, « Poetry's Polite Terrorist. Reading Sartre Reading Mallarmé » dans *Meetings with Mallarmé in Contemporary French Culture*, édition Michel Temple, Exeter, University of Exeter Press, 1998, p. 47.

⁵³² J. Kristeva, *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle, Lautréamont et Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 272.

⁵³³ M. Carrière, « Une Jouissance Trans-symbolique: la Notion de Sémiotique selon Julia Kristeva », *Semiotica*, n°141, vol 1, p. 188.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ J. Kristeva, *La révolution du langage poétique, op.cit.*, p. 23.

la rupture du « continuum sujet-objet⁵³⁶ ». Le sémiotique demeure une étape enfouie, partiellement refoulée, de l'élaboration du langage. Ce refoulement n'est cependant pas total et des fulgurances de cette *chora* sémiotique peuvent survenir dans la sphère symbolique, éclat qui, justement, permet une ouverture du sens⁵³⁷. L'écriture poétique s'avère être le vecteur par excellence de cette irruption sémiotique impromptue. L'« exquise crise fondamentale » du langage décrite par Mallarmé marque cette rencontre avec la béance du non-sens et traduit l'aspiration à une « résurrection », un nouveau langagier. La libération mallarméenne du vers amène une « notion pure », non unitaire ou absolue « qui engendrera la polyphonie et la pluralité du sens rappelant cet aspect polymorphe ou sémiotique⁵³⁸ ». La remise en question des conventions et structures établies sera donc primordiale et c'est en cela que l'on sent le pouvoir révolutionnaire d'une certaine expression littéraire. L'Idée hégélienne subit une torsion poétique, la philosophie étant qualifiée par Julia Kristeva de « femme du poète ». Le parallèle avec la critique déconstructiviste du « phallogocentrisme » est alors évident. « La philosophie, couramment connotée masculine au moins depuis Platon, est pour Mallarmé une femme⁵³⁹ », nous indique Julia Kristeva. Les similitudes entre l'approche kristévienne et l'étude langagière de la déconstruction s'avèrent ainsi être importantes. L'intérêt pour le langage poétique, « la dissection du mot », la libération du signifiant, la contestation de l'univocité du sens, l'influence psychanalytique, une volonté affichée de déplacer les conventions et valeurs établies, la reconnaissance de la figure féminine, voilà autant de points qui nous permettent d'effectuer ce rapprochement. S'il y a bien entendu convergences et recoupements entre ces deux méthodes, on observe une différence notable

⁵³⁶ M. Carrière, « Une jouissance trans-symbolique: la notion de sémiotique selon Julia Kristeva », *op. cit.*, p. 193.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁵³⁹ J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, *op. cit.*, p. 538.

dans leur manière respective de concevoir la stratification langagière. Une certaine verticalité se fait sentir chez Kristeva. Il s'agit de creuser les différentes strates afin de faire ressortir la profondeur textuelle⁵⁴⁰. La notion derridienne de texte ne cache, au contraire, aucune épaisseur des strates de signifiants, « il n'y a aucune épaisseur en dehors du phénomène littéraire⁵⁴¹ », nul sens secret, enfoui, enterré à découvrir. La littérature se caractérise en effet par sa capacité à manier la richesse des ressources sémantiques et syntaxiques afin de produire des effets sur le lecteur mais ses personnages de fiction ne possèdent « aucune épaisseur au-delà de leur phénomène littéraire, l'inviolabilité absolue du secret qu'ils portent tient d'abord à la superficialité essentielle de leur phénoménalité⁵⁴² ». Identique à cette fausse monnaie à laquelle Derrida fait allusion en reprenant la nouvelle de Baudelaire, la littérature ne possède ni existence ni vérité. Son mode de fonctionnement ne relève que de l'ordre du signe, du simulacre afin d'engendrer, dans l'esprit du lecteur, idées et sentiments. Mais que signifie au juste cette production d'effets sans profondeur ? « Le problème reste intact de savoir si on donne des gages et si on donne quand on donne des signes et des simulacres⁵⁴³ », se demande avec justesse Derrida. Le caractère évanescent du signe renvoie d'ailleurs, pirouette métaphorique, à la consommation de tabac, « un plaisir dont il ne reste rien, plaisir dont les signes extérieurs mêmes se dissipent sans laisser de traces : en fumée⁵⁴⁴ ». Le rôle de l'écrivain est donc, d'une certaine manière, d'abolir le réel en formant des relations fictionnelles, renonçant

⁵⁴⁰ Notre étude ne s'attardera malheureusement pas davantage sur les complexités de la théorie kristévienne. Nous renvoyons ici à l'étude détaillée de Juliana De Nooy, p. 208 : "*Derrida's strata are thus not the same as Kristeva's and do not have the same effect. Whilst Kristeva's layers give thickness and depth to the text, Derrida's stratified network is more of an intertextual and citational latticework, a net of texts with gaps and spaces creating an effect of depth between the pages.*" dans « Derrida, Kristeva and the dividing line : an articulation of two theories of difference », *Comparative Literature and Cultural Studies*, volume 5, Garland reference library of the humanities, volume 2078, Londres, Routledge, 1998.

⁵⁴¹ J. Derrida et Antoine Spire, *Au-delà des apparences*, Latresne, éditions Le Bord de l'Eau, 2002, p. 65.

⁵⁴² J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, p. 194.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 118-119.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 138.

ainsi à « toute opération de la réalité ». On ne peut ici manquer de dresser un parallèle avec les célèbres vers mallarméens :

**Toute l'âme résumée
Quand lente nous l'expirons
Dans plusieurs ronds de fumée
Abolis en d'autres ronds** ⁵⁴⁵

Le geste de la littérature consiste en une certaine exclusion du réel -d'ailleurs qualifié de « vil » selon les mots mêmes de Mallarmé. Cette négation devient le vecteur d'organisation du poème. Nulle peinture de la chose, mais seulement de l'effet qu'elle produit, effet savamment calculé par un poète passé maître dans l'art de supputer « les actions mentales d'un lecteur aux compétences grammaticales, prosodiques, métriques étendues⁵⁴⁶ ». Le tissu littéraire ou poétique recèle des « énigmes sans fond » et semble donc obéir à une certaine horizontalité organisationnelle. Devant cette absence de profondeur, seul demeure « l'étincelant tissu⁵⁴⁷ » langagier. De manière imagée, le fonctionnement des strates signifiantes pourrait être, chez Derrida, comparé à celui d'un store vénitien : il n'y a pas de contact continu ni brisure définitive entre les diverses strates. L'espacement entre elles est, au contraire, ce qui garantit à la fois le maintien de la distance et le contact. Les zones de verticalité créées par le mouvement de chaque lamelle s'insèrent dans une horizontalité dominante⁵⁴⁸. Bien entendu, si ce modèle du store vénitien permet d'illustrer cette troisième voie qu'est l'espacement, entre continuité et brisure, il rencontre également ses limites. L'écart entre les divers signifiants ne peut en effet pas être calculé ni rendu prévisible, comme si un schéma d'ensemble présidait à l'organisation et la distribution des parties. La fragmentation et la dispersion incontrôlables des signifiants dans la dissémination derridienne interdisent tout rassemblement sous une bannière

⁵⁴⁵ S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1492.

⁵⁴⁶ P. Champion, *Mallarmé. Poésie et philosophie*, Paris, PUF, 1994, p. 55.

⁵⁴⁷ P. Durand, *Mallarmé. Du sens des formes au sens des formalités*, op. cit., p. 180.

⁵⁴⁸ J. De Nooy, « Derrida, Kristeva and the dividing line: an articulation of two theories of difference », op. cit., p. 208.

univoque du Sens. L'indécidabilité arrive, se produit. Le langage poétique est défini, par Julia Kristeva, comme étant « un formalisme indécidable qui ne cherche pas à se résoudre ». Se fondant sur le théorème de Gödel qui établit « l'impossibilité d'établir la contradiction dans un système par des moyens formalisés dans ce système », elle en conclut que l'espace du langage poétique est hostile à l'établissement de toute contradiction. La notion derridienne d'« indécidable », qui échappe à la logique binaire du vrai/faux -le cas de l'« hymen » sera traité plus en détail dans la suite du présent chapitre- est d'ailleurs établie suivant une analogie⁵⁴⁹ entre la thèse de Gödel et l'analyse de « la pratique du *jeu* dans l'écriture mallarméenne » :

« Une proposition indécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1931, est une proposition qui, étant donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n'est ni en contradiction avec eux, ni vrai ni fausse au regard de ces axiomes, *tertium datur*, sans synthèse⁵⁵⁰. »

Strates de signifiants, importance de l'espace, du jeu des indécidables, on comprend aisément la parenté entre la position de Jacques Derrida et celle de Julia Kristeva. Cette dernière défend d'ailleurs une vision du texte littéraire comme étant « un système de connexions multiples », soit « une structure de réseaux paragrammatiques⁵⁵¹ » qui rompt avec toute linéarité et entraîne une prise en compte de la pluralité et de l'ambiguïté inhérente au langage poétique et littéraire. L'affirmation d'un sens pluriel, mouvant, soumis à la loi sans loi du hasard, telle est également la position de la déconstruction. On sent cependant chez Derrida la volonté de ne pas simplement réserver cette description à la sphère de l'écriture littéraire, mais de démontrer la contagion féroce de la matrice différentielle à tout le domaine langagier, domaine par ailleurs indépassable.

⁵⁴⁹ M. Asensi, « Kristeva and Derrida : Face to Face (Who Invented Deconstruction ?) », *Cincinnati Romance Review*, n° 35, printemps 2013, pp. 100-101. Dans cette étude intéressante, M. Asensi évalue la parenté entre les thèses derridiennes et kristéviennes. Julia Kristeva s'inspire directement du théorème de Gödel alors que Jacques Derrida le mentionne par analogie avec la démarche mallarméenne du « jeu ».

⁵⁵⁰ J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., pp. 248-249.

⁵⁵¹ J. Kristeva, « Pour une sémiologie des paragrammes », *Tel Quel*, n° 29, 1967, p. 60.

Alors que Julia Kristeva dépeint ces « mots-signes [qui] peuvent se succéder et se tordre de façon indéfinie pour marquer que la langue nage sur un fond idéal illimité duquel émergent ces signes⁵⁵² », Derrida privilégierait l'illimitation de la propagation du signe oscillant toujours entre idéalité et empirisme, les deux domaines ne se comprenant qu'à travers leur imbrication et contagion réciproque. Les « infrastructures » ne permettent que de faire signe vers l'ouverture fondamentale de ces chaînes signifiantes marquées par l'itérabilité dans lesquelles l'« immotivation⁵⁵³ » du signe ne renvoie qu'au « tout autre ».

La plongée au cœur d'une dissémination radicale, le deuil de toute univocité, contraste singulièrement avec un autre courant interprétatif de l'œuvre mallarméenne qui se fonde sur une lecture hégélienne de la démarche du poète. Plusieurs auteurs s'inscrivent dans cette mouvance dialectique. Pour les besoins de la présente étude, nous nous contenterons d'aborder les thèses défendues par Guy Michaud dans son *Mallarmé* publié en 1958 ainsi que, bien évidemment celles de Jean-Pierre Richard dans son célèbre ouvrage *L'Univers poétique de Mallarmé*. Ce dernier aura notamment une importance capitale, car Jacques Derrida expose, dans « La double séance », son opposition à la visée unificatrice véhiculée dans cette étude qui couvrirait, de façon exhaustive, « la totalité du champ textuel de Mallarmé⁵⁵⁴ ». En défendant la trajectoire libre de la dissémination des signifiants, Derrida trace en effet les limites de tout thématisme, le texte n'étant « plus l'expression de quelque vérité qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique⁵⁵⁵ ». Avant de comprendre l'étendue et les implications de la contestation derridienne, revenons sur les principaux points de ces thèses selon lesquelles

⁵⁵² J. Kristeva, « L'engendrement de la formule », *Tel Quel*, n° 37-38, 1969, p. 49, cité par Manuel Asensi, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁵³ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁵⁴ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 300.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 319.

les mots n'apparaissent que comme « subdivisions prismatiques de l'Idée⁵⁵⁶ ». Guy Michaud insiste tout d'abord sur la lecture de Hegel par Mallarmé. L'influence du philosophe sur le poète aurait ainsi été décisive, notamment en ce qui concerne le dépassement de cette crise profonde dite « de Tournon » au cours de laquelle le langage apparaît détaché de son fondement divin, « décentré » et ne pouvant désormais que s'articuler à partir « d'un vide, d'une vacance⁵⁵⁷ ». Or la dialectique hégélienne aurait eu, selon Guy Michaud, pour mérite de révéler au poète le Néant, non comme aboutissement, mais plutôt comme « point de départ ». Ce Non-Être est d'ailleurs qualifié d'« Être même en son état premier », Être certes négatif, mais contenant en son sein toutes les possibilités « puisqu'en fin de compte tout doit sortir de lui⁵⁵⁸ ». Le Non-Être est donc, d'une certaine manière, révélateur, vecteur de l'Esprit par lequel l'Être parvient à sa réalisation. L'abolition de toute individualité, l'aboutissement au Néant sont effectivement vus comme des étapes nécessaires à la révélation du « mystère immanent à l'Univers » et à la « prise de conscience par l'Esprit lui-même⁵⁵⁹ ». Malgré l'apparence d'un langage livré aux aléas de la contingence la plus radicale, il y a bien une liaison avec un Tout, liaison qui, seule, confère au langage son sens. Le mot n'est pas l'illustration, le symptôme d'une dislocation langagière, mais agit donc comme « point de rencontre » ou « carrefour en liaison avec le reste du monde⁵⁶⁰ », en permanente communication avec un Tout et n'existant à la lumière de cette totalité explicative. Le Livre mallarméen cristalliserait ainsi cette ambition démiurgique. Chaque mot se rapporterait au vers ou à la phrase, unité qui, à son tour et dans une perspective savamment ordonnée, s'inscrirait dans « l'unité suprême qui est le

⁵⁵⁶ Guy Michaud, *Mallarmé. L'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 2^e édition, 1958, p. 173.

⁵⁵⁷ O. Secardin, « La poésie impie ou le sacre du poète : sur quelques modernes », *Journal of Comparative Poetics*, n° 23, janvier 2003, pp. 6-7.

⁵⁵⁸ Guy Michaud, *Mallarmé, op. cit.*, p. 56.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

Livre⁵⁶¹ ». L'alchimie mystérieuse du Verbe se voit ainsi expliquée, explicitée au gré des pages. Mallarmé qui, dans une lettre du 28 juillet 1866 adressée à Aubanel, affirmait se tenir « comme une araignée sacrée, sur les principaux fils déjà sortis de [son] esprit », se voit donc réinterprété à la lumière d'une résomption unitaire qui relie ses productions psychiques. Le Livre, projet d'une ampleur certes incommensurable, est cependant condamné à être différé, repoussé, jamais achevé. « Il n'y a qu'un Livre et le Livre n'existe pas », nous dit Mallarmé. Guy Michaud se pose effectivement la question de l'échec de l'entreprise mallarméenne : « Assurément, ce qu'il a réalisé dans sa poésie reste sans commune mesure avec l'idéal dont il avait toujours rêvé⁵⁶². » Faut-il cependant considérer la totalité promise par le Livre comme une potentialité ou plutôt comme un projet dont l'inachèvement est, au contraire, une caractéristique structurelle, inhérente à la nature du projet lui-même ?

c) Du Coup de dés à Glas : dislocation de l'espace textuel et mise en relief de l'indécidabilité

Cette réflexion nous amène à considérer la position derridienne qui, non sans un brin de provocation, fait coïncider « la fin du livre » et « le commencement de l'écriture⁵⁶³ », la question de l'écriture ne pouvant alors « s'ouvrir qu'à livre fermé⁵⁶⁴ ». Son avènement, comme cela a été analysé précédemment, correspond à celui du jeu, du hasard déterminant la libre trajectoire des signifiants. En déconstruisant la totalité symbolisée par le Livre, l'importance de l'écriture est mise en avant. Elle s'extrait ainsi du rôle secondaire dans lequel elle avait, à tort, été confinée. L'écriture est, sous la plume de Derrida, ce système différentiel -qui n'obéit d'ailleurs pas à la loi de système *stricto sensu*-

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 181.

⁵⁶³ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 15. Il s'agit du titre du premier chapitre de l'ouvrage.

⁵⁶⁴ L. Mfouakouet, *Jacques Derrida. Entre le question de l'écriture et l'appel de la voix*, préface de Paul Gilbert, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 117.

contre lequel viennent se briser tous les grands systèmes métaphysiques. *Glas* illustre notamment ce rejet des fondements métaphysiques traditionnels. De façon surprenante et fort peu orthodoxe, le « savoir absolu » hégélien se voit systématiquement confronté au « savoir scandaleux⁵⁶⁵ » de Genet. Bien que *Glas* ne traite explicitement pas de Mallarmé, le poète n'est pourtant pas totalement absent. Le titre de l'ouvrage, on le sait, provient d'une traduction, par Mallarmé, de *Bells* d'Edgard Allan Poe. On reconnaît ici le cheminement disséminateur de l'écriture et le passage par la traduction, motifs si chers à la déconstruction. De plus, la disposition du texte en colonnes vient, bien sûr, bouleverser « les conventions discursives et matérielles de l'écriture livresque⁵⁶⁶ », de façon similaire à la réinvention de la page mise en œuvre par Mallarmé dans le *Coup de dés*. Cette déstructuration de l'espace lisible engendre bien évidemment une altération du mode de lecture. Les yeux du lecteur suivent l'opposition des colonnes, les bifurcations du texte et interruptions multiples qui sont autant de coups portés aux conventions, aux *habitus* philosophiques et littéraires. « Conjonctions inattendues » et « hasards intersectifs⁵⁶⁷ » entre les textes se nouent, renforçant cette perte de repères recherchée par Derrida. L'espace textuel subit non seulement cette partition en colonnes, deux colonnes inégales, mais on observe d'autres ruptures plus drastiques encore à l'image de ce Rembrandt « déchiré en petits carrés bien réguliers⁵⁶⁸ ». La communication insensée et inouïe entre les diverses zones d'écriture est parfaitement palpable. Une description assez éloquente en est d'ailleurs faite :

⁵⁶⁵ H. Campaignolle-Catel, « Le livre : réflexions/réfractions dans *Glas* de Derrida et *Rhizome* de Deleuze et Guattari », *op. cit.*, p. 134.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁶⁸ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 7 (citation de Jean Genet).

« Chaque colonne s'enlève avec une impassible
suffisance et pourtant l'élément de la contagion, la
circulation infinie de l'équivalence générale, rapporte
chaque phrase, chaque mot, chaque moignon d'écriture
(...) à chaque autre dans chaque colonne et d'une
colonne à l'autre de *ce qui est resté* infiniment calculable.
À peu près⁵⁶⁹. »

Le savoir philosophique dialectique subit une chute cruelle. Par ces coupures, « le corps du livre » est mis à mal, violemment attaqué. La *présence* mallarméenne plane ainsi et de multiples manières sur le texte de *Glas*. On serait tenté de dire qu'elle « hante » les pages pour reprendre la terminologie de la déconstruction. Le texte est espacé, délinéarisé, collé, fractionné. Sans doute, Derrida répond-t-il au poète qui nous exhorte à nous extraire de la monotonie de « l'insupportable colonne qu'on s'y contente de distribuer, en dimension de page, cent et cent fois⁵⁷⁰ ». *Glas* rompt avec tout monolithisme dans la présentation du texte, innovation formelle qui, bien entendu, communique avec la déconstruction du fond, en l'occurrence celle de la dialectique hégélienne. On pourrait, à certains égards, penser que Derrida met en pratique les exigences mallarméenne relatives à la morphologie du poème, les dépasse même⁵⁷¹. Lucette Finas, qui a signé plusieurs textes sur Derrida et est également l'auteur de « Mallarmé ou le papillon blanc », préface du célèbre *Quant au Livre* de Mallarmé, insiste sur « l'illisibilité » des poèmes de celui qui affirme être « profondément et scrupuleusement syntaxier ». Face à cette poésie d'un genre nouveau, le lecteur peut apparaître quelque peu désarmé, privé de repères familiers, ne pouvant s'agripper à « la rampe du sens ». Ce lecteur pris au dépourvu, « réfléchit, ouvre l'œil et l'oreille (...), tisse des liens, en dénoue d'autres », et ce de manière dynamique,

⁵⁶⁹ *Ibid.* Ce texte figure sur la colonne de droite.

⁵⁷⁰ S. Mallarmé, « Quant au livre » dans *Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 227, cité dans Hélène Campaignolle-Catel, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁷¹ La thèse selon laquelle « l'influence de la lecture de Mallarmé, des réflexions du poète sur l'écriture et le livre, son espace d'écriture est encore présente dans *Glas* (...) » est, de façon intéressante, suggérée par Hélène Campaignolle-Catel, *op. cit.*, dans une simple note de fin (11). Nous reviendrons sur les innovations mallarméennes quant à la présentation formelle du poème lors de notre étude du *Coup de dés*.

« inlassablement », avec la fatigue corporelle pour seule « limite à l'illimitation du jeu⁵⁷² ». Or cette peinture pourrait parfaitement convenir à la description du sentiment de surprise qui serait observé chez le lecteur de *Glas* et sur la nouvelle méthode de lecture, improvisée, par tâtonnements, que celui-ci devrait mettre en place au fil de la découverte de ces inhabituelles colonnes. À l'unité rassurante du « texte complet » s'oppose le découpage en « morceaux ». « L'objet du présent ouvrage, son style aussi, c'est le *morceau* », affirme Derrida. Il établit ainsi, de façon simple, la correspondance qui existe entre le *style* et ce dont traite le texte, la destitution du « livre », de ses prérogatives et privilèges. On assiste, dans *Glas*, à un démantèlement de la relève dialectique, à un enterrement de l'*Aufhebung*, de la manifestation du « savoir absolu ». Le lecteur, dont l'attention oscille entre les deux colonnes, voit l'objet du texte lui échapper. Face à la colonne « dialectique », se trouve érigée une « galactique⁵⁷³ » qui fait violence à la rationalité rigoureuse et force la lecture à se réinventer, en marge de toutes les normes communément reconnues. Le *Begriff* glisse, se révèle dans son impossibilité la plus manifeste. Le sens « doit flotter, suspendu, puis d'ailleurs résonner après-coup pour la première fois⁵⁷⁴ ». La répétition induit un certain flottement, le double fait écho, sonne le glas de l'univocité.

D'une manière qui peut sembler bien peu révérencieuse, un parallèle phonétique est dressé entre « Hegel » et « aigle ». Le nom du philosophe subit une torsion par le ridicule, entorse profonde à sa crédibilité. Derrida se moque en effet de la prononciation « à la française » du nom du philosophe. Le nom propre est altéré, subit l'entaille de la dissémination, ne résiste pas à l'itérabilité, se voit francisé et moqué. La particule *-gl* devient le symbole de cette « voix, cette écriture » se soustrayant « à la logique de la

⁵⁷² L. Finas, « Mallarmé ou le papillon blanc », préface à *Quant au Livre* de Stéphane Mallarmé, Tours, éditions Farago, 2003, p. 15.

⁵⁷³ B. Peteers, *Derrida, op. cit.*, p. 321.

⁵⁷⁴ J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 81.

conscience et de la représentation⁵⁷⁵ ». Hegel est abordé sous l'angle du « reste » : « quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel⁵⁷⁶? » Cette approche, particulièrement subversive, se comprend de deux manières : un questionnement sur l'héritage que nous a laissé le philosophe, mais aussi une manière de saisir cet impensé du « reste » dans une *Aufhebung* qui, justement, ne doit rien laisser en dehors de son processus spéculatif, aucun « reste » ne devant pouvoir échapper à la relève. Or *Glas* s'intéresse au reste, à « la chute, la décadence, la faillite ou la fente⁵⁷⁷ », aux îlots de « restance » - comme autant de figures se soustrayant à la relève hégélienne. L'*Aufhebung* n'est effectivement pas une « pure et simple suppression », car elle garde en elle une partie de ce qui a été relevé. « Il reste par définition toujours quelque chose d'*irrelevé*, donc quelque chose de restant, quelque reste de l'*Aufhebung*⁵⁷⁸. » La figure de Hegel, associée à cette volonté d'élévation, apparaît en vive opposition avec la « chute » engendrée par l'écriture. Dans ce texte qui « r(est)e⁵⁷⁹ », l'essence ne se présente qu'entre parenthèses, frappée du sceau de cette démarche « anguleuse et zigzagante⁵⁸⁰ », qu'est la déconstruction.

Cette réflexion pratique sur l'écriture mise en scène dans *Glas* nous démontre, de façon certes peu conventionnelle, la mise en échec du concept. Sa visée totalisante se voit invalidée par le reste, par ce qu'il se montre impuissant à englober. C'est pourquoi, « dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit⁵⁸¹ », selon la formule de Jacques Derrida qui fut d'ailleurs reprise par Geoffrey Bennington et placée sur la couverture de son ouvrage simplement intitulé *Derrida*. Le registre de la langue, résolument familier, renforce le contraste avec le « sérieux » et la respectabilité des thèses hégéliennes. *Glas*

⁵⁷⁵ J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 262.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ C. Ramond, « Derrida : Hegel dans *Glas* (le dégel) », intervention du 29 septembre 2006 au colloque « Les interprétations de Hegel au XXe siècle », p. 9.

⁵⁷⁹ J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 11.

⁵⁸⁰ J. Derrida, *Fors*, op. cit., p. 63.

⁵⁸¹ J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 260.

apparaît donc comme un ouvrage expérimental, fait de « nombreuses réécritures, repassages, collages, ciseaux sur manuscrits ». Derrida, dans un entretien télévisé, revient d'ailleurs sur sa démarche très artisanale dans l'élaboration de cet ouvrage hors norme : « l'artisanat mimait en quelque sorte la machine idéale que j'aurais voulu construire pour écrire d'un coup cette chose⁵⁸². » La dissémination voit ainsi sa concrétisation matérielle, la thèse devient « prothèse », greffe indéfinie dans un mécanisme qui met en valeur les impensés de la tradition métaphysique. « N'est-ce pas toujours un élément exclu du système qui assure l'espace de possibilité du système⁵⁸³? », nous demande Derrida. Le cercle hégélien demeure ouvert, imparfait, incapable de prendre en compte l'hétérogénéité radicale qui, paradoxalement, ouvre un nouvel espace de réflexion. Le penseur de la déconstruction nous conduit sur la pente glissante de la « logique de l'obséquence⁵⁸⁴ », à la fois « séquence et contre-séquence » -en prenant en compte le double sens du préfixe *-ob, vers, à la rencontre de*, mais aussi *contre-* ou « obsèques » de ce qui chute. On reconnaît bien là les caractéristiques de cette « écriture-faucille » derridienne, difficilement saisissable, mais dont la difficulté fait partie intégrante d'une stratégie visant à bousculer les conventions et à induire une refonte radicale des systèmes de pensée, un déplacement de l'ontologie qui n'apparaît désormais plus que sous rature. Coupures et coutures textuelles permettent donc de faire émerger le non-totalisable, l'indécidable, le reste ou, selon les termes de Derrida, « le bâtard dans l'onto-théologique⁵⁸⁵ ». Par certains aspects, la déconstruction se rapproche d'une révolution : « celui qui nomme, dénomme -le grand dénominateur officie tout près de l'échafaud, au moment où ça tombe⁵⁸⁶. » L'écriture déstabilise, coupe, donne des coups, fait chuter les grands systèmes. La pratique de «

⁵⁸² Entretien intitulé « Le bon plaisir de Jacques Derrida » et diffusé sur France-Culture, cité par B. Peteers, *Derrida, op. cit.*, p. 320.

⁵⁸³ J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 183.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 164. Analyse sémantique proposée par Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse, op. cit.*, p. 163.

⁵⁸⁵ J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 12.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

coupes textuelles » n'est évidemment pas étrangère à la démarche mallarméenne. Dans « Hors Livre », Derrida mentionne effectivement l'art de la coupe chez le poète : « il rythme et le plaisir et la répétition selon une coupe multiple⁵⁸⁷. » C'est d'ailleurs ainsi que le sens survient : par des coupes, des interruptions successives, des associations sémantiques imprévisibles. Mireille Calle-Gruber parle d'un sens qui survient « par capillarité », de coupes stylistiques en coups portés à l'ontologie. Derrida déploie savamment sa « logique de l'obséquence » qui, au gré de ces coupes et coups, « entraîne toute une trame de *donc* et de *don* de phrases-liens dérivées⁵⁸⁸ ». *Glas* illustre notamment cette reprise, par Derrida, d'effets formels, visuels et stylistiques développés par Mallarmé pour destituer cette vénérable institution qu'est la dialectique hégélienne.

d) Le Livre et la volonté démiurgique d'archivage

Le « coup » d'écriture mis en œuvre dans la déconstruction joue en effet sur deux aspects. À un niveau matériel, tout d'abord, car les jeux sémantiques, la présentation visuelle, les coupes stylistiques mettent en relief cette dissémination sans fin qui, de texte en texte, fait écho et laisse sa marque. Le coup ne se limite cependant pas à sa mise en scène matérielle et « joue aussi sur la face abstraite, extérieure du texte⁵⁸⁹ » en tant qu'il représente un projet bien précis de dislocation, de déplacement de l'ontologie. Stefano Agosti, dans sa préface à *Éperons*, effectue également un parallèle intéressant entre les écritures derridienne et mallarméenne. Il insiste notamment sur le recoupement, dans les deux cas, entre les niveaux « matériel, notionnel et méta-opérationnel⁵⁹⁰ » du discours. En ce qui concerne Mallarmé, il définit le niveau « notionnel » comme étant « le centre, le moteur de l'opération poétique », à savoir une « notion femme » caractérisée par sa

⁵⁸⁷ J. Derrida, « Hors Livre », dans *La Dissémination*, op. cit., p. 75.

⁵⁸⁸ M. Calle-Gruber, « La phrase souterraine », *Jacques Derrida, la distance généreuse*, op. cit., p. 162.

⁵⁸⁹ J. Derrida, *Éperons*, op. cit., p. 11, préface de S. Agosti.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

polyvalence, sa souplesse qui permet de désarmer la rigidité du concept. Le rapprochement avec la déconstruction peut ici aisément être fait. On pense à la figure féminine avec ses multiples voiles et masques, mais aussi à l'insistance sur *khôra*, matrice qui se soustrait à toute logique philosophique, réceptacle nourricier à visage féminin, car résolument hospitalière au « tout Autre ». Sur un plan « méta-opérationnel », le sens peut apparaître, chez Derrida comme chez Mallarmé, logé au creux de l'écriture, dans le « mirage interne des mots⁵⁹¹ », mais aussi dans ses interstices et ses silences. Au fil des pages, se déploie une écriture qui trace et découpe, met en exergue les non-dits, déstabilise les présupposés, « efface ce qu'elle trace, disperse ce qu'elle dit », ne cesse d'exposer les failles et restes de la métaphysique. Le « coup de dés » mallarméen se transforme en « coup de don⁵⁹² » dans la déconstruction, don de cette écriture parricide, de ces phrases qui ne cessent de s'offrir à notre lecture et en bouleversent les *habitus*. Nous sommes face à un « coup de donc » qui, somme toute, par les multiples associations et « hasards intersectifs » créés dans nos esprits, ne peut que « rendre énigmatiques⁵⁹³ » certaines évidences et semer les graines d'une réflexion sur la contestation du sens.

Revenant sur les critiques face à sa proclamation de « la fin du livre » dans *De la grammatologie*, Jacques Derrida réfute avec force les accusations selon lesquelles il aurait pu « vouloir la mort du livre et y pousser⁵⁹⁴ ». En fait, « le modèle ontologico-encyclopédique ou néo-hégélien du grand livre total⁵⁹⁵ » était, de façon manifeste, la cible de cette démarche polémique dont le but est, avant tout, « d'analyser l'histoire d'une hiérarchie⁵⁹⁶ » dans une visée démystificatrice. De Mallarmé, Derrida retient

⁵⁹¹ S. Mallarmé, « Lettre à Henri Cazalis du 18 juillet 1868 » dans *Correspondance, Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 731.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 13 : « Un coup de don, un coup de donc : *un coup d'Igitur* ». Nous reviendrons ultérieurement sur le parallèle entre la « marche erratique » d'*Igitur* et les détours de la pensée.

⁵⁹³ J. Derrida, *De la grammatologie, op. cit.*, p. 103.

⁵⁹⁴ J. Derrida, « Le livre à venir », *Papier Machine, op. cit.*, p. 27.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ J. Derrida, *Positions, op. cit.*, p. 22.

essentiellement la tension entre le mouvement de « rassemblement » et celui de « dispersion », tous deux abrités par le Livre⁵⁹⁷. La volonté démiurgique d'archivage se heurte à la volatilité extrême des données qui se disséminent sans espoir de retour. Ces deux tendances s'exercent dans une trajectoire circulaire, se complétant, mais se repoussant toujours et différant à jamais la réalisation de ce Livre, le cercle ne parvenant jamais à une clôture. On assiste donc, à la fois à cette dynamique de « dispersion irréversible du codex total » ainsi qu'à un processus de « réinvestissement constant du projet livresque⁵⁹⁸ ». Il est intéressant de noter que Derrida lui-même confessait volontiers une passion dévorante pour l'archive, la mémoire totale, « le désir fou de tout garder, de tout rassembler dans son idiome⁵⁹⁹ ». Il avoue même que, derrière son intérêt pour la philosophie, se cache un « dessein autobiographique de mémoire ». Cela explique sans doute son obsession pour les divers moyens d'archivage, des plus traditionnels tels les papiers ou livres, aux plus modernes -les disquettes ou Internet. Il en vient même à assimiler la toile mondiale au « Livre ubiquitaire enfin reconstitué », un livre-monde accompli, mais dont l'inachèvement structurel le place pourtant résolument dans une dynamique orientée vers l'« à-venir ». Ce Livre dont la fin se trouve donc répétée comme « à-venir », oscillant de façon ininterrompue entre « les deux limites fantasmatisques du livre à venir » : la fin comme mort mais aussi la fin comme accomplissement⁶⁰⁰. Le vieux rêve de Mallarmé se trouve ainsi non seulement partagé par Jacques Derrida, mais également actualisé, traduit dans un contexte moderne et technique. La déconstruction confère au fantasme livresque mallarméen un visage actuel et lui dessine de nouvelles limites. À la lumière des précédentes réflexions, on a pu mesurer la distance qui sépare le courant interprétatif d'obédience hégélienne et la reprise du poète par la déconstruction.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁹⁸ J. Derrida, « Le livre à venir » dans *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁹⁹ J. Derrida, « *Il gusto del segreto* », entretien avec Maurizio Ferraris, cité par B. Peteers, *Derrida*, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁰⁰ J. Derrida, « Le livre à venir » dans *Papier machine*, *op. cit.*, p. 28.

Derrida, qui affirme que sa démarche passe inéluctablement par un « corps-à-corps avec la langue française⁶⁰¹ », partage, sans nul doute, avec Mallarmé cet amour inconditionnel des mots, ce goût pour la provocation sémantique, stylistique et formelle. Cette passion comporte cependant un versant tragique car dans l'écriture, la dépossession se révèle être le corollaire de la jouissance, « le moi est donné, livré, offert et trahi à la fois⁶⁰² ». Le monde s'écrit à même le tissu langagier et toute cause première, qui viendrait fonder une transcendance, se trouve congédiée. Mallarmé, renonçant à l'Absolu, se voit contraint de redevenir un « littéraire pur et simple⁶⁰³ », maniant avec habileté les vingt-six lettres afin de fabriquer de « glorieux mensonges », un texte visant à recréer le merveilleux tout en étant déserté par tout Idéal. Coupé de toute transcendance et ne faisant face qu'au Néant, l'univers du poète ne se résume alors qu'à un indépassable horizon sémiotique. Il revêt cette figure austère et tragique du « reclus dans un Cabinet de Signes⁶⁰⁴ ». Cette rupture avec l'Idéal, le maniement pointu de la langue, la réinvention des formes d'écriture et, par conséquent, de l'expérience de lecture, voilà en effet ce qui a attiré Derrida et a motivé la reprise de certains motifs mallarméens dans la déconstruction. Détour mallarméen pour mieux déstabiliser l'ontologie, le dogmatisme de la métaphysique, l'ambition d'une *Aufhebung* parfaite qui demeurerait sourde à ce qui ne se laisserait pas totaliser, à l'hétérogène, au reste. De même que le travail mallarméen permet une remise en question de la littérature, force la discipline à réviser ses fondements et limites pour aboutir à la « littérature » entre guillemets, la démarche derridienne brouille volontairement les frontières et provoque un renouvellement du questionnement philosophique.

⁶⁰¹ J. Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., p. 30.

⁶⁰² J. Derrida et A. Spire, *Au-delà des apparences*, op. cit., p. 9.

⁶⁰³ Ce cantonnement à la stricte sphère de l'écriture poétique se produit après le renoncement du poète à l'idéal en 1871, cité dans M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, Genève, 2005, p. 53.

⁶⁰⁴ P. Claudel, « La Catastrophe d'Igitur » dans *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de La Pléiade, 1965, pp. 510-511.

e) Mallarmé et la philosophie : « crise de Tournon », rupture avec l'Idéal

« Certaines «opérations», dirait Mallarmé, certains simulacres littéraires ou poétiques nous donnent parfois à penser ce que la théorie philosophique de l'écriture méconnaît, ce que parfois elle interdit violemment⁶⁰⁵. »

La littérature ou la poésie auraient donc, si l'on se fie aux mots de Derrida lui-même, pour fonction de mettre en lumière, de façon pratique, certains impensés théoriques, qu'ils soient littéraires ou philosophiques. Avant de poursuivre notre réflexion sur la *présence* mallarméenne dans le corpus derridien, il nous semble important de revenir sur les raisons de cette attache entre Mallarmé et la philosophie. Bien entendu, notre étude est centrée sur Jacques Derrida, mais elle espère montrer que sa lecture et sa contresignature de Mallarmé sont indispensables si l'on veut bien comprendre la manière dont la déconstruction renouvelle la recherche philosophique et l'approche du texte littéraire. Lire Mallarmé au travers du prisme derridien constitue, en effet, un choix qui, bien que fort intéressant, peut susciter de nombreuses critiques. Peter Szondi dénonce ainsi ce qu'il appelle un « ésotérisme à la Derrida », une manière inventive de fantasmer sur les textes « comme Liszt sur des thèmes de Bach⁶⁰⁶ ». Gilles Deleuze, qui se montre critique par rapport au cloisonnement intra-textuel de la déconstruction, en appelle à un dépassement de cette pratique vers des sphères « extratextuelle⁶⁰⁷ ». Notre exposé des autres lectures de Mallarmé, à savoir celles de Rodolphe Gasché, Jean-Paul Sartre, Julia Kristeva ou encore Guy Michaud, est assurément limité et n'a aucune prétention à une exhaustivité quelconque. Notre but est ici de retracer le cheminement labyrinthique de la démarche derridienne, de comprendre le bien-fondé des

⁶⁰⁵ J. Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, pp. 84-85.

⁶⁰⁶ Lettre du 20 novembre 1977, traduit et cité par B. Peteers, *Derrida*, *op. cit.*, p. 266.

⁶⁰⁷ G. Deleuze, « Nietzsche aujourd'hui », 1973, cité par Benoît Peteers, *Derrida*, *op. cit.*, p. 302.

méandres et digressions poétiques et littéraires et d'en évaluer le rôle exact dans la déconstruction.

Revenons brièvement sur ce lien pluriel et ambigu qui unit Mallarmé à une certaine explication philosophique. Le geste accompli par Mallarmé suite à la fameuse crise de Tournon présente, tout d'abord, des similitudes frappantes avec l'expérience cartésienne de la *tabula rasa* conduisant au doute hyperbolique. Un processus introspectif s'abat sur la pensée et conduit à une remise en question radicale des « principes si mal assurés⁶⁰⁸ ». Le processus de remise en question est, pour Mallarmé, différent du cheminement cartésien. Cet exercice se révèle être, non pas intellectuel, mais « charnel et spirituel⁶⁰⁹ », dicté par l'exigence poétique. En « creusant le vers », il se trouve face au Néant qui oblitère toutes ses velléités idéalistes et le contraint à un matérialisme radical. Seule demeure l'envolée langagière permise par l'art versificatoire. C'est ainsi que « toute la langue, ajustée à la métrique, y recouvrant ses coupes vitales, s'évade, selon une libre disjonction aux mille éléments⁶¹⁰ ». Le divin ne peut alors apparaître que dans et par le langage. La chambre de Tournon, lieu clos dans lequel la pensée se déploie, n'est pas sans nous rappeler le célèbre « poêle » ou chambre chauffée des méditations métaphysiques. Suite à cette crise, l'arbitraire du lien unissant les mots et les choses est mis en exergue et le poète doit désormais s'évertuer à ne dépeindre que l'effet, se concentrant uniquement sur une esthétique de suggestion. C'est ainsi qu'émerge poétiquement la fleur, « l'absente de tous bouquets⁶¹¹ ». Le langage s'inscrit effectivement dans une dynamique de négation de la présence, s'émancipe de l'obligation d'adéquation avec des formes idéales et de la

⁶⁰⁸ R. Descartes, Première Méditation : « Des choses que l'on peut révoquer en doute », dans *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 58.

⁶⁰⁹ M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, Genève, Droz, 2005, p. 68.

⁶¹⁰ S. Mallarmé, *Crise de vers* dans *Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 205, cité par Yves Delègue, « Mallarmé, les philosophes et les gestes de la philosophie », *Romantisme*, n°124, Paris, Armand-Colin éd, p. 136.

⁶¹¹ S. Mallarmé, *Crise de vers*, *op. cit.*, p. 213.

subordination à une simple fonction communicative⁶¹². On assiste à une opération de création du nom par « le vers ou le jeu de la rime », analyse Jacques Derrida dans son article « Mallarmé⁶¹³ ». Dans cette démarche versificatoire souveraine, il y a bien un processus de « production et [d']anéantissement de la chose par le nom⁶¹⁴ ». Au firmament de cet univers poétique autoréférentiel, se trouvent les signes, les mots qui échappent donc à toute rigidité conceptuelle. Avec la disparition de la simple référentialité, les blancs, les espaces aussi « prennent l'importance » et « tout devient suspens, disposition fragmentaire⁶¹⁵ ». Le sens ne se manifeste jamais dans la pleine lumière de l'évidence, mais est, au contraire, abscons, mouvant au gré des pages. Le travail syntaxique s'apparente à un art combinatoire qui invite le lecteur à « tisser le texte », amenant un mouvement de reconstitution du sens en faisant « vibrer le mot⁶¹⁶ » jusqu'à ce que s'esquisse, dans son esprit, un certain effet. La distance entre chaque mot apparaît significative et participe d'ailleurs pleinement au surgissement de cet effet. Comme nous le montrerons maintenant, la figure de la danseuse, féminine, évanescence, caractérisée par sa mobilité permanente, permet d'illustrer ce travail mallarméen complexe et pointu.

f) « Poétique de l'effet » : de la « danseuse » de Mallarmé à l'« éperon du style » chez Jacques Derrida

«Une armature, qui n'est d'aucune femme en particulier, d'où instable, à travers le voile de généralité, attire sur tel fragment révélé de la forme et y boit l'éclair qui le divinise ; ou exhale, de retour, par l'ondulation des tissus, flottante, palpitante, éparsse cette extase. Oui, le suspens de la Danse, crainte contradictoire ou souhait de

⁶¹² W. Large, "The Being of Language : The Literary Theory of Maurice Blanchot", *Textual Practice*, n° 11, vol. 2, pp. 309. Dans cet article consacré à l'écriture de Blanchot, W. Large fait un parallèle intéressant avec la démarche mallarméenne et insiste sur la rupture de ce langage poétique avec toute fonction communicative et ce, contrairement aux thèses linguistiques de Jakobson.

⁶¹³ J. Derrida, « Mallarmé » dans *Tableau de la littérature française*, op. cit., p. 371.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ S. Mallarmé, *Crise de vers* dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 211.

⁶¹⁶ M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, op. cit., p. 216.

voir trop et pas assez, exige un prolongement transparent⁶¹⁷. »

Cette danseuse, qui n'est pas « une femme qui danse⁶¹⁸ », apparaît aussi éloignée du concret que ne l'est cette fleur, « absente de tous bouquets ». La figure se trouve effectivement émerger au bord de l'effacement, *présence* toujours en demi-teinte grâce au subtil jeu des voiles qui engendre le « suspens vibratoire » et son « prolongement transparent ». Cela nous rappelle étrangement le charme de la femme, agissant au loin, maniant avec brio voiles et masques, se soustrayant perpétuellement à toute emprise de la présence, « écart abyssal de la vérité⁶¹⁹ ». Jacques Derrida identifie précisément le « devenir-femme de l'idée » qui correspond au moment où la vérité est mise en scène, à son immédiateté suspendue et rendue indécidable. La philosophie se doit alors de faire scission avec cette vérité, « Platon ne peut plus dire “je suis la vérité”⁶²⁰ ». Si *Éperons* est un ouvrage sur Nietzsche, Derrida fait, selon son propre aveu, subir au texte du philosophe une subtile torsion. Cultivant la métaphore filée de l'araignée si chère à Mallarmé, il affirme en effet que Nietzsche apparaît « un peu perdu, comme une araignée inégale à ce qui s'est produit à travers elle⁶²¹ ». Le penseur du *Gai Savoir* nous apparaît pluriel, traversé par diverses influences, au carrefour de ces innombrables fils qui constituent la toile du texte, de Lautréamont à Mallarmé, en passant par Freud et Abraham. La danseuse de Mallarmé fait ainsi signe vers le « devenir-femme de l'idée » et permet, de nouveau, à la déconstruction d'illustrer le caractère illusoire de toute présence. Il n'y aurait que des « effets » de présence, rendus *vivants* grâce à l'art de la suggestion, esquissés entre apparition et effacement. Les « réseaux d'images⁶²² » dans la poésie mallarméenne tout comme les motifs de la déconstruction font signe vers cette dissolution du centre, abolition

⁶¹⁷ S. Mallarmé, « Autre étude de danse » dans *Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 177.

⁶¹⁸ S. Mallarmé, « Ballets » dans *Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 171.

⁶¹⁹ J. Derrida, *Éperons, op. cit.*, p. 39.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 82.

⁶²² M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire, op. cit.*, p. 169.

de l'origine, de la référence qui, par ricochet, disloque toute essence et déplace toute *vérité*. Dans « Crayonné au théâtre », le poète introduit une autre notion : la « sûre pointe » de la danseuse. Un enchaînement métaphorique lie « l'impersonnalité de la danseuse », sa « féminine apparence » et l'« objet mimé ». La « pointe » est justement ce qui permet ces pirouettes. En se départissant de toute identité propre, la danseuse devient figure, féminine donc changeante, insaisissable. Il lui est alors facile d'incarner avec grâce une autre figure, d'entrer dans un processus mimétique faisant émerger un nouvel *objet* dans l'esprit des spectateurs. Mallarmé mentionne également le terme d'« hymen », membrane, voile traduisant de façon ambiguë l'union et la séparation. Il y a donc « hymen » entre les motifs de la féminité et de l'objet mimé. Poétique de l'effet, de l'évocation se distinguant singulièrement de toute dénomination singulière et univoque qui viendrait « briser le voile précieux⁶²³ ». Or la « pointe » de cette danseuse nous rappelle « la plume, le stylet » derridien. La « question du style », nous dit le penseur de la déconstruction, « c'est toujours l'examen, le pesant d'un objet pointu⁶²⁴ ». La comparaison est alors faite entre le style et l'éperon possédant une double fonction : objet de parade et de protection, mais aussi accessoire tranchant pouvant perforer des tissus. L'écriture est donc assimilée à une puissante « opération éperonnante », capable d'assurer une protection contre « la menace terrifiante » de la présence, de ce qui « se donne à voir avec entêtement », mais aussi une pointe à laquelle sont amarrés de multiples voiles à l'image du parapluie. Muni de ses voiles, de la « puissance apotropaïque⁶²⁵ » de ses tissus et plis, l'éperon du style s'avance, se prête à rompre le triomphe claironnant de la Présence. Mallarmé lui-même fait, selon Derrida, un rapprochement particulièrement significatif entre « éperon » et le verbe anglais

⁶²³ *Ibid.*, p. 159.

⁶²⁴ J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 29.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 32. Du grec « *apotropein* » signifiant « détourner », le terme « apotropaïque » désigne ce qui est censé détourner le mauvais sort, protéger des influences maléfiques. Les voiles de l'écriture protégeraient ici du « diktat » de la Présence.

“to spurn” signifiant « repousser, rejeter avec mépris⁶²⁶ ». Cadencé par les coups de style, le texte se déploie au gré des voiles, se tisse sur une indépassable trame de signes.

g) Écriture et absence : la « disparition élocutoire » du poète et le leurre de l'appropriation langagière

Le Sens ne se tient plus caché derrière ce qui pourrait s'apparenter à un rideau textuel, mais se constitue dans un « entrelacs perpétuel ». Le texte se définirait davantage comme un tissu-toile dans lequel le sujet viendrait à se dissoudre « telle une araignée qui se dissoudrait elle-même dans les sécrétions constructives de sa toile⁶²⁷ ». Roland Barthes nous suggère d'ailleurs le savoureux néologisme d'« hyphologie » qui désigne à la fois « le tissu et la toile d'araignée » et nous permet d'opérer le rapprochement, voire même une certaine fusion, entre le texte comme tissu, toile, araignée et auteur, la subjectivité de ce dernier apparaissant disloquée et difficilement repérable dans un texte comme dissémination. Cette approche serait confirmée par Mallarmé lui-même qui, dans une lettre à Henri Cazalis datant du 14 mai 1867, affirmait avoir désormais accédé à un stade « impersonnel », voyant « l'Univers spirituel » se développer au travers de ce qui fut jadis le Stéphane familier⁶²⁸. On pourrait certes opter pour une interprétation hégélienne et considérer, à l'instar de Guy Michaud, que ce « devenir impersonnel », cette abolition de toute individualité, constitue un préalable nécessaire à la pure révélation du « mystère immanent à l'Univers », et ce, « afin d'être le lieu où s'accomplira comme en un miroir la découverte et la prise de conscience de l'Esprit par lui-même⁶²⁹ ». Devant cette référence au « lieu », au « miroir », les mots de Mallarmé lui-même, ceux du *Coup de dés*, écrits en

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 30. Ce parallèle est dressé par Mallarmé dans *Les Mots anglais*.

⁶²⁷ R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 126.

⁶²⁸ S. Mallarmé, « Lettre à Henri Cazalis du 14 mai 1867 » dans *Correspondances, Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 714.

⁶²⁹ Guy Michaud, *Mallarmé, op. cit.*, p. 56.

majuscules, résonnent cependant en nos esprits : « Rien / n'aura eu lieu / que le lieu⁶³⁰ ». Dans cette présentation typographique inusitée, la « successivité linéaire d'une temporalité⁶³¹ » est brisée et l'attention du lecteur est attirée par l'espacement, les « blancs alentours ». Face à ce que Mallarmé nomme la « mémorable crise », le deuil de tout Idéal, de toute transcendance, seul demeure le lieu où se produit cet « événement » à « résultat nul⁶³² ». Ce drame se produit sur cette « surface vacante et supérieure », cet espace qui se trouve être le seul acteur et témoin de la crise. Si l'on soumet cette énigmatique proposition mallarméenne du *Coup de dés* à un exercice de déconstruction, on peut noter que « la double négation » combinée au « double usage équivoque du mot "lieu" », nous fournit une construction axiomatique paradoxale⁶³³. Si, en effet, « rien n'a lieu », le lieu, lui, a bien « lieu », ou plus exactement « aura eu lieu », l'emploi du futur antérieur conférant une portée à la fois orientée vers l'avenir et rétroactive à l'énoncé. Le maintenant est résolument écarté, maintenu à distance, le lieu du vide s'inscrivant dans l'« à-venir ». Nous reviendrons bien entendu sur cette question de la temporalité lors de notre étude détaillée de la « La double séance », mais notons, à ce stade-ci de notre réflexion, cette combinaison de plusieurs facteurs : une temporalité disjointe, la proclamation de l'omniprésence du lieu mais d'un lieu « nul », qui donne corps à l'espacement. Ce *lieu* inouï, au bord de l'effacement, dont *l'apparition*, jamais présente, baigne dans un univers fait d'anéantissement et de dissolution, voilà ce que nous pourrions relier à l'improbable « logis abandonné du monde » dont Mallarmé nous offre la description dans sa lettre explicative sur le sonnet en -YX :

**« (...) une fenêtre nocturne ouverte, les deux volets
attachés ; une chambre avec personne dedans, malgré**

⁶³⁰ S. Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, pp. 384, 385, cité par Jacques Derrida, « le livre à venir » dans *Papier Machine*, op. cit., p. 22.

⁶³¹ J. Derrida, « Le livre à venir » dans *Papier Machine*, op. cit., p. 21.

⁶³² S. Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 385.

⁶³³ S. Assa, « Rien n'aura eu lieu que le lieu : une lecture du *Coup de dés* », *Littérature*, n° 26, 1984, p. 123.

l'air stable que présentent les volets attachés, et dans une nuit faite d'absence et d'interrogation, sans meubles, sinon l'ébauche plausible de vagues consoles, un cadre, belliqueux et agonisant, de miroir appendu au fond, avec sa réflexion, stellaire et incompréhensible, de la Grande Ourse, qui relie au ciel seul ce logis abandonné du monde⁶³⁴. »

Bien qu'étant assez bref, ce texte fournit certaines clés importantes à la compréhension de la démarche mallarméenne. Il nous permettra ainsi de préciser la nature des fils qui relient le lieu, l'absence, le caractère impersonnel du poète, la coupure avec l'Idéal et l'écriture comme processus mimétique « qui n'imité rien⁶³⁵ », privée de l'assurance que génèrerait la présence d'un signifié. Ce lieu abandonné, évoqué par Mallarmé, a un parfum de dérélition. Partout, dans ce décor nocturne, le Néant laisse sa trace. Alors que les constellations sont ici réduites à être une simple réflexion « incompréhensible », la rupture avec l'Idéal est palpable. Nul Azur, nulle transcendance, seules l'« absence » et l'« interrogation » demeurent. La Vérité semble effectivement s'être absentée de ce logis surréaliste et l'écriture en est réduite à ne pouvoir esquisser que de plausibles -mais néanmoins toujours vagues- ébauches. La création de termes nouveaux s'avère nécessaire en raison du manque de cette « langue suprême » dont la nostalgie s'annonce dans les efforts inépuisables de recherche sémantique et de traduction. On pense par exemple au néologisme « *ptyx* » du sonnet en *-YX*. Le terme « belliqueux » pourrait peut-être suggérer la sourde révolte du poète face à l'abandon, à l'anéantissement de toutes ses vellétés d'Absolu. Le lieu apparaît cependant inhabité et, en lisant cette description, on pourrait certainement affirmer qu'ici, « rien n'aura eu lieu que le lieu », soit l'espace d'une coupure. On comprend alors que le présent ne puisse être, dans cette phrase, employé. « Le présent pur serait la plénitude inentamée, la continuité vierge de la non-coupure »,

⁶³⁴ S. Mallarmé, « Lettre à Henri Cazalis, 18 juillet 1868 » dans *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 732.

⁶³⁵ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 254.

mentionne Derrida dans *La Dissémination*⁶³⁶. Ce présent, qui ne s'avance désormais dans le langage que « par ricochet⁶³⁷ », transite par le stade du miroir et n'est constitué « qu'en retour à partir de la duplication⁶³⁸ ». Le processus différentiel et disséminateur de l'écriture traduit la dépossession, celle du sujet qui se trouve toujours déjà pris dans une trame langagière qui lui est préexistante et, bien évidemment, lui survit.

Le langage, le « ceci » écrit⁶³⁹, ne peut alors qu'éclipser le rôle de l'auteur dont les prérogatives se trouvent considérablement amoindries. La « présence » de l'écrivain ou du poète cédant l'initiative aux mots ne peut que se dissiper dans l'immensité scripturale⁶⁴⁰. Le « je » exprime, et ce, « que j'aie ou non l'intuition actuelle de moi-même », « que je sois ou non vivant, *je suis* veut dire⁶⁴¹ », affirme Derrida, renversant ainsi de façon singulière la perspective cartésienne du *Cogito*. Le « *ergo sum* » prendrait ainsi naissance en l'absence du sujet, dans le pli de cette dépossession qu'induit la trame textuelle. On rejoint alors l'aspect fondamental de l'écriture derridienne qualifiée de « devenir-absent » ou « devenir inconscient du sujet⁶⁴² ». Cette *absence* de « réalité » ne prend forme que dans la répétition, dans un cheminement itératif, et ne peut que déjà être enrobée dans son manteau de signes. L'auteur s'efface donc devant l'écriture et se trouve réinscrit dans son tissu, sécrétant certains fils de texte, mais étant lui-même façonné par d'autres fils et ne pouvant s'extraire de cette matrice langagière. L'auteur-araignée se dissout ainsi dans la toile du texte, façonné par une relation quasi osmotique et indifférenciée entre les fils de l'Autre et la sécrétion de ses propres fils. Le *continuum* de l'écrit ne se lit qu'à l'aune des multiples renvois et interruptions, de ce lien dissymétrique à l'altérité, telle une partition

⁶³⁶ J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 367.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 368.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 391.

⁶³⁹ S. Mallarmé, *Les Mots anglais* dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 950 : « Lecteur, vous avez sous les yeux ceci, un écrit (...) ».

⁶⁴⁰ S. Mallarmé, « Le démon de l'analogie », *Poèmes en prose* dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 417 : « Harcelé, je résolu de laisser les mots de triste nature errer eux-mêmes sur ma bouche ».

⁶⁴¹ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 106.

⁶⁴² J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 100.

qui doit son identité aux silences entourant les notes. Reprenons la lettre à Cazalis de juillet 1865 dans laquelle Mallarmé affirme être « impersonnel », n'étant plus qu'un simple réceptacle et miroir de l'« Univers spirituel ». On pourrait en fait interpréter cette déclaration comme étant l'illustration la plus manifeste de l'hospitalité extrême, symbiotique, que le poète accorde à l'écriture qui, seule, peut rendre compte, par une sorte d'écho différentiel, de l'univers qui s'inscrit dans sa trame. Cette loi est, dans les termes de Derrida, qualifiée de « terrifiante » en vertu d'un principe bien spécifique : « l'hôte (*host*), l'invitant, donne ce qu'il a de plus précieux à l'hôte (*guest*), l'invité, devient alors *l'hôte de son hôte* pour ne pas dire son otage⁶⁴³ ». L'écrivain, traversé de part en part par l'écriture, voit son rôle amoindri. On parle même de sa « disparition élocutoire⁶⁴⁴ », disparition qui semble comporter plusieurs facettes : l'appartenance de l'écrivain à la matrice textuelle, son inscription dans les dédales de signatures et contresignatures successives qui assurent à une œuvre donnée une trajectoire imprévisible, mais aussi la survie des textes transcendant toutes les morts factuelles de leurs auteurs. L'originalité personnelle est dissoute, ou du moins diluée, dans l'acte d'écriture. Le travail de versification mallarméen, cette opération exigeante de « creusement » du vers permet notamment de mettre en lumière le processus d'« exil de la langue », l'ébranlement de toutes les certitudes acquises, du « leurre d'appropriation, de maîtrise et d'identification quant à la langue⁶⁴⁵ ». Suite à cette démarche du poète, la possession de l'idiome se voit en fait reléguée au rang des ambitions chimériques.

⁶⁴³ J. Derrida, « Mais qu'est-ce donc qui arrive, d'un coup, à une langue d'arrivée ? », préface à Georges Veltos, *Humus* suivi de *Camera degli Sposi*, traduction de Blanche Molfessis et Catherine Collet, Ed. Plethron/Institut Français d'Athènes, n°XXVI, 2000, p. IX, cité par Ginette Michaud et Georges Leroux dans « Présentation : Jacques Derrida : la Lecture, une Responsabilité Accrue », *Études Françaises*, vol. 38, n° 1-2, p. 6.

⁶⁴⁴ S. Mallarmé, *Crise de vers*, *Divagations* dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 211 : « L'œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète qui cède l'initiative aux mots ».

⁶⁴⁵ Table ronde sur la traduction, intervention de Claude Lévesque dans *L'Oreille de l'autre : Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, *op. cit.*, pp. 190-191.

II - Étrangeté du poème : une « blessure aphone venue de l'Autre »

a) Écriture mallarméenne et énoncé de la « loi d'indécidabilité »

Jacques Derrida, on le voit bien, porte une oreille attentive à la « crise de l'institution littéraire » et c'est pourquoi il privilégie l'étude de textes qui « font une sorte de retour », « sont eux-mêmes une sorte de retour sur l'institution littéraire⁶⁴⁶ ». On comprend aisément pourquoi le travail mallarméen, qui justement illustre cette « exquise crise fondamentale⁶⁴⁷ » de la littérature, ne pouvait qu'attirer son attention et occuper une place non négligeable dans la déconstruction. Face à la crise de l'écriture, du signe, à l'absence de socle référentiel fiable qui viendrait fonder la cohérence du système représentatif, Mallarmé en vient même à se demander : « Quelque chose comme les Lettres existe-t-il⁶⁴⁸? » À cette question, Derrida répondrait bien entendu qu'il ne peut reconnaître d'« essence naturelle », de « propriété intrinsèque⁶⁴⁹ » du texte littéraire. Par contre, il identifie, dans les textes poético-littéraires, une sorte de résistance, difficilement saisissable, à une lecture de type transcendantal. Il ne s'agit cependant pas de supprimer totalement ce type de lecture, d'annuler tout sens et référence, mais de savoir discerner cette résistance diffuse qu'oppose le texte à ce type d'appréhension⁶⁵⁰. Contrairement à ce que certains détracteurs de la déconstruction ont pu affirmer, la littérature ne peut, dans l'optique de la déconstruction, se fermer totalement sur elle-même. Elle n'induit nulle clôture autoréférentielle, car cela conduirait à l'annulation pure et simple d'une telle œuvre. Si la démarche mallarméenne nous conduit vers ce repli sur le langage, sur la

⁶⁴⁶ J. Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », entretien avec Derek Attridge dans *Derrida d'ici, Derrida de là*, sous la direction de Thomas Dutoit et Philippe Romanski, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1989, p. 261.

⁶⁴⁷ S. Mallarmé, *Crise de vers* dans *Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 204.

⁶⁴⁸ S. Mallarmé, *La Musique et les lettres* dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 65.

⁶⁴⁹ J. Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 264.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

« religion du Littré », la clôture n'est cependant pas complète. Pour revenir à l'exemple précédemment cité du « logis abandonné », on note la *présence* de la Grande Ourse, mais cette *présence* est toujours médiante, par réflexion du miroir, un miroir qui ne va d'ailleurs jamais sans le *tain*, « côté mat qui double le jeu spéculaire du miroir⁶⁵¹ ». Le texte littéraire aurait donc cette capacité fondamentale de pouvoir jouer et négocier « la suspension de la naïveté référentielle⁶⁵² ». Cette mise entre parenthèses de la référence au profit de la suggestion, la reconnaissance du pouvoir particulier de certains textes littéraires, voilà qui semble faire signe vers une autre dimension, une « philosophie latente et particulière », comme l'écrit Mallarmé dans son article « Sur le vers⁶⁵³ ». Jacques Derrida voit le discours poético-littéraire comme étant « *suspendu* » au sens et à la référence. Il joue cependant sur la double signification de cet adjectif qui signifie aussi bien « en suspens », dans le sens d'une suspension ou interruption momentanée, que « suspendu à », entendu alors comme « subordonné », dans une relation de dépendance par rapport à la référence⁶⁵⁴. Cette suspension ambiguë permet de voir en la littérature une discipline qui n'en n'est pas à proprement parler une, qui se refuse à toute essentialité mais qui « se tient au bord de tout, presque au-delà de tout, y compris d'elle-même⁶⁵⁵ ». La « philosophie latente », qui se donne à lire concerne certainement cette expérience de l'être au bord de l'être, cet anéantissement du « réel », ou du moins cette suspension de/à la référence, l'imperfection ou incomplétude langagière toujours relancée par la dissémination, ce questionnement oblique par les marges et les indécidables -de l'« *hymen* » au « *pharmakon* » en passant par les syncatégorèmes « *entre* » et « *ou* » qui se prêtent à la « re-marque⁶⁵⁶ ». Nous parlons ici de textes littéraires, ou poético-littéraires au sens large, et tentons de comprendre ce

⁶⁵¹ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁵² J. Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 266.

⁶⁵³ S. Mallarmé, « Sur le vers », *Articles posthumes* dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 475.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁵⁵ J. Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 267.

⁶⁵⁶ R. Gasché, *Le Tain du miroir*, *op. cit.*, p. 232. Le syncatégorème désigne un terme qui, pris isolément, n'a pas de signification fixe, mais doit être utilisé en conjonction avec d'autres éléments dont il précise le sens.

fonctionnement indécidable bien particulier qui induit une remise en question fondamentale des discours, une mise entre guillemets à la fois de la littérature, mais aussi de la philosophie, suspension salvatrice à la lumière de laquelle il est possible d'appréhender la porosité des frontières sans sombrer dans le relativisme et la confusion la plus totale des genres.

À ce sujet, une réflexion s'impose en ce qui concerne la différenciation entre littérature et genre poétique en tant que tel. Un poème se caractérise, bien sûr, par certaines règles versificatoires, règles qui furent d'ailleurs savamment détournées par la démarche mallarméenne. Ce refus mallarméen de la rigidité dans la composition poétique, l'utilisation libre de la page, la mise en scène de l'espace, de la désarticulation du langage entraîne une « redéfinition » obligée de la discipline qui se voit alors s'ouvrir à d'autres horizons tout en poursuivant cette quête langagière, sémantique, syntaxique qui lui est propre. Rudy Steinmetz voit ainsi dans le logocentrisme critiqué par Derrida, « le pendant philosophique, mais renversé, du morphocentrisme poétique⁶⁵⁷ » qui fait l'objet de cette virulente contestation mallarméenne. Il est vrai que Mallarmé, s'élevant contre le vers conventionnel qu'il veut coupler au vers libre, fait, dans *Crise de vers*, un vibrant plaidoyer pour une poésie plus fluide, ouverte à la musicalité du vers. Il nous enjoint donc à « ouïr l'indiscutable rayon -comme des traits dorent et déchirent un méandre de mélodies : ou la Musique rejoint le vers pour former, depuis Wagner, la Poésie⁶⁵⁸ ». Le vers possède cette vertu inouïe et précieuse de pouvoir refaire « un mot neuf, étranger à la langue et comme incantatoire⁶⁵⁹ ». La capacité créatrice de l'écriture se révèle être une incroyable richesse, mais contribue à achever « cet isolement de la parole », engendrant, chez le lecteur/auditeur, une « surprise de n'avoir ouï jamais tel fragment ordinaire d'élocution ».

⁶⁵⁷ R. Steinmetz, *Les Styles de Derrida*, op. cit., p. 123.

⁶⁵⁸ S. Mallarmé, *Crise de vers* dans *Divagations, Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 209.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 213.

Et pourtant, comme nous l'avons précédemment mentionné, l'écriture n'est pas un système hermétiquement clos, car il y a bien « réminiscence de l'objet », mais celle-ci baigne « dans une neuve atmosphère⁶⁶⁰ ». Pour Jacques Derrida, la poésie mallarméenne occupe un rôle absolument fondamental puisqu'elle constitue « l'énoncé de la loi de pivotement ou d'indécidabilité⁶⁶¹ ». Or la mise en lumière de l'indécidabilité est, on le sait, une pierre de touche dans la déconstruction des présupposés métaphysiques. Mélange du vers traditionnel au vers libre, « dévoiement de la poésie⁶⁶² » pour mieux redéfinir les limites de la « discipline », la pratique versificatoire chez Mallarmé « se confond avec la littérature qui dépasse le genre et déborde, en ses effets comme en son principe, l'opposition vulgaire de la prose à la poésie⁶⁶³ ». Encore une fois, il n'y a aucune confusion entre les genres, mais seulement une constatation de la porosité des frontières interdisciplinaires et reconnaissance des emprunts respectifs afin de repousser les limites admises et soumettre toutes « certitudes » en apparence inébranlables au crible de la déconstruction. Le poème, illustration voire même « symptôme » de l'indécidabilité langagière, du jeu des mots et sur les mots, du rôle de l'aléa dans la constitution de la trame textuelle, apparaît même résolument tourné vers le « tout Autre », vers cette intervention immaîtrisable de l'altérité, cette irruption subite de l'hétérogène, de ce qui apparaît « *unheimlich* » dans et par le langage. Le « poème-hérisson », décrit par Derrida dans « *Che cos'è la poésia ?*⁶⁶⁴ », traduit à merveille cette étrangeté du poème, si familier et pourtant insaisissable, « inappropriable ».

⁶⁶⁰ S. Mallarmé, *Crise de vers* dans *Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 213

⁶⁶¹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 310, cité par Rudy Steinmetz, p. 132.

⁶⁶² R. Steinmetz, *Les styles de Derrida, op. cit.* p. 135.

⁶⁶³ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.* p. 311, cité par Rudy Steinmetz, *Les Styles de Derrida, op. cit.*, p. 135.

⁶⁶⁴ J. Derrida, « *Che cos'è la poésia ?* » dans *Points de suspension, op. cit.*, pp. 303-308.

b) Poème-hérisson et halo d'étrangeté entourant l'expérience poétique

« Le poème peut se rouler en boule mais c'est encore pour tourner ses signes aigus vers le dehors. Il peut certes réfléchir la langue ou dire la poésie, mais il ne se rapporte jamais à lui-même, il ne se meut jamais de lui-même comme ces engins porteurs de mort. Son événement interrompt toujours ou dévoie le savoir absolu, l'être auprès de soi dans l'autotélie⁶⁶⁵. »

Jacques Derrida insiste sur le lien entre le cœur et le poème, le cœur et la vie, mais aussi le cœur et l'automatisme dans le sens de l'apprentissage par cœur. Sur une note plus personnelle, on sait qu'il y a entre Derrida et Mallarmé un certain lien affectif. Dans une lettre de 1969, le penseur de la déconstruction explique notamment la fascination de son propre fils Pierre, alors âgé de seulement cinq ans, pour l'ouverture d'*Hérodias*. Ne sachant pas bien lire, l'enfant apprend par cœur et récite les vers mallarméens : « Abolie et son aile affreuse dans les larmes ». De façon touchante, Derrida qualifie les élans lyriques de son fils de « jaillissement poétique continu, parfois au-delà du croyable », ce qui constitue « le miraculeux quotidien⁶⁶⁶ ». Cela relève bien entendu du domaine biographique, mais n'est pas pour autant anodin lorsque l'on sait qu'il y a, dans la déconstruction, une attention toute particulière qui est portée aux événements de la vie d'un auteur. Nul trait précis entre, d'un côté, « l'enclos des philosophèmes » et, de l'autre, les références biographiques, mais plutôt une « bordure indivisible entre les deux "corps", le corpus et le corps⁶⁶⁷ ». Les « simagrées mallarméennes⁶⁶⁸ » du jeune Pierre, l'apprentissage par cœur du poème, voilà qui nous amène à aborder ici un important texte de Jacques Derrida intitulé « *Che cos'è la poesia?* ». La question du voisinage entre le

⁶⁶⁵ J. Derrida, « Che cos'è la poesia ? » dans *Points de suspension*, op. cit., p. 304.

⁶⁶⁶ B. Peteers, *Derrida*, op. cit., p. 258, lettre de Jacques Derrida datant du 14 février 1969.

⁶⁶⁷ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 17.

⁶⁶⁸ B. Peteers, *Derrida*, op. cit., p. 258.

poème et le hérisson ainsi que la dérive tropique reliant l'expérience poétique à l'animal et *vice versa*, s'imposent maintenant à notre étude.

L'automatisme « *bête* » du par cœur combiné à une réflexion sur le rôle du cœur, moteur de vie, « donné en partage à tous les animaux » permet ce rapprochement subtil et surprenant entre vie, poème et animal, glissement métaphorique qui nous rend alors incapable de discerner chacune de ses composantes. Impossible effectivement de savoir ce qui, « dans le voisinage du poème ou du hérisson », est chronologiquement premier. « L'origine métaphorique est frappée d'amnésie⁶⁶⁹ », affirme Jacques Derrida qui, une fois de plus, exploite la richesse de la métaphore tout en illustrant l'impossibilité de s'extraire de ce champ métaphorique et du déplacement permanent qui le caractérise. Ce « hérisson catachrétique » se roule en boule, mais sans jamais se rapporter à lui-même, nul repli autoréférentiel observable chez cet animal-poème car ses épines -ou « signes aigus »- sont toujours orientées vers l'extérieur, vers autrui. Le poème est effectivement ouverture totale sur l'altérité. Réceptacle du langage vivant, mouvant, en proie à une dissémination constante, ce poème se trouve « jeté sur les routes, dans les champs » et ne tient guère en place « dans des noms, ni même dans des mots⁶⁷⁰ ». La position de repli qu'il peut adopter en cas de menace accélère en fait sa perte, « il croit alors se défendre, il se perd⁶⁷¹ ». Aucun lieu inexpugnable qui échapperait à l'inexorable marche de la différance, le poème devient l'hôte, et certainement l'otage, par excellence de la dissémination. L'incertitude quant à savoir ce qui, du hérisson ou du poème, serait le sens propre, témoigne de cette origine fuyante, oblitérée, double sur laquelle ne peut reposer aucune transcendance. Faut-il pour autant considérer le poème-hérisson comme une illustration parfaite du dévoiement du « savoir absolu », réintégré dans le processus différentiel qu'il viendrait à

⁶⁶⁹ J. Derrida et C. Malabou, *La Contre-allée*, Paris, *op. cit.*, p. 262.

⁶⁷⁰ J. Derrida, « *Che cos'è la poesia ?* », *op. cit.*, p. 307.

⁶⁷¹ *Ibid.*

symboliser ? Cela semble être une explication un peu hâtive et réductrice qui ne donnerait pas au poème la juste valeur de sa portée. Derrida en effet, « ne peut faire sienne la poésie que comme il le fait du hérisson », à savoir comme un vivant qui demeure « inapproprié et inappropriable⁶⁷² ». Le poème baigne dans ce halo d'étrangeté, dans cette trouble distance qui justement en fait tout l'attrait. Le *propre* du poème serait donc de ne rien posséder en propre, si ce n'est d'être cette énigmatique « blessure aphone⁶⁷³ » qui nous vient de l'autre, sans doute cette blessure du langage entaillant toute idéalité. On remarque une rupture avec la majesté du phénix qui renaîtrait de ses cendres ou avec l'aigle qui, impérieusement, nous rappelle Hegel et le savoir absolu⁶⁷⁴. Derrida nous suggère ici de prendre pour *modèle* ce bien modeste hérisson, bien ancré dans la sphère du vivant, « très bas, tout bas, près de la terre ». Ce poème vient ainsi « couper le souffle » à la discursivité triomphante, à tout ce qui s'apparenterait à « une mise-en-œuvre-de-la-vérité⁶⁷⁵ ». Cette expression est d'ailleurs de Derrida lui-même, les tirets nous donnant certainement l'illusion de cette continuité que seul un poème qui fait signe vers l'espace, l'interruption ou encore les marges du sens, peut venir mettre à mal.

L'apprentissage par cœur du poème, cette capacité à en réciter le texte sans nécessité d'avoir le recueil à proximité (« *auswendig* »), cette chimérique appropriation des mots dans l'intimité de notre propre mémoire, tout cela renvoie bien évidemment « à une certaine extériorité de l'automate », « à cette liturgie qui mime en surface la mécanique⁶⁷⁶ ». Cette maîtrise mnémotechnique traduit cependant une dimension supplémentaire : une volonté de toucher au « corps de la lettre », d'atteindre le sens idéal

⁶⁷² Analyse de M. Van der Brempt, « Le hérisson ou la nécessité philosophique de la catachrèse ». Repéré au : <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/vanderbrempt.html>.

⁶⁷³ J. Derrida, « *Che cos'è la poesia ?* », *op. cit.*, p. 307.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ *Ibid.* Une telle expression nous rappelle la thèse heideggérienne dans « L'origine de l'œuvre d'art » : « Dans l'œuvre d'art, c'est la vérité qui est à l'œuvre », M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 63.

⁶⁷⁶ J. Derrida, « *Che cos'è la poesia ?* », *op. cit.*, p. 306.

en retenant une forme de ce poème qui nous serait propre, un événement unique à « l'intangible singularité ». Mais enfin, l'animal veille. Jamais le poème-hérisson ne pourrait consentir à une telle appropriation, car ses signes pointus sont toujours dirigés vers l'extérieur, vers l'autre. Il est ainsi d'emblée inscrit dans ce processus de « *destinerrance* », qui fait de tout texte un *à-traduire*, offert et constitué par la marque de l'altérité. Déjà, le mécanisme de duplication, de répétition, d'itérabilité, est à l'œuvre n'engendrant qu'un cheminement labyrinthique de signatures et contresignatures, traces et *appropriations* éphémères qui se renvoient les unes aux autres. Dans cette myriade de signes, l'idéalité pure est introuvable. Le « par cœur » pourrait effectivement se rapporter au désir éperdu de retrouver, dans cette proximité personnelle avec les mots, la pureté du « soliloque intérieur », de l'expression, un dépassement de toute « indication », « la liberté de s'affecter activement en reproduisant la trace aimée⁶⁷⁷ ». Et pourtant, le poème qui fait signe vers le silence, les renvois, les *traductions* ou interprétations diverses, se veut synonyme d'une autotélie impossible. Il se doit en effet de porter « sa voix au-delà de l'entaille singulière⁶⁷⁸ », de fournir une certaine répétabilité du sens lui permettant d'être « lisible pour certains de ceux qui n'ont aucune part à l'événement ou à la constellation d'événements qui s'y contresignent⁶⁷⁹ ». Répétabilité du poème ne signifie cependant pas appropriation, du moins pas une appropriation parfaite, sans *reste*, pour reprendre le vocable derridien. Il s'inscrit en effet dans la matrice langagière sur laquelle « aucun surplomb métalinguistique ou métahistorique » n'est possible. Le poète « cède l'initiative aux mots » et le poème « a donc lieu, pour l'essentiel, sans qu'on ait à le faire⁶⁸⁰ ». On le

⁶⁷⁷ J. Derrida, « *Che cos'è la poésia ?* », *op. cit.*, p. 306

⁶⁷⁸ J. Derrida, *Shibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 88.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ J. Derrida, « *Che cos'è la poésia ?* », *op. cit.*, p. 307.

voit, le poème-hérisson vient de l'Autre et s'adresse à lui. Aucune certitude d'atteindre son destinataire mais, du moins, « l'adresse a lieu⁶⁸¹ ».

c) Poésie, de l'animal à l'autre : retour sur un non-dit ontologique

Il n'est, par ailleurs, certainement pas étonnant de voir Jacques Derrida insister sur ce rapprochement entre le poème et le hérisson, entre l'écriture et l'animalité. L'animal occupe en effet une place de choix dans la déconstruction et tout particulièrement en ce qui concerne la poésie. Dans *L'Animal que donc je suis*, Jacques Derrida nous laisse ainsi mesurer toute l'importance qu'il octroie à l'animalité, et ce, en rupture avec la tradition philosophique qui accorde généralement à cette question un statut subalterne : « La pensée de l'animal, s'il y en a, revient à la poésie, voilà une thèse⁶⁸² ». La pensée poétique est donc clairement présentée en opposition avec le « savoir philosophique » autour du rôle de l'animalité. Au début de cet ouvrage, Jacques Derrida nous décrit sa gêne de se retrouver nu devant le regard d'un chat. Situation qui peut, au premier abord, sembler cocasse, mais qui s'avère, en fait, être l'élément déclencheur d'un questionnement fondamental. « Penser commence peut-être là⁶⁸³ », nous dit-il avec sagesse et modestie.

L'approche heideggérienne ne reconnaît pas à l'animal, qualifié de « *weltarm* » ou pauvre en monde, cette capacité propre au *Dasein* de mourir, de faire l'expérience de sa mort. Privé du langage, l'animal ne peut effectivement que périr : « La bête n'en est pas capable [de l'expérience de la mort comme mort]. Mais la bête ne peut pas non plus parler⁶⁸⁴. » Derrida revient sur cette étrange juxtaposition entre l'absence de langage et le fait de pouvoir adéquatement s'attendre à la mort, le « *proprement mourir* ». La frontière rigide entre le fait de *périr* et de *mourir* est bien évidemment contestée par Derrida selon

⁶⁸¹ J. Derrida. *Shibboleth. Pour Paul Celan, op cit.*, p. 61.

⁶⁸² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, édition établie par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2006, p. 24.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁸⁴ J. Derrida, *Apories, op. cit.*, p. 71.

qui « les animaux ont un rapport très signifiant à la mort⁶⁸⁵ ». Il convient donc de ne pas tracer de ligne fixe entre humanité et bestialité. Cette même approche est également adoptée en ce qui concerne la théorie lacanienne et son refus, par exemple, d'accorder à l'animal tout accès à la sphère du symbolique. Pas de langage chez l'animal, Lacan lui reconnaît, tout au plus, la possession d'un « code », la « fixité d'un codage », un « système de signalisation⁶⁸⁶ ». Dans cette perspective, seul l'humain serait capable du pouvoir d'« effacement des traces », non d'une simple feinte, mais de ce qui s'apparenterait au mensonge, à la tromperie : « l'animal ne connaît pas le mal (...), ce qui lui fait défaut c'est justement le défaut en vertu duquel l'homme est sujet du signifiant, sujet assujetti au signifiant⁶⁸⁷ ». Or Derrida réfute avec force ce dogmatisme lacanien qui consiste à accorder à l'homme ce pouvoir d'effacement, cette « feinte de feinte ». Entre la feinte animale selon Lacan et la « feinte de feinte » qui serait le privilège de l'humain, le penseur de la déconstruction fait tomber un voile d'indécidabilité. La simple feinte suppose en effet toujours la prise en compte des réactions de l'autre et c'est pourquoi « la supplémentarité est à l'œuvre dès la première feinte⁶⁸⁸ ». Par ailleurs, si le mécanisme de « feinte de feinte » peut être observé dans le comportement animal, peut-on réellement accorder à l'homme ce pouvoir d'effacement de la trace ? L'inscription dans la matrice différentielle, la notion de reste, de trace, montre bien que, dans la déconstruction, le principe de la « *destinerrance* » décide de la trajectoire des traces et que cela n'appartient en rien aux prérogatives d'une subjectivité triomphante qui aurait, sur son environnement, une maîtrise totale. C'est à la trace même que revient ce rôle : « il appartient à une trace de toujours s'effacer et de toujours pouvoir s'effacer⁶⁸⁹ ». L'homme n'a donc, dans ce domaine, nulle supériorité par rapport à l'animal. Les positions lacaniennes viennent ainsi réitérer, selon Jacques Derrida,

⁶⁸⁵ J. Derrida, *Apories, op. cit.*, p. 132.

⁶⁸⁶ J. Derrida, « Et si l'animal répondait », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 119.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 125.

les thèses cartésiennes de l'animal-machine. Tant la supposée supériorité humaine que l'infériorité animale sont remises en cause et la frontière entre ces deux règnes apparaît inéluctablement ténue et floue. Dire « l'Animal » serait, pour Derrida, une « bêtise » de philosophe qui ne serait fondée que sur des présupposés essentialistes sur l'animalité, dogmes hérités d'un anthropocentrisme dominant et qui aboutiraient au dénigrement de « tout vivant qui ne serait pas homme⁶⁹⁰ ». L'idéalisme transcendantal aurait justement permis la conceptualisation de cet « assujettissement sans précédent » de l'animal en accordant à l'homme cette capacité de maîtrise sans faille sur le monde qui l'entoure. L'asservissement du vivant non-humain aux besoins et desseins de l'homme aurait ainsi pu trouver sa parfaite justification. Méthode de pensée fallacieuse pour la déconstruction qui, on l'a vu à de nombreuses reprises et sous plusieurs angles différents, vient fissurer le sujet, pour l'intégrer à la marche de la différance et contrecarrer ce que Derrida lui-même nomme « la structure phallogocentrique du concept du sujet ». Ce schème impliquant une certaine virilité et pouvant d'ailleurs se définir comme « carno-phallogocentrisme⁶⁹¹ ». La question suscitée par l'épreuve du regard d'un chat dépasse donc bien évidemment le simple stade anecdotique. Ce contact avec l'animal, ce regard pénétrant et insondable, est effectivement ce qui nous permettrait de toucher au « point de vue de l'autre absolu ». Rien, précise Derrida, « ne m'aura jamais tant donné à penser que cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat⁶⁹² ». C'est sans doute cette vulnérabilité, cette dépossession, l'hospitalité dissymétrique que nous devons à l'Autre et que nous nous devons envers l'Autre, qui permet ce rapprochement, de prime abord incongru, entre animalité et écriture, hérissos et

⁶⁹⁰ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 54.

⁶⁹¹ J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », entretien avec Jean-Luc Nancy, *Cahiers confrontation*, n° 20, hiver 1998.

Repéré à : http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/derrida_manger.htm [Site Derrida en castellan/en français].

⁶⁹² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 28.

poésie, chat et expérience de l'altérité radicale. Les nombreux « détours » de la déconstruction, par la poésie, la question de l'animal, la psychologie, l'art sous diverses formes, nous laissent à penser tous ces non-dits qui ne peuvent être totalisés par la machine ontologique. La philosophie est bien là, toujours en filigrane, mais abordée à travers ses failles, ses zones d'ombres, les impensés de la conceptualisation. Bien sûr, Derrida lui-même, lorsqu'il aborde la question animale, fait constamment signe vers la poésie ou littérature.

d) *Animalité et indécidabilité des frontières : du « cygne » au « signe »*

Dans son ouvrage *L'Animal que donc je suis*, de nombreuses références littéraires, de Montaigne à Baudelaire en passant par Rainer Maria Rilke et Lewis Carroll, émaillent ainsi le texte. Le chat de Baudelaire, qui donne d'ailleurs son nom à plusieurs poèmes des *Fleurs du Mal*, est brièvement mentionné dans une note. Derrida insiste sur le parallèle qui est fait entre les figures féline et féminine (« Viens mon beau chat, sur mon cœur amoureux (...) Je vois ma femme en esprit. Son regard/ Comme le tien, aimable bête/ Profond et froid. Coupe et fend comme un dard⁶⁹³ »). La relation de Stéphane Mallarmé avec les chats semble également avoir été importante. Henri Mondor, grand spécialiste du poète, consacre d'ailleurs un chapitre complet, intitulé « Lilith » -du nom de l'animal de Mallarmé- dans son ouvrage *Mallarmé plus intime*⁶⁹⁴. Le parallèle, voire même la confusion, entre l'humain, en l'occurrence la femme, et l'animal se retrouve également dans certains écrits du poète : « Ainsi, j'ai pu constater qu'il y a des instants où Lilith devient une personne, des minutes où sa tête de chatte noire devient positivement une tête

⁶⁹³ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 28, note n° 3, Baudelaire : *Le Chat*, XXXIV.

⁶⁹⁴ H. Mondor, *Mallarmé plus intime*, Paris, Gallimard, 1944, cité dans Pascal Caron, « Lilith, ou la danseuse de Mallarmé réincarnée », *Littérature*, n° 131, 2003, p. 88.

de femme noire⁶⁹⁵ ». Devant le « regard halluciné⁶⁹⁶ » du poète, chat et humain semblent ainsi se confondre jusqu'à l'indiscernable. Si la tête féline peut sembler se métamorphoser en visage humain, le corps du poète lui-même peut parfois se transformer en chat et ce, pour « se protéger de la nudité de la pensée⁶⁹⁷ ». Il ne s'agit pas non plus d'un homme nu devant le regard d'un chat, mais d'un poète devenant chat pour échapper au dénuement de sa pensée :

« Quant à mes lignes au crayon, elles sont bien faibles –
mais ma pensée est si nue encore et si horriblement
sensible- que j'ai peur d'y toucher. Mon cœur est près
de vous, ce qu'il en reste! –et c'est si peu que j'aime
mieux vous le laisser en dépôt que de l'employer, ayant
peur de l'user : c'est donc mon bon vieux corps de chat
qui se caresse à votre fauteuil, espérant tirer de lui
quelques étincelles⁶⁹⁸. »

Bien entendu, nous n'entendons nullement établir une identité de pensée artificielle entre Jacques Derrida et Stéphane Mallarmé, mais il nous semble, une fois de plus, que la convergence de certains points, voire parfois la complémentarité entre l'angle de vue des deux auteurs, apparaît non négligeable et mérite d'être soulignée. Stéphane Mallarmé a fait l'objet de nombreuses études fort détaillées et l'objet de la présente recherche n'est bien sûr pas, nous le rappelons ici, de présenter son œuvre de façon systématique. Nous voulons plutôt montrer en quoi certains de ses textes trouvent un écho essentiel dans la pensée de la déconstruction. Il n'y a pas à proprement parler de mention, dans le corpus derridien dans ce volet « animal » chez le poète, mais la proximité, la parenté entre ces deux manières d'aborder la question mérite, nous semble-t-il, d'être soulignée. La figure féline chez Mallarmé ne se laisse effectivement pas enfermer dans une quelconque rigidité

⁶⁹⁵ S. Mallarmé cité par Pascal Caron, « Lilith, ou la danseuse de Mallarmé réincarnée », *op. cit.*, p. 96.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁹⁸ S. Mallarmé, « Lettre à Eugène Lefébure du 27 mai 1867 » dans *Correspondance choisie, Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 717.

définitionnelle. Cette figure apparaît, bien au contraire, polymorphe, insaisissable, absolument ouverte à la diversité des métamorphoses. « Le chat va de la divinité au lapin⁶⁹⁹ », écrit, non sans facétie, le poète. L'animal peut, en plus de se confondre avec la femme, rappeler une disparue, la figure de l'absente. La présence de Lilith au blanc pelage, le « pur animal », vient effectivement refléter l'absence de la « blanche créature », sa sœur Maria, décédée à un très jeune âge et dont la disparition l'affectera beaucoup⁷⁰⁰. De la Danseuse-Signe au Chat-Femme, les figures mallarméennes, tout comme les motifs de la déconstruction, jouent avec la transgression des frontières qu'elles provoquent de façon subtile. Jacques Derrida, qui souligne cette fluidité des écrits de Mallarmé, note que le texte du poète « échappe au contrôle de la représentation [et] en démontre pratiquement la non-pertinence⁷⁰¹ ». Il est également possible de rapprocher le signe de son homonyme animal⁷⁰², le cygne ou « Cygne » qui, dans « Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui », acquiert sa majuscule à la toute fin du poème. Le cygne qui n'est que « fantôme » méprisable, plongé dans un « exil inutile », confronté à « l'horreur du sol où [son] plumage est pris⁷⁰³ », pourrait ainsi renvoyer à la triste condition du « signe » coupé de la sphère idéale, des vols majestueux, et réduit à un sinistre enfermement. Nous pourrions établir un pont avec ces quelques vers de l'Ouverture d'Hérodiade que nous évoquions au début de ce chapitre :

**« Du cygne quand parmi le pâle mausolée
 Ou la plume plonge la tête, désolée
 Par le diamant pur de quelque étoile, mais
 Antérieure, qui ne scintilla jamais⁷⁰⁴ »**

⁶⁹⁹ S. Mallarmé, *Correspondance*, *op. cit.*, t. X, p. 249, cité par Pascal Caron, *op. cit.*, p. 95.

⁷⁰⁰ S. Mallarmé, *La semaine de Casset et de Vichy* dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1333, cité par Pascal Caron, *op. cit.*, p. 90.

⁷⁰¹ J. Derrida, « Mallarmé », *op. cit.*, p. 378.

⁷⁰² « L'obsédante rime en i » et l'homonymie entre « cygne » et « signe » sont soulignées dans l'ouvrage de Mireille Ruppli et Sylvie Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, *op. cit.*, p. 206.

⁷⁰³ S. Mallarmé, *Poésies*, préface d'Yves Bonnefoy, éd. Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1992, p. 57.

⁷⁰⁴ S. Mallarmé, Ouverture ancienne d'Hérodiade dans *Poésies*, *op. cit.*, p. 77.

Le parallèle entre ce cygne-signe et sa plume-écriture semble ici encore plus saisissant. L'écriture apparaît en effet en deuil, coupée de la constellation dont la pureté est d'autant plus lointaine et questionnable par le fait qu'elle « ne scintilla jamais ». Voilà qui nous rappelle ici cette constellation du « logis abandonné » décrit précédemment. Seul son reflet sur un miroir « appendu au fond » est visible. Dans ce maigre reflet lointain, un abandon cruel se fait sentir. L'écriture poétique se trouve désormais amarrée au Néant. Un autre exemple de cette figure animale polymorphe et inappropriable serait celle du célèbre corbeau dans le poème d'Edgar Allan Poe que Stéphane Mallarmé traduisit en français. « Oiseau », « Prophète », « démon », « malin esprit », la folie et le désespoir se lisent dans cette confusion et ce glissement sémantique. Cela nous amène à considérer, pour elle-même, la question de la traduction, de ce « détour » par la langue anglaise qui est si caractéristique, aussi bien de Stéphane Mallarmé que de Jacques Derrida. Ce dernier, mentionne en effet ce travail de l'anglais sur les textes de Mallarmé, « le problème de cet échange [étant] explicitement ouvert dans *Les Mots anglais* ». Il précise même également que c'est « pour cette raison déjà » que Mallarmé « n'appartient pas tout à fait à la "littérature française"⁷⁰⁵ ». Cet emprunt à la langue anglaise, ce tournant angliciste et anglophile, n'est effectivement pas la seule raison qui expliquerait cette *distance* dans l'appartenance de Mallarmé à la littérature française. Certains textes du poète s'inscrivent dans ce que Derrida considère comme des « frayages », des « effractions au point de la plus grande avancée » entraînant ce mouvement de suspicion quant à la « dénomination » même de littérature et à ce « qui en assujettissait le concept aux belles-lettres, aux arts, à la poésie, à la rhétorique et à la philosophie ». On l'a vu au travers de nombreux exemples, le texte mallarméen induit cette mise entre guillemets de la littérature, engendre « la

⁷⁰⁵ J. Derrida, «Mallarmé», *op. cit.*, p. 378.

déconstruction pratique de la représentation qu'on se faisait [de la discipline]⁷⁰⁶ ». En quoi cependant le « détour » par la langue anglaise est-il si significatif ? Comment expliquer cette convergence anglophile, cet intérêt marqué pour la langue anglaise que l'on retrouve aussi bien chez Mallarmé que chez Jacques Derrida ? Le recours à cette langue qui « respecte l'allure lointaine des sons⁷⁰⁷ », s'opposant ainsi au français, « langue neutre par excellence⁷⁰⁸ », semble avoir des implications importantes et apparaît bien loin d'être fortuit ou innocent.

e) Détour par l'anglais et angle de torsion du Sens : fonctionnement cryptique du langage et ellipse de la Vérité

Si l'on en croit la *Correspondance* de Stéphane Mallarmé, l'influence d'Edgar Allen Poe fut décisive sur le poète français. « Mieux lire Poe⁷⁰⁹ » fut effectivement l'objectif premier qui motiva son étude de la langue de Shakespeare. La rigueur affichée par l'auteur du *Corbeau* dans la composition du poème, la mise en œuvre, savamment calculée, de techniques stylistiques au service d'une impression ou d'« un effet à produire⁷¹⁰ » exercèrent très certainement une importante fascination chez Mallarmé. Au poète il appartient ainsi « de rapprocher des termes unis avec d'autant plus de bonheur pour concourir au charme et à la musique du langage⁷¹¹ ». Sans bien entendu vouloir entrer dans les détails de la composition du *Corbeau*, on pense ici à l'effet entêtant du célèbre « Jamais plus », ce « *Nevermore* » à la fois « mystérieux et profond, terrible comme l'infini⁷¹² » qui hante les strophes. L'ouvrage *Les Mots anglais* occupe une place

⁷⁰⁶ J. Derrida, *Positions*, op. cit., pp. 93-94.

⁷⁰⁷ S. Mallarmé, *Les Mots anglais* dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 1078.

⁷⁰⁸ S. Mallarmé, « Notes sur le langage », op. cit., p. 510, cité par M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, op. cit., p. 99.

⁷⁰⁹ S. Mallarmé, « Lettre à Verlaine du 16 novembre 1885 » dans *Correspondance choisie, Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 789.

⁷¹⁰ E. A. Poe, « La genèse d'un poème » dans *Histoires grotesques et sérieuses*, traduction par Charles Baudelaire, Paris, Calmann-Lévy, 1871, p. 347.

⁷¹¹ S. Mallarmé, *Les Mots anglais*, op. cit., p. 967.

⁷¹² E. A. Poe, « La genèse d'un poème », op. cit., p. 336.

particulière dans l'œuvre de Mallarmé, car le poète y affiche sa détermination de mener à bien une analyse scientifique, philologique du « Langage, chargé d'exprimer tous les phénomènes de la Vie », un langage vivant, organique même, dont il s'agit de « disséquer » l'« ossature », de découvrir les lois inhérentes à son mécanisme de croissance et à ses stades de développement⁷¹³. Une telle visée ne saurait alors souffrir d'approximation dans la méthode d'approche pour établir cette « *marche à suivre dans la Connaissance d'une Langue*⁷¹⁴ » [italiques du texte original]. On peut ici noter combien cette démarche peut, au premier abord, différer d'une étude ou d'une recherche poétique. Les familles de mots, racines, terminaisons, les diverses influences ayant mené à la composition du mot, seront ainsi abordées avec minutie afin de percer les mystères de la langue anglaise, « cet idiome » qui, nous dit Mallarmé, « est un de ceux du globe qu'un contemporain doit connaître⁷¹⁵ ». Une telle ambition doit, bien entendu, s'articuler à un idéal supérieur qui permettra de tracer des ponts, d'établir un système ordonné et cohérent, qui permettra la mise en lumière ultime de cette « parenté secrète⁷¹⁶ » entre les mots. Stéphane Mallarmé s'investit ainsi dans une véritable mission « d'ordonnement linguistique du hasard⁷¹⁷ », entreprise dont il reconnaît cependant les limites, notamment au travers des nombreuses exceptions aux « Lois », les caprices de « ces mots souvent rebelles aux changements réguliers de syllabes entre le Français et l'Anglais⁷¹⁸ ». Le « fouillis » linguistique causé par cette multitude d'exceptions, n'est cependant qu'apparent pour le poète qui réfute l'« arbitraire » ou « œuvre de quelque hasard malin ». Un travail, certes ardu et colossal, mais néanmoins indispensable, de « vraie Mémoire⁷¹⁹ » doit permettre de réinstaurer l'ordre, d'établir une parenté du son au sens. Tel est, du

⁷¹³ S. Mallarmé, *Les Mots anglais, op. cit.*, p. 949.

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 947.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 1014.

⁷¹⁷ M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire, op. cit.*, p. 104.

⁷¹⁸ S. Mallarmé, *Les Mots anglais, op. cit.*, p. 1043. Les majuscules figurent dans le texte de Mallarmé.

⁷¹⁹ *Ibid.* p. 948. Là encore, la majuscule se trouve dans le texte.

moins, le but avoué dans ce texte bien particulier. Or afin de découvrir les liens mystérieux qui unissent les sonorités des vocables à un Sens qui serait donc idéal, l'étude de l'onomatopée apparaît toute indiquée. Cette interjection spontanée mettrait en effet en évidence ce « lien, si parfait entre la signification et la forme d'un mot qu'il ne semble causer qu'une impression, celle de sa réussite, à l'esprit et à l'oreille⁷²⁰ ». Comprendre le mécanisme de cette osmose pressentie entre sens et son suppose cependant un travail d'*archéologie* afin de remonter aux formes premières des mots. Là est justement toute la difficulté de cet « effort magistral » qui touche alors aux « mystères sacrés ou périlleux du Langage⁷²¹ ». Parvenir à cette adéquation ultime ne peut que demeurer de l'ordre de velléités scientifiques, certes légitimes, mais condamnées à l'inachèvement. Placé devant l'impossibilité à atteindre les onomatopées originelles, le poète est contraint de seulement esquisser des « effets d'onomatopées⁷²² », optant pour une approche résolument littéraire qui permet ainsi de contourner habilement les lacunes d'une méthode scientifique se révélant trop ambitieuse. Mallarmé nous invite ainsi à nous distancer des chimères de la Science. « Contentons-nous, à présent, des lueurs que jettent à ce sujet des écrivains magnifiques⁷²³ », nous dit-il. Les lumières triomphantes d'une Science linguistique trop assurée de son succès cèdent maintenant le pas aux modestes « lueurs » de l'Écriture littéraire et poétique. La poésie se consacre ainsi à l'éveil du « sens virtuel des mots », se confondant entre « la fiction et le présent, envisagé comme un miroir des âges passés et à venir⁷²⁴ ». Nul présent vivant, nulle linéarité temporelle dans l'évolution de la langue, mais plutôt un renvoi, par l'écriture, à une « origine » sans âge, à un système différentiel qui, entre les mots, s'établit. Mallarmé note même que les changements subis par le langage rendent « malaisée » toute comparaison entre des mots *survivants*, tombés en désuétude et

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 967.

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, op. cit., p. 109.

⁷²³ S. Mallarmé, *Les Mots anglais*, op. cit., p. 968.

⁷²⁴ M. Ruppli et S. Thorel-Cailleteau, op. cit., p. 110.

leur « double forme contemporaine⁷²⁵ ». C'est donc justement parce que la langue est en mouvement perpétuel, les mots s'inscrivant dans un flux permanent, la vie s'imbriquant à la mort, que l'origine apparaît de plus en plus inatteignable et chimérique. Le malaise quant au caractère fuyant de l'origine est palpable, le double se creuse, ne renvoie plus au modèle idéal que pourtant on croyait facile de pouvoir retrouver. Le caractère démiurgique et illusoire de cette démarche *archéologique* s'avère alors manifeste. L'affirmation première de Mallarmé au début des *Mots Anglais* semble donc devoir s'inverser : si la vie, tout comme le langage, s'alimente d'une mort continuelle, c'est bien pour cela que la Science s'avèrera impuissante à retrouver ce fait, s'engageant sur le voie d'une origine immémoriale et ne rencontrant que la duplication du Signe. Bien sûr, nous effectuons ici une certaine extrapolation et poussons la démarche mallarméenne dans ses derniers retranchements, mais il est intéressant de noter où nous mène cette étude de la langue anglaise. On assiste effectivement à un abandon de la rigueur scientifique des visées philologiques premières et à une affirmation de l'« effet » et de la fiction poétique, fiction rédemptrice orientée vers le futur et aidant à combler la perte de ce socle originel assuré. « Nul rapport historique », affirme Mallarmé, c'est bien « à une origine commune immémoriale qu'il faut demander la raison de ressemblances autorisant un rapprochement⁷²⁶ ». C'est donc bien un détour par l'anglais, par l'étranger, qui aura fait dévier la réflexion, et aura ébranlé la confiance en la sure voie de la Science. La convergence avec le texte derridien nous semble ici particulièrement significative. Le rapport du langage à la vie, mais aussi bien évidemment à la disparition, à l'« essence testamentaire du graphème⁷²⁷ », à cette « phrase qui se pare de tous ses morts⁷²⁸ » est, on l'a bien vu, au cœur même de la déconstruction. Mais ce sont justement les marges, les

⁷²⁵ S. Mallarmé, *Les Mots anglais*, op. cit., p. 1028.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 969.

⁷²⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 100.

⁷²⁸ J. Derrida, *Feu la cendre*, op. cit., p. 39.

digressions, commentaires et citations en tous genres, la mise en relief de ces « indécidables » ou mots « rebelles », qui nous permettent d’esquisser les contours de ce qui pourtant toujours se dérobe tout en s’« exhibant » : la différance.

Dans le texte de « La double séance », il est justement fait mention des *Mots anglais*, une référence très discrète, alors que pourtant Mallarmé est *partout* dans ce texte. Thomas Dutoit, dans un article intitulé « De Derrida à l’université. En anglais », souligne justement ce paradoxe. Les allusions directes aux *Mots anglais* sont toujours « soit entre parenthèses, soit en note de bas de page ». Seule une citation figure dans le corps du texte lorsque Derrida en conteste la lecture de Jean-Pierre Richard. Cette mention est donc faite par la médiation d’un tiers, en l’occurrence Jean-Pierre Richard. Nous y reviendrons dans la dernière partie de ce chapitre qui sera exclusivement consacrée à cette « Double séance ». Notons simplement pour le moment, cette mention, somme toute, marginale, par Derrida des *Mots anglais* alors que celui-ci « hante » ce texte de part en part : « de même que la vie est toujours déjà hantée par la mort, la surface du texte de Derrida ressuscite, depuis le fond des notes de bas de page, précisément le cadavre qui y gît⁷²⁹ », ce cadavre, cette « apparition » spectrale et souterraine que sont ces *Mots anglais*. La question du double, de la confusion temporelle, de l’origine insaisissable et introuvable, tous ces éléments que nous avons brièvement évoqués dans notre étude du texte de Mallarmé, se retrouvent avec force dans « La double séance ». Avant d’étudier ces aspects en détail, revenons sur l’anglais, sur ce « crochet » par une langue que Derrida, tout comme Mallarmé, affectionne particulièrement et dont il saura exploiter les richesses, les sinuosités, les finesses, toujours au bord de l’intraduisible. « Chacun croit savoir que l’anglais n’est pas une langue philosophique⁷³⁰ », affirme Marc Froment-Meurice dans son

⁷²⁹ T. Dutoit, « De Derrida à l’université. En anglais », *Cahier de l’Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 394.

⁷³⁰ M. Froment-Meurice, « Avant-dire, notes du traducteur » dans Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir*, *op. cit.*, p. 11.

introduction au *Tain du miroir*. C'est sans doute pour cela qu'elle apparaît naturellement intéressante pour celui qui a à cœur de « luxer l'oreille philosophique », de « tympaniser⁷³¹ » l'ontologie et ses cohortes de non-dits et présupposés. « *Tain (tein), tain tinfoil, altered from French étain, tin* », de vocable en vocable, toujours « entée sur cet autre⁷³² », de langue en langue, à l'épreuve de la traduction comme possibilité de l'impossible, la dissémination s'écrit.

« J'imagine le paléontologue immobile, tout à coup, en plein soleil, à son tour médusé devant l'arrête d'un mot-chose, d'un instrument de pierre désaffecté, comme une tombe brûlante au milieu de l'herbe, la double tranchant d'un biface (...). Et je sens alors, de ma langue, l'angle coupant d'un mot brisé⁷³³. »

Stéphane Mallarmé souligne aussi ce côté indiscipliné de l'anglais et « l'extraordinaire maladresse avec laquelle cette langue a agi quelquefois en face du Latin⁷³⁴ ». Le poète oppose la rigueur « rectiligne » du linguiste au littéraire qui prend plaisir à se trouver confronté à un « fait anormal ». « Trop de régularité nuit⁷³⁵ », précise-t-il. Cela nous ramène au parallèle -que nous évoquions au chapitre précédent de la présente étude- entre « anglais » et « anglé⁷³⁶ », l'angle de torsion que le prisme de la langue anglaise fait subir aux mots, la marque caractéristique d'une certaine « angularité » qu'imprime le schème anglo-saxon sur la pensée. Thomas Dutoit précise effectivement qu'il y a « confrontation » entre *Les Mots anglais* de « La double séance » et les « mots anglés » de Nicholas Abraham et Maria Torok dans *Fors*⁷³⁷. Le « Verbier » proposé par les deux psychanalystes est inspiré par « l'homme au loup », célèbre cas freudien ayant suivi

⁷³¹ J. Derrida, « Tympan » dans *Marges, op. cit.*

⁷³² S. Mallarmé, *Les Mots anglais, op. cit.*, p. 949.

⁷³³ J. Derrida, « Fors », préface du *Verbier de l'Homme aux loups* par Nicolas Abraham et Maria Torok, Paris, Flammarion, 1998, p. 73.

⁷³⁴ S. Mallarmé, *Les Mots anglais, op. cit.*, p. 1071.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 1072.

⁷³⁶ T. Dutoit, « À l'université, Derrida et l'anglais » dans *Derrida d'ici, Derrida de là, op. cit.*, p. 22.

⁷³⁷ T. Dutoit, « De Derrida à l'université. En anglais », *op. cit.*, p. 392.

un traitement pour névrose et cité dans les *Cinq Psychanalyses*. Torok et Abraham notent la pluralité des langues parlées par le patient, de langue maternelle russe, mais élevé par une nourrice anglaise et suivant sa psychanalyse en allemand. Ils développent une théorie de la « crypte », corps étranger « incorporé » à l'intérieur du Moi, « clivage cryptique⁷³⁸ » qui vient briser « le symbole en fragments anguleux », cavité dans laquelle l'inconscient demeure. Comment alors saisir le lien entre cette crypte et le langage ? Des « mots enterrés vif », dépourvus de toute fonction communicative, habitent cet espace cryptique, cette poche sépulcrale qui se trouve au cœur même du vivant. Ces mots gisent dans la crypte à la manière dont ceux de Mallarmé « gisent dans le dictionnaire⁷³⁹ », perturbant toute classification claire, condamnant toute recherche d'une *arkhè* précise et unique à l'inachèvement, brisant toute différenciation nette entre original et fiction. Abraham et Torok élaborent, par rapport au cas de cet *homme au loup*, un « verbier » dont l'originalité est qu'il ne constitue en aucun cas un catalogue dans lequel serait référencées, fixées, « des espèces verbales ». Bien au contraire, il s'agit d'un processus en rupture avec toute linéarité, laissant libre cours à l'expression des contradictions, des mécanismes de temporalisation. Sorte d'herbier verbal, le « verbier » fonctionnerait ainsi « comme un dictionnaire en plusieurs langues » dans lequel « chaque langue y [ferait] angle avec elle-même autant qu'avec les deux autres⁷⁴⁰ ». Il ne s'agit cependant pas de voir dans la crypte un intérieur uniforme et lisse qui viendrait abriter, garder en réserve l'inconscient en son sein. Non, la poche cryptique, tout comme d'ailleurs « l'invagination chiasmique des bords », cache un fonctionnement complexe ne séparant jamais, de façon évidente, « un for intérieur d'un for extérieur ». Bien au contraire, les « surfaces pariétales de la crypte » font du for intérieur « un dehors exclu à l'intérieur du dedans ». Cela nous rappelle la logique de l'« *hymen* » et cette indécidabilité structurelle entre les deux bords.

⁷³⁸ J. Derrida, « Fors », *op. cit.*, p. 23.

⁷³⁹ S. Mallarmé, *Les Mots anglais*, *op. cit.*, p. 949.

⁷⁴⁰ J. Derrida, « Fors », *op. cit.*, p. 32.

Le « *dehors dedans* » cryptique, contrat, gage avec la mort dans le corps même, vient donc illustrer cette imbrication majeure entre vie et mort dont nous avons déjà fait mention. La vie s'alimente en effet d'une mort continue, phrase de Mallarmé, reprise par Derrida dans « La double séance⁷⁴¹ ». Les vivants ne peuvent être séparés des revenants et ce détour par la psychanalyse vient étoffer notre compréhension du mécanisme. Ce n'est sans doute pas innocent si Derrida insiste sur un mot qui, spécifiquement, revient le « hanter », un terme anglais qui traduit à merveille cette ambivalence vie/mort, ce contrat particulier de « *Mortgage* » ou hypothèque⁷⁴². Nous renvoyant en effet étymologiquement à l'anglo-normand « *mort gage* », dérivant lui-même du latin médiéval « *mortuum vadium* », ce mot explicite cette imbrication, ce tissage entre contrat, existence et trépas. Ce mot « *mortgage* », émergeant de la « mémoire scolaire » de Jacques Derrida au moment de l'écriture de *Fors*, a très certainement le parfum d'un « mot brisé », ramenant à la conscience des vestiges de cet énigmatique « fonctionnement cryptique⁷⁴³ » du langage. Il est également intéressant de noter que Derrida ne fait mention de ce mot qu'en note de bas de page, comme si cela était accessoire, une simple précision ajoutée au propos principal. Illustration sans doute supplémentaire de ce style de la déconstruction, démarche dans laquelle une attention spéciale est accordée aux marges, notes et digressions, à l'éclat spécifique de la secondarité qui vient éclipser les lumières trop assurées des thèses établies. Sans doute pourrait-on voir, dans la marche de la déconstruction, un cheminement analogue à celui d'*Igitur* qui se lance dans « une marche erratique sur une ligne brisée (les marches), sur plusieurs lignes brisées (les escaliers) », se perd dans cet espace labyrinthique en refusant de « suivre le sillon linéaire déjà tracé⁷⁴⁴ ». La déconstruction

⁷⁴¹ S. Mallarmé, *Les Mots anglais* dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 949 : « Si la vie s'alimente de son propre passé, ou d'une mort continue, la Science retrouvera ce fait dans le langage ». Cette phrase est reprise par Jacques Derrida dans « La double séance », *op. cit.*, p. 312.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 52. Il en est fait mention en note au bas de la page.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁴⁴ S. Agosti, préface d'*Éperons*, *op. cit.*, pp. 17-18.

pourtant ne se perd pas. Elle emploie la tactique du « détour », de l'ellipse, pour au contraire déconstruire, déplacer les structures de façon plus efficace, dévoilant, au fur et à mesure des étapes de la réflexion, au contact avec tel ou tel motif spécifique, une nouvelle dimension de la pensée -ou, plus exactement, un espace pluridimensionnel dans lequel les motifs se renvoient les uns aux autres-. C'est ainsi que, pour Derrida, cette étude de la crypte, du processus cryptique ou « cryptonimique⁷⁴⁵ » vient appuyer le fait que « vérité scientifique » et « vérité poétique » sont en fait issues d'une « essence commune⁷⁴⁶ ». La « vérité poétique », qui doit bien entendu être nettement distinguée d'un simple « esthétisme littéraire » sans profondeur, doit son appellation « poétique » au fait qu'elle écrive « un texte sur un texte⁷⁴⁷ », renvoyant à des dédales stratifiés de signes, de mots qui se superposent et jonglent entre eux, tissant en zigzag la trame du sens.

L'apostrophe au lecteur de Mallarmé dans *Les Mots anglais* : « Lecteur, vous avez sous les yeux ceci, un écrit⁷⁴⁸ », recèle, on peut maintenant aisément le comprendre, une dimension toute particulière. Le *ceci* présenté, cet écrit se compose en effet de toutes ces strates de significations qui se surajoutent depuis une « origine immémoriale ». Ce *ceci*, bien que placé en évidence sous les yeux du lecteur, ne peut être *présent*. Il renvoie inéluctablement à l'absence constitutive du mécanisme de tout langage, cette absence abyssale qui n'est cependant pas un Néant pur chez Derrida, mais qui se tisse de présence dans une trame inextricable. Le *ceci*, malgré la proximité qu'il semble indiquer, s'apparente à ce que Geoffrey Bennington appellerait un « *ghostly double*⁷⁴⁹ », double fantomatique hantant toute présence. La fragilité de cette « urne du langage », la *présence* des cendres, voilà qui se laisse appréhender au détour des langues, dans le creux de cet

⁷⁴⁵ J. Derrida, *Fors*, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ S. Mallarmé, *Les Mots anglais*, *op. cit.*, p. 950.

⁷⁴⁹ G. Bennington, « Derrida's Mallarmé » dans *Meetings with Mallarmé*, éd. Michael Temple, Exeter, University of Exeter Press, 1998, p. 132.

« à-traduire » permanent, qu'il soit *intra* ou *interlingual*. L'ambition mallarméenne initiale de « retrouver ou reconstruire le Verbe absolu, par-delà l'évolution hasardeuse des langues », afin de pouvoir toucher du doigt cette « parfaite correspondance » tant désirée, apparaît effectivement bien chimérique. Le détour poétique permet cependant de contourner ce manque de langue « suprême » en instaurant un rapport unique et créatif à la langue. Le poème, l'écriture littéraire, place devant nos yeux ce *ceci* écrit, un *ceci* bien énigmatique, mais qui témoigne des sédimentations successives du langage, d'une tentative de trouver le mot *juste*, de minimiser l'approximation langagière tout en s'inscrivant bien sûr dans cet inéluctable flux textuel qui le submerge, mais dans lequel il laisse une trace. C'est ainsi que « le poème témoigne » sans que l'on sache précisément « de quoi et pour quoi, de qui et pour qui » il témoigne⁷⁵⁰. Sans doute témoigne-t-il de la *présence* de ce « tout autre », de cette altérité qui compose le carcan langagier dont nous sommes faits. Ce rapport dissymétrique à l'Autre semble être ce qui justement interdit toute résomption unitaire du Sens. L'écriture correspond toujours déjà à ce qui nous est étranger tout en nous appartenant en propre, en faisant corps avec nous. L'épreuve de la traduction, les jeux de langues, les indécidables mettent en valeur les apories constitutives de notre rapport à ce tissu langagier. Jacques Derrida, dans « Ouï-dire de Joyce », qualifie le français dans lequel il s'exprime de « quasi-anglicisme » et affirme s'adresser à l'auditoire du *Joyce Symposium* dans sa « langue supposée⁷⁵¹ ». Entre l'anglicisme traduisant « *my supposed language* » (« ma soi-disant langue ») et ce que l'on pourrait comprendre comme « ce que je suppose être ma langue », l'indécision transparait, la possession pleine et entière d'une seule et unique langue échappe à Derrida, toujours nous échappe.

⁷⁵⁰ J. Derrida, « Poétique et politique du témoignage », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 534.

⁷⁵¹ T. Dutoit, « De Derrida à l'université. En anglais », *op. cit.*, p. 395.

III - « La double séance » : Mime mallarméen et jeu itératif des formes

« (...) cette double séance dont je n'aurai jamais l'innocence militante d'annoncer qu'elle est concernée par la question *qu'est-ce que la littérature*, trouvera son coin ENTRE la littérature et la vérité, et ce qu'il faut répondre à la question *qu'est-ce que*^{752?} »

Jusqu'ici, notre analyse a tracé plusieurs balises nous permettant de comprendre en quoi l'écriture mallarméenne pouvait constituer une mise entre guillemets de la littérature, pouvait forcer ce questionnement fondamental sur l'institution littéraire. Nous avons tenté d'esquisser les contours de cette influence déterminante qu'ont exercée certains textes mallarméens sur la déconstruction de Jacques Derrida. Les détours derridiens par le littéraire, par certains textes qui peuvent apparaître surprenants, révolutionnaires en leur genre, engendrent une refonte ontologique, une réfutation de l'Être comme Présence pleine et entière. La *présence* ne se conçoit désormais, pour le penseur de la déconstruction, que comme structure d'effacement, simulacre, dislocation, comme ce qui « n'a proprement pas lieu⁷⁵³ ». La place est laissée à l'espacement, à l'interruption, au « reste » comme ce qui échappe à toute totalisation, résiste à toute appréhension de type dialectique. Les nombreux champs d'intérêts de la déconstruction, la diversité des textes repris et commentés par Jacques Derrida pourraient parfois nous laisser penser que celui-ci serait un « rhapsode dans son genre », un penseur-philosophe « qui récite des poésies détachées⁷⁵⁴ ». À nos yeux, il est cependant manifeste qu'il embrasse cette diversité de textes, d'ailleurs méticuleusement choisis, afin d'illustrer les apories de la pensée, les multiples facettes de l'interruption comme partie intégrante de la trame du sens, la « musique du reste ». Ce

⁷⁵² J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 219.

⁷⁵³ J. Derrida, « La différence » dans *Marges, op. cit.*, p. 25.

⁷⁵⁴ C. V. McDonald, « La portée des notes. Pour Jacques Derrida » dans *Dispositions. Quatre essais sur les écrits de Jean-Jacques Rousseau, Stéphane Mallarmé, Marcel Proust et Jacques Derrida*, Ville de Lasalle, Hurtubise HMH, p. 106.

« reste » pourrait d'ailleurs s'entendre comme « *rest* », comme ce qui, en anglais, signifie aussi « l'intervalle qu'en musique on fait taire, le blanc du son⁷⁵⁵ ». Cette résistance des marges, cette voix de l'exil, ce cri de dépossession, se fait toujours entendre dans ce *plus d'une langue* si caractéristique. Afin de bien illustrer ce jeu entre littérature et philosophie, cette remise en cause des fondements ontologiques, le texte de « La double séance » nous apparaît tout à fait primordial. Nous l'avons, de manière indirecte, mentionné à plusieurs reprises dans notre étude, mais nous nous proposons maintenant, à la lumière des jalons précédemment posés, d'en faire une analyse plus systématique. Comment la question du double, de la duplication permet-elle à Derrida de contester l'approche platonicienne de la *mimésis* ? Comment le texte mallarméen nous permet-il d'entrer dans ce monde de la « *mimique* », de la mise en scène d'une *vérité* qui, jamais, n'apparaît comme telle, d'un *hymen* qui vient déstabiliser toute velléité de maîtrise ? Au fil de cette « *histoire* » que Jacques Derrida nous fait vivre entre Platon et Mallarmé, un glissement s'opère quant à la valeur de la question « *qu'est-ce que ?* », le sens se décline désormais selon ses *effets*, au creux des plis du texte, faisant résonner la sourde mélodie de son inexorable dissémination.

a) L'ambivalence de la « mimésis » platonicienne

La première version de « La double séance » fut publiée en 1970 dans le numéro 41-42 de la revue *Tel Quel*. Il s'agit d'une « confrontation » textuelle entre un extrait du *Philèbe* de Platon et *Mimique* de Mallarmé. Lors des deux séances des 26 et 5 mars 1969 du Groupe d'Études théoriques, les participants recevaient un extrait du *Philèbe* et de *Mimique*⁷⁵⁶. Le texte distribué est reproduit fidèlement dans « La double séance » qui constitue ensuite un chapitre de l'ouvrage *La Dissémination* publié en 1972. On remarque

⁷⁵⁵ C. V. McDonald, « La portée des notes. Pour Jacques Derrida », *op. cit.*, p. 106.

⁷⁵⁶ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.* p. 215.

d'emblée l'originalité de la démarche : un face-à-face inusité entre deux textes, entre deux auteurs dont l'association bien évidemment surprend. Par ailleurs, le lecteur est lui-même, de façon pratique, confronté au processus de reproduction, de duplication, puisqu'il *possède* entre ses mains, un exemplaire du livre dans lequel figure la reproduction d'une reproduction de texte. Déjà, l'accent est mis sur le trajet d'un texte et la question est posée quant à la fidélité du double, double de double. Il est, de surcroît, intéressant de noter que ce titre fut en fait proposé par la revue et non par Jacques Derrida lui-même⁷⁵⁷. Cela touche à la problématique du titre, ce « titre qui parlerait trop haut⁷⁵⁸ » contre lequel nous met en garde Mallarmé, ce titre qui s'annoncerait comme programme ou promesse, mais que le corps du texte viendrait déborder, déplacer, modifier. « La double séance » fut donc le titre choisi par la rédaction de *Tel Quel*, sobre et simple, mais qui déjà annonce cette *présence* du « double », double texte pour mieux cerner cette question fondamentale de la *mimésis*, du rapport entre l'original et la copie, de cet antre de l'« *entre* » dans lequel vérité et littérature se croisent. D'emblée, Jacques Derrida indique à ses lecteurs que ce lien particulier entre littérature et vérité ne peut se comprendre sans un certain angle ou, plus exactement, un « angle assuré par le pli⁷⁵⁹ ». Les deux textes choisis se répondent, se complètent, se contredisent, engendrant ainsi un déplacement mutuel et un dépassement de la question. Véritable « *mimodrame* » textuel se dérochant à toute appréhension définitive, « La double séance » met cependant en exergue un certain nombre de « motifs⁷⁶⁰ » qui guident la réflexion en la poussant souvent jusque dans ses retranchements aporétiques.

La *mimésis* sera interprétée au travers du prisme de l'*hymen* compris à la fois comme séparation et abolition de cette limite, entre identité et voilement. Mallarmé permettra justement à Jacques Derrida d'illustrer les failles de l'approche platonicienne de

⁷⁵⁷ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 215.

⁷⁵⁸ S. Mallarmé, « Le Mystère dans les lettres », *Divagations dans Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 234.

⁷⁵⁹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 219.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 225.

la vérité. Si Mallarmé peut apparaître comme le parangon de cette disruption ontologique, il n'est cependant pas érigé en modèle suprême ayant détrôné Platon. Il est aussi et simplement convoqué comme un exemple parmi d'autres. Le *double*, par ailleurs, se loge déjà au cœur de la démarche platonicienne, qui subit ainsi, de façon *intrinsèque*, une altération⁷⁶¹. Le recours au texte mallarméen a cependant une vertu heuristique permettant la mise en relief de cette duplicité. La déconstruction ne propose pas, en effet, un renversement, mais bien un déplacement, une conservation des anciennes structures tout en indiquant pourquoi leur principe explicatif est insuffisant et mérite d'être altéré, subtilement déconstruit.

Derrida insiste sur une certaine ambivalence du discours de Platon au sujet de la *mimésis* qui est, soit critiquée en tant que « procès de duplication » en tant que tel, soit « en raison du modèle imité⁷⁶² ». Dans le premier cas, il est en effet inadéquat de comparer l'âme à un livre, pour reprendre l'exemple platonicien, car si l'âme et le livre se rapportent au *logos*, à un dialogue, le livre n'est, quant à lui, qu'une « espèce du genre dialogue » et une telle analogie s'illustre par sa faiblesse, revient à une « perte de voix⁷⁶³ ». Dans le second cas, le livre, l'écriture ne sont pas nécessairement d'emblée disqualifiés, mais la nature des écrits doit être analysée, comparée à la Vérité afin de juger de leur niveau d'adéquation. Par *homoiosis*, similitude, on observe, dans ce deuxième cas, une tension vers la Vérité qui ressort ainsi grandie de cette ressemblance. Pourtant, si l'écrit vient doubler, répéter le *logos*, se pose le problème de la répétition, cette « possibilité énigmatique » qui vient brouiller le rapport entre littérature et vérité. Dans la *Voix et le phénomène*, on se souvient que Jacques Derrida faisait dériver la présence du Présent de la répétition, les plis de l'itération compulsive venant faire basculer les rouages bien établis

⁷⁶¹ G. Bennington, « Derrida's Mallarmé » dans *Meetings with Mallarmé*, *op. cit.*, p. 126.

⁷⁶² J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 230.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 227.

de la *Présence*. Dans l'écriture, le principe de supplémentarité qui vient *pallier* la béance d'origine ou sa duplication, inscrit effectivement « l'espace de la répétition et de dédoublement de soi »⁷⁶⁴. Le désir éperdu de présence provient alors de cet « abîme de la représentation »⁷⁶⁵, de ce brouillage originel. Par ce mouvement de suppléance, la présence a depuis toujours déjà subi l'entaille de la différence⁷⁶⁶. Selon les précisions apportées par Sarah Kofman, la *mimésis* derridienne viendrait alors relier « les motifs théoriques et pratiques de la répétition, la production et la reproduction, le reflet, l'image, l'idole, l'idée, le simulacre, la mimique, le double, le masque, l'identification etc »⁷⁶⁷. Original et copie se trouvent, pour ainsi dire, réconciliés par la répétition, une réconciliation qui ne peut se faire que sous l'égide d'une *mimésis* disséminée frappant de sa marque différentielle l'ensemble du champ représentatif. Le processus d'itérabilité engendre la « simultanéité intraitable d'une répétition conditionnée et d'une altération inconditionnelle »⁷⁶⁸, les deux processus étant par conséquent aussi nécessaires qu'indifférenciables.

Dans les arts représentatifs, *mimésis* et *mnémê*, *imitation* et mémoire, apparaissent complémentaires, complices et réversibles. La *mnémê* est, depuis toujours, sollicitée dans un processus de répétition, mais il ne peut s'agir d'une remémoration simple, d'un original ayant préséance sur toutes les copies successives qui en proviendraient. L'anamnèse ou réminiscence platonicienne ne semble pas pouvoir se concevoir sans l'intervention de l'hypomnèse ou des arts et techniques de mémoire. Or le processus de *mnémê* se trouve fragmenté, disséminé au gré des *hypomnémata*, enregistrements matériels divers et variés, ce qui oblitère toute anamnèse heureuse de la vérité ou *aletheia* dans toute sa plénitude unitaire. La quête d'une vérité unique demeure cependant à l'état de visée archéologique,

⁷⁶⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 233.

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 308.

⁷⁶⁷ S. Kofman dans *Mimésis des articulations*, ouvrage collectif de S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman et P. Lacoue-Labarthe, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, p. 333

⁷⁶⁸ A. Garcia Düttmann, « La déconstruction expliquée aux enfants qui n'en ont pas besoin », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 165.

tension vers l'origine, certes condamnée à l'inachèvement, mais néanmoins utile afin de comprendre les « effets de signifiés » que possèdent certains signifiants dans cette hiérarchie déconstruite et mouvante. L'*aletheia* elle-même est frappée par la marque différentielle, seule voie permettant sa répétition et son dévoilement, un dévoilement dans et par la répétition. « Le double vient après le simple, il le multiplie par suite », affirme Jacques Derrida pour qui « le processus de l'apparaître lui-même » est « l'ordre de la vérité⁷⁶⁹ ». Dans l'écriture, la référence subit cette double marque, est frappée, par la syntaxe, d'un trait indécidable. Elle se soustrait à « la pertinence et à l'autorité de la vérité⁷⁷⁰ », mais ne s'y oppose pas, car la vérité s'insère, avec la répétition, dans l'inextricable tissu différentiel. La Vérité n'est donc pas définitivement rayée, mais simplement raturée, la rature laissant apparaître la marque sous le trait.

Tâchons maintenant de voir en quoi le texte mallarméen peut venir illustrer cette marche de la différence à l'aune de laquelle il convient, selon Jacques Derrida, d'interpréter la Vérité. Avec *Mimique*, le lecteur est plongé dans un monde de mimes et faux-semblants, d'interruptions et de blancs à la lueur desquels transparaît une signification fuyante et évasive.

b) « Mimique » et espacement : une écriture sur fond blanc

« Tu es un tu. Tu vois ce que je veux dire ? Qui est *tu*? (...). Je suis en train de te rappeler au fin travail de rêve : il fait passer le bistouri laser invisible : t, u, t'es eu, tu, ensuite entre les signifiés siamoisés par homonymie : tu est tu voilà pourquoi étant *tu*, tu ne peux plus te taire (...). Mais l'homonymie siamoise et intraduisible du *tu* qui t'assigne, toi, au mutisme secret du *se taire*, et de l'être-tu, nous savons que nous n'en

⁷⁶⁹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 237.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 238.

savons rien : qui es le tu à qui elle dit « tu est tu », tu es passé
sous silence, tu es comme on dit si bien en anglais *silenced*⁷⁷¹. »

Ces quelques lignes d'Hélène Cixous pourraient ici illustrer ce rôle des « blancs qui assument l'importance ». On peut d'ailleurs voir ici un parallèle frappant avec les célèbres vers mallarméens : « À la nue accablante tu », spectacle du poète se trouvant devant un profond silence, un vide et qui en vient à questionner l'origine de cette disparition, de ce « sépulcral naufrage⁷⁷² ». On lit ce *tu* entêtant, mais le *tu* du silence abyssal résonne dans nos esprits, silence profond, déconcertant, mortel. Du pronom personnel marquant l'identité au participe passé du verbe « taire », le jeu indécidable de l'homonymie entraîne, dans l'esprit du lecteur, rapprochements et confrontations inouïs. L'écriture permet cette mise en relief remarquable des chaînes de signifiants « siamoisés » par l'homonymie et pourtant présentant des différences irréductibles. Du *tu* de l'interruption de la parole, du blanc au *tu* du tout-autre, de l'altérité radicale, il n'y a qu'un pas, « il y va d'un certain pas », nous dirait Derrida. Peut-être faut-il voir dans la concordance entre le *tu* de l'altérité et le *tu* du silence, au passé, la rature de toute identité, de tout être comme présence ? Devant ce qu'il nous est impossible de dire, interdiction nous est faite de nous taire. L'écriture se veut impératif, « supplément » faisant inéluctablement signe vers cet « être tu ». Ce détour nous semblait intéressant avant d'aborder l'énigmatique mime de *Mimique*, sa gestuelle brouillant toute référence, effaçant tous repères temporels. Muré dans un monde de fiction, de silence, blanc sur fond blanc, le Mime « est à la fois actif et passif, matière et forme, l'auteur, le moyen et la pâte de son mimodrame⁷⁷³ ». Voilà, somme toute, un « indécidable » *personnifié*. Mallarmé nous invite à entrer dans son

⁷⁷¹ H. Cixous, *Portrait de Derrida en jeune Saint Juif*, Paris, Galilée, 2001, p. 13, cité par Jacques Derrida dans *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Paris, Galilée, 2003, pp. 44-45.

⁷⁷² S. Mallarmé, « À la nue accablante tu », *Poésies*, Paris, Gallimard, 1992, p. 71.

⁷⁷³ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 244.

« labyrinthe textuel tapissé de miroirs », à plonger dans l'univers évanescent de ce Mime que seul le « fard⁷⁷⁴ » de signes peut esquisser et faire naître à notre esprit.

Au monologue intérieur husserlien, archétype de pureté expressive, Derrida oppose donc le jeu du Mime mallarméen, « fantôme blanc » évoluant dans un univers fictif, « sans briser la glace », mimant un crime qui n'en est pas un, « ici devant, là remémorant, au futur, au passé, sous une apparence fausse de présent⁷⁷⁵ ». L'écriture gestuelle du Mime, simulacre sur fond blanc, perturbant toute référence temporelle ou topologique, illustre bien cette immersion au cœur d'un monde de signes, cette émancipation radicale vis-à-vis de toute vérité, de toute autorité de la présence. L'idéalité n'est dotée que d'une existence spectrale, déjà travaillée par le signe qui est lui-même, ainsi que le précise Jacques Derrida, « originairement travaillé par la fiction⁷⁷⁶ ». L'expression pure s'évanouit, tout signe même expressif, s'inscrivant dans un processus représentatif et devant, par conséquent, se conformer aux exigences d'une répétition toujours déjà à l'œuvre. Seule demeure alors « l'écriture du rêve, la fiction sans imaginaire, la mimique sans imitation, sans vraisemblance, sans vérité ni fausseté⁷⁷⁷ ». Voguant entre littérature et philosophie, désagrégeant les frontières sous le coup d'une structure topologique généralisée, la différence vient désorganiser et dépasser la « machine ontologique⁷⁷⁸ », imprimant son jeu sur l'Idée platonicienne, désormais entraînée dans son mouvement. Derrida reconnaît lui-même que le texte mallarméen peut inviter à une lecture de type hégélienne, être « réduit à un brillant idéalisme littéraire⁷⁷⁹ » comme la majuscule du terme « Idée » peut le laisser supposer. Le penseur de la déconstruction s'oppose cependant à ce qu'il qualifie de « simple relevé de concepts ou de mots » et propose au lecteur une approche beaucoup plus

⁷⁷⁴ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 240.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁷⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁷⁷ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 260.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 239.

dynamique qui vise à « reconstituer la chaîne en mouvement, les effets de réseau et le jeu d'une syntaxe⁷⁸⁰ ». C'est donc à une analyse particulièrement pointue et détaillée qu'il nous convie. Le « double » mallarméen ne s'appuie sur aucun « simple » qui ne soit déjà engagé dans la logique de répétition. Le texte de « Mimique » maintient « la structure différentielle de la *mimésis*, mais sans l'interprétation platonicienne ou métaphysique⁷⁸¹ » qui impliquerait une Idée, modèle original et originel.

Bien sûr, l'étude que nous propose Derrida s'inscrit à contre-courant de nombreuses analyses traditionnelles, d'obédience hégélienne, qui reconnaissent à Mallarmé un certain attachement à l'Idée. On a ainsi pu voir combien la vision de Guy Michaud pouvait différer de celle de Derrida, en reliant notamment la multitude de réseaux métaphoriques au Tout idéal, justification ultime. Plusieurs variantes peuvent, assurément, être observées mais la présence d'une certaine amarre à l'Idée se retrouve fréquemment dans les exégèses mallarméennes. Certes, le désespoir du poète qui, creusant le vers, ne trouve que le Néant, apparaît manifeste et frappant. Stéphane Mallarmé a, en effet, lors de l'écriture d'*Hérodiade*, « pris conscience de l'échec de sa poésie à “creuser” dans la langue moderne de l'extériorité une issue vers une authentique présence de ce qu'il appelle l'Idée⁷⁸² », il n'a alors de choix que de se rabattre sur le langage. La transparence n'est plus et la transcendance devient illusoire. Bertrand Marchal, dans son commentaire de « Quand l'ombre menaçait⁷⁸³ », explique cependant que, face à la dérélition, face à « cette nuit de la mort de Dieu », le poète se trouve à devoir prendre le relai, déployant son génie créateur de vers. Ce poème se montre ainsi révélateur du passage d'un « idéalisme philosophique à un

⁷⁸⁰ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 239.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 255.

⁷⁸² Y. Bonnefoy, « La clef de la dernière cassette », préface au recueil *Poésies* de Stéphane Mallarmé, p. xiii

⁷⁸³ S. Mallarmé, *Poésies*, *op. cit.*, p. 56.

idéalisme purement poétique⁷⁸⁴ », la poésie étant la seule consolation dans un monde qui ne serait que triste Matière. Dans cette démarche, Mallarmé serait donc bien toujours un idéaliste absolu, mais ne se rattachant plus, cette fois, qu'à l'Idée poétique. Si le poète affirme la disparition du *Theos*, faut-il pour autant lui reconnaître, à l'instar d'André Stanguennec, l'emprunt au *Logos* hégélien, « Verbe divin qui s'aliène dans la nature et finit par prendre conscience de soi dans le milieu spécifiquement humain du langage⁷⁸⁵ » ? Le fait que le poète adopte, toujours selon André Stanguennec, « la dialectique ludique du Verbe », permet l'union subtile du Sens et du non-sens, car le Verbe a cette faculté de se développer au travers de sa négation, le Hasard, et trouve un terreau expressif particulièrement fertile dans « ce milieu particulièrement hasardeux qu'est le langage humain⁷⁸⁶ ». La poésie vise donc à un dépassement de la différence entre signifiant et signifié et à l'établissement d'une correspondance qualifiée de "nécessaire" entre « l'expression signifiante et le sens exprimé⁷⁸⁷ ». Ce dépassement du hasard ne se concrétise bien évidemment jamais, mais demeure à l'état de processus dialectique. Par sa plume versificatrice et la savante alchimie des *effets*, le poète résiste donc, à sa manière, à l'arbitraire du signe décrit par les linguistes. L'écriture permet cette élévation du poète, cet arrachement au Néant, car un vivant n'ayant « pas suivi la religion du Verbe n'a pas d'existence réelle⁷⁸⁸ », nous dit avec force Camille Soula dans *Gloses sur Mallarmé*.

⁷⁸⁴ B. Marchal, commentaire pour l'édition *Poésie, op. cit.*, p. 235, cité par A. Lipietz, « L'ouvroir de Mallarmé. Réflexions sur une allégorie », 11 février 2006, p. 43. Repéré à http://lipietz.net/ALVP/VP_OuvroirMallarme.pdf.

⁷⁸⁵ A. Stanguennec, *Mallarmé et l'éthique de la poésie*, Paris, Vrin, 1992, p. 14.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ C. Soula, *Gloses sur Mallarmé*, Paris, Éditions Diderot, 1946, p. 77.

c) Réfutation et dépassement par Jacques Derrida du « noyau thématique » de Jean-Pierre Richard : mise en relief de la logique du « supplément »

L'analyse très minutieuse de Jean-Pierre Richard explorant *L'Univers imaginaire de Mallarmé* s'attache également à l'exploration de la « sous-jacence » de l'œuvre du poète. Il réfute toute perspective d'étude qui ne serait qu'« horizontale » et prône le dévoilement de la raison d'être de cet immense projet. Pour cela, il suggère à ses lecteurs une approche thématique, démarche à laquelle Derrida s'oppose avec véhémence dans « La double séance ». Avant de revenir sur les principaux points de cette critique derridienne, exposons ici brièvement les principaux fils conducteurs de l'analyse proposée par Richard.

S'inspirant du parallèle entre le « thème » et la « racine » fait par Mallarmé lui-même dans les *Mots anglais*, le poète nous propose la définition suivante du thème :

« Qu'est-ce qu'une racine? Un assemblage de lettres, de consonnes souvent, montrant plusieurs mots d'une langue comme disséqués, réduits à leurs os et à leurs tendons, soustraits à leur vie ordinaire afin qu'on reconnaisse entre eux une parenté secrète : plus succinct et plus évanoui encore, on a un thème⁷⁸⁹. »

La recherche de cette « parenté secrète » guide donc ce découpage thématique qui s'évertue à recentrer l'œuvre mallarméenne par rapport à ce qui est considéré, dans une perspective hégélienne, comme la « clef de voûte » rêvée de son architecture, l'esprit, « centre absolu à travers lequel tout communique, se compense, se neutralise⁷⁹⁰ ». Ce construit thématique ne pourrait-il cependant pas apparaître comme un guide de lecture quelque peu artificiel ? Antérieurs au texte littéraire ou poétique, les thèmes existent en effet hors de l'œuvre. Ils peuvent donc être étudiés « en eux-mêmes », « en dehors d'une

⁷⁸⁹ S. Mallarmé, *Les Mots anglais* dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 962, cité par J.P. Richard dans *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Seuil, 1961, p. 24.

⁷⁹⁰ J-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, op. cit., p. 27.

œuvre particulière⁷⁹¹ », ce qui permet des comparaisons entre plusieurs auteurs articulées autour d'un thème choisi. Le thème apparaît donc clairement comme un cadre d'approche qui sert ainsi de grille d'analyse. Dans cette optique, le *pli* mallarméen est un angle d'étude par le biais duquel un rapprochement sera effectué entre divers domaines, de « l'érotique au sensible, puis au réflexif, au métaphysique, au littéraire⁷⁹² ». L'univers mallarméen selon Jean-Pierre Richard est guidé par un Sens précis, unique global, une totalité qui établit une correspondance harmonieuse entre les plus petits détails et le Tout. Cette construction parfaite, sans « reste » au sens derridien, ne peut rien tolérer qui puisse se montrer « détaché, insignifiant, frivole⁷⁹³ », le retentissement du Sens ne pouvant être perçu qu'à partir d'une illustration de cette convergence, de cette dynamique centrale et centrifuge qui apparaît être le moteur explicatif et lien unissant toutes les composantes de l'œuvre. Pourtant, une telle approche totalisatrice n'est pas sans présenter de sérieuses failles. Jean-Pierre Richard semble reconnaître un élément de première importance : « Mais à Mallarmé lui-même cette harmonie n'apparaît pas, ou plutôt il l'estime imparfaite, et peut-être inutile⁷⁹⁴ ». N'y aurait-il pas un risque à vouloir, en effet, greffer sur le texte mallarméen cette impeccable convergence entre chaque partie résultant en un Tout savamment organisé ? Jean-Pierre Richard met en garde les lecteurs du poète en les enjoignant de ne pas être « dupes » de « ce terrorisme par lequel Mallarmé feint à leurs yeux de discréditer toute sa poésie réellement écrite⁷⁹⁵ ». Or on se souvient bien, dans notre étude des *Mots anglais* de la position du poète qui, initialement, affirme vouloir suivre la sûre voie de la Science, mais réalise ensuite combien cette entreprise s'avère périlleuse et illusoire. Le linguiste s'incline finalement devant le poète.⁷⁹⁶ Ce que nous

⁷⁹¹ J-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, op. cit., p. 28.

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 432.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 434.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 437.

⁷⁹⁶ Nous renvoyons ici le lecteur à notre étude des *Mots anglais* faite précédemment.

propose l'étude de Jean-Pierre Richard serait donc de comprendre Mallarmé mieux qu'il ne semble se comprendre lui-même, à travers la manifestation d'une Totalité qui peut, à certains égards, paraître factice et injustifiée. Le texte serait alors « l'expression ou la représentation [heureuse] de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique⁷⁹⁷ ». Or les « thèmes » du *pli* ou du *blanc* identifiés dans une telle analyse ne peuvent être maîtrisés comme tels, car ils pointent justement vers ce dépassement de tout cadre, vers cette signification qui s'échappe, se dissémine sans jamais pouvoir être rassemblée en une Totalité rassurante.

On pourrait effectuer un rapprochement entre le thème et le *parergon* ou cadre. Le *parergon*, nous dit Jacques Derrida dans *La Vérité en peinture*, fonctionne tel un *pharmakon* et obéit à une logique indécidable. Même « les oppositions conceptuelles les plus rassurantes⁷⁹⁸ » ne peuvent échapper à son action de débordement, de déplacement et glissement incessant. Entre l'*ergon*, l'œuvre et le *parergon*, le cadre, les frontières se brouillent, deviennent insaisissables. « Faux dehors » atopique, le *parergon* ne détermine pas seulement l'œuvre, mais est également déterminée par elle. Nul hors-texte qui viendrait déterminer le texte par son dehors, le cadre est pris dans la trame différentielle du texte. Le fonctionnement du *parergon* est similaire à celui de l'*hymen*, autre indécidable dont le lieu est indéfinissable, ni intérieur ni extérieur, *situé* « dans l'*entre*, dans l'espacement entre le désir et l'accomplissement, entre la perpétration et son souvenir⁷⁹⁹ ». De la même manière que Mallarmé n'avait pu recréer que des *effets* d'onomatopées par l'écriture poétique, il n'y a, selon Jacques Derrida, que des « effets de thèmes qui se donnent pour la chose même ou le sens même⁸⁰⁰ ». Le *blanc* et le *pli* sont donc des « thèmes » entre guillemets ou sous rature qui, justement, nous interdisent de « chercher un thème ou un sens total au-

⁷⁹⁷ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 319.

⁷⁹⁸ J. Derrida, *La Vérité en peinture*, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁹⁹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 261.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 306.

delà des instances textuelles dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu⁸⁰¹ ». Le *blanc* agit tel un supplément, intervenant à la fois « dans la série polysémique des blancs », mais aussi comme ce qui s'insère entre ces séries, frappant d'impossibilité toute « sérialité sémantique » et instaurant ce que Jacques Derrida nomme le « spacieux », l'« espacement mallarméen ». Avec la dissémination des blancs, nous nous trouvons face à une structure tropologique circulant « infiniment sur elle-même⁸⁰² » et sommes happés par cette marée métaphorique impossible à arrêter ni même à cerner. Le blanc est partout sans qu'aucun « Blanc majuscule⁸⁰³ » ne puisse en définir le mode de fonctionnement. Dislocation des chaînes, déplacement des oppositions, le spacieux engendre cette propagation fulgurante de la lettre, en détermine la complexité du mouvement. La lettre se meut ainsi « par plis, reploiements, déploiements, expansion⁸⁰⁴ » dans une mise en scène du signe qui vient désorganiser toute la « machine ontologique⁸⁰⁵ ». Il conviendrait plutôt de suivre le mouvement mallarméen de l'éventail⁸⁰⁶, les oscillations et battements du texte, esquisser les *effets* de sens tels qu'ils se donnent à lire au travers de l'écriture, du travail des mots, mais aussi des espacements ou blancs qui composent la page et s'avèrent tout aussi significatifs. Cet univers scriptural est marqué par l'importance de la « diacriticité », de ces éléments souvent considérés comme secondaires et négligeables, mais qui, en vérité, perturbent les rouages bien huilés du texte comme représentation d'une réalité qui lui serait extérieure et viendrait en fonder la validité. Au contraire de la grille de lecture que nous propose Jean-Pierre Richard, on comprend pourquoi, tout « noyau thématique » est *de*

⁸⁰¹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 306

⁸⁰² *Ibid.*, p. 315.

⁸⁰³ *Ibid.*

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 307.

facto condamné à être déconstruit, dépassé, soumis à la logique de la dissémination et à « la génération toujours divisée du sens⁸⁰⁷ ».

d) « Arkhè » et simulacre : vers l'infini du jeu textuel

Dans cette optique, on perçoit aisément pourquoi Jacques Derrida ne peut accepter la conception du *mot* telle que présentée dans *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, à savoir une entité possédant un « corps propre », une « unité charnelle⁸⁰⁸ », muni d'« un squelette et d'une masse musculeuse, d'une *vie* bien à lui⁸⁰⁹ ». Le mot décrit par Jean-Pierre Richard serait donc un « microcosme », autonome, enveloppé dans sa suffisance, trahissant « une manière d'être⁸¹⁰ ». Cette analogie avec la créature vivante nous renvoie en fait à l'union miraculeuse du « sens et du sensible dans une *vox* », privilège de la voix longuement déconstruit dans *De la grammatologie*. Cette symbiose « pneumatologique » de la voix et de la présence pleine est en effet décrite par Derrida en opposition avec l'écriture, « la perverse, l'artificieuse, la technique, exilée dans l'extériorité du corps⁸¹¹ ». Le mot mallarméen charnel, si bien décrit par Jean-Pierre Richard, aurait donc cette vocation quasi mystique de faire oublier cette secondarité de l'écriture, de tendre vers la présence de l'Idée et d'atteindre une cohérence qui serait manifestation d'une vérité « objectivement fondée⁸¹² ». Ce mot vivant ne peut ainsi effectivement se comprendre qu'à l'aune du Livre, cette totalité ou Vérité sur laquelle viennent se régler les flux de signifiants, « Livre » d'ailleurs décrit par Richard comme l'aboutissement du thématisme mallarméen⁸¹³. À cette unité du mot qui renvoie à l'unité, plus grande, du Livre, Jacques

⁸⁰⁷ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 326.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁸⁰⁹ J-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, *op. cit.*, p. 529.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 528.

⁸¹¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁸¹² J-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, *op. cit.*, p. 532.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 565.

Derrida bien entendu oppose l'« énergie aphoristique de l'écriture⁸¹⁴ », qui perturbe toute ontologie ou philosophème et déjoue avec force et finesse « l'assurance d'une maîtrise », le rassemblement de l'hétéroclite sous une bannière unitaire. Il est intéressant de voir combien la *mimique* de l'écriture décrite dans *L'Univers imaginaire de Mallarmé* diverge de l'interprétation derridienne :

« Chaque mot va donc posséder pour l'écrivain une existence propre, et très directement ressentie par lui. Et d'abord sur le plan visuel, si important pour Mallarmé, il aura un visage, une physionomie. L'écriture est ainsi *mimique*, suite de signes, sourires ou grimaces; elle marque les 'gestes de l'idée'. Immédiatement et par la seule vertu de son allure, chaque lettre jouera une essence⁸¹⁵. »

Le contraste avec l'analyse de « La double séance » est en effet saisissant. On pense notamment à l'effacement du visage, de la physionomie, à l'omniprésence du simulacre, de la « crème blanche du pâle Pierrot⁸¹⁶ » à la page blanche de l'écrivain, dont Derrida souligne l'importance. La « suite de signes » n'est qu'illusoire sans cesse disloquée par la temporalité fluctuante de cette pantomime. « Somnambulesque⁸¹⁷ » est le terme utilisé par Derrida pour décrire cette reproduction du crime, au bord de l'hallucination, au cours de laquelle le passé devient présent, un « présent-passé, mais dont le présent n'a jamais occupé la scène⁸¹⁸ », toujours insaisissable et orienté sur l'avenir, le crime décrit dans cette *Mimique* étant à comprendre au futur. Par ailleurs, avant même de s'intéresser à ce mystérieux crime sans substance du Mime, Derrida revient sur le texte même qui aurait servi de référence à Mallarmé pour l'écriture de ce texte. *Mimique* ne correspond en fait qu'à la troisième version du texte publiée dans *Divagations* inclus dans l'ensemble

⁸¹⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 31.

⁸¹⁵ J.-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, op. cit., p. 528.

⁸¹⁶ J. Derrida, « La double séance », op. cit., p. 240.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 247.

⁸¹⁸ *Ibid.*

Crayonné au théâtre. Des guillemets entourent la phrase « La scène n'illustre que l'idée (...) ». Il ne s'agit donc pas des mots de Mallarmé lui-même, mais d'une reprise du *Pierrot Assassin de sa Femme*, œuvre de Paul Margueritte, lui-même cousin de Mallarmé. Par ailleurs, Derrida précise à ses lecteurs, en note de bas de page, que l'origine de cette citation se perd entre les versions successives du texte, « simulacre de citation », « axiome anonyme et loi sans origine⁸¹⁹ ». La référence à l'idée semble ainsi s'effriter, se désagréger, au fur et à mesure des recherches visant à retracer l'histoire de cet énigmatique texte, « archéologie textuelle » sans origine identifiable. « Qu'avait-il entre les mains, devant les yeux ? En quel, dans quel maintenant ? Selon quelle ligne⁸²⁰ ? », se demande ainsi Derrida devant ce dédale de textes, d'influences, de versions. Ce dilemme, apparemment insoluble, quant au caractère introuvable de l'origine de *Mimique* apparaît comme une métonymie de la thèse derridienne sur l'écriture en tant que telle. L'*arkhè* se manifeste toujours sous rature, déjà entée sur une répétition, simple trace hantée à jamais par le double. La trace est, dans *De la grammatologie*, qualifiée « d'origine absolue du sens⁸²¹ », oblitérant par là même toute origine et tout Absolu, « énergie opaque », échappant aux fourches caudines de l'appréhension métaphysique. Le simulacre se fait sentir autant dans les influences textuelles supposées auxquelles ferait référence Mallarmé que dans le texte de *Mimique* lui-même qui met en scène un personnage fuyant mimant un « crime » qui en réalité n'en est même pas un. Le Pierrot du texte de Paul Margueritte se rend coupable d'un crime par « chatouillement », mascarade non-violente, précise en effet Derrida. Sans entrer dans la complexité de l'action de ce Pierrot évanescent, la succession de « doubles fonds », d'« abîmes » dans une structure en trompe-l'œil, voilà un texte qui ne peut constituer une référence simple pour *Mimique* de Mallarmé. Ne suivant nulle Idée, le Mime appartient à cette sphère de la représentation dont pourtant il s'absente en même temps, « il n'imité

⁸¹⁹ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, note 14 pages 242 et 243.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁸²¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 95.

rien, n'a pas à se conformer à un référent antérieur dans un dessein d'adéquation ou de vraisemblance⁸²² ». La *mimésis* platonicienne subit ici une généralisation radicale. Mallarmé maintient bien le rapport entre imitant et imité, mais en l'inscrivant dans un schéma spéculaire qui interdit tout socle référentiel inamovible. La « suite de gestes, sourires ou grimaces » mentionnée par Jean-Pierre Richard semble plus que jamais bien fragmentée, flottant au gré des indécisions et de l'approximation des références, transcription toujours infidèle d'une Idée qui n'est que trace ou simulacre. Le modèle platonicien n'est donc pas renversé, mais simplement déplacé, réinscrit *ad infinitum* dans un jeu textuel. « À vouloir renverser le mimétologisme ou à prétendre lui échapper sans fin (...), on retombe sûrement et immédiatement dans son système⁸²³ », nous met en garde Jacques Derrida. Il nous propose donc cette mise en scène labyrinthique et multifocale qui illustre le « déplacement » qu'il qualifie d'ailleurs de « mallarméen ». Platonisme et hégélianisme, *mimésis* et *Idée*, se retrouvent déconstruits, désamorçés par un texte littéraire mettant en relief leurs dissonances et faiblesses. Il n'est donc « pas simplement faux de dire que Mallarmé est platonicien ou hégélien », explique Jacques Derrida, « mais ce n'est surtout pas vrai⁸²⁴ ». Les oppositions simples sont ainsi déjouées avec finesse, le procès de vérité reconduit indéfiniment. Impossible donc de se fier à la « vertu de l'allure » des mots dans un univers où les « essences » sont introuvables si ce n'est sous rature. Il n'y a nul autre lieu que le lieu, « la scène n'illustre donc rien que la scène⁸²⁵ », une scène sans présent central marquée, non par une temporalité continue et linéaire, mais seulement par des « différences temporelles⁸²⁶ ». Le développement, dans l'écriture mallarméenne, du « matérialisme de l'idée » engendre bien une subversion de l'idéalisme -platonicien et hégélien- et vient mettre à mal toute tentative de systématisation trop rigoureuse et rigide

⁸²² J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 253.

⁸²³ *Ibid.*, p. 255.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 259.

de la pensée. L'écriture poursuit « noir sur blanc⁸²⁷ », avec plume, papier et encrier, ce que « l'alphabet des astres » écrit blanc sur noir. Le jeu divin, la création suprême, semble ainsi s'inscrire dans un jeu mimétique marqué par une certaine confusion entre imitant et imité. L'écriture devient mimique du geste créateur sans que l'antériorité de celui-ci ne puisse être manifeste.

e) Déconstruction et « galactique » du texte : les philosophèmes à l'épreuve de l'aporie

Il y a donc bien, dans l'interprétation derridienne de Mallarmé, une volonté d'insister sur cette subversion du « système platonicien de l'idée-modèle et de la copie⁸²⁸ » à l'œuvre dans certains écrits du poète. La lecture faite par Derrida de cette *mimique* mimétique est cependant loin de faire l'unanimité chez les spécialistes mallarméens. Jacques Rancière considère en effet que s'il y a bien, chez le poète, congédiement de l'art de la représentation et de l'« idée-modèle », cela n'invalide pas pour autant le tracé d'un certain « mouvement de l'idée, l'idée comme le mouvement de son propre jaillissement⁸²⁹ ». Dans cette perspective, l'idée première se trouve effectivement dans l'impossibilité de montrer son modèle, mais elle demeure néanmoins présente dans l'horizon poétique, ne devant que « plus impérativement s'authentifier, montrer par le point dernier qui la sacre et le silence qui la clôt qu'elle est bien cette copie première ». Jacques Rancière, par rapport à ce premier modèle, parle d'un processus « mimétique antimimétique de l'Idée⁸³⁰ ». Si le modèle dit « premier » ne peut que se dissimuler, si la *mimésis* ne peut que suivre un vague mouvement, comment alors discerner l'Idée de son double ? L'Idée comme *mimésis*, au travers du prisme mimétique par lequel elle est

⁸²⁷ S. Mallarmé, « Quant au livre » dans *Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 215 : « Tu remarques, on n'écrit pas, lumineusement, sur champ obscur, l'alphabet des astres, seul, ainsi s'indique, ébauché ou interrompu; l'homme poursuit noir sur blanc ».

⁸²⁸ J. Rancière, *Mallarmé. La politique de la sirène*, Paris, Hachette, 1996, p. 96.

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 101.

façonnée, voilà ce que suggérerait Derrida. L'Idée n'est pas, dans la déconstruction, abolie et écartée. Sa pureté, son unicité, son statut de *signifié*, par contre le sont. Plusieurs autres interprétations maintiennent, à l'instar de Guy Michaud, un certain platonisme chez Mallarmé, car il y aurait toujours, malgré tout, supériorité nette du modèle sur la copie. Devant cette impossibilité, pour la copie, de rivaliser avec son modèle, l'écriture se voit cependant débarrassée de la « contrainte référentielle ainsi que de l'assise logocentrique⁸³¹ ». Le texte ne se fonde alors plus sur le réel qu'il aurait pour but de transcrire, mais se donne désormais « comme monde ». La fameuse crise de Tournon illustre en effet cette béance du langage, cette articulation des signes à partir d'un Vide abyssal. Le poète pourrait alors investir la sphère sémiotique, elle-même affranchie « de l'empire du symbolique ». Une telle démarche est intéressante, mais repose sur ce qui serait en fait une certaine décision du poète, à savoir son constat de ne pouvoir imiter adéquatement le réel et son repli pessimiste dans une prison de signes, dans ce qui s'apparenterait alors à un univers autoréférentiel. Au contraire de cette démarche, la position derridienne nous semble plus fondamentale, car réinscrivant l'ensemble du système dans une logique de différence, *mimésis* de *mimésis* sans possibilité de remonter à une source unique. L'autorité de l'origine est mise en scène, parodiée, renvoyant à un « métalangage à la fois possible et impossible », prenant en compte les « effets de signifiés » tout en reconnaissant la multitude de « fragments irrécupérables dans une totalité parce que renvoyant par économie à d'autres textes dans une structure du reste⁸³² ». Rappelons cependant qu'il ne s'agit pas de proclamer l'abolition totale de la signification, mais simplement d'en comprendre le déplacement, le fonctionnement « métaphorico-

⁸³¹ O. Secardin. « La poésie impie ou le sacre du poète : sur quelques modernes », *Journal of Comparative Poetics*. n° 23, janvier 2003, p. 2.

⁸³² C. V. McDonald, « La portée des notes. Pour Jacques Derrida » dans *Dispositions. Quatre essais sur les écrits de Jean-Jacques Rousseau, Stéphane Mallarmé, Marcel Proust et Jacques Derrida*, op. cit., p. 99.

métonymique»⁸³³. Dans *La Carte postale*, Jacques Derrida qui signe de son « nom propre » la brève présentation des « Envois », fournit cependant en note les précisions suivantes : « Je regrette que tu ne te fies pas trop à ma signature sous prétexte que nous serions plusieurs⁸³⁴ ». Il inscrit ainsi son texte daté du 7 septembre 1979 dans le dédale des signatures, en tant que marques singulières, répétant leur dispersion au gré des lectures successives. Il convient donc d'accorder foi à cette marque traduisant une volonté d'unicité, d'authenticité, tout en comprenant qu'elle ne peut se soustraire aux entailles multiples du processus différentiel au sein duquel elle est d'ailleurs toujours insérée, tissée avec le langage de l'Autre. On pourrait également croire que Jacques Derrida anticipe, par rapport à son nom propre signataire du texte, les divers renvois ultérieurs dont il fera nécessairement l'objet. Un parallèle pourrait être fait avec la multitude de Pierrots qui pourraient avoir influencé le texte de Mallarmé. Dédoublement infini du nom propre, effets de signature, Jacques Derrida nous prévient en effet que « la recherche des sources, l'archéologie des Pierrots » s'avèreraient « à la fois interminables et inutiles⁸³⁵ », le processus de greffe étant inexorable. Encore une fois, nous retrouvons dans la signature, cette même logique d'*hymen*, car elle ne se situe pas dans une relation d'appartenance simple au texte, « elle lui restera toujours hétérogène même si pourtant, elle ne lui est extérieure⁸³⁶ ». L'oscillation entre la singularité de la marque ou plus exactement l'effet de singularité et la répétabilité inhérente au fonctionnement de tout signe, voilà qui traduit toute la puissance du langage unissant l'*unique* à l'itérable. La déconstruction peut ainsi se comprendre comme un cheminement au travers d'une « galactique » textuelle, « les textes de Derrida communiquant essentiellement avec les textes qu'ils commentent⁸³⁷ ». On

⁸³³ J. Derrida, *Psyché, op. cit.*, p. 79.

⁸³⁴ J. Derrida, *La Carte postale, op. cit.*, p. 10 (note 1).

⁸³⁵ J. Derrida, « La double séance », p. 253.

⁸³⁶ J. Derrida, « Un ver à soie », *Contretemps*, n° 2-3, hiver-été 1997, p. 44.

⁸³⁷ M. Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie, op. cit.*, p. 155.

pourrait d'ailleurs tracer un parallèle entre les innombrables renvois au sein de cette « galactique » scripturale et les échos phoniques de mots sur les « parois de grottes » mentionnés par Mallarmé dans *Le Mystère dans les lettres*. L'esprit, « centre de suspens vibratoire », perçoit ainsi les mots « indépendamment de la suite ordinaire⁸³⁸ », entendant les multiples échos renvoyés par les parois, interrompus par le silence entre les répétitions. Il s'agit bien là d'« une production de sens selon les retentissements d'une double paroi⁸³⁹ », le « plus d'un » indécidable venant perturber toute antériorité du simple sur le double. De même que ces mots qui, comme les signes, s'inscrivent dans la trame du supplément, de l'itérabilité, « la plume d'un écrivain » serait toujours « impliquée dans l'étoffe, l'aile, le tissu d'une autre plume », traçant un trait singulier, mais un trait qui répondrait à l'écho des autres textes et ne serait pas séparable de cette trame textuelle, différentielle, sur laquelle il s'écrit. Comme cela a pu être mis en valeur dans *Mimique*, le « trajet propre à la lettre d'un texte », la « place unique » accordée au sujet ou encore la localisation d'une « origine simple⁸⁴⁰ », ne sont plus, pour la déconstruction, que pieux et illusoire souhaits, *desiderata* philosophiques.

On pourrait croire que les textes parcourus et disséqués dans le corpus derridien, à l'instar de *Mimique* dans « La double séance », nous dévoilent le volet pratique de cette déconstruction, viennent illustrer les lois de l'itérabilité, de la différance, du mouvement de dissémination infini. On ne peut cependant distinguer, de façon claire et tranchée, apports théoriques et pratiques, les deux étant marqués par leur enracinement langagier, appartenance fondamentale à partir de laquelle le mécanisme différentiel s'écrit. Vouloir appréhender la déconstruction à l'aide d'une « méthode » se révélerait être une tentative vouée à l'échec. « Toute méthode est une fiction », écrit Derrida reprenant par une citation

⁸³⁸ S. Mallarmé, *Le Mystère dans les lettres* dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. II, p. 233.

⁸³⁹ J. Derrida, « La double séance », p. 334.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 276.

les mots mêmes de Mallarmé. La « thématique » élaborée par Jean-Pierre Richard tombe bien entendu sous le coup de cette tranchante critique.

Peut-on pour autant échapper à la fiction ? Il semble en effet que cela ne puisse être le cas. En fait, Jacques Derrida ne remplace pas exactement la phrase de Mallarmé dans son contexte. Le poète s'est, en 1869, penché sur l'intervention de la fiction dans la mise en œuvre d'un raisonnement scientifique et notamment sur le *Discours de la méthode* que Descartes propose initialement de considérer comme « une histoire, ou si vous l'aimez mieux comme une fable⁸⁴¹ ». La présence d'un élément fictionnel ne nuit aucunement à l'élaboration d'une méthode. Bien au contraire, pour Mallarmé, la fiction semble être « le procédé même de l'esprit humain⁸⁴² », la façon de faire jouer l'inobservable dans le théâtre mental. « Les glorieux mensonges », proclamés « devant le Rien qui est la vérité⁸⁴³ », relèvent même, selon Mallarmé, de l'exercice littéraire par excellence. Il ne fait nul doute que Jacques Derrida, qui fait l'apologie du rêve, ne serait bien entendu pas opposé à ce détour par la fiction. Il réfute cependant le recours à une méthode qu'il voit, non comme fiction, mais comme systématisme démonstrative. « La déconstruction n'est pas une méthode et ne peut être transformée en méthode⁸⁴⁴ », précise le penseur dans *Points de suspension*. L'absence revendiquée de méthode n'implique pourtant pas qu'il ne faille considérer une « certaine marche à suivre⁸⁴⁵ ». Le commentaire minutieux de ces « textes-symptômes », qui viennent menacer la tranquille assurance des philosophèmes, fait bien évidemment partie de cette démarche. Les textes derridiens apparaissent donc parfaitement inséparables de ces autres textes avec lesquels ils dialoguent, sur lesquels ils s'ouvrent. Un « traité » de la déconstruction serait tout simplement introuvable, car cela supposerait

⁸⁴¹ S. Pillet, « La fiction comme supercherie divine : l'effet de fiction dans la poésie de Stéphane Mallarmé ». Colloque en ligne repéré à : <http://www.fabula.org/effet/interventions/12.php>. Citation tirée du *Discours de la méthode*, Paris, Bordas, 1998, p. 10.

⁸⁴² S. Mallarmé, « Notes sur le langage » dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 504.

⁸⁴³ S. Mallarmé, « Lettre à Henri Cazalis du 28 avril 1866 » dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 696.

⁸⁴⁴ J. Derrida, *Points de suspension, op. cit.*, p. 390.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 330.

l'intervention de ce métalangage qui fournirait un encadrement rigoureux à la réflexion. On pourrait, par contre, voir le corpus derridien comme une *œuvre* aporétique⁸⁴⁶ visant à mettre en relief un angle d'approche de la *vérité* du langage, une vérité toujours brisée, multifocale, qui opère à distance, à retardement.

f) *Le poème, vecteur de l'illisibilité du monde*

Ce second grand chapitre de notre étude consacré à cette convergence entre le texte mallarméen et la déconstruction de Jacques Derrida nous a permis de mettre en lumière un travail particulier sur les richesses lexicales, les brisures syntaxiques, la mise en scène de l'indécidabilité langagière, le *creusement* du vers ou des mots qui aboutit à un congédiement d'un Sens ou d'une Vérité unique, intrinsèque et inamovible. L'itérabilité, la logique du supplément, la marche inéluctable de cette matrice textuelle, différentielle ont trouvé, dans « l'étincelant tissu » des mots mallarméens leur illustration. Il convient cependant bien de ne pas tomber dans le piège inverse et reconnaître à Mallarmé un rôle d'exemple parfait d'« anti-Platon » ou d'« anti-Hegel » de la déconstruction. Non, le déplacement est bien plus subtil, la *mimique* mimétique redouble, mais conserve, déconstruit, mais ne détruit pas. La « copie de copie, [le] simulacre qui simule le simulacre platonicien aussi bien que le rideau hégélien » viennent témoigner de cet *hymen* qui s'interpose entre la *mimique* et la *mimésis* ou plutôt entre la *mimésis* et la *mimésis*⁸⁴⁷ ». Nulle notion inentamée, *mimésis* de *mimésis*, le cheminement de la déconstruction est spéculaire, labyrinthique, infini. Si l'Idée, la Vérité demeurent, elles sont toujours déjà entaillées par les marques de la différence qui, irrémédiablement, se propagent, se disséminent. Les signifiants se superposent, renvoient les uns aux autres, secrétant un Sens

⁸⁴⁶ J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 151.

⁸⁴⁷ J. Derrida, « La double séance », p. 270.

dynamique, toujours en mouvement, mais raturé par cette béance d'origine, cette absence de « référent présent⁸⁴⁸ », de Savoir absolu. La *nature* de ce vide originel, toujours déjà comblé par un double, par une répétition, mérite cependant une étude plus approfondie. Le vertige de l'origine que l'on ressent parfaitement en parcourant les textes du corpus derridien nous amène à questionner le rapport entre déconstruction et « théologie ». La *theologia*, prise en son sens étymologique de discours (*logos*) sur le divin, ne peut échapper à l'emprise de la déconstruction qui ne reconnaît aucune « place-forte », aucun « abri du hors-jeu⁸⁴⁹ ». L'écriture naturelle dite « pneumatologique », en symbiose avec le souffle et la voix comme présence « pleine et vérace de la parole divine à notre sentiment intérieur⁸⁵⁰ », est justement déconstruite dans *De la grammatologie* car associée à la proclamation du divin comme Totalité, présence éternelle. Et pourtant, on ne peut s'empêcher de remarquer, dans de nombreux textes derridiens, de *Feu la cendre* à *Sauf le nom* en passant par *Circonfession*, une parenté évidente, reconnue du reste par Derrida lui-même, avec une certaine théologie négative. Bien sûr, le penseur de la déconstruction ne peut pleinement souscrire à cette démarche apophantique qui reconduirait à la reconnaissance d'une « hyper-essentialité » et pourtant, sa position apparaît ambiguë -ce qui n'est d'ailleurs nullement une surprise pour les connaisseurs des subtilités de la déconstruction. La difficulté de définir la théologie négative tombe sous le sens : est-ce en effet « seulement un langage ? Plus ou moins qu'un langage ? N'est-ce pas aussi ce qui interroge et suspecte l'essence ou la possibilité même du langage ? N'est-ce pas ce qui, par essence, excède le langage⁸⁵¹ ? » Encore et toujours, l'indécision frappe. Là où Mallarmé ne reconnaissait, en creusant le vers, n'avoir rencontré que le Néant et proclamait le caractère sublime des hommes, « vaines formes de la matière », mais « bien sublimes pour

⁸⁴⁸ J. Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 270.

⁸⁴⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁵¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 41.

avoir inventé et [leur] âme⁸⁵² », il semblerait que la déconstruction octroie au divin un rôle bien plus ambivalent, tout en nuances et subtilités. Comment ainsi articuler déconstruction et théologie ? Comment comprendre la place qu'occupent les textes sacrés dans le texte de la déconstruction ? Dans cette logique de texte sur texte, serait-il possible de concevoir un « *indéconstructible* » ? Maintes fois la question de la relation entre déconstruction et religion fut posée à Jacques Derrida qui souvent esquiva adroitement la réponse. S'il admet sans nulle difficulté la distance qu'il observe vis-à-vis des rites et traditions, il s'avère en effet bien plus délicat de saisir ce qu'il convient par exemple d'entendre par le « Tout-Autre » -« *wholly other* » ou « *holy other*⁸⁵³ », indécision d'ailleurs traduite à merveille par cette homonymie anglaise. Entre la théologie et l'*athéologie*, le « trait d'écriture⁸⁵⁴ » sera ce fil d'Ariane qui nous guidera dans le dédale textuel de la déconstruction. Le rapport au langage guidera notre recherche, ce tissu langagier dont nous avons vu que les failles et interstices pouvaient mener à un déplacement fondamental de la littérature comme de la philosophie. Les références poétiques émailleront encore notre étude à venir. Le poème, inappropriable, souvent insaisissable, est défini par Derrida lui-même comme cette « bénédiction venue de l'autre⁸⁵⁵ ». Au travers du poème se lit cette relation dissymétrique qui nous lie à l'Autre, ce rapport à un monde resté énigmatique. « Même là où le poème nomme l'illisibilité, sa propre illisibilité, il déclare aussi l'illisibilité du monde⁸⁵⁶ », affirme Jacques Derrida dans *Béliers*. Le poème agirait ainsi comme révélateur de ce qui depuis toujours et pour toujours nous dépasse. Ce n'est sans doute pas innocent si le penseur de la déconstruction nous a livré ce mystérieux « *one-line poem* » que voici : « Prière à desceller

⁸⁵² S. Mallarmé, « Lettre à Henri Cazalis du 28 avril 1866 » dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 696.

⁸⁵³ J. Hillis Miller, « Une profession de foi », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 311.

⁸⁵⁴ F. Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris / Montréal, Les Éditions du Cerf, Médiaspaul, 2000, p. 119.

⁸⁵⁵ J. Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 307.

⁸⁵⁶ J. Derrida, *Béliers, le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème*, *op. cit.*, p. 307.

d'une ligne de vie⁸⁵⁷ », une prière sans nul doute secrète, cryptée, gardée en mémoire tout en étant partout mise en évidence, une prière comme une adresse à l'Autre que dissimule et dévoile le texte de la déconstruction.

⁸⁵⁷ Ginette Michaud, « Le poème et son archive », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 454.

Chapitre troisième :

Déconstruction et spectres du sacré : de Dieu à la différence

I - Héritage religieux et figures du sacré au travers du prisme de l'écriture

« La Cir-concision, elle avec lui, elle et lui sont inséparables et pour l'éternité de toute lecture. Inséparable il l'est de sa propre tradition inaugurale. Ou bien *inséparable* ? À partir de cet événement qui n'aura lieu dedans sa vie qu'*une fois en apparence* (...), il aura filé une toile infinie dont nous n'arriverons pas de notre vivant à voir toutes les figures⁸⁵⁸. »

La relation entre Jacques Derrida et la religion, la *sienne* tout d'abord, le judaïsme, ne va pas sans quelque complexité. Une prise en compte du lien entre la déconstruction et le sacré nous oblige donc à un détour biographique. Entre la vie et l'œuvre, la bordure est en effet ténue avec une multiplication de recoupements et convergences. Celui qui se nomme volontiers « le dernier des Juifs » a recours à de nombreuses références religieuses qui, de la circoncision au tallith en passant par le don, l'indemne, la cendre en encore le messianique, se tissent au texte de la déconstruction. Jacques Derrida affirme volontiers sa distance vis-à-vis de la pratique du judaïsme, sa critique de la politique de l'État d'Israël, pose un regard critique sur les rites juifs et revient sur une appartenance parfois douloureuse. Par ces aspects, il se présente à nous comme « le moins juif, le juif le plus indigne, le dernier à mériter le titre de Juif authentique⁸⁵⁹ ». Cependant, « Juif » désigne également une identité brisée, privée d'une appartenance unique et stable, un exil, une

⁸⁵⁸ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, Paris, Galilée, 2001, p. 14.

⁸⁵⁹ J. Derrida, « Abraham l'autre » dans J. Cohen et R. Zagoury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, p. 21. Derrida revient ici sur ce qu'il avait écrit dans un carnet de 1976 repris ensuite dans *Circonfession*. Il y affirme en effet être « le dernier des Juifs ».

errance, une coupure et une ouverture totale à l'autre. Au sujet d'Edmond Jabès, Derrida précise qu'il fait preuve de « cette non-coïncidence de soi avec soi » si caractéristique de la judéité. « Juif » devient alors synonyme de « cette impossibilité d'être soi⁸⁶⁰ », de ce bris identitaire, de cette appartenance raturée et ambivalente. À ce titre, il serait donc sans doute le « plus juif de tous⁸⁶¹ », parangon des exilés, « seul survivant destiné à assumer l'héritage des générations », à répondre devant le mystère de l'élection, avançant au bord du gouffre et au risque de l'égarement. L'indécidabilité se loge au cœur même de l'appartenance identitaire. Revenant sur son premier contact avec la judéité, Jacques Derrida précise que le mot « juif » a d'abord été vécu comme une profonde souffrance, une blessure venant de l'extérieur. Il se rappelle avoir entendu ce terme, pour la première fois, non dans sa famille, mais à l'école de sa ville natale d'El-Biar, école dont il fut d'ailleurs brusquement expulsé suite à l'adoption de lois antisémites par le gouvernement de Vichy. « J'ai reçu ce mot comme un coup, comme une dénonciation, une délégitimation avant tout droit », ajoute-t-il en faisant un parallèle entre l'*injuria* latine et l'*injury* anglaise pour désigner ce qu'il ressentit « à la fois comme une insulte, une blessure et une injustice⁸⁶² ». Le repli communautaire ne lui apporte cependant pas le réconfort attendu après cette humiliante et traumatisante expérience de rejet. La pratique de rites religieux lui apparaît vide, « faite de répétitions aveugles⁸⁶³ ». Il indique notamment son désaccord face au fait que le privilège de porter la Torah et d'en lire un passage soit, selon lui, « vendu au plus offrant ». Le jeune Derrida résiste donc avec force à un certain esprit communautaire, revendiquant ainsi sa différence, sa liberté de pensée, une identité certes floue et « protéiforme », mais rebelle à tout encadrement trop rigide et prévisible. Il affirmera toujours une distance par rapport à la religion et se montre méfiant vis-à-vis de certaines

⁸⁶⁰ J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *L'Écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁶¹ J. Derrida, « Abraham l'autre », *op. cit.*, p. 21.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 20.

⁸⁶³ B. Peteers, *Derrida*, *op. cit.*, p. 34. Tiré d'un entretien avec Kristine McKenna, *LA Weekly* du 8 au 14 novembre 2002, traduction de Benoît Peteers.

interprétations de ces textes qui viendraient amplifier l'importance des références au sacré et à la tradition judaïque.

Face à Antoine Spire qui voyait un rapprochement entre le commentaire talmudique et la déconstruction, Jacques Derrida n'hésite pas à rappeler, avec sincérité et modestie, que sa « familiarité avec la culture juive » est, en réalité, « bien faible et indirecte⁸⁶⁴ ». Et pourtant, bien qu'affichant des réserves quant au terme de « commentaire » employé dans cet entretien, il admet vouloir analyser les textes, les aborder sans présupposés dogmatiques, interrogeant l'écriture, lui faisant parfois violence mais tout en respectant « le corps de sa lettre⁸⁶⁵ ». On pourrait alors effectivement voir une convergence se dessiner entre le commentaire talmudique qui « vise toujours l'interrogation permanente de l'écrit où l'oralité procède du texte⁸⁶⁶ », déployant citations et explications, et la méthode, le style de la déconstruction qui, de greffe en greffe, décortique et fait parler le texte. Par ailleurs, Jacques Derrida précise que ces manifestations, dans le texte de la déconstruction, d'un certain héritage judaïque ne résultent pas d'une action, « d'un choix, ni d'un désir ni même d'une mémoire ou d'une culture⁸⁶⁷ ». De telles références semblent en effet faire irruption, ponctuer le corpus derridien, s'imposer à lui.

a) *Entre alliance et coupure : la circoncision, figure de la « circumnavigation elliptique »*

Parmi celles-ci, la circoncision occupe très certainement une place de tout premier rang et c'est pourquoi nous avons décidé d'ouvrir notre réflexion sur la *présence* du religieux dans la déconstruction sur ces quelques lignes d'Hélène Cixous qui en rappellent

⁸⁶⁴ J. Derrida et A. Spire, *Au-delà des apparences*, op. cit., pp. 26-27.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁶⁶ B. Kriegel, « Jacques Derrida, la parole et l'écrit » dans *Judéités*, op. cit., p. 202.

⁸⁶⁷ J. Derrida et A. Spire, *Au-delà des apparences*, op. cit., p. 27.

le rôle primordial. La circoncision et Jacques Derrida sont ainsi qualifiés, non sans ironie, d'« inséparables », voire d'« inséparables », clin d'œil aux origines sépharades du penseur de la différence. « La circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça⁸⁶⁸ », indique ainsi Derrida dans *Circonfession*, la circoncision au sens propre parfois, mais surtout la circoncision comme figure, la démarche du « tourner autour », « circumnavigation » elliptique, cercle qui ne se ferme jamais, car toujours soumis aux aléas de la différence, du supplément. La circoncision prend également la forme du don, de l'alliance, du sacrifice, de ce discours du corps ou de la coupure de cette « langue faucille », de ce langage qui irrémédiablement nous échappe. Figure de la déconstruction, elle se détache alors de sa signification *originelle* pour se hisser au rang d'universel, « sorte de marque » qui se retrouve alors « non seulement chez l'homme, mais aussi chez la femme et dans tous les peuples du monde⁸⁶⁹ ». En effet, le simple usage de la parole, notre insertion dans le carcan langagier instituerait cette « circoncision » en tant que « rapport poétique à la langue », une langue toujours déjà là qui forge nos schèmes de pensée, attribue les noms. Ce don qui fait irruption, « don accordé » ou « don reçu », est donc lié à ce que Derrida appelle cette « circoncision universelle de la langue⁸⁷⁰ ». Don anonyme et insaisissable, l'étoffe langagière nous habite, nous structure, sans qu'il soit possible de déterminer l'auteur du don, le visage précis du receveur. Ce rapport ambigu nous installe d'emblée dans une logique d'« exappropriation » par rapport à l'idiome que nous souhaiterions ardemment posséder, mais qui se trouve nous déposséder de nos prétentions en nous insérant dans sa matrice de signes. Tout homme se trouve être circoncis par la langue, témoin d'une « parole à circoncire, à circoncire pour quelqu'un, à *quelqu'un*, cette parole qu'il faut donc

⁸⁶⁸ J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁶⁹ J. Derrida, « Un témoignage donné... » dans *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996. Repéré à : http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/derrida_temoignage.htm (Site Derrida en castillano/en français), p. 2.

⁸⁷⁰ J. Derrida, « Un témoignage donné », *op. cit.*, p. 5.

donner et donner une fois circonscrite⁸⁷¹ ». Les termes de « poétique » et « judaïque » alors se rejoignent désignant métaphoriquement cette chose qui est mienne ou tienne sans véritablement l'être, « toujours celle de l'autre inappropriable⁸⁷² ». Ne rien posséder en propre est justement ce qui ouvre à l'accueil de l'autre, à l'hospitalité la plus dissymétrique et la plus radicale car « toujours je l'avoue, je me rends à la langue⁸⁷³ », constate Jacques Derrida. Le jeu de mots entre les termes hébraïques « *miilah* » signifiant « coupure » et « *milah* », « mot », n'est très certainement pas innocent et permet, par la proximité étymologique entre les termes, de renforcer ce parallèle. Jacques Derrida précise cependant ne pas avoir, lors de son étude sur Paul Celan, eu connaissance de cet aspect⁸⁷⁴. Or ce manque de savoir quant au judaïsme reconnu, voire même d'une certaine manière revendiqué, par le penseur de la déconstruction, a une implication inattendue et fort intéressante : cela l'oblige à un déplacement dans « la dimension métaphorique, rhétorique, allégorique⁸⁷⁵ » de la religion. Si cette contrainte métaphorique est renforcée par une certaine *ignorance* religieuse, il semble qu'il ne faille bien évidemment pas considérer ce facteur comme la cause de ce déplacement allégorique. En vertu du caractère inappropriable de la langue, la rupture avec l'origine est consommée et l'on se meut, depuis des temps immémoriaux, sur un inaliénable socle métaphorique. C'est sans doute pour cela qu'il nous est impossible, selon les mots d'Hélène Cixous, d'appréhender les innombrables « figures » de cette « toile infinie » qu'est la déconstruction. La toile du texte nous ramène ici à la métaphore filée de l'araignée si chère à Mallarmé qui, comme nous l'avons vu, fut reprise par Derrida. Faut-il alors voir la circoncision comme une de ces figures suspendues au firmament textuel de la déconstruction, œuvrant en silence pour

⁸⁷¹ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 93.

⁸⁷³ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 80.

⁸⁷⁴ J. Derrida, « Un témoignage donné... », *op. cit.*, p. 5

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 4.

mettre en lumière cette blessure langagière qui nous habite et nous constitue ? La réponse de Jacques Derrida lui-même pourrait, à ce sujet, nous éclairer : « Je ne peux même pas dire que cette figure, si improbable du “tourner autour” d’une blessure traduise pour moi une expérience ou une approche du judaïsme⁸⁷⁶ », affirme-t-il. La circoncision est donc, dans la déconstruction, appréhendée comme figure, une figure qui d’ailleurs suscite un questionnement quant au judaïsme, « la question [étant] de savoir ce qu’est le judaïsme comme figure ». De la circoncision comme figure du judaïsme à la circoncision comme figure de la déconstruction, Jacques Derrida soupçonne que sa philosophie n’aura peut-être été qu’un « ressassement des innombrables figures de la figure⁸⁷⁷ » mises en scène dans une interminable chaîne substitutive. Ce marquage par le scalpel du système différentiel du signe, cette « dislocation originaire dont la circoncision est la figure privilégiée », voilà ce qui semble motiver l’écriture du maître de la déconstruction. Cela reste effectivement, « le fil de ce qui me fait écrire, même si ce qui y tient ne tient qu’à un fil et menace de se perdre⁸⁷⁸ », ajoute Jacques Derrida.

b) Élie, figure de l’imprévisible et de l’indécidabilité identitaire

Pléthorique est alors le nombre de ces fils qui se tissent et se trament à partir des figures dans le corpus derridien. Le texte joue souvent sur la déclinaison de ces nombreux motifs qui veut traduire l’équivocité qui nous constitue. Hélène Cixous parle d’ailleurs du texte de Jacques Derrida comme étant « éliquivoque⁸⁷⁹ », faisant référence au deuxième prénom de Jacques Derrida, son prénom hébraïque, Élie. Or le prophète Élie occupe, dans la

⁸⁷⁶ J. Derrida avec P. Vidal-Naquet, R. Thalmann (et al.), *Questions au judaïsme, op. cit.*, p. 75.

⁸⁷⁷ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif, op. cit.*, p. 76.

⁸⁷⁸ J. Derrida, *Circonfession, op. cit.*, p. 188.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 39.

religion juive, un rôle hautement symbolique. Dans la Bible, il est en effet chargé par le divin de réparer l'alliance faite avec les hommes et est donc le gardien de la circoncision. Celui qui, dans la synagogue, tient le circoncis s'assoit sur la chaise dite « d'Élie », la chaise de l'autre, cet autre à qui une place doit toujours être réservée et qui peut à tout moment faire irruption. Élie pourrait donc être le nom de cet « autre imprévisible⁸⁸⁰ » qui peut « faire événement de sa venue à tout instant », figure du devoir d'hospitalité inconditionnelle, de la parole ouverte. Cette arrivée toujours possible peut également se doubler d'une certaine incertitude, le prophète pouvant ne pas se montrer sous sa *véritable* figure, mais user d'un « fantôme » qu'il faut reconnaître, se révélant parfois « méconnaissable à travers cette monstration du monstre⁸⁸¹ ». Derrière le visage messianique du prophète, se dissimulerait ainsi une indécidabilité identitaire. On retrouve d'ailleurs cette indécidabilité quant au nom lui-même, ce prénom juif d'Élie ayant été caché à Jacques Derrida jusqu'en 1990. De plus, ce prénom s'inscrit, dans une certaine lignée de membres de la famille Derrida, ayant d'abord été le prénom juif d'un oncle, mais aussi d'un grand oncle au destin moins louable puisqu'il s'exila en métropole après avoir abandonné sa famille en Algérie. Ce prénom bien particulier traduit donc une certaine « généalogie des exils, des abandons, des ruptures⁸⁸² ». L'entrée dans une communauté par la circoncision, l'alliance marquée à jamais dans la chair, ce nom donné par l'autre à notre insu, tels seront les motifs autour desquels tournera la réflexion de *Circonfession*. Le nom en effet se trouve à exercer certains « pouvoirs occultes et évidents » sur l'existence de celui à qui il est donné, il travaille dans l'ombre et jamais ne peut se laisser oublier, « il ne t'oub-élie pas⁸⁸³ » pour citer Hélène Cixous. Non inscrit à l'état civil⁸⁸⁴, « Élie » relève du non-officiel, du clandestin, d'un secret qui marque de son

⁸⁸⁰ J. Derrida, *Ulysse grammophone*, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁸¹ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁸² J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 88.

⁸⁸³ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁸⁴ J. Derrida, « Une folie doit veiller sur la pensée », *op. cit.*, cette non-inscription est mentionnée dans le texte de *Circonfession*, p. 88 (19).

ombre la pensée derridienne. La possession du nom, ce nom de l'autre et attribué par l'autre, fait en vérité signe vers une énigmatique dépossession. « Dépossessif », le nom apparaît également comme étant la *racine* de cette distance qui nous fonde, « symbole de la blessure administrée au corps non défendant », ce que Derrida nommera « mon escarre même, mon écart⁸⁸⁵ ». Le jeu peut se poursuivre de nom en nom, traçant le contour impossible de cette origine qui, au fil des textes, fait entendre, d'un cri étouffé, son importance. « Ester », le nom hébraïque de Georgette Derrida, sa mère, devient par anagramme, « reste », ce fameux « reste » incontournable, cet impensé hégélien si bien mis en valeur par la déconstruction. « Ester c'est lui à l'envers, *reste*, c'est son mot, c'est ce à quoi il tient après tout, au reste, à rester et au *rest* anglais⁸⁸⁶ », écrit Hélène Cixous, jonglant avec les lettres et reconstituant, après-coup, par collage et rapprochement, une *signification* à cette myriade de motifs qui essaient le texte de la déconstruction.

c) *Mère et racines : tragédie du sujet écartelé*

La figure du Juif et celle de la femme convergent, elles ont d'ailleurs « souvent été associées⁸⁸⁷ », remarque Jacques Derrida. Cette association tient, sans doute, au mouvement de marginalisation, d'ostracisme de ces figures dans la pensée traditionnelle. La femme, « ennemi intérieur de la communauté⁸⁸⁸ », dont la voix fut réprimée par les dogmes dominants, par le « phallogocentrisme » dans le lexique derridien, a ainsi quelque chose en commun avec le Juif, cet exilé, ce mal-aimé errant, déraciné et souvent incompris. Or la déconstruction s'intéresse tout particulièrement à cet autre relégué aux marges du système, ce sans-voix qui mérite d'être entendu. « La langue de l'autre, la langue de l'hôte,

⁸⁸⁵ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁸⁷ J. Derrida, « Un témoignage donné », *op. cit.*, p. 6.

⁸⁸⁸ Hegel cité dans *Glas*, *op. cit.*, p. 209.

la langue de l'étranger, voire de l'immigrant, de l'émigré ou de l'exilé⁸⁸⁹ », voilà ce sur quoi la réflexion derridienne se bâtit, de quoi elle part. Le texte de *Circonfession* combine justement ces deux figures, celle de la mère mourante et celle de la circoncision, sorte de confession détournée dans laquelle judaïsme et chrétienté se mêlent, les héritages se confondant dans l'écriture. La mère en quelque sorte « ventriloque » ce récit dans lequel l'écriture fait alliance avec la mort, cherche désespérément à traduire les derniers moments de la mourante, le déchirement du fils qui l'accompagne et qui « confesse » cette mère en lui. Le texte donne corps à cette « hantise » d'un sujet qui, déconstruit, écartelé, tragiquement avoue : « J'ai mal à ma mère ». Par le biais de cette mère à l'agonie, l'héritage, les épisodes de l'enfance, les racines alors refont surface. On assiste au déploiement d'une sorte de liturgie textuelle étrange dans laquelle Derrida semble fuir les spasmes de la mourante⁸⁹⁰ en mêlant le sang de la circoncision à un « corps chrétien » qu'il admet d'ailleurs avoir hérité de saint-Augustin « en ligne plus ou moins tordue⁸⁹¹ ». Saint-Augustin, nous l'apprenons, fut d'abord le nom d'une rue d'Alger, adresse de la famille Derrida. C'est d'ailleurs, en conduisant dans Paris et en découvrant une autre rue Saint-Augustin, homonyme de celle d'Alger, que Jacques Derrida se souvient de cet épisode de sa petite-enfance⁸⁹². Pensée, écriture se suivent, procèdent par retours en arrière, greffes et à-coups. Saint-Augustin, le penseur et homme de foi, est donc activement mêlé à cette « confession » détournée. Ce parallèle est d'ailleurs fait par le biais de la mère ou plus exactement du décès d'une mère, sainte Monique, évoqué au chapitre 12 du Livre V des *Confessions* et dans lequel le penseur de Thagaste confie « son amer plaisir de pleurer » sur et pour cet être cher. De la mère au lieu, Jacques Derrida évoque, par analogie du nom, la ville de Santa Monica en Californie où il écrit le texte de cette «

⁸⁸⁹ J. Derrida, *Fichus*, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁹⁰ Nous avons ici en mémoire les mots d'Antonin Artaud -auquel Jacques Derrida consacre d'ailleurs son étude « La parole soufflée » : « Les prêtres fuient dans la liturgie de la messe les spasmes du Crucifié ».

⁸⁹¹ J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 146 (33).

⁸⁹² *Ibid.*, p. 114 (25).

circonfession⁸⁹³ ». Le lecteur est donc pris dans un tourbillon de références, de croisements et recoupements qui font signe vers la coupure du langage, la circoncision métaphorique de l'écriture. Cette langue circonscrite, disloquée, ne peut alors que procéder par ajouts, sécréter des suppléments syntaxiques, lexicaux. Des escarres de la malade, on aboutit à l'« escharose du mot », néologisme traduisant cette marque rouge, blessure à vif d'une langue qui souffre de son déracinement. Cette écriture réinventée se dote d'une nouvelle grammaire « procédant par excroissances », « cratères », « volcans rouges et noirâtres » qui viennent mettre « à feu et à sang la vieille syntaxe⁸⁹⁴ ». Dans cette valse de motifs, la vie, la mort, l'héritage, la peine et le sacré font corps avec l'écriture qui tente d'en traduire toute la douleur en même temps qu'elle fait signe vers sa propre blessure, cette coupure langagière dont elle ne peut ni guérir ni se départir.

d) Du marrane à l'écriture : entre parjure et promesse

« Si l'on appelle marrane, par figure, quiconque reste
fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi, là même où il
habite, chez l'habitant ou chez l'occupant, chez le
premier ou le second arrivant, là même où il séjourne
sans dire *non* mais sans s'identifier à l'appartenance⁸⁹⁵.
»

Après ces réflexions sur les références au judaïsme et à la chrétienté, la figure du marrane, ce Juif espagnol ou portugais converti de force au christianisme, mais continuant en secret sa pratique religieuse, semble naturellement s'imposer à notre étude. Personnage controversé, ambigu, à la fois Juif et chrétien, entre les deux religions, divisé, « sans foi ni

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 26 (3).

⁸⁹⁴ M. Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, op. cit., p. 82.

⁸⁹⁵ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 140.

loi mais sans mauvaise foi⁸⁹⁶ », le marrane vient illustrer la complexité du sujet, ses fragmentations et ruptures. Un sujet fait d'« anfractuosités⁸⁹⁷ », de coupures, de mémoire et de secret, voilà ce que mettrait en relief cette figure du marrane. Jacques Derrida qui affectionne tout particulier ces « symptômes » de l'indécidabilité, s'intitule volontiers « sorte de marrane de la culture catholique française ». Il complexifie même cette analogie en s'identifiant, non pas à un marrane comme personnage « authentifié » et reconnu comme tel, mais à un « de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur⁸⁹⁸ », en proie au doute le plus radical. On pourrait certainement voir ici une mise en lumière de cette « crypte du Moi » décrite par Nicolas Abraham et Maria Torok, abîme brisant l'unité du sujet, instillant de l'hétérogène, de l'étranger au cœur même du sujet⁸⁹⁹. Ce marrane auquel fait référence Jacques Derrida se trouve ainsi être une énigme pour lui-même, incapable de dominer ce qui, dans sa crypte intérieure loge, se dissimule et vient oblitérer tout continuum identitaire et toute appartenance simple. Ce « secret [qui] garde le marrane avant même que celui-ci ne le garde⁹⁰⁰ », nous plonge, par le biais de cette *double* religion, dans les méandres incertains d'un « jeu du je⁹⁰¹ » et illustre, une fois de plus, cette dépossession qui fait partie intégrante de toute identité. La figure du marrane induisant donc une réflexion identitaire nous amène à faire un parallèle avec un autre penseur ayant entretenu un rapport complexe avec sa judéité, entre indifférence et reconnaissance ambiguë : Freud. À la question : « Qu'y-a-t-il encore de Juif en toi puisque tu as abandonné tous ces traits communs aux membres de ton peuple ? », le maître de la psychanalyse répond : « beaucoup de choses encore, probablement le principal⁹⁰² ».

⁸⁹⁶ G. Anidjar, « Je te suis vrai (ce qui du marrane m'arrive) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 247.

⁸⁹⁷ J. Derrida, *Fors*, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁹⁸ J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁸⁹⁹ J. Derrida, « Fors », préface du *Verbier de l'Homme aux loups* par Nicolas Abraham et Maria Torok, *op. cit.*

⁹⁰⁰ J. Derrida, *Apories*, *op. cit.* p. 140.

⁹⁰¹ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 266a, cité par Gil Anidjar, *op. cit.*, p. 248.

⁹⁰² S. Freud, cité par Jacques Le Rider dans *Modernité viennoise et crise de l'identité*, Paris, PUF, 1990, p. 276. Mentionné dans Régine Robin, « Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida », *Études françaises*, vol. 36 (Derrida lecteur), n° 1-2, 2002. Repéré à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/robin.htm>. Par

Derrida, par rapport à son héritage et à cette *appartenance* religieuse, déploie une position assez analogue, toute en demi-teinte, exploitant subtilement les plis de ce paradoxe qui « résume tout le tournant de [sa] vie » : il dit « se garder du judaïsme pour garder quelque chose qu' [il] surnomme provisoirement la judéité⁹⁰³ ». Une telle position laisse supposer une distance entre le « judaïsme », qui se définit par l'observance religieuse des rites et coutumes, et la « judéité », désignant l'identité juive en tant que telle. Cependant, la judéité apparaît comme une identité polymorphe et mouvante qui ne peut bien évidemment se comprendre de façon simple. Elle n'est effectivement « ni nationale, ni généalogique, ni religieuse, mais toutes celles-là à la fois, en tension dialectique⁹⁰⁴ », complexifiant cette équation identitaire d'une multitude de figures qui s'opposent et se superposent.

Derrida se maintient donc en retrait face au judaïsme, face aux dogmes et à la pratique religieuse afin de préserver une identité « provisoire », fluctuante et somme toute bien énigmatique. Ce maintien à distance du judaïsme pourrait alors se présenter comme une stratégie apotropaïque visant à protéger une identité précieuse, afin de garder cette judéité intacte, « sauve », comme s'il fallait sacrifier un certain volet de la religiosité, le volet le plus apparent, pour maintenir ce lien plus fondamental, plus *authentique* et certainement plus intérieur. Et pourtant, le secret de cette identité est si bien gardé qu'il se dissimule même aux yeux du principal intéressé, marrane dans son cœur et malgré lui, héritier d'une richesse qui depuis toujours et à jamais le dépasse. « Entre foi et savoir, sans foi ni savoir », le marrane serait en fait « témoin, ou descendant de témoin, d'une "religiosité"⁹⁰⁵ », un témoin qui porterait les stigmates d'une trace. Le verbe « porter »

ailleurs, on sait que Freud, refusant les marques corporelles, refusa de faire circoncire ses fils. Juif infidèle donc qui n'hésita cependant pas à accepter l'« héritage culturel du judaïsme » et à « marquer sa judéité ». (Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, *op. cit.*, p. 313).

⁹⁰³ J. Derrida, « Abraham l'autre », *op. cit.*, p. 16.

⁹⁰⁴ D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1994. « *Jewishness disrupts the very category of identity because it is not national, not genealogical, not religious, but all of these in dialectical tension with one another* », p. 244.

⁹⁰⁵ G. Anidjar, « Je te suis vrai (ce qui du marrane m'arrive) », Cahier de l'Herne, Derrida, *op. cit.*, p. 247.

s'entend ici dans deux sens distincts : « avoir sur soi » et « transporter », « véhiculer », la seconde acception traduisant un rôle plus dynamique de messenger alors que la première indique plutôt une passivité dans la réception de cet héritage. Il y a en effet bien cette double posture, passive et active, par rapport à ce legs identitaire. C'est sans doute pourquoi Jacques Derrida, dans « Abraham, l'autre », avoue « jouer sérieusement » avec cette figure de marrane qui pourrait se résumer dans la formule : « moins tu te montreras juif, plus et mieux tu le seras⁹⁰⁶ ».

La rupture avec « un certain dogmatisme du lieu ou du lien » se trouve donc être, paradoxalement, synonyme d'une fidélité « à l'exigence hyperbolique, démesurée, à l'*hybris* peut-être d'une responsabilité universelle et disproportionnée devant la singularité de tout autre⁹⁰⁷ ». Se profile ici la dimension éthique inspirée de Levinas qui se fait tout particulièrement sentir dans les dernières œuvres de Jacques Derrida. L'effraction bouleversante du « visage » de l'autre, de ce Tout Autre qui nous oblige et envers qui notre responsabilité est infinie, engendre une redéfinition du sujet sur laquelle nous reviendrons bien entendu plus longuement. À ce stade-ci de notre réflexion, notons simplement l'importance de cette « responsabilité universelle » qui supprime et transcende tout particularisme dogmatique, tout attachement à une religion définie sans toutefois s'en détacher réellement. On pense notamment à cette question de l'« élection » dans le judaïsme, « doctrine » avec laquelle Derrida avoue d'ailleurs avoir « beaucoup de mal », tout en ne pouvant néanmoins s'empêcher de dégager cette notion de sa « structure universelle de l'élection hétéronomique » dans le sens d'un « me voici », « je suis là » qui marque toute responsabilité⁹⁰⁸.

⁹⁰⁶ J. Derrida, « Abraham, l'autre » dans *Judéités*, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ J. Derrida et É. Roudinesco, *De quoi demain...*, *op. cit.*, p. 312.

Sur cette distinction entre « judéité » et « judaïsme » (« *Jewishness* » et « *Judaism* »), Jacques Derrida, revenant sur la position de Yerushalmi *infidèle* au judaïsme par fidélité à la judéité, précise un point qui mérite d'être ici mentionné. Deux « vocations fondamentales » guident cette conduite : « l'expérience de la promesse (avenir) et l'injonction de la mémoire (le passé)⁹⁰⁹ ». Alors que la mémoire renvoie à un héritage immémorial, la promesse plonge ses racines dans ce « oui d'affirmation originaire » qui depuis toujours nous engage à répondre devant l'Autre. On remarque, chez Jacques Derrida, une certaine volonté de séculariser cette « promesse », ce « gage testimonial de tout performatif ». Religion et raison se fondent effectivement sur ce même socle de promesse et de responsabilité éthique, un même « oui⁹¹⁰ ». Une mémoire qui ne renvoie pas à une *arkhè* identifiable, une promesse qui repose sur un « oui », un acquiescement à une parole qui nous dépasse, voilà qui ne peut que nous rappeler l'insaisissabilité du langage, notre inscription dans un indépassable carcan langagier. « Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis », je profère donc une « promesse plus vieille que moi »⁹¹¹, précise Jacques Derrida. Cette promesse constitue un engagement éthique, une réponse devant cet Autre qui nous oblige. Et pourtant, cet engagement est condamné à un perpétuel inaccomplissement, ne demandant pas tant d'être respecté que d'être renouvelé et perpétué. Il s'agit là de la dynamique même du langage, promesse toujours réitérée, mais raturée à la fois, que Derrida nomme d'ailleurs le « perveformatif », à savoir « une promesse qui n'est promesse qu'à condition de porter toujours déjà inscrit en elle le parjure⁹¹² ». On sait bien que la multiplicité des langues est requise, car une langue seule « ne remplit jamais la promesse du dire qu'elle porte⁹¹³ », nous engageant par conséquent dans une multiplication

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 305.

⁹¹⁰ F. Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris / Montréal, Les Éditions du Cerf, Médiaspaul, 2000, p. 219.

⁹¹¹ J. Derrida, *Psyché*, *op. cit.*, p. 547, cité par François Nault, *op. cit.*, p. 223.

⁹¹² M. Antonioli, *Abécédaire de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 110.

⁹¹³ J. Grondin, « La définition derridienne de la déconstruction », *op. cit.*, p. 10.

langagière et dans l'inévitable épreuve de la traduction. Le « oui » est ainsi toujours un appel à une confirmation, un renouvellement de cette promesse de sens, un engagement auprès de cette parole qui tend vers la vérité sans jamais la garantir. Cet acquiescement originaire est donc toujours double, tendant la main à une autre promesse, à une chaîne itérative de promesses. Ce *oui* apparaît à la fois comme une « affirmation de mémoire » et comme un gage de perpétuation de cet héritage dans l'avenir. Il doit se conserver, « se réitérer, archiver sa voix pour la redonner à entendre », se doubler par ce que Derrida appelle « un effet de gramophone⁹¹⁴ », si caractéristique du processus d'« itération-altération » et du flux différentiel qui en résulte. Le marrane, « sublime figure de l'Oubli dans lequel sommeille la mémoire⁹¹⁵ », se mouvant toujours entre la solennité du serment et l'inexorabilité du parjure, viendrait parfaitement traduire ce double engagement envers le respect d'une mémoire mais aussi envers la pérennité d'un héritage. Tel est en fait le dilemme du langage, se situant toujours au croisement de la possibilité et de l'impossibilité de la parole *donnée*, promesse de vérité qui se heurte à son inachèvement constitutif. L'écriture peut, d'une certaine manière, se révéler attentive à cette souffrance langagière et tenter de la traduire du mieux possible. C'est justement ce que tente de faire le texte de *Circonfession* et cette « écriture marrane ». Cette « période » derridienne, si caractéristique, dans laquelle les mots tentent de contourner « l'impossible face-à-face avec la mort afin d'esquiver le médusant effet de l'achèvement du sens⁹¹⁶ », simulacre de *vérité* pointant vers un sujet tragiquement décentré, *ventriloqué* par l'autre, affirme la vie, mais une vie irrémédiablement hantée par la mort.

⁹¹⁴ J. Derrida, *Ulysse gramophone*, *op. cit.*, p. 90.

⁹¹⁵ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, *op. cit.*, p. 81.

⁹¹⁶ M. Calle-Gruber, « Périodes », *op. cit.*, p. 339.

II - Exil et silence : une certaine parenté avec la théologie négative

Ce lien entre l'écriture et les racines juives nous amène inéluctablement à l'analyse du texte intitulé « Edmond Jabès et la question du livre » qui figure dans l'ouvrage *L'Écriture et la différence*. Le parallèle, voire même la relation quasi-osmotique, entre le Juif et l'écriture est, avec force, mis en relief dans cette étude qui mêle judaïsme et discours poétique au travers d'une « blessure sans âge ». C'est ainsi que les deux destins se rapprochent, s'unissent, la « difficulté d'être juif se confond avec la difficulté d'écrire », réunis sous la bannière d'« une même attente, un même espoir, une même usure⁹¹⁷ ». Juif et poète partagent un cheminement sinueux fait d'errance et d'exil, « ils ne ont nés ici mais là-bas », toujours séparés de leur origine, « autochtones seulement de la parole et de l'écriture⁹¹⁸ ». Edmond Jabès et Jacques Derrida partagent tous deux cette *identité* juive qu'ils embrassent et questionnent tout à la fois, le départ forcé de leur terre natale que ce soit d'Algérie ou d'Égypte, le déracinement, cette passion pour l'écriture, le travail sur l'ineffable et l'altérité.

**« J'ai quitté une terre qui n'était pas la mienne,
pour une autre, qui non plus ne l'est pas. Je me
suis réfugié dans un vocable d'encre, ayant le
livre pour espace, parole de nulle part, étant
celle obscure du désert⁹¹⁹. »**

a) Sur Edmond Jabès : parole poétique et Tables brisées

Tout comme Derrida, Edmond Jabès est considéré comme un auteur atypique, « marginal » dans le sens où ses ouvrages se concentrent sur les marges, sur ce qui échappe à une compréhension facile, sur une certaine étrangeté qui suscite un questionnement

⁹¹⁷ J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 99.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹¹⁹ E. Jabès, *L'appel (1985-1988)* dans *Le Seuil le Sable*, Paris, Gallimard (Poésie), 1990, p. 396.

fondamental. Les marges de Jabès s'articulent toutefois plus précisément autour d'une béance, celle du Livre « de ses silences, de ses vides, aux frontières parfois de l'indicible et de l'impossible⁹²⁰ ». La parole poétique ne peut se développer qu'à l'aune d'une rupture, d'une séparation avec le divin. Les Tables brisées⁹²¹, qui en sont l'illustration la plus manifeste, sont une condition *sine qua non* et un terreau fertile à l'éclosion de la parole poétique. « Entre les morceaux de la Table brisée pousse le poème et s'enracine le droit à la parole⁹²² », autour de cette vacance laissée par cette coupure entre l'homme et Dieu, fleurit l'écriture, la juxtaposition des couches de signes qui tentent vainement de suppléer ce vide originel. Un accord parfait sur le sens des mots, une signification limpide qui résulterait d'une osmose avec le divin, oblitérerait *de facto* la nécessité du commentaire, cette injonction interprétative. L'écriture traduit justement le désir ardent qu'a l'homme de s'assurer une certaine maîtrise sur le langage, de se le réapproprier en quelque sorte dans l'espoir de conjurer cette brisure originelle. « N'oublie pas que tu es le noyau d'une rupture⁹²³ », écrit Edmond Jabès pour qui l'écriture se révèle désormais porteuse d'une interrogation indispensable et inévitable suite à la perte de cette relation d'immédiateté avec Dieu. Entre la « parole perdue » et la « parole promise⁹²⁴ », l'écriture évolue sur une ligne brisée, errant dans les méandres d'une métaphore généralisée et irréductible. « Le livre des questions », défini par Jabès lui-même comme « un livre de l'exil écrit en exil », se présente comme une longue interrogation déclinée en sept volumes sur les liens entre ce statut d'exilé et le judaïsme, mêlant réflexions sur l'écriture à une inquiétude fondamentale sur l'avenir de l'homme et le silence de Dieu -particulièrement suite au traumatisme de la

⁹²⁰ A. Prete dans sa postface à *L'Enfer de Dante*, Fata Morgana, 1991, p. 45, cité dans « Edmond Jabès, ou comment dire l'ineffable », *La Pierre et le Sel*, Actualité et histoire de la poésie. Repéré à : <http://pierresel.typepad.fr/la-pierre-et-le-sel/2012/05/edmond-jab%C3%A8s-ou-comment-dire-lineffable.html> [Site La pierre et le sel, actualité et histoire de la poésie].

⁹²¹ Les Tables de la Loi qui furent, selon la Bible, brisées par Moïse lorsque celui-ci vit le veau d'or, symbole païen.

⁹²² J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 102.

⁹²³ *Ibid.*, p. 103.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 104.

Shoah. Cette œuvre porte également une interrogation quant à la forme même du livre qui se heurte à la dissémination de l'écriture, à son « énergie aphoristique⁹²⁵ », qui n'est pas sans rappeler le travail mallarméen sur le Livre, *totalité* toujours différée, inscrite comme « à-venir ». Comment parler de l'ineffable ? Voilà certainement ce qui pourrait constituer la réflexion centrale du texte de Jabès, réflexion autour de laquelle gravitent une multitude de poèmes, fragments, commentaires et dialogues. Le parallèle avec l'impératif de l'écriture mis en relief dans la déconstruction, nous apparaît ici évident. Il y a, depuis toujours, obligation d'écrire face à ce qu'il est impossible de passer sous silence, face à cette *faille* qui nous fonde. Dans cet horizon marqué par une abyssale béance, l'expérience du désert, à la fois symbole de l'absence, mais aussi de l'écoute, revêt une importance majeure que l'on ressent très nettement dans le texte de Jabès. La « désertification sans fin du langage⁹²⁶ » constitue également une préoccupation constante dans l'œuvre de Jacques Derrida. Face à cette mouvance originelle, cette absence d'essence, seule demeure la « fictionnalité aride⁹²⁷ » de l'écriture comme différance.

« J'ai, comme le nomade son désert, essayé de circonscire le territoire de blancheur de la page; d'en faire mon véritable lieu; comme de son côté, le Juif qui, depuis des millénaires, du désert de son livre, a fait le sien; un désert où la parole, profane ou sacrée, humaine ou divine a rencontré le silence pour faire vocable; c'est-à-dire parole silencieuse de Dieu et ultime parole de l'homme⁹²⁸. »

Désert de l'absence de Dieu, lieu d'errance du peuple juif, blancheur désertique de la page d'écriture, toutes ces notions voient ici des liens se tisser entre elles, se regroupent, voire même se complètent. Le désert correspond, dans les mots de Jacques Derrida lui-

⁹²⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 31.

⁹²⁶ J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1999, p. 56.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁹²⁸ E. Jabès, « Le Soupçon le Désert » dans *Edmond Jabès*, dir. Didier Cahen, Paris, Seghers, coll. "Poètes d'aujourd'hui", 2007, p. 169.

même, à un « lieu aporétique », situé à la frontière indécise entre le lieu et le non-lieu, sans chemin tracé, sans arrivée, « sans dehors dont la carte soit prévisible et le programme calculable⁹²⁹ ». *Lieu* atopique, atypique, indécidable, le désert ne semble cependant pas se réduire au néant, à une absence stérile et imparable. Le désert fait aussi référence au recueillement, à l'écoute, à une ouverture à cet imprévisible qui peut à tout moment faire irruption. C'est en effet, de façon paradoxale, « l'absence d'horizon » qui se trouve conditionner « l'avenir même⁹³⁰ ». L'écriture humaine, qui s'établit sur une béance laissant place à la logique du « supplément », se manifeste comme une tentative d'appropriation pour ne se révéler qu'« a-propriation⁹³¹ ». Le préfixe privatif nous renvoie à cette dépossession fondamentale résultant de la mise entre guillemets de toute vérité. Le chemin dans le désert pourrait effectivement correspondre à ce trajet oblique, détourné, « qu'aucune vérité ne précède pour lui prescrire la rectitude⁹³² » et dont « aucune résolution cartésienne ne peut assurer la ligne droite et l'issue⁹³³ ». L'écriture se trouve donc à parcourir ce lieu qui n'en est pas réellement un, sans trajectoire assurée, mêlant signes et blancs, un sens tissé d'absence, une signification qui ne s'élabore pas sans hiatus et ruptures. Aucun métalangage ne semble pouvoir dominer ce foisonnement dynamique. Qualifiée de « périlleuse », l'écriture « ne procède que par sauts⁹³⁴ » -en opposition à la continuité leibnizienne et newtonienne résumée par la célèbre formule « *natura non saltum facit* ». L'écrivain doit savoir laisser toute la place au langage, « être poète, c'est savoir laisser la parole », laisser libre cours à cette éclosion de signes avec l'absence pour toile de fond.

⁹²⁹ J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 16.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁹³¹ J. Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 98.

⁹³² J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 104.

⁹³³ *Ibid.*, p. 105.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 108.

Cette alternance de lettres et d'espaces, d'écriture et de silence n'est évidemment pas sans nous rappeler l'opposition mallarméenne entre l'alphabet des astres, fait de constellations lumineuses sur champ obscur, et l'écriture de l'homme, qui « poursuit noir sur fond blanc⁹³⁵ », ou encore le détachement musical des notes sur une trame de silence. On pourrait également noter une certaine analogie avec les Tables de la Loi écrites par « un feu noir sur fond blanc ». Le feu blanc composé des lettres invisibles échappant à la vue, ne « se donne à lire que dans le feu noir de la Thora orale qui vient après coup y dessiner les consonnes et y ponctuer les voyelles⁹³⁶ ». Jacques Derrida mentionne cependant l'exégèse du rabbin Lévi Isaac de Berditschew du verset d'Isaïe (41,4) qui voit l'annonce messianique d'une « nouvelle Torah » dans laquelle les blancs peuvent être lus et compris comme le noir des lettres⁹³⁷. Cependant, en l'absence de cette compréhension des blancs, ceux-ci ne sont « remplis que provisoirement, dans une matrice ouverte au jeu des permutations, espacements (presque) purs car toujours entrecoupés de signes », laissent libre cours à un nombre infini de combinaisons interprétatives, « blancs entr'aperçus comme blancs » sans espoir d'un « accomplissement messianique⁹³⁸ ». L'indépassable espacement sur lequel repose toute l'architectonique différentielle est donc ouverture totale au sens comme métaphore. La lettre est vue comme solitude, îlot entre les blancs, qui ne serait que « lettre morte » en cas de rupture de cette distance, de ces interruptions⁹³⁹. Dieu lui-même n'apparaissant que dans la différence et la dissimulation, ne se soustrait pas à cette « distance », son « absence » étant justement liée à cette chute dans la temporalité, au devoir d'écriture et à l'incessante profusion du commentaire. « Il nous faut apprendre à écrire avec des mots gorgés de silence », voilà un des nombreux aphorismes d'Edmond

⁹³⁵ S. Mallarmé, « L'action restreinte » dans *Quant au livre, Divagations, Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 215.

⁹³⁶ J. Derrida, *La Dissémination, op. cit.*, p. 417.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 419.

⁹³⁸ *Ibid.*

⁹³⁹ J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 108.

Jabès qui traduit bien cette vacance autour de laquelle s'articule l'écriture. Le livre fait figure à la fois de pays, de toit, d'énigme, d'univers, ou encore de respiration et de repos. Faut-il pour autant le considérer comme un espace clos et absolument autoréférentiel ? Non, car ce dédale de textes fait toujours signe vers cet autre immaîtrisable, ce « tout-autre » dont l'absence est prégnante. La déconstruction a souvent été vue par la critique comme un *système* centré sur le texte, marqué par une absence de tout hors-texte. Or il s'agit là du contraire d'un enfermement dans une « prison linguistique⁹⁴⁰ », mais d'une ouverture générale à l'altérité. Jacques Derrida est souvent accusé de faire preuve d'un certain égocentrisme, tant par les nombreuses références biographiques qui ponctuent le corpus de la déconstruction que par ses relectures et analyses de textes, textes qui s'inscrivent dans et sur un univers textuel. Pourtant, il s'agit bien du contraire. Jacques Derrida nous dit, en effet, ne pouvoir être « *self-centered* », selon l'expression anglaise, car même s'il le souhaitait, il tomberait toujours sur les autres⁹⁴¹. Après analyse de cette coupure originelle, de l'absence permettant le jeu de la signification, l'ouverture au sens, mais également au non-sens, face à un Livre qui ne peut que rester « toujours en souffrance et en veillesse⁹⁴² », la question de la théologie négative et de sa place dans la déconstruction vient naturellement à se poser.

b) Convergences entre déconstruction et apophasique : sur la trace du « tout-autre »

Nous l'avons déjà précisé, la théologie négative qui renverrait à une hyper-essence, à une présence qui est bel et bien présence mais dissimulée à nos yeux, ne pourrait être concevable dans l'optique de la déconstruction qui réfute toute présence pleine et entière.

⁹⁴⁰ G. Bennington, *Derrida, op. cit.*, p. 207.

⁹⁴¹ J. Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes », *op. cit.*, p. 23 (note 1).

⁹⁴² J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 112.

Il y a cependant une indéniable parenté entre le mode d'expression de la déconstruction et la démarche apophatique. « Les détours, les périodes, la syntaxe auxquels je devrai souvent recourir, ressembleront parfois, parfois à s'y méprendre, à ceux de la théologie négative⁹⁴³ », reconnaît effectivement Jacques Derrida dans « La différence ». Une certaine convergence avec le geste apophatique viendra donc hanter la déconstruction et alimenter bon nombre d'analyses et critiques. En juin 1986, lors du colloque « Absence et négativité » organisé par *The Hebrew University* et par *The Institute for Advanced Studies* de Jérusalem, Jacques Derrida précise qu'il va devoir « s'expliquer directement » au sujet de la théologie négative, « à supposer qu'une telle chose existe⁹⁴⁴ », ajoute-t-il néanmoins. Comment effectivement ne pas voir dans la « trace », la « différence », le « signe », le « devoir d'hospitalité inconditionnelle », la « dette », le « Livre » ou encore le « blanc », la *présence* en filigrane de quelque théologie négative ? Un sens toujours habillé par le signe dont seules les traces subsistent, se *trouve* bien dans ce « (non) lieu, non-système, non-philosophie⁹⁴⁵ » qu'est la déconstruction derridienne. Avec le signe comme déictique de l'absence, la plongée dans des chaînes différentielles marquées par un « à-traduire » incontournable, le foisonnement de couches interprétatives multiples qui divergent et se complètent, on peut légitimement voir se dessiner une certaine parenté avec le texte apophatique. Considérer le langage comme ayant toujours déjà commencé, avant nous et donc sans nous, nous dépassant nécessairement, voilà qui ouvre une brèche dans un rapprochement avec l'annonce du « devenir-théologique de tout discours⁹⁴⁶ ». Si le signe est vu comme ce qui remplace, nous sommes bien entendu amenés à nous questionner quant à ce pour quoi il « tient lieu », questionnement toujours reconductible qui ne peut ainsi tirer son origine que de l'absence. Si une certaine parenté

⁹⁴³ J. Derrida, « La différence » dans *Marges, op. cit.*, p. 4.

⁹⁴⁴ J. Derrida, *Psyché, op. cit.*, pp. 545-546, cité par Benoît Peteers, *Derrida, op. cit.*, p. 461.

⁹⁴⁵ A. Nouis, « Texte et traduction : du sacré chez Jacques Derrida », *Religiologiques*, n° 5, printemps 1992, p. 4.

⁹⁴⁶ F. Nault, « La Question de la Religion », *Magazine Littéraire*, n° 430, avril 2004.

entre une théologie apophatique et la démarche déconstructiviste derridienne peut ainsi être esquissée, il convient cependant de ne pas se laisser aller à des rapprochements hâtifs et la plus grande prudence est de mise. Jacques Derrida note en effet que « la différance » n'est pas, qu'elle ne possède donc « ni existence ni essence » et ne peut par conséquent pas relever d'une catégorie de l'étant, présent ou absent. La différance ne s'inscrit ainsi dans aucune réappropriation « onto-théologique », mais ouvre « l'espace dans lequel l'onto-théologie –la philosophie- produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède en retour⁹⁴⁷ ». Nous avons bien « toujours déjà commencé » à parler de théologie, le commencement étant à comprendre comme absence de point de départ absolu s'inscrivant dans un processus destiné à ne pas connaître d'aboutissement⁹⁴⁸. À partir d'un intraduisible, le nom de Dieu, nous nous trouvons plongés dans un travail de traduction qui ne trouvera jamais son accomplissement, immergés dans un processus de « lisi-transductibilité finie infinie⁹⁴⁹ ». La « secondarité » fondamentale dont le nom de Dieu nous affecte ne correspondrait-elle pas simplement au travail paradoxal de l'écriture marqué par une irréductible altérité, dans lequel « ce qu'on commence à écrire est déjà lu, ce qu'on commence à dire est déjà réponse⁹⁵⁰ » ? Dans le magma de la différance, les textes renvoient les uns aux autres suivant une trajectoire imprévisible, les envois impliquant toujours d'autres envois, la « destinerrance » étant la seule (non) loi. La parenté entre déconstruction et théologie négative pourrait se comprendre comme ouverture du discours à l'altérité, l'« autre » étant cependant conçu, non comme une présence pleine située dans un au-delà, mais un « autre » comme trace. La religion, passée au travers du prisme de la déconstruction, s'entend alors comme « pacte avec l'impossible, accord avec

⁹⁴⁷ J. Derrida, « La différance », *op. cit.*, p. 6.

⁹⁴⁸ J. D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 19, réponse de Jacques Derrida à John D. Caputo.

⁹⁴⁹ J. Derrida, « Survivre/Journal de bord » dans *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 198, cité dans Alexis Nouss, « Texte et traduction du sacré chez Jacques Derrida », *op. cit.*, p. 14.

⁹⁵⁰ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 23.

l'irreprésentable, une promesse faite par le *tout autre*⁹⁵¹ ». L'entreprise derridienne vise donc à inscrire le discours sur la religion à l'intérieur de l'analyse déconstructiviste, poursuivant à la fois le travail émancipateur de l'*Aufklärung* tout en surmontant la rigidité des oppositions véhiculées par une dérive rationaliste. Le corpus derridien est ainsi caractérisé par une multiplicité de références théologiques, que ce soit par des utilisations lexicales, une pratique de confrontation de textes pouvant s'apparenter à la tradition talmudique, ou encore une prise en compte du mysticisme chrétien où le Divin se présente par son absence. Ce geste de Derrida à l'encontre de la théologie peut être qualifié, selon François Nault, à la fois de « fidèle et de transgressif ». Il s'agit effectivement d'une prise de distance envers le socle religieux de la tradition tout en marquant « en quoi la déconstruction ne saurait se soustraire à la mémoire dont elle hérite⁹⁵² ».

c) De l'indécidabilité originelle : l'absence inséparable de son socle langagier

L'importance de l'héritage est soulignée à plusieurs occasions dans le corpus derridien, mais la reprise, dans le texte « Edmond Jabès et la question du livre », des enseignements de Reb Zalé et de Reb Lima nous semble particulièrement significative. À l'affirmation selon laquelle ce serait l'oiseau qui serait libre, Reb Zalé répondit en effet que tel n'est pas le cas : « Tu te trompes; c'est la fleur...⁹⁵³ ». La liberté, qui ne peut ainsi se concevoir sans attaches, sans connaissance et compréhension profondes de l'héritage qui nous est transmis, donne un sens à nos actes et nous constitue. C'est justement par la prise de conscience de nos liens « comme le dormeur de ses sens⁹⁵⁴ » que la liberté s'acquiert peu à peu. La compréhension adéquate de l'héritage semble donc posséder une vertu

⁹⁵¹ J. D. Caputo, *The Tears and Prayers of Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 20.

⁹⁵² F. Nault, « La Question de la Religion », *op. cit.*, p. 5.

⁹⁵³ J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 101.

⁹⁵⁴ *Ibid.* Il s'agit ici de l'enseignement de Reb Lima repris par Jacques Derrida.

émancipatrice de tout premier ordre et être la condition *sine qua non* de l'éveil à la liberté. Jacques Derrida pratique ainsi, de son propre aveu, un double geste : il poursuit « aussi loin que possible la nécessité d'un discours hyper-athéologique » tout en ne cessant de « méditer la culture abrahamique (juive, chrétienne, islamique) » sans, nous dit-il, « le moindre désir de la détruire ou de la disqualifier⁹⁵⁵ ». Or si la duplicité de ce geste peut nous apparaître pour le moins paradoxale, Jacques Derrida défend sa démarche en précisant qu'il s'agit là en fait d'un même geste, « divisé et indivisible » en même temps. L'analyse de ses racines monothéistes permet essentiellement de mettre en relief cette coupure, cette rupture fondamentale qui se trouve nous constituer et dont le langage est issu. Il n'y a donc effectivement nulle contradiction à cette reprise et explicitation du religieux dans le corpus de la déconstruction. Les exemples bibliques sont toujours choisis avec soin afin d'illustrer une certaine ambivalence du sacré lui-même. La Torah elle-même ne peut échapper à la dynamique du double : « il y en a deux parce que, nécessairement, il n'y en a qu'une⁹⁵⁶ », écriture de Moïse, mais sous la dictée divine. Il y a ensuite destruction des premières Tables et avec la destruction de cet indestructible, l'effacement s'imisce dans toute écriture, la trace fait son apparition. Par la faute de l'homme, il y a ensuite réécriture du texte et émergence d'une secondarité de toute trace écrite. Cette secondarité ne *naît* cependant pas avec les Tables brisées, elle est en fait coextensive à l'écriture même puisque le tout *premier* texte est, d'après la Bible, écrit par Moïse, mais dicté par l'Éternel et possède donc une double racine. Le bégaiement de Moïse est également symbolique de ce redoublement et traduit sans doute le malaise de la parole par rapport à l'écriture. On constate par ailleurs que les racines bibliques mettent en exergue l'omniprésence de l'indécidabilité : « Une parole a été prononcée par Dieu mais j'en ai

⁹⁵⁵ J. Derrida et É. Roudinesco, *De quoi demain...*, *op. cit.*, p. 266.

⁹⁵⁶ M. Blanchot, « Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 465.

entendu deux⁹⁵⁷ », est-il précisé dans le Talmud. Ces références ne sont bien entendu pas reprises par hasard dans le corpus derridien. C'est sans doute pour cela qu'Hélène Cixous, faisant allusion à Moïse, qualifie Derrida lui-même de « divisé », « celui qui frappe deux fois sur le rocher » et fait « trembler le cœur de la croyance ». Jacques Derrida serait ainsi le « diviseur philosophique⁹⁵⁸ » par excellence. Cette comparaison est, bien sûr, à prendre avec ironie, mais s'avère tout de même révélatrice du *sens* que le penseur de la déconstruction souhaite imprimer à ces reprises de l'héritage biblique. Le sacré semble être annexé à la marche de la différence comme pour illustrer l'origine immémoriale de ce qui se présente comme une hétérogénéité radicale, antérieure à l'être même et dont le mouvement apparaît impossible à circonscrire. Le flux différentiel, qui partout laisse sa trace, édifie en même temps qu'il sème l'indécision, le doute. Même l'appel de Dieu qui se fait entendre au plus profond de l'intériorité, semble soumis, dans la déconstruction, à une certaine incertitude. Avec humour, Avital Ronell nous fournit ainsi une précision sur l'attitude de Jacques Derrida face à l'appel de la foi : « Ce n'est pas qu'il ne croit pas en Dieu. Non, c'est qu'il croit que l'appel lui est destiné, que c'est à lui d'y répondre ». Le processus de « cartepostalisation », ce risque qu'encourt tout écrit de ne pas atteindre son destinataire, s'applique aussi au potentiel appel qui pourrait émaner de Dieu, comme s'il pouvait y avoir « méprise d'identité dans le système divin de transfert d'appel⁹⁵⁹ ».

Il nous serait impossible de poursuivre toute réflexion sur une possible convergence entre déconstruction et théologie négative sans évoquer l'ouvrage *Sauf le nom* consacré justement à cette question. Derrida rappelle en effet l'étrange proximité qui peut être observée entre certains textes apophatiques et une profession de foi qui friserait l'athéisme.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, cité par Maurice Blanchot, p. 466.

⁹⁵⁸ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune Saint Juif*, *op. cit.*, p. 112.

⁹⁵⁹ A. Ronell, « Sarah rit », *Vacarme*, n° 18, 2002, cité dans Gil Anidjar, « Je te suis vrai (ce qui du marrane m'arrive) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 252.

Il mentionne ainsi la remarque faite par Heidegger se rappelant lui-même de l'observation leibnizienne au sujet des poésies d'Angelus Silesius. Il note la présence de « passages extrêmement hardis, pleins de métaphores difficiles et inclinant presque à l'athéisme⁹⁶⁰ ». Le recours à de nombreuses figures de style, la difficulté stylistique, voilà qui pourrait dissimuler une absence, la béance la plus extrême, celle du divin. Si une apophasis peut effectivement témoigner du « plus insatiable désir de Dieu », elle peut également se montrer en retrait complet par rapport à un tel désir, du moins par rapport à « toute forme anthropo-théomorphique du désir⁹⁶¹ ». Comment faut-il alors comprendre ce qu'implique cet énigmatique « désir de Dieu » ? Jacques Derrida souligne avec justesse l'ambiguïté générée, dans cette expression, par le double génitif. Doit-on voir ce désir dans un sens objectif, comme notre désir envers Dieu, une soif de connaissance qui nous pousserait à persévérer dans notre quête de découverte du divin ? Faut-il, au contraire, y voir un désir propre à Dieu lui-même et orienté vers nous ? Cette expression qui apparaît donc bien « décisive dans son indécidabilité même », introduit une ambivalence non négligeable au cœur même de notre compréhension de l'apophasis. La démarche apophantique n'est-elle pas, en elle-même, construite sur un paradoxe puisque, voulant approcher Dieu à partir de ce qu'il n'est pas plutôt qu'à partir de caractéristiques positives qui Lui sont généralement attribuées, ce même Dieu qui se définit pourtant comme « Celui qui est », qui affirme « *Ego sum qui sum*⁹⁶² » ? Maurice Blanchot revient d'ailleurs sur cette énigmatique proposition, cette réponse divine faite à Moïse et précise qu'il s'agit plutôt là d'un « refus de réponse », d'une « sublime ou décevante répétition⁹⁶³ » qui, transmise par le prophète, ne pourrait pas échapper au bégaiement, un « *Sum Sum*⁹⁶⁴ » en somme. Entre le « *Je suis Celui qui est* » marquant la primauté de l'Être et le « *Je suis Celui qui suis* », déjà

⁹⁶⁰ J. Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., p. 17.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁶² *Exode* 3-14.

⁹⁶³ M. Blanchot, « Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida », op. cit., p. 466.

⁹⁶⁴ *Ibid.*

l'indécidabilité laisse sa marque et imprime la nécessité du commentaire. Devant cette affirmation, le fidèle pourrait, à l'instar de Duns Scott, manifester la volonté de s'adresser directement, sans intermédiaire, au Maître Suprême afin d'obtenir les éclaircissements nécessaires : « Aidez-moi, Seigneur, à chercher quelle connaissance de l'être vrai que vous êtes ma raison naturelle atteindra, en commençant par l'être que vous vous êtes vous-même attribué⁹⁶⁵ ». Cette connaissance limpide relèverait d'un contact direct, d'une communion totale avec le divin. On pourrait cependant penser que notre intellect -puisque'il s'agit ici d'un appel par la voie de la raison- se montrerait inadéquat pour appréhender l'infini, l'absence ultime de limites. L'*apophasis* du verbe grec *apophemi* signifiant « nier » permet justement, par négation ou par abstraction, le contournement de nos propres limites par l'abolition de toute réduction conceptuelle. Le silence, l'indicible, permet, de façon ultime, la convergence spirituelle. Il apparaît en effet « recommandé, enjoint, prescrit de se rendre, par la lecture au-delà de la lecture, au-delà du moins de la lisibilité du lisible actuel⁹⁶⁶ ». Or Jacques Derrida voit, dans cette tension vers un au-delà des mots, une expérience « plus impossible que l'impossible, si l'impossible est la seule modalité négative du possible⁹⁶⁷ ». Le rapprochement avec la déconstruction, qui prône le dépassement de toute binarité et ne refoule nullement apories ni indécidables au nom d'une rationalité triomphante, semble ainsi se dessiner. On le sait, la déconstruction pourrait se *définir* comme « l'expérience même de la possibilité de l'impossible », *structure* aporétique qu'elle partage avec le don, le témoignage, le secret, le « oui », le « viens » et, bien évidemment, la mort⁹⁶⁸. Questionner le lien unissant l'apophasique au langage apparaît alors naturel, car cette voie « détournée » d'accès au divin suppose une syntaxe, des « tournures » particulières,

⁹⁶⁵ Duns Scott, *De primo rerum omnium principio*, art. I, cité dans Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989, p. 52.

⁹⁶⁶ J. Derrida, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁶⁸ J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 126. Derrida cite ici Heidegger : « Elle [la mort] est la possibilité de l'impossible (*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*) de tout rapport à...quelque exister ».

l'utilisation de champs sémantiques particuliers qui invitent à un dépassement de la sphère langagière elle-même. Comment alors *définir* ce vers quoi la théologie négative tend, cette utilisation d'un langage spécifique qui se double d'une interrogation fondamentale sur ce même langage, d'une suspicion quant à son « essence » ou sa « possibilité » même⁹⁶⁹ ? Le fait que la théologie négative se montre inséparable du socle langagier dans lequel elle s'exprime, de cette « hardiesse de la langue », des tournures poétiques et métaphoriques, n'est évidemment pas innocent et conduit Jacques Derrida à se demander si cette « beauté » de l'expression n'est pas un « trait essentiel de la théologie négative⁹⁷⁰ ». La théologie négative est effectivement vue comme un « discours sur le langage », une mise en relief du fait que la langue parle, « *die Sprache spricht*⁹⁷¹ ». Cette langue se montre pourtant vectrice d'une blessure, d'une finitude par rapport au *logos* divin qu'elle ne peut adéquatement appréhender. « Déchue, finie », l'écriture peut cependant s'extirper de sa secondarité en se passant de référent, en évoluant dans un univers où seule la référence subsiste, tout « sauf le nom ». Faut-il alors comprendre que l'on peut se passer du nom, que ce nom comme référence suprême ne serait plus indispensable ? Doit-on, au contraire, considérer que le nom doit être maintenu « sain, saint, sauf, indemne, immun⁹⁷² » en étant placé à l'écart de la langue, en étant tellement sacré qu'aucun nom dans la langue ne puisse lui correspondre, être l'imprononçable même ? Cette seconde possibilité pourrait se rapporter au terme hébraïque « *Hachem* » signifiant littéralement « le nom » et désignant le divin, l'Éternel dans le judaïsme. Une fois de plus, l'indécidabilité se manifeste et le terme « sauf », entre absence et préservation du sacré, se révèle ambivalent. On se retrouve de

⁹⁶⁹ J. Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., p. 41.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁷² J. Derrida, *Foi et savoir*, op. cit., p. 9.

nouveau confronté à un problème de traduction, à cet indépassable « il y a de la langue⁹⁷³ ».

d) La prière, une structure d'effacement : non-savoir et aveuglement

« Attendons-nous une réponse ou autre chose ? Non, puisqu'au fond nous ne demandons rien, non, nous ne nous posons aucune question. La prière⁹⁷⁴. »

Face à ce non-savoir sur l'éventualité d'une transcendance, seule semble rester la prière, recueillement modeste pouvant aussi bien se définir comme une « expérience de Dieu que de l'à-dieu⁹⁷⁵ », mouvement sans aucune attente, ouvert sur l'éventualité d'une présence aussi bien que sur celle d'une absence ou d'un abandon. Jacques Derrida le précise lui-même : sa conception de la prière est similaire à l'*eukhè* aristotélicienne en ce sens qu'elle échappe à la logique du vrai ou faux⁹⁷⁶. Elle obéirait alors à la même *structure* d'effacement que le don ou encore la cendre, s'adressant sans véritablement s'adresser, ouverte à l'Autre, mais pouvant tout aussi bien être une parole perdue, n'atteignant jamais le *destinataire* pressenti. Contrairement à ce que certains critiques ont pu affirmer (nous pensons ici tout particulièrement à l'étude de Marc Goldschmit), la déconstruction ne nous semble pas pouvoir se définir comme « la moins pieuse des pensées » qui « ne garde en elle rien de théologique » et qui pourrait même être vue comme une pensée incarnant « la plus rare exigence athéologique⁹⁷⁷ ». Certes, les critiques se font parfois acerbes face à cette insaisissable différence qui se présente comme « source de tout⁹⁷⁸ », et voient dans la

⁹⁷³ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit., p. 129.

⁹⁷⁴ J. Derrida, *La Carte postale*, op. cit., p. 24.

⁹⁷⁵ F. Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, op. cit., p. 251.

⁹⁷⁶ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, texte issu d'un entretien publié par « Le Monde » le 19 août 2004, Paris, Galilée, 2005, p. 41.

⁹⁷⁷ M. Goldschmit, *Derrida, une introduction*. Paris, Éditions Pocket, 2003, p. 153.

⁹⁷⁸ Nous faisons ici référence à la critique de Brice Parain suite au texte « La différence », cité par Benoît Peteers, *Derrida*, op. cit., p. 236.

pensée derridienne un enfermement textuel qui viendrait annihiler toute extériorité par rapport à cette matrice de signes. La prière nous apparaît, au contraire, comme ce mouvement radical vers le tout autre, intériorisation qui, paradoxalement, nous extirpe de notre intérieur et nous place dans un rapport *sans rapport* avec cet autre qui nécessairement nous dépasse. La déconstruction ne peut se prononcer quant à la mort de Dieu, ne peut pas plus embrasser une telle croyance que la réfuter. Elle concerne précisément la « trace » de Dieu, Dieu comme trace entre apparition et effacement. Cette perspective nous semble admirablement bien résumée par John D. Caputo qui insiste sur ce « sillage » laissé par Dieu se retirant du monde : « la déconstruction nous aide à suivre son sillage, même si Dieu n'est rien d'autre que cette trace que l'on suit⁹⁷⁹ ». Le Dieu évoqué dans cette prière ne peut en aucun cas s'apparenter au Dieu *causa sui* de la théologie, un Dieu des philosophes obéissant à des schèmes logiques et rationnels. Faudrait-il pour autant voir un rapprochement entre la déconstruction et la « *théologie* » heideggérienne, discours sur le *theion*, sur la puissance divine, la déité ? Derrida joue subtilement de cette distinction lorsque, réfutant toute simplification quant à la compréhension du divin, il affirme, dans *Glas* : « Si Dieu est (probablement) un homme (...), la déité de Dieu, l'ironie qui le divise et le fait sortir de ses gonds, l'inquiétude infinie de son essence est (si possible) femme⁹⁸⁰ ». Même le divin n'échappe pas à une ambivalente duplicité, à un paradoxal brouillage identitaire. Pour Heidegger, le dieu émerge depuis la vérité de l'être avec une imbrication de plusieurs dimensions :

**« Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse
penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de
l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la déité.
Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la déité que**

⁹⁷⁹ J. D. Caputo. « Délirer la langue », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 69.

⁹⁸⁰ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 263a, cité par François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, *op. cit.*, p. 203.

peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot
 "Dieu"⁹⁸¹. »

Dans cette perspective, l'homme, séjournant dans la vérité de l'être, peut apercevoir le sacré. La sphère du sacré est alors propice au « déploiement de la déité » qui, baignant dans la lumière de l'être, peut être un réceptacle pour l'accueil et la nomination de Dieu⁹⁸². Or selon Derrida, le sacré se montre hétérogène à toute appréhension religieuse ou théologique. Le texte sacré constitue un appel vibrant à la traduction, traduction à laquelle pourtant il se refuse obstinément. Le sacré se révèle ainsi être un symptôme de l'infini du texte et de la coexistence nécessaire d'une multitude de traductions qui jamais ne parviennent à atteindre de noyau d'univocité. Devant une telle complexité, Dieu ne peut ainsi être synonyme de « simplicité », car « procédant dans la duplicité de sa propre mise en question », il ne peut être véracé, ne peut être sincère⁹⁸³. Ces propos peuvent certes paraître iconoclastes au regard d'une certaine orthodoxie bien pensante mais il n'y a, chez Jacques Derrida, une réelle volonté de bousculer tout dogme ou présupposé, d'échapper à toute étiquette identitaire réductrice et souvent fallacieuse. Ainsi affirme-t-il, non sans facétie, qu'il « passe, à juste titre, pour un athée⁹⁸⁴ ». Pourquoi n'affirme-t-il alors pas, haut et fort, un « je suis athée » qui viendrait clarifier toute ambiguïté ? C'est qu'une telle déclaration ne serait absolument pas juste et se montrerait en contradiction complète avec sa pensée. Comment pourrait-il en effet énoncer, de façon péremptoire, les attributs d'un « je » qui, on l'a vu, se montre multiple et insaisissable ? Dans un entretien avec John D. Caputo, Jacques Derrida revient d'ailleurs sur ce point en précisant ne pas être pas le seul à pouvoir dire « je » : « *I, I'm not, simply the one who says "I"*⁹⁸⁵ ». Par ailleurs, une foi

⁹⁸¹ M. Heidegger, *GA 9*, 351, *Lettre sur l'humanisme*, cité par Sylviane Gourdain, « Heidegger et le "Dieu à venir" : s'il y a être, pourquoi Dieu », *Klesis-Revue philosophique : Später Heidegger*, n° 15, 2010, p. 91.

⁹⁸² *Ibid.*

⁹⁸³ J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 103.

⁹⁸⁴ J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 146.

⁹⁸⁵ J. Derrida avec John D. Caputo :

<http://toadustyshelfweaspire.wordpress.com/2013/11/23/jacques-derrida-on-atheism/>

authentique en Dieu implique, selon le penseur de la déconstruction, une mise entre parenthèses ou *epochè* de toute croyance. Croire tellement en Dieu au point d'envisager l'hypothèse de l'athéisme, voilà qui pourrait résumer cette posture qui embrasse le paradoxe, l'aporie et ne s'encombre par conséquent d'aucun interdit. Certes, Jacques Derrida reconnaît donner des signes qui laissent croire, « *à juste titre* », en son athéisme, mais le mot de la fin ne lui revient pas. Il ne peut d'ailleurs pas déclarer « je suis croyant⁹⁸⁶ » et s'inscrire dans une position de retrait qu'on lui connaît bien, une prise de distance par rapport à toute dénomination facile et fausement simplificatrice. Son approche de la prière traduit bien cette suspension epochale de toute certitude. Il s'agit d'une prière tourmentée, soumise aux affres de l'inquiétude⁹⁸⁷ et nullement d'un « confort spirituel » généré par quelque croyance dogmatique et assurée. Jacques Derrida avoue ainsi prier sans rien attendre en retour, ne sachant même pas s'il s'adresse à une invisible transcendance ou à la multitude des voix qui composent son intériorité⁹⁸⁸. Il y a donc bien une dynamique d'aveuglement qui s'associe à cet appel sans appel qu'est la prière.

Le texte *Mémoires d'aveugle* met bien en valeur cet « être-aveugle » du dessinateur/dessiné lors de la réalisation d'un autoportrait. Il y a un moment d'aveuglement du sujet, une non-présence qui préside au trait de dessin. L'aveugle possède donc, dans la déconstruction, un rôle tout à fait symbolique quant à la contestation de l'hégémonie de la présence⁹⁸⁹. La prière correspond également à un message lancé sans assurance d'une quelconque destination, un non-savoir à l'épreuve d'une éventuelle non-présence. Jacques Derrida, par les multiples figures qui habitent la déconstruction, nous invite à « penser en

⁹⁸⁶ *Ibid.*, J. Derrida : “*I would never say...this would sound obscene : 'I am' . I wouldn't say 'I am an atheist' or I wouldn't say 'I am a believer' either. These statements, I find them absolutely ridiculous.*”

⁹⁸⁷ Nous citons ici pour référence une lettre de Jacques Derrida écrite à son ami Michel Monory et dans laquelle il explique ne pas pouvoir l'imiter dans sa retraite religieuse, ne se sentant « sans doute jamais le droit » de transformer l'inquiétude de la prière en « confort spirituel », cité par B. Peteers, *Derrida, op. cit.*, p. 70.

⁹⁸⁸ J. Derrida, cité dans Yvonne Sherwood et Kevin Hart (éd.), *Derrida and Religion, Other Testaments*, New-York, Routledge, 2005, pp. 30-31.

⁹⁸⁹ É. Escoubas, « Derrida et la vérité du dessin : une autre révolution copernicienne ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, n° 53, p. 49.

aveugle⁹⁹⁰ », à pousser le savoir jusque dans ses derniers retranchements, là justement où il se rétracte et nous laisse contempler son impuissance. Cette profonde modestie quant à l'étendue de notre savoir possible nous conduit à deux injonctions : croire et lire. En effet, Jacques Derrida le précise bien : « Je ne sais pas, il faut croire » et « je ne sais pas, il faut lire...une page d'écriture⁹⁹¹ ». La langue en effet semble toujours avoir le dernier mot. La progression de la réflexion, par le biais des différentes figures, est toujours reconduite, de façon oblique ou elliptique, au langage, « car toujours, je l'avoue, je me rends à la langue⁹⁹² », admet Derrida. Le penseur se « rend » à la langue dans le sens où il y arrive toujours, le cheminement de la déconstruction le ramène constamment à un profond souci langagier. Il s'y « rend » également dans le sens où il capitule, se déclare vaincu par la puissance indomptable de cette langue à laquelle il lui est impossible de totalement se soustraire.

III - Dieu et le texte : une ambivalence significative

La déconstruction évolue donc bien dans un univers textuel, entre écriture et commentaires, au gré des signatures toujours déjà inscrites dans une matrice itérative. Jacques Derrida enjoint ses lecteurs à lire et relire les textes que lui-même commente, insistant sur la nécessité d'un patient travail de lecture, de compréhension du texte par ses marges, ou réflexions aporétiques qu'il suscite. Les textes recèlent donc, dans les non-dits, termes « indécidables » et interstices syntaxiques, une puissance de déconstruction qu'il convient de jauger, d'évaluer, de décortiquer. Le lecteur s'engage alors dans un parcours labyrinthique infini dans lequel détours et renvois sont permanents. Il convient donc de lire « avec un certain tour de l'œil et de la main », en faisant « de la lecture une fréquentation

⁹⁹⁰ S. Ukai, « L'orient de l'aveugle », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 353.

⁹⁹¹ J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 130.

⁹⁹² J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.* p. 80.

qui soit aussi une “ruminantion”⁹⁹³ ». Il ne s’agit bien sûr pas de réduire la déconstruction à une simple analyse de texte, mais plutôt de comprendre en quoi l’écriture provient de l’autre et toujours y retourne. « Il faut laisser lire⁹⁹⁴ », pourrait-on dire en suivant les pas d’un Derrida attentif au travail du texte, à ce mouvement passif que le texte effectue en nous, lecteurs. L’accent est alors mis sur la « rencontre » avec l’autre par l’entremise de l’écriture, événement dont découle ce que Ginette Michaud et Georges Leroux appellent la « responsabilité accrue », une réponse à l’appel du texte, à « l’appel de l’Autre » par l’écriture⁹⁹⁵.

a) De la religion comme « relecture » : traduction et babélisation du langage

Nous nous proposons donc d’effectuer un rapprochement entre cette lecture patiente et hospitalière à laquelle nous invite Jacques Derrida et la « religion » comprise étymologiquement comme « relecture ». Cicéron, dans son célèbre *De natura deorum*, distingue la religion de la superstition. Il définit les superstitieux comme étant « ceux qui font des prières et sacrifices pour que leurs enfants leur survivent » et les religieux comme étant, au contraire, ceux qui « examinent avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux⁹⁹⁶ ». Il fait dériver le terme de « religion » du verbe latin « *relegere* » signifiant « relire ». Le religieux est donc celui qui « relit », examine soigneusement, étudie scrupuleusement, ce qui a trait au culte, et se distingue, par là, du superstitieux dont l’action ne s’accompagne pas d’un questionnement, d’une « relecture » adéquate. Si l’on se fie à cette acception étymologique du terme « religion », pourrait-on alors qualifier la déconstruction derridienne de « religieuse » ? Jacques Derrida, à de nombreuses reprises,

⁹⁹³ Voir Ginette Michaud et Georges Leroux. (2002). Numéro spécial d’*Études françaises*, «Derrida lecteur», cité par Jacques Julien. (2004). «Bandelettes pour Jacques Derrida». *Théologiques*. Vol. 12. No. 1-2, p. 246. Cette idée vient d’ailleurs de Nietzsche et figure dans la préface de la *Généalogie de la morale*.

⁹⁹⁴ J. Derrida, *Parages*, op. cit. p. 43.

⁹⁹⁵ Ginette Michaud et Georges Leroux, « Présentation : Jacques Derrida : la lecture, une responsabilité accrue », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 7.

⁹⁹⁶ J. Grondin, *La Philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 68.

nous invite effectivement à une relecture des ouvrages traités dans ses études et, plus exactement à « lire et relire ceux dans les marges desquels [il] écrit⁹⁹⁷ ». Son texte, comme il le reconnaît lui-même, est, par rapport à ces textes, « à la fois très ressemblant et tout autre⁹⁹⁸ ». Son travail se révèle être une illustration de la marche de la différence, de la nécessité impérieuse d'une traduction qui n'apparaît qu'à la lueur de son impossibilité la plus manifeste. Geoffrey Bennington, au début de son ouvrage *Derrida*, pose une question qui nous semble très pertinente : faut-il voir en Jacques Derrida, au travers des multiples lectures qu'il nous propose, « un modeste gardien de la lettre des vieux textes » ou bien un auteur démiurgique et immodeste qui forcerait « ces vieux textes à dire tout autre chose que ce qu'ils avaient toujours semblé dire⁹⁹⁹ » ?

Au vu de toutes ces occurrences « religieuses » dans le corpus derridien, sans qu'elles n'aient pour autant un fond, ou fondement fixe, que l'on puisse qualifier de « religieux » à proprement parler, on pourrait voir le texte de la déconstruction comme une « religion sans religion », une sorte de *mimésis* du religieux, esquissant un « effet de religion » sans qu'il nous soit possible de cerner avec précision ce qui est ici imité, une « mimique » religieuse peut-être. Dans *Spectres de Marx*, Jacques Derrida met en avant un « messianisme sans Messie », gardant du messianisme *originel* une certaine « structure d'expérience », une attente traduisant « la persévérance d'une désespérance qui ne désarme pas¹⁰⁰⁰ ». Pourtant, nul Messie à l'horizon de cette matrice messianique, mais néanmoins la reconnaissance d'une dette envers un héritage qui parvient jusqu'à nous en laissant une trace, trace que la multitude des écritures et effacements successifs a rendu indélébile et incontournable. Il y a donc, dans la déconstruction, un geste de répétition du religieux,

⁹⁹⁷ J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹⁹ G. Bennington, *Derrida*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰⁰⁰ D. Bensaïd, « Spectres et messies de Derrida », p. 3, article tiré de l'ouvrage du même auteur intitulé *Résistances. Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, partie II, chap. III.

mimésis non-dogmatique appelant à un « messianisme sans Messie, une apocalypse sans apocalypse, une religion sans religion¹⁰⁰¹ ». Bien sûr, la structure de la Genèse est reprise quand Derrida écrit dans *Psyché* qu'« au commencement, c'est la fiction » et qu'« il y aurait écriture¹⁰⁰² » avec un conditionnel sans doute révélateur de cette distance généralisée qui *fonde* le *système* tout en interdisant toute systématisation rigide. Au commencement se trouve donc la division, non pas l'Un, mais le multiple mimant confusément un « effet » d'origine. À l'origine est donc la confusion. Jacques Derrida, au sujet de la traduction, évoque le terme de « disschémination », néologisme mettant en lumière le lien entre la dissémination et la tribu biblique des Shems ayant souhaité procéder à l'édification de la tour de Babel. Les Shems, « dont le nom veut dire nom déjà¹⁰⁰³ », avaient en effet souhaité porter leur nom jusqu'aux cieux par cet immodeste monument. On notera, par ailleurs, que le terme hébraïque *Shem* (שם) qui signifie « nom », peut également vouloir dire « gloire », « réputation », mais aussi parfois « monument¹⁰⁰⁴ ». Ce nom est donc toujours irrémédiablement associé à la dissémination. La punition divine à l'encontre de ces hommes trop zélés fut, on le sait, la destruction de la tour et l'imposition d'une multiplicité de langues, marquant ainsi l'entrée dans le règne d'une traduction omniprésente, obligatoire tout en étant impossible et condamnée à la répétition permanente de son inachèvement. Jacques Derrida insiste bien sur ce châtement imposé par Dieu aux Shems. Voici donc ce qu'il qualifie d'ailleurs de « *double bind* » : « Traduisez-moi et ne me traduisez pas, je désire que vous me traduisiez, que vous traduisiez le nom que je vous impose, et en même temps, surtout ne le traduisez pas, vous ne pourrez pas le traduire¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰¹ J. D. Caputo, *The Tears and Prayers of Jacques Derrida*, op. cit., p. 71.

¹⁰⁰² J. Derrida, *Psyché*, op. cit., p. 105.

¹⁰⁰³ Réponse de Jacques Derrida à l'intervention de Patrick Mahony lors d'une table ronde sur la traduction dans Jacques Derrida, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, op. cit., p. 135.

¹⁰⁰⁴ Nous tirons ces diverses significations du *Old Testament Hebrew Lexicon* :

<http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/shem.html>

¹⁰⁰⁵ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 137.

». Une construction interrompue par le nom des noms, le divin innommable qui impose désormais la pluralité des langues et par conséquent l'équivocité du sens, voilà qui ne peut que nous ramener à la « *dé-construction* » et l'*avènement* de l'ambivalence, l'indécidabilité que Jacques Derrida s'efforce patiemment de débusquer dans les nombreux textes qu'il étudie, aussi bien sacrés que profanes. Malgré l'*omniprésence* de la dissémination, demeure tout de même un désir de pureté, un fantasme du « noyau intact », de ce qui aurait été laissé « sauf », « indemne », intouché par la marche inexorable de la différence. Il faut donc tenir compte à la fois du fait qu'« il n'y a jamais eu de noyau intact » et que c'est justement ce désir éperdu qui « meut toute espèce de désir, toute espèce de langue, toute espèce d'appel¹⁰⁰⁶ ». Il y a donc un effet de « nostalgie » d'une langue pure, vierge de toute marque différentielle, qui aurait été perdue.

b) *Au commencement, une inexorable distance*

Nous ne pouvons évoquer cette « pulsion d'origine » sans mentionner le problème de l'« archive », cette volonté de conserver les traces, d'identifier, d'unifier, de classer, de « rassembler les signes ». Jacques Derrida débute sa réflexion sur l'« archive » comme il en a coutume, c'est-à-dire par une analyse étymologique du terme. « Archive » nous renvoie effectivement à l'« *arkhé* » qui, nous précise-t-il, nomme le « commencement », mais aussi le « commandement¹⁰⁰⁷ ». Là encore, l'accent est bien mis sur cette double *racine*, ce « toujours plus d'un », qui se retrouve aussi bien dans la sphère dite « religieuse » -ou du moins traditionnellement associée à la religion- et la différence, marquée par cette origine raturée, *hantée* par son double. Le « plus d'un » marque ainsi de

¹⁰⁰⁶ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 153.

¹⁰⁰⁷ J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, p. 11.

son empreinte « l'ordre du commencement aussi bien que l'ordre du commandement¹⁰⁰⁸ ». Par ailleurs, toute archive, tout désir de conservation ne peut se produire sans tri, donc sans effacement ou destruction. L'archive rassemble, préserve par-delà le temps, mais efface également, « elle ne laisse aucun monument, elle ne lègue aucun document qui lui soit propre¹⁰⁰⁹ ». Toute unicité est d'emblée livrée au spectre, à la « cendre » même de l'archive. C'est ainsi qu'au fil des couches signifiantes qui s'ajoutent les unes aux autres, s'épaissit le secret et s'étoffe le désir de pureté, « la spéculation commence là -et la foi¹⁰¹⁰ ». Le secret qui se perpétue tient au fait qu'il nous est impossible de discerner la fiction de la réalité, les deux n'apparaissant que dans une inextricable imbrication. Un parallèle est alors tracé par Jacques Derrida entre les Écritures Saintes et la littérature, cette dernière étant même qualifiée d'« héritière parjure » des premières, « à la fois plus fidèle et impardonnablement blasphématoire de toutes les Bibles¹⁰¹¹ ». La littérature renvoie effectivement à cette non-maîtrise que nous avons face à son texte qui toujours nous précède et, irrémédiablement, nous échappe. Elle esquisse le tracé d'un secret, le secret « comme expérience de la loi venue de l'autre¹⁰¹² » et nous expose donc à une hospitalité inconditionnelle que nous devons (et que nous nous devons) envers l'infinité de la chaîne textuelle, envers cette hétérogénéité radicale face à laquelle nous nous trouvons et qui nous constitue. Écriture Sainte et littérature se trouvent donc unies dans un rapport de convergence fondé sur l'irruption du Tout-Autre, ce fameux *wholly other* ou *holy other*, unies par l'écriture qui à jamais perpétue le sceau différentiel. Le « secret », du latin « *secretus* », n'a jamais alors aussi bien porté son sens de « séparé, éloigné, distinct, placé à l'écart¹⁰¹³ ». Jacques Derrida lui-même fait d'ailleurs mention de cette acception

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰¹¹ J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Paris, Galilée, 2003, p. 59.

¹⁰¹² *Ibid.*

¹⁰¹³ H. Goelzer, *Dictionnaire latin-français, op. cit.*, p. 531.

étymologique et précise que le terme « secret » désigne « d'abord la séparation, la dissociation¹⁰¹⁴ ». Le secret du texte, qu'il soit biblique ou littéraire, reposerait donc sur cette distance inaliénable, cet écart originel qui justement oblitère toute origine simple et nous plonge au cœur de la différance. La circoncision, comme cela a été précédemment étudié, serait la marque visible, la coupure charnelle qui renverrait à une alliance éternelle, à cette relation radicalement dissymétrique nous liant au Tout-Autre. Le « secret » contenu dans la différance ne relève en rien d'un certain mysticisme dans le sens où cette matrice ne s'érige pas à la place du « *nomen innominabile* », d'un *Être* innommable, mais nous renvoie au schéma de production même des noms et strates de signifiants¹⁰¹⁵. La « trace » dans la déconstruction ne correspond donc pas à une quelconque trace laissée par un « *deus absconditus*¹⁰¹⁶ », le dieu dissimulé de la théologie négative, mais, au contraire, à l'empreinte différentielle qui, au bord de l'effacement, entre absence et présence, toujours se dissémine et se maintient. Au commencement est donc l'écriture, la distance, le double et nous n'avons guère d'autre choix que de nous mouvoir dans une « *mimique* » qui partout laisse sa trace. « Il faut faire avec le mime », entre description et prescription¹⁰¹⁷, il nous est effectivement impossible de nous extraire de l'univers différentiel dont nous ne pouvons que reconnaître l'implacable puissance et étendue. Toute tentative d'unification de cette hétérogénéité radicale serait *de facto* vouée à l'inachèvement.

c) Tournant vers la religion et retournement du religieux

La déconstruction nous force à la modestie en mettant en évidence cette relation qui nous lie à une hétérogénéité immaîtrisable. Tout lecteur qui s'engage sur le chemin sinueux et souvent ardu de la déconstruction ne peut que constater l'amour profond, bien que

¹⁰¹⁴ J. Derrida et Antoine Spire, *Au-delà des apparences*, op. cit., p. 66.

¹⁰¹⁵ J. Derrida, *Marges*, op. cit., repris par John D. Caputo, *The Tears and Prayers of Jacques Derrida*, op. cit., p. 8.

¹⁰¹⁶ J. D. Caputo, *The Tears and Prayers of Jacques Derrida*, op. cit., p. 9.

¹⁰¹⁷ M. Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, op. cit., p. 212.

tourmenté et parfois irrévérencieux, que Jacques Derrida porte à l'écriture, la volupté manifeste qu'il éprouve à « tourner les mots ». À ce sujet, la comparaison avec le « potier » tourneur de mots nous apparaît particulièrement révélatrice :

**« J'aime de mille façons l'image du potier, son art, les
tours de celui qui sur son tour fait monter la poterie
comme une tour en la sculptant, en la moulant mais sans
s'assujettir lui-même, ou elle-même, au mouvement
rotatoire automatique, en restant aussi libre que possible
à l'égard de la rotation¹⁰¹⁸. »**

Si Jacques Derrida aime en effet multiplier les tournures, débusquer les indécidables et pourrait s'apparenter à un *potier des mots*, il n'en demeure pas moins vrai que le potier ici présenté relève du démiurge, immobile face à la rotation de la machine, face au mouvement qui lui est toujours extérieur. En jouant sur la gamme homonymique du terme « tour », l'œuvre de cet artisan démiurge, par son tour de main et grâce au disque de son tour, s'érige « comme une tour », faisant sans doute référence à l'imposition de l'univocité langagière symbolisée par l'édifice babélien. Nul créateur extérieur à la machine ne pourrait se concevoir dans la déconstruction ou du moins si créateur *il y a*, son existence ne peut pas être davantage affirmée que son absence, toujours raturée par la distance inexorable qui, de lui, nous sépare. La traduction traduit bien cette distance, cet espacement irréductible composant la matrice de signes. À ce sujet, la poterie nous amène à l'amphore évoquée par Walter Benjamin et, plus exactement, à la « métamphore » derridienne. La traduction se doit, selon Benjamin, de « faire passer dans sa propre langue le mode de visée de l'original¹⁰¹⁹ » de telle sorte que si l'on compare les traductions aux fragments d'une amphore brisée, ceux-ci, bien que différents les uns des autres, doivent être reconnaissables comme fragments de l'amphore d'origine. Or pour Jacques Derrida, il

¹⁰¹⁸ J. Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, cité par Michel Naas, « Un philosophe à son tour », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 131.

¹⁰¹⁹ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, *op. cit.*, p. 158.

s'agit là d'un contrat impossible, car jamais les traductions ne peuvent s'apparenter à de simples morceaux d'un Tout qui en garantirait l'adéquation. L'épisode babélien introduit en effet, nous l'avons vu, l'émergence d'une multitude de langues et d'un « *à-traduire* » inépuisable. Il ne peut s'agir de morceaux polysémiques qui pourraient se rassembler en un Tout plus grand, mais bien d'une dissémination qui frappe d'impossibilité toute reconstitution d'un *original* supposé. Nous sommes face à un processus de reconstitution, mais il s'agit de la reconstitution d'un « *symbolon* », d'une « alliance symbolique entre les langues » de telle sorte que « le tout du *symbolon* soit plus grand que l'original lui-même et que la traduction naturellement elle-même¹⁰²⁰ ». La « *métaphore* », autre savoureux néologisme derridien, fait sentir sa marque. La traduction, une bonne traduction du moins, s'apparente donc à ce que Derrida nomme « une promesse de réconciliation entre les langues¹⁰²¹ ». Une telle *promesse*, renouvelée *ad infinitum* par son inachèvement même, fait résonner en nous un aspect important de ce « messianisme sans Messie » espéré par la déconstruction. Si Jacques Derrida, le « tourneur de mots », se tourne effectivement vers une pensée plus religieuse dans ses derniers ouvrages et multiplie les références au sacré, il ne faut pas non plus passer sous silence le fait que ce « tournant » vers la religion puisse également se comprendre comme un « retournement » du religieux, « *to turn to religion is also to turn religion around*¹⁰²² ».

IV - Altérité et accueil inconditionnel : vers une « éthique » de la déconstruction ?

¹⁰²⁰ J. Derrida, *L'Oreille de l'autre*, op. cit., p. 163.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰²² H. De Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore & London, John Hopkins University Press, 1999, p. 3.

a) Altérité immaîtrisable et responsabilité universelle : l'influence de la pensée de Levinas sur la déconstruction

« Impossible, tous ces textes le disent presque à l'unisson, de penser l'éthique sans cette brisure, sans cette blessure qui ouvre le passage à l'autre : *tu m'as touché, tu m'as atteint, je suis redevable*¹⁰²³. »

La déconstruction ne peut bien entendu pas se comprendre sans cette relation dissymétrique qui nous lie au « tout-autre ». Si le « tournant » religieux dans le corpus derridien peut se comprendre comme un « retournement » de la religion, le volet éthique dans la démarche de Jacques Derrida nous semble cependant indéniable. L'influence de la pensée d'Emmanuel Levinas fut, à ce sujet, décisive. L'écriture levinassienne nous invite effectivement à quitter le *logos* grec, la domination de l'Un, pour nous guider vers une « respiration, vers une parole prophétique » ayant déjà soufflé « vers l'autre du grec¹⁰²⁴ ». Tout en étant ancrée dans le discours philosophique, elle nous propose de partir d'un « autre lieu », messianique, prophétique, empreint de tradition juive et d'enseignement talmudique. Par ce souffle éthique, la métaphysique connaît un renouvellement, une libération, nous faisant ainsi rêver d'une « démotivation et d'une dépossession inouïes¹⁰²⁵ ». Le Visage est le dépositaire par excellence des émotions typiquement humaines -Levinas évoque le sourire, le chant, les larmes, la caresse. L'irruption du visage interdit toute indifférence et force, au contraire, un impératif éthique d'aide, de compassion, une responsabilité qui, depuis toujours et à jamais, m'oblige. La pensée heideggérienne qui, selon Levinas, « subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être¹⁰²⁶ », se montre justement éthiquement indifférente à autrui. On sait, par exemple, qu'un rapport authentique avec la mort ne peut, pour le penseur de *Sein und*

¹⁰²³ G. Leroux, « De la voix au toucher. Jacques Derrida et l'affection », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 419.

¹⁰²⁴ J. Derrida, « Violence et métaphysique » dans *L'Écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

¹⁰²⁶ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 236.

Zeit, n'être que personnel, « l'instant suprême de la résolution est solitaire et personnel¹⁰²⁷ », dira Levinas de cette démarche. Jacques Derrida, à l'instar d'Emmanuel Levinas, reconnaît bien le primat de l'altérité en ce qui concerne l'expérience de la mort. La mort de l'autre se révèle toujours première en moi et constitue, « au fond la seule mort nommée dans le syntagme "ma mort"¹⁰²⁸ ». Le texte de *Circonfession* traduit parfaitement la manière dont la tragique agonie de la mère est un drame vécu à deux, « cet événement introuvable » dont Jacques Derrida dira qu'« il fut le sien autant que le mien ». L'imbrication entre les deux destins est en effet troublante dans ce tissage textuel qui, habilement, mêle vie, mort, agonie, autobiographie, judaïsme, judéité, christianisme, identité et héritage. L'affirmation est claire : « elle n'aura jamais su que ma peur de la mort n'aura fait que réfléchir la sienne¹⁰²⁹ », l'Autre -qui prend ici le visage de la mère de Jacques Derrida- est donc bien premier. Si l'irruption du tout autre force à une « responsabilité universelle et disproportionnée¹⁰³⁰ » face à cette hétérogénéité radicale, elle se comprend toutefois comme un événement pour lequel « aucun horizon d'attente ne paraît encore prêt, disposé, disponible¹⁰³¹ ». Il s'agit bien d'une altérité inconditionnée, échappant à toute tentative de conceptualisation ou d'anticipation. Malgré cette convergence éthique, l'opposition initiale de Jacques Derrida à la philosophie d'Emmanuel Levinas est bien connue. Dans son célèbre texte, « Violence et métaphysique », le penseur de la différence dénonce notamment la reconduction lévinassienne d'une certaine ontologie, le rapport du Visage à une présence. Peut-on concevoir le visage sans que la pensée de l'être n'y soit déjà impliquée ? Les yeux, la bouche accèdent effectivement à « l'être de ce qui est¹⁰³² », provoquant, interpellant l'être. Il y a, de surcroît, ressemblance

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 235.

¹⁰²⁸ J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁰²⁹ J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 178 (40).

¹⁰³⁰ J. Derrida, « Abraham l'autre » dans *Judéités*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰³¹ J. Derrida, *Psyché*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰³² J. Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 211.

entre le visage de l'homme et la Face de Dieu et « par le passage de cette ressemblance, la parole de l'homme peut remonter à Dieu¹⁰³³ », indiquant « peut-être la présence même de Dieu ». L'entreprise éthique d'Emmanuel Levinas se trouve ainsi subordonnée à un certain critère d'intelligibilité que la déconstruction se trouve réfuter : le cheminement aporétique, l'indécidabilité ouvre plutôt la voie à l'impossible, à une imprévisibilité sans appel. C'est la voie d'ailleurs *ouverte* par *Khôra*, le nom de l'autre et l'autre du nom, le *tout autre* radical, « aura du sans visage » en comparaison de laquelle « Dieu *est*¹⁰³⁴ ». Le terme grec de *Khôra* fait justement signe vers cet « avant premier prénom », vers l'*autre* insaisissable du *logos*, nous invitant à un dépassement de la grécité même, du paradigme de la présence¹⁰³⁵. Le « tout autre du grec¹⁰³⁶ » se trouve donc hanter la langue et fait signe vers l'infigurable.

Cette altérité rebelle à toute appréhension totalisante ne peut donc se rapporter à un quelconque ordre théologique, mais pousse au contraire plus loin l'expérience de la « foi », au sens spécifiquement derridien du terme, une foi ouverte à l'irruption de l'inattendu, prise dans le mouvement différentiel et attentive à la trace. Le nom de "Dieu" est ainsi toujours pris dans un processus de traduction, se déclinant à l'infini et nous laissant penser ce qui « échappe à toute préhension, à toute monumentalisation, voire à toute archivation¹⁰³⁷ ». L'infiniment autre est ainsi une composante fondamentale de la déconstruction, un indicible *incarnant* une résistance farouche à tout système, à toute ontologie. Le reste, les marges, le blanc du texte font signe vers cette distance indépassable qui interdit toute totalisation. Jacques Derrida précise bien que le « reste » ne correspond nullement à une modification de la présence, mais se donne à penser comme un « au-delà

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰³⁴ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰³⁵ F. Bernardo, « La déconstruction, le coup d'aile de l'impossible », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 139.

¹⁰³⁶ J. Derrida, « Nous autres Grecs » dans *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies modernes d'appropriation de l'Antiquité*, éd. Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 260.

¹⁰³⁷ J. Derrida et Antoine Spire, *Au-delà des apparences*, *op. cit.* p. 45.

de l'être¹⁰³⁸ », une manifestation de cet « infiniment autre », perturbant toute pensée monolithique qui se montrerait trop confiante en ses certitudes. La déconstruction ne peut effectivement pas se comprendre sans cette altérité immaîtrisable avec laquelle toute identité se tisse et doit tendre une oreille hospitalière à l'Autre, au Tout Autre qui s'annonce. Il s'agit d'une pensée suspendue au souffle de l'altérité dont « l'indécision tient à jamais l'attention en haleine¹⁰³⁹ », happée par une incommensurabilité aussi constituante que déroutante. Ce n'est évidemment pas innocent si Jacques Derrida, reprenant l'expression d'Hélène Cixous, qualifie la littérature de « Toute-puissance autre¹⁰⁴⁰ » et insiste sur le fait qu'elle *se mette à ressembler* au « Dieu tout-puissant, le Très-Haut et le Tout-Autre¹⁰⁴¹ ». Cette association entre la littérature et cette radicale puissance d'hétéronomie se comprend dans le sens où le pouvoir du littéraire réside en sa réserve d'*indécidables*, en cette capacité qu'a le texte d'être insaisissable, de retrancher au lecteur l'aptitude à distinguer entre fiction et réalité. En résumé, il s'agit d'une puissance qui, pour reprendre les mots mêmes de Jacques Derrida, « vous tient sous sa loi » et « vous donne le pouvoir et le droit de lire en vous sevrant de toute souveraineté¹⁰⁴² ». Le double génitif dans l'expression « Dieu, genèse de la Littérature¹⁰⁴³ » apparaît hautement significatif. Faut-il en effet voir en Dieu Celui qui donne naissance au texte ou bien Celui qui est forgé par le texte ? Une telle interrogation peut certes sembler bien subversive et iconoclaste au regard de la tradition religieuse, mais a le mérite d'induire un questionnement sur le lien entre religion et indécidabilité, entre secret et sacré. Bien évidemment, une telle question restera en suspens, frappée elle-même d'indécidabilité. Tout chez Derrida, fait ainsi signe vers ce Tout-Autre qui nous fonde en nous soustrayant le pouvoir de tracer une limite

¹⁰³⁸ *Ibid.*

¹⁰³⁹ J. Derrida, *Béliers*, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁰⁴⁰ J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 27.

certaine entre le propre et ce qui relève de l'altérité, la genèse et la répétition, le réel et la fiction. Le spectre de la répétition hante toute *réalité*, lui imposant cette marque différentielle qui l'inscrit dans la chaîne infinie des signifiants, permet son *existence*, son identité, mais une identité toujours délayée dans une altérité immémoriale. Le *sujet* se trouve donc « appelé par l'autre, happé par l'autre avant toute réflexivité¹⁰⁴⁴ ».

b) Écriture et tremblement : ouverture radicale et hospitalité envers le « tout-autre »

Devant cette incertitude fondamentale, « comment ne pas trembler ?¹⁰⁴⁵ », se demande Jacques Derrida. Le tremblement, que Mireille Calle-Gruber qualifie d'« autre nom de la déconstruction », devient ainsi symptomatique de la réaction du sujet face au tout-autre, face à l'ébranlement des certitudes, à l'irruption du non-totalisable. C'est pourquoi, pensée, prise de parole, et écriture ne peuvent se concevoir sans tremblement, sans ce geste hésitant traduisant une humilité et modestie extrêmes face à cet Autre qui nous oblige. Le texte de *Foi et savoir* s'ouvre effectivement sur cette question : comment « parler religion » sans « crainte et tremblement ?¹⁰⁴⁶ » La question s'ouvre dans toute sa solennité et ne peut que s'accompagner de ce vacillement caractéristique. Il y a là une référence manifeste à l'ouvrage *Crainte et tremblement* de Søren Kierkegaard. Cependant, alors que le philosophe danois traite de la suspension de l'éthique face à un acte de foi, en l'occurrence le sacrifice d'Isaac par Abraham sur ordre de Dieu, l'irruption de l'hétérogénéité radicale, du Tout-Autre, se trouve, dans la déconstruction, *fonder* l'obligation éthique, l'hospitalité totale envers autrui. Il ne s'agit bien sûr pas d'une éthique

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁴⁵ J. Derrida, « Comment ne pas trembler ? », *Annali*. Fondazione Europea del Disegno (Fondazione Adami) a cura di Amelia Valtolina, n° II, p. 91, cité par Mireille Calle-Gruber en ouverture de son ouvrage *Jacques Derrida, la distance généreuse, op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁴⁶ J. Derrida, *Foi et savoir*, p. 9.

au sens d'une loi devant être respectée par un sujet pleinement maître de son pouvoir décisionnel. L'« éthique » derridienne -si toutefois il devait y avoir quelque chose que l'on puisse appeler de la sorte- relève d'une traversée des limites, d'un passage par l'aporie au point de faire l'expérience de l'impossible. Cet « impossible » ne se comprend pas comme un brouillage provisoire qui viendrait obscurcir toute possibilité de décision, mais plutôt comme une « épreuve d'indécidable dans laquelle seule une décision peut advenir¹⁰⁴⁷ ». Cette décision ne venant nullement mettre un terme à cette « phase aporétique ». C'est donc une éthique de l'incalculable, du dessaisissement, exposée au non-savoir, marquée par une « *epokhé* de la règle¹⁰⁴⁸ » et une ouverture inconditionnelle sur le tout-autre. L'« impossible » derridien diverge donc radicalement du « je peux » et la déconstruction de l'éthique renvoie effectivement à une « éthique de l'autre¹⁰⁴⁹ », le génitif étant ici à prendre en son sens subjectif. L'autre fait irruption, se saisit de moi et me dessaisit de tout contrôle impérieux, me force à reconnaître, en son imprévisibilité, la force constituante de ma propre subjectivité. Cette vulnérabilité envers autrui dans l'éthique derridienne nous renvoie bien évidemment à la position d'Emmanuel Levinas qui, on l'a vu, exerce une grande influence sur ce volet de la déconstruction -et ce malgré certaines critiques assez virulentes du premier Jacques Derrida à son encontre. Le tremblement qui apparaît donc emblématique de cette passivité, de cette exposition complète à l'autre, se voit plus particulièrement mis en lumière dans certaines situations. On pense notamment à l'expérience artistique, l'identité d'artiste se définissant justement par le tremblement : « l'artiste est quelqu'un qui ne devient artiste que là où sa main tremble », qui ignore « ce qui va lui arriver, où ce qui va lui arriver est dicté par l'autre¹⁰⁵⁰ ». L'écriture de Jacques Derrida laisse transparaitre ce vacillement au travers notamment la mise en relief des

¹⁰⁴⁷ J. Derrida, *Papier machine*, op. cit., p. 389, cité par François Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 53, p. 82.

¹⁰⁴⁸ F. Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'impossible », op. cit., p. 81.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰⁵⁰ J. Derrida, « Comment ne pas trembler », op. cit., p. 97, cité par Benoît Peteers, *Derrida*, op. cit., p. 651.

indécidables, l'étude appliquée du « reste », des marges habituellement passées sous silence ou négligées. « Hantée » par l'autre tout en étant « entée » sur l'autre, cette écriture se veut audacieuse, souvent subversive et fondamentalement hospitalière à la manifestation de l'altérité.

c) La poésie, une arme de résistance face à la violence ontologique

Sous les soubresauts de la plume derridienne, la grammaire française se révèle « pulsée par le cœur-autre¹⁰⁵¹ », livrée à cette force hétérogène au savoir qui nous interpelle. Déjà le processus d'« immotivation du signe », sur lequel repose la dissémination, la *destinerrance*, se veut annonciateur de ce tout-autre dépourvu d'identité, de ressemblance ou de continuité, cet arbitraire qui oblitère toute présence pleine¹⁰⁵². En débusquant présupposés, spectres, indécidables et en rappelant l'« essence coloniale » de toute langue, la déconstruction se conçoit comme étant le « mémorial de cette violence immémoriale infligée à l'altérité¹⁰⁵³ ». Le rapport à cette imposition de la loi par la violence concerne bien évidemment l'affirmation ontologique de la *présence*, la proclamation d'un sujet souverain et toutes les implications néfastes que cela entraîne pour le respect de l'altérité. Afin de démystifier le rôle joué par la violence dans l'architecture ontologique, qu'il s'agisse d'une violence manifeste ou sous-jacente, la déconstruction se veut être le porte-voix du « sans défense » et expose avec fracas ce que Derrida appelle la « vulnérable *Ohnmächtigkeit*¹⁰⁵⁴ ». Ceux dont l'existence est traditionnellement passée sous silence par la pensée, à savoir, la femme, l'enfant, le poète, le Juif, l'étranger, le colonisé, le sans-papier, l'homosexuel ou encore l'animal sans

¹⁰⁵¹ M. Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, op. cit., p. 131.

¹⁰⁵² J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 69.

¹⁰⁵³ J. Grondin, « La définition derridienne de la déconstruction », op. cit., p. 8.

¹⁰⁵⁴ J. Derrida, *Fichus*, op. cit., p. 30.

défense, vont trouver, en Jacques Derrida, un défenseur de leurs droits. On notera ici la très belle phrase d'Hélène Cixous qui, justement, revient sur ce mécanisme de défense propre à ces « démunis » : « on dit qu'à la violence le *Ohnmächtiger*, le sans-défense répond par un surcroît de poétisation¹⁰⁵⁵ ». Le hérisson, petit animal « jeté sur les routes » du texte « *Che cos'è la poesia ?* » nous revient bien sûr à l'esprit. Faut-il, à la lumière des engagements du dernier Derrida, voir un « *ethical turn* » dans la déconstruction ? Jacques Derrida bien sûr ne nie pas le volet éthique de sa pensée, mais affirme surtout une continuité dans ses écrits. « Je ne sens pas de divorce entre mes écrits et mes engagements, seulement des différences de rythme, des modes de discours, des contextes¹⁰⁵⁶ », répond-il à Antoine Spire. Nous avons effectivement tenté, au cours de notre étude, de mettre en lumière la profonde cohérence du discours de la déconstruction et ce, au travers des méandres de l'exploration textuelle conduite par Jacques Derrida -de *De la grammatologie* à la liberté de ton mise en œuvre dans *Glas*, de *Mémoires d'aveugle* avec ses emprunts au dessin au texte de *Circonfession*, « hanté » par les références autobiographiques. Le rejet du « phallogocentrisme », l'importance que revêt le tout-autre, l'hospitalité inconditionnelle, l'amitié, voilà autant de notions qui ne peuvent que déboucher sur un volet éthique. Cette *éthique de l'impossible* ou « ultime *an-éthique*¹⁰⁵⁷ » à laquelle renvoie la déconstruction est cependant à comprendre comme étant en étroite relation avec la différence et cette distance indépassable qui ampute le sujet de toute maîtrise et toujours le renvoie à l'autre, à une altérité comprise comme ouverture radicale sur l'aporie.

¹⁰⁵⁵ H. Cixous, « Fichus et caleçons », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁵⁶ J. Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre. Propos recueillis par Antoine Spire », *Le Monde de l'éducation*, n° 284, 2000.

Repéré à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/autri.htm> (site Derrida en castillano/Derrida en français).

¹⁰⁵⁷ J. Derrida, « Entretien. Jacques Derrida, penseur de l'événement », *L'Humanité*, 28 janvier 2004, cité dans *Abécédaire de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 128.

Bien sûr, malgré d'importantes divergences entre les pensées derridienne et lévinassienne, on remarque leur proximité quant à l'importance fondamentale accordée à cet Autre auquel nous ne pouvons que nous rapporter et qui, irrémédiablement, vient fissurer toute ipséité. Si Emmanuel Levinas reconnaît que « rien n'est plus habitable pour la pensée après Derrida », il n'attribue pas à la déconstruction de portée véritablement philosophique des propositions, mais évoque davantage un « frisson poétique¹⁰⁵⁸ ». À l'instar de Jacques Derrida, nous croyons cependant que ce « frisson poétique » constitue justement un symptôme de ce tremblement de la pensée, de l'ébranlement des bases mêmes de l'onto-théologie suite auquel rien ne peut ressortir indemne. Partout, la différence œuvre et le religieux n'échappe nullement à son emprise, à la duplicité de l'origine, à la répétition comme *lieu* sans lieu de la genèse. Le *-a*, « lettre espaçante », glisse, s'introduit dans tout discours établi et vient en perturber l'assurance. Jean-Luc Nancy voit, dans les initiales de Jacques Derrida, *J. D*, le *j. d.* de « je diffère¹⁰⁵⁹ », mélodie différentielle entêtante qui ne cesse de résonner dans nos esprits et de teinter d'indécidabilité toute affirmation. Au sujet du texte derridien, Emmanuel Levinas pourtant se demande si cette déconstruction de la présence par la différence « n'atteste pas du prestige que conserve à ses yeux l'éternité, la "grande présence", l'*être*, qui correspond à la priorité incontestée du théorétique et de la *vérité* du théorétique¹⁰⁶⁰ ». À la lumière des nombreux éléments analysés au cours de notre étude, nous pourrions bien évidemment penser à la réfutation véhémement de Jacques Derrida face à une telle affirmation, l'*Être* ne pouvant se comprendre que sous rature, toujours affecté par cette distance irréductible de la matrice différentielle. Il nous est cependant impossible de passer sous silence les mots d'*Adieu -à Emmanuel Levinas* qui viennent quelque peu brouiller notre vision : « Je

¹⁰⁵⁸ E. Levinas, « Tout autrement », *L'Arc*, n° 54, 1973, p. 33, cité par François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, op. cit., p. 134.

¹⁰⁵⁹ J.-L. Nancy, « Le j.d », *Cahier de l'Herne*, Derrida, op. cit., p. 54.

¹⁰⁶⁰ E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 176, cité dans *Abécédaire de Jacques Derrida*, op. cit., p. 125.

n'entends plus ta voix, je la distingue mal de la mienne, de tout autre, ta faute me devient illisible tout à coup ». Il y a là sans doute une reconduction à l'indécision qui hante tout discours. « Interromps-moi », demande Jacques Derrida à son ami disparu, plaçant toute communication sous le signe de l'interruption, dans l'attente éperdue d'une réponse par-delà la mort. Il s'agirait d'une « question-prière » adressée au défunt, ouverte sur l'autre sans aucune assurance d'être entendu, un *adieu* transformé en « à Dieu¹⁰⁶¹ » dans la chaîne interminable de la *destinerrance*.

¹⁰⁶¹ J. Derrida, *Adieu : à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée, 1997, pp. 26-27. Allocution prononcée par Jacques Derrida à la mort d'Emmanuel Levinas le 27 décembre 1995 au cimetière de Pantin.

Pour conclure, un supplément...

La déconstruction vient certes brouiller les frontières, menacer l'ordre établi, dénoncer les présupposés, mettre en évidence les non-dits, mais l'écriture de la différence a, ainsi que nous avons tenté de le démontrer, une visée essentiellement démystificatrice. Face aux fissures du sens, à l'espace, à la distance au creux de laquelle se forge toute signification, son écriture ne pourrait être autrement. Notre réflexion a débuté sur une étude du lien entre philosophie et littérature. Nous avons pu mettre en lumière leur inextricable imbrication puisque la déconstruction souligne justement l'ancrage langagier de la philosophie, l'immémoriale appartenance à un système différentiel qui déplace, fait glisser le *sens* au gré des couches de signes. La dislocation mallarméenne de l'espace textuel, la complexité du « creusement » versificatoire, le désir ardent de procéder à une archive totale sous la forme du Livre condamné, par son non-aboutissement structurel, à ne se conjuguer qu'au futur, voilà autant d'aspects qui nous ont permis d'esquisser l'ébauche d'une convergence entre les textes mallarméen et derridien. Nul « hors texte », nul socle idéal sur lequel viendrait se fonder une transcendance, on se meut dans un univers de signes qui n'autorise qu'esquisses et écriture de « l'effet ». Dans l'infini du jeu de la dissémination, l'*arkhè* est introuvable, si ce n'est au détour d'un dédale labyrinthique de simulacres.

« Au commencement, il y a le *et*¹⁰⁶² », affirme Jacques Derrida, le supplément fait office de racine. La conjonction de coordination liant la déconstruction à la philosophie, à la littérature ou encore à la religion, ne peut se comprendre de façon simple. Il s'agit effectivement d'une « association » aussi bien que d'une « dissociation », une mise en

¹⁰⁶² J. Derrida, « Et cetera...(and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc..) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 21.

rapport aussi bien qu'une disjonction, le *-et* suggérant que la déconstruction soit « toujours associée, complétée, suppléée, accompagnée, fût-ce par ce qui ne l'accompagne pas¹⁰⁶³ ». C'est pourquoi, la démarche derridienne ne peut être abordée de façon simple ou binaire. Un troisième terme, une conjonction de coordination par exemple, vient complexifier l'équation en échappant à son rôle élémentaire de lien entre deux termes, lien qui s'effacerait pour laisser place à une binarité limpide. Comme les « blancs » ou l'« entre » mallarméen, le « et » résiste et « se donne à remarquer ». Le « fonctionnement syncatégorématique » traduit l'importance que revêt la logique du « supplément » et l'impossibilité, pour le langage, d'atteindre un idéal d'univocité. Au gré de ces liaisons et déliaisons, instables, mouvantes, la différence fait irruption et ne laisse aucune entité indemne. Elle se place toujours « sous l'égide de l'autre », cet autre qui perturbe toute apparence d'harmonie et vient s'immiscer dans toute identité. Le *-et* résonne alors « comme l'homophone du *-est*¹⁰⁶⁴ », parodiant la rigidité ontologique et ouvrant la voie à l'aporie.

C'est sans doute à la lumière de ce « plus d'un » de la déconstruction qu'il faut comprendre la vision derridienne de la religion. On l'a vu, la religion nous renvoie irrémédiablement au texte et à son cheminement aporétique. Le sacré comme « numineux¹⁰⁶⁵ », comme majesté, présence incommensurable, décrit par Otto, s'éloigne immanquablement. Jacques Derrida met, au contraire, l'accent sur le rôle de l'absence qui nous engage dans l'incessant tourbillon de l'écriture, du commentaire, de la « glose infinie ». Alors que la chrétienté est associée à l'image, l'icône, le corps du Christ, l'expérience judaïque ou islamique se fonde sur une absence d'image, sur

¹⁰⁶³ J. Derrida, « Et cetera...(and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc..) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁶⁵ R. Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1949.

l'imperceptible¹⁰⁶⁶. C'est alors que le commentaire prend toute sa force et s'impose, se logeant dans la béance laissée par l'éloignement de la présence. Il y a donc une ouverture infinie pour l'interprétation. On sent le texte derridien parfaitement perméable et hospitalier à l'exploration, en demi-teinte, du sacré, mais la déconstruction appelle également à la plus grande circonspection, à un examen minutieux, presque cicéronien, des textes et maintient la nécessité de conserver cette précieuse distance qui nous préserve de tout piège dogmatique. Les ponts que l'on peut établir entre religion et déconstruction sont infinis, mais il convient de toujours garder en mémoire la puissance apotropaïque du *-et*, sa force de conjonction aussi bien que de disjonction qui nous évite de sombrer dans toute réduction hâtive. La préservation de l'altérité, le souci de toujours laisser une voie à l'aporie, se traduit très certainement par de nombreuses affirmations qui pourraient sembler bien énigmatiques à ceux qui ne seraient pas familiers avec le *modus operandi* de la déconstruction. Jacques Derrida joue avec les références religieuses, se joue certainement d'elles, mais témoigne par là de l'insaturabilité de tout contexte et du morcèlement irrémédiable de toute « vérité ». Ainsi, affirme-t-il être « un juif intérieur, un chrétien, en d'autres mots, un protestant¹⁰⁶⁷ ». Le jeu sur l'homonymie du terme « protestant » est savoureux quand on connaît le gout de Jacques Derrida pour la lutte et la controverse. Sans doute faut-il aussi le comprendre comme un Derrida protestant contre les idées reçues, s'élevant contre les vérités établies et enracinées. Une oscillation, un battement indécidable, résonne inlassablement dans le texte derridien comme si une identité religieuse était fondamentalement incomplète et avait un impérieux besoin d'un supplément, de l'apport de l'Autre. Cette incomplétude pourrait sans doute faire écho à celle du signe qui ne se comprend qu'au regard des autres, plongé dans une nécessité

¹⁰⁶⁶ J. Derrida, « Surtout pas de journalistes », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁶⁷ "I became an *interior Jew*. A *Christian*, one could say in other words, a *Protestant*", commentaire fait par Derrida lors de la conférence de Villanova sur les *Confessions* d'Augustin, le 28 septembre 2001, cité par David Dault, « Rosenzweig and Derrida at Yom Kippur », *Judéités*, *op. cit.*, p. 100.

combinatoire sans fin. Par rapport à cette *présence* du corps dans le christianisme, Jacques Derrida, dans l'ouvrage *Le Toucher* écrit avec Jean-Luc Nancy se demande : « Dira-t-on que le Juif exige le toucher (sensible et littéral) alors que le chrétien le spiritualise et donc le perd ?¹⁰⁶⁸ » Si le christianisme se fonde effectivement sur l'image, la présence, on pense par exemple au « *Hoc est meum corpus* » eucharistique, il s'agit d'une présence spirituelle, sublimée tout en tant ressentie. Le contact avec l'écriture, le commentaire serait par contre plus fort dans la tradition juive, glose perpétuelle motivée et toujours relancée par l'absence d'image, de représentation. On est alors face à une figure chiasmique infinie :

« Le juif aime plus à toucher que le Chrétien qui aime plus à toucher que le Juif. Le Juif jouerait la Lettre contre l'esprit, donc le touchable contre l'intouchable, mais il est aussi l'homme de la Séparation (...). Inversement, le Chrétien (paulinien) jouerait l'Esprit (donc l'intouchable) contre la Lettre. Mais il est aussi l'homme du retour au sensible¹⁰⁶⁹ »

Entre la Lettre, l'Esprit, le Toucher, le Juif, le Chrétien, l'oscillation semble bien permanente et les frontières résolument instables et poreuses. Jacques Derrida nous dit bien ne pas avoir « cessé de méditer l'abrahamique ». On reconnaît par là son ouverture aux trois piliers du monothéisme, judaïsme, chrétienté et Islam. Bien entendu, l'« abrahamique », au travers du prisme de la déconstruction, se comprend comme une « condition qui redouble et qui trouble la distinction empirico-transcendantale¹⁰⁷⁰ ». Suite à cette « méditation » derridienne, les frontières entre les divers monothéismes apparaissent floues et incertaines. Le brouillage identitaire véhiculé par les nombreuses références autobiographiques renforce ce sentiment. Jacques Derrida rapproche ainsi, par ses origines, le Juif, l'Arabe et il n'oublie pas non plus de nous rappeler qu'il a « aussi [son] corps

¹⁰⁶⁸ J.-L. Nancy et J. Derrida, *Le Toucher*. Paris, Galilée, 2000, p. 302.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ G. Anidjar, « Derrida, le Juif, l'Arabe » dans *Judéités*, *op. cit.*, p. 242.

chrétien¹⁰⁷¹ ». Ici encore, nous sommes face à ces couches signifiantes qui se surajoutent, se complètent, s'imbriquent, parfois s'opposent, rendent à jamais impossible la clôture du cercle, nous plongeant dans l'ellipse infinie de ce sens qui, perpétuellement, s'écrit. L'espace discursif marqué par cette écriture, blessée, coupée, finie, ne peut faire autrement que de se montrer radicalement ouvert à l'Autre, dans une attente toujours renouvelée d'amélioration de la compréhension. C'est sans doute pourquoi François Nault oppose « l'enracinement textuel » derridien, cet « endettement » langagier, au geste de la *tabula rasa* jadis mis en œuvre par Descartes¹⁰⁷². Le discours sur Dieu apparaît en effet inséparable d'une « problématisation du *dire* lui-même¹⁰⁷³ ». L'indépassable horizon de la finitude langagière conditionne toute réflexion sur le divin et c'est bien sur cette limite que la déconstruction insiste, ce problème qu'elle décortique au travers de multiples figures. Le texte de la déconstruction pourrait être qualifié d'« océanique¹⁰⁷⁴ », outrepassant bordures et frontières, mais suscitant en même temps un questionnement permanent sur leur établissement, se dépliant sans fin dans un flux continu et *anarchique*. Pas plus que le texte mallarméen, la déconstruction ne peut se plier à un découpage thématique qui tenterait d'en maîtriser la direction. On peut, tout au plus, identifier certaines figures, mais des figures qui toujours pointent vers l'au-delà de la limite et nous invitent à un dépassement incessant.

Parmi tous ces motifs, la figure d'Élie retient tout particulièrement notre attention. C'est qu'elle incarne effectivement l'ouverture inconditionnelle à l'imprévisible tout en symbolisant l'attente de l'Autre, de l'étranger qui, à tout moment, peut faire irruption et s'asseoir à la table. On sait d'ailleurs que Jacques Derrida prévoyait, dès 1976, l'écriture d'un ouvrage intitulé *Livre d'Élie*. Ce livre sur le prophète se voulait être une méditation

¹⁰⁷¹ J. Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, (33), cité par Gil Anidjar, « Derrida, le Juif, l'Arabe », *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁷² F. Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁷⁴ A. David, « Fidélité (la voie de l'animal) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, p. 155.

sur la circoncision, l'alliance, l'écriture et le geste du « tourner autour », l'ouverture radicale à l'altérité sans doute¹⁰⁷⁵. Ce travail demeurera à jamais incomplet et auréolé de mystère puisque la publication de ses carnets préliminaires a été interdite par Jacques Derrida lui-même. Cela nous donne très certainement une indication *a posteriori* sur l'importance que revêtent ces écrits pour le penseur de la déconstruction. Cette absence, ce *non-livre*, nous fournit cependant une invitation, un incitatif supplémentaire à la supputation, à la réflexion et par là même, à l'écriture.

¹⁰⁷⁵ Élie, second prénom de Jacques Derrida, occupe déjà une place bien évidemment spéciale dans *Circonfession* (voir référence p. 87).

BIBLIOGRAPHIE

1/ Ouvrages et articles de Jacques Derrida (par date de publication)

1967

De la grammatologie, Paris, Les Éditions de Minuit, 448 p.

L'Écriture et la différence, Paris, Éditions du Seuil, 436 p.

La Voix et le phénomène, Paris, PUF, 136 p.

1968

« Discussion autour de la différence », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 62, pp. 101-117.

1970

« La double séance », *Tel Quel*, n° 41 et 42, 88 p.

1972

La Dissémination, Paris, Seuil, 413 p.

Marges -de la philosophie, Paris, Éditions de Minuit, 396 p.

Positions, entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, Paris, Éditions de Minuit, 133 p.

1974

Glas, Paris, Galilée, 291 p.

« Mallarmé » dans *Tableau de la littérature française*, vol. 3 : De Madame de Staël à Rimbaud, Paris, Gallimard, pp. 368-379.

1975

Mimésis des articulations, avec Sylviane Agacinski, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe et al. , Paris, Aubier-Flammarion, 364 p.

1977

« Scribble pouvoir/écrire », préface à *l'Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens* de William Warburton, Paris, Aubier Flammarion, pp. 7-43.

1978

Éperons. Les styles de Nietzsche, préface de Stefano Agosti, Paris, Flammarion, 123 p.

La Vérité en peinture, Paris, Flammarion, 440 p.

1979

« Illustrer, dit-il... », Centre Georges Pompidou Musée National d'Art Moderne, repris dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 105-108.

1980

La Carte postale. De Freud et au-delà, Paris, Flammarion, coll. "La philosophie en effet", 551 p.

1982

L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida, dir. Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal, VLB éditeur, 214 p.

1983

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris, Galilée, 98 p.

« La langue et le Discours de la Méthode », *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 3, pp. 35-51.

1984

« Le presque rien de l'imprésentable », entretien avec Christian Descamps, *Le Monde*, 31 janvier 1982 dans *Entretiens avec Le Monde*, vol. I ("Philosophies"), Paris, La Découverte/Le Monde.

1985

« Des tours de Babel », publié dans *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, éd. Annie Cazenave et Jean-François Lyotard, Paris, PUF, 1985, 656 p.

« Lettre à un ami japonais » dans *Psyché, op. cit.*, pp. 387-393.

1986

Parages, Paris, Galilée, 286p.

Schibboleth -Pour Paul Celan, Paris, Galilée, 125 p.

1987

Feu la cendre, Paris, Des femmes, 64 p.

Ulysse gramophone, suivi de *Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 142 p.

1988

« *Ché cos'è la poesia ?* », *Poesia*, 11 novembre, pp. 5-10.

« Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes », *Cahiers Confrontation Derrida*, n° 19, printemps, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 19-45.

« Y-a-t-il une langue philosophique ? », *Autrement (À quoi pensent les philosophes ?)*, n°102 novembre, repris dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp. 303-308.

1989

« Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », entretien avec Derek Attridge dans *Derrida d'ici, Derrida de là*, dir. Thomas Dutoit et Philippe Romanski, Paris, Galilée coll. « La philosophie en effet », pp. 253-292.

1990

« L'archéologie du frivole », introduction à *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, Paris, Galilée, 152 p.

Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris, PUF, 292 p.

Limited Inc., trad. Élisabeth Weber, Paris, Galilée, 284 p.

Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines, Paris, Réunion des musées nationaux, 141 p.

1991

Donner le temps, Paris, Galilée, 221 p.

« *Eating Well, or the Calculation of the Subject* » dans *Who Comes After the Subject?* éd. Eduardo Cadava, Peter Connor, J.L. Nancy, London, Routledge, pp. 96-119.

« Pour l'amour de Lacan » dans *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin-Michel, pp. 397-420.

« Une "folie" doit veiller sur la pensée », entretien avec François Ewald, *Magazine littéraire*, n°286, mars, repris dans *Points de suspension, op. cit.*, pp. 349-376.

1992

« Nous autres Grecs » dans *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies modernes d'appropriation de l'Antiquité*, éd. Barbara Cassin, Paris, Éditions du Seuil, pp. 251-276.

Points de suspension, entretiens Jacques Derrida choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, 419 p.

« Répliques: Entretien sur Francis Ponge avec Gérard Farasse », *Revue des sciences humaines*, n°228, octobre-décembre), pp. 151-207.

1993

Khôra, Paris, Galilée, 103 p.

Passions, Paris, Galilée, 90 p.

Sauf le nom, Paris, Galilée, 115 p.

Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale, Paris, Galilée, 278 p.

1994

Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité", Paris, Galilée, 145 p.

Politiques de l'amitié suivi par *L'Oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 403 p.

1995

Mal d'Archive. Une impression freudienne, Paris, Galilée, 154 p.

Moscou. Aller-retour, Paris, Éditions de l'Aube, 157 p.

1996

Apories. Mourir, s'attendre aux "limites de la vérité", Paris, Galilée, 140 p.

Le Monolinguisme de l'autre -ou la prothèse d'origine, Paris, Galilée, 135 p.

Résistances de la psychanalyse, Paris, Galilée, coll. "La philosophie en effet"), 147 p.

« Un témoignage donné... » dans *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 73-104.

Questions au judaïsme, avec Pierre Vidal-Naquet, Rita Thalmann et al., Paris, Desclée de Brouwer, 235 p.

1997

Adieu -à Emmanuel Levinas, Paris, Galilée, 210 p.

De l'hospitalité avec Anne Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 135 p.

« Un ver à soie », *Contretemps*, n° 2-3, hiver-été, pp. 11-50.

De l'hospitalité, avec Anne Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 135 p.

1998

« Fors », préface du *Verbier de l'Homme aux loups* par Nicolas Abraham et Maria Torok, Paris, Flammarion, pp. 8-73.

« "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », entretien avec Jean-Luc Nancy, *Cahiers confrontation*, n° 20, hiver, repris dans *Points de suspension, op. cit.*, pp. 269-302.

Mémoires. Pour Paul de Man, Paris, Galilée, coll. "La philosophie en effet"), 231 p.

Psyché. Invention de l'autre, Paris, Galilée, 417 p.

Religion, avec Gianni Vattimo, Stanford, Stanford University Press, 224 p.

1999

Donner la mort, Paris, Galilée, 208 p.

La Contre-allée, avec Catherine Malabou, Paris, « La Quinzaine littéraire » Louis Vuitton, 308 p.

2000

« Autrui est secret parce qu'il est autre », propos recueillis par Antoine Spire, *Le Monde de l'éducation*, n° 284, repris dans *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001, pp. 367-398.

Tourner les mots. Au bord d'un film, avec Saafa Fathy, Paris, Galilée et Éditions Arte GEIE, 170 p.

2001

De quoi demain..., dialogue avec Elisabeth Roudinesco, Paris, Flammarion, 315 p.

Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida, avec Gad Soussana et Alexis Nouss, Paris, l'Harmattan, 1998, 112 p.

Foi et Savoir, suivi de *Le Siècle et le pardon*, entretien avec Michel Wieviorka, Paris, Éditions du Seuil, 133 p.

« La langue n'appartient pas », entretien avec Jacques Derrida réalisé par Evelyne Grossman, *Europe*, 79^e année, n° 861-862: Paul Celan, janvier-février, pp. 81-91.

Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses, Paris, Galilée, 399 p.

A Taste for the Secret, avec Maurizio Ferraris, Cambridge, Polity Press, 161 p.

2002

Au-delà des apparences, avec Antoine Spire, Latresne, Éd. Le Bord de l'Eau, 68 p.

Fichus. Discours de Francfort, Paris, Galilée, 56 p.

Trace et archive, image et art, Dialogue, Collège iconique, INA, repris dans *Penser à ne pas voir*, écrits de Jacques Derrida sur les arts du visible 1979-2004, textes réédités en 2013, Paris, La Différence, 2013, 387 p.

2003

Béliers, le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème, Paris, Galilée, 78 p.

Genèses, généalogies, genres et le génie, Paris, Galilée, 100 p.

2004

« Et cetera...(and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc..) », *Cahier de l'Herne*, sous la direction de M-L. Mallet et G. Michaud, Derrida, n° 83, Derrida, pp. 21-34.

« Et si l'animal répondait », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 117-129.

« Histoire du mensonge, Prolégomènes », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 495-520.

« Le parjure, peut-être (« brusques sautes de syntaxe ») », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 577-600.

« Les yeux de la langue », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 473-493.

« Lettre à Jean Genet (fragments) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 318-320.

« Poétique et politique du témoignage », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 521-548.

« Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"? », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 561-577.

« Qu'est-ce que la déconstruction ? », *Le Monde*, entretien inédit du 30 juin 1992, Mardi 12 octobre 2004.

« Surtout pas de journalistes », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 35-49.

« Terror and Religion », avec Richard Kearney, *Traversing the Imaginary. An Encounter with the thought of Richard Kearney*, éd. John Manoussakis & Peter Gratton, Lanham, Rowman and Littlefield, pp. 18-28.

2005

Apprendre à vivre enfin, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée, 54 p.

Déplier Ponge, entretien avec Gérard Farasse, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2^e éd. 114 p.

2006

L'Animal que donc je suis, éd. Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 218 p.

2008

Circonfession dans Derrida, avec Geoffrey Bennington, Paris, Seuil, 371 p.

2009

Demeure. Athènes, Paris, Galilée, 61 p.

*

2/ Films et entrevues filmées

D'ailleurs Derrida, réal. Saafa Fathy, 2000.

Derrida, réal. Kirby Dick, prod. Amy Ziering Kofman, Zeitgeist Films, 2002, film.

Échographie de la télévision-Entretiens filmés, livre établi à base d'entretiens filmés en 1994, Jacques Derrida avec Bernard Stiegler, Paris, Galilée et INA, 1996, 183 p.

Ghost Dance, réal. Ken McMullen, Channel Four films, 1983, film.

*

3/ Articles et ouvrages: sources secondaires sur J. Derrida et la déconstruction

- Anidjar, Gil, « Derrida, le Juif, l'Arabe » dans *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, J. Cohen et R. Zagoury-Orly (dir.), Paris, Galilée, 2003, pp. 219-242.
- _ (2004), « Je te suis vrai (ce qui du marrane m'arrive) ». *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 247-254.
- Antonioli, Manola, *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Vrin, 2006, 247 p.
- Armel, Alette (2004), « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », *Le Magazine littéraire*, n° 430, avril, pp. 22-29.
- Artous-Bouvet, Guillaume (2006), « L'Autre Texte : Derrida lecteur du littéraire », *Fabula LHT (Littérature, Histoire, Théorie)*, n° 1, « Les Philosophes lecteurs », février, pp.1-17.
- Asensi, Manuel (2013), « Kristeva and Derrida : Face to Face (Who Invented Deconstruction?) », *Cincinnati Romance Review*, n° 35, spring, pp. 91-104.
- Attridge, Derek (2004), « Suivre Derrida », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 89-91.
- Bass, Alan (2004), « Worin die Bahnung sonst besteht », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 167-171.
- Bennington, Geoffrey (2004), « ... de mon mieux », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 71-72.
- _ « Derrida's Mallarmé », *Meetings with Mallarmé*, Michael Temple (éd.), Exeter, University of Exeter Press, 1998, pp. 126-142.
- _ *Interrupting Derrida*, New-York, Routledge, 2000, 235 p.
- _ « Mosaic fragments : If Derrida were an Egyptian... » dans *Legislations: the politics of deconstruction*, Londres, UK, Verso, 1994, pp. 207-228.
- Bensaïd, Daniel, « Jacques Derrida et le messianisme sans Messie » dans *Résistances. Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, partie II, chap. III, 2001, 268p.
- Berger, Anne-Emmanuelle (2004), « Pas de deux », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 357-362.
- Bernardo, Fernanda (2004), « La déconstruction, le coup d'aile de l'impossible », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 137-146.
- Blackburne, Clare (2007), « (Up) Against the (In)Between Interstitial Spatiality in Genet and Derrida », *Parrhesia*, n° 3, pp. 22-32.
- Blanchot, Maurice (2004), « Grâce (soit rendue) à Jacques Derrida », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 465-468.
- Brault, Pascale-Anne (2004), « Yes, yes, à l'étranger », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 84-85.
- Cahen, Didier (2004), « *Vademecum*- Monologues de l'autre », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 372-377.

- Calle-Gruber, Mireille, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, Paris, Éditions de la Différance, 2009, 188 p.
- Calle-Gruber, Mireille (2004), « Périodes », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 335-341.
- Campaignolle-Catel, Hélène, « Le livre : réflexions/réfractions dans *Glas* de Derrida et *Rhizome* de Deleuze et Guattari » dans *Le livre et ses espaces*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2007, pp. 129-154.
- Caputo, John D., *Deconstruction in a Nutshell : A Conversation with Jacques Derrida*, John D. Caputo (éd.), NY, Fordham University Press, 1997, 217 p.
- (2004), « Délirer la langue », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 66-7.
- *The Tears and Prayers of Jacques Derrida*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997, 345 p.
- Cixous, Hélène (2004), « Fichus et caleçons », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 56-61.
- *Manhattan. Lettres de la préhistoire*, Paris, Galilée, 2002, 238 p.
- *Portrait de Derrida en jeune Saint Juif*, Paris, Galilée, 2001, 112 p.
- Cohen, Joseph et Raphael Zagoury-Orly, *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, actes du colloque tenu du 3 au 5 décembre 2000 au Centre communautaire de Paris, R. Zagoury (dir.), Paris, Galilée, 2003, 324 p.
- Colleony, Jacques, « Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Lévinas, Heidegger) », *Le Passage des frontières*, M.-L. Mallet (dir.), Paris, Galilée, 1994, pp. 249-261.
- Coward, Harold et Toby Forshay, « How to Avoid Speaking Denials » dans *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 73-142.
- Culler, Jonathan, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1983, 307 p.
- Dastur, Françoise (2007), « Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le Phénomène* », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 53, pp. 5-20.
- David, Alain (2004), « Fidélité (la voie de l'animal) », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 154-159.
- Deguy, Michel (2004), « Pour J.D », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 78-83.
- Dely, Carole (2007), « Jacques Derrida : le "peut-être" d'une venue de l'autre-femme. La destruction du phallogocentrisme du duel au duo », *Sens Public*, dossier "Autour de Derrida", 31 octobre. Répéré à : http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_CaroleDely_JDerrida-Le_peut-etre_d_une_venue_de_l_autre_femme.pdf
- De Man, Paul (1970), « Rhétorique de la cécité : Derrida, lecteur de Rousseau », J. M. Rabaté et B. Esmein (trad.), *Poétique*, n° 4, pp. 453-474.
- De Nooy, Juliana (1998), *Derrida, Kristeva and the Dividing Line: an Articulation of Two Theories of Difference*, Comparative Literature and Cultural Studies, volume 5, Garland reference library of the humanities, volume 2078. Londres, Routledge, 325 p.

- De Peretti, Cristina et Paco Vidarte (2004), « *Hellas, hélas* », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 147-153.
- De Vries, Hent, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore & London, John Hopkins University Press, 1999, 475 p.
- Didderen, Delphine (2006), « Itérabilité et parasitisme. Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, revue électronique de phénoménologie de l'Université de Liège, pp. 3-182. Repéré à : <http://popups.ulg.ac.be/bap/docannexe.php?id=101>
- Drob, Sanford L. (2006), « Jacques Derrida and the Kabbalah ». Repéré à : <http://www.newkabbalah.com/JDK.pdf>
- Dubreuil, Laurent (2004), « Pensées fantômes », *Labyrinthe*, n° 17, dossier : "Jacques Rancière, l'indiscipliné", pp. 83-86. Repéré à : <http://labyrinthe.revues.org/177?lang=en>
- Duportail, Guy Félix (2010), « Le moment topologique de la phénoménologie française. Merleau-Ponty et Derrida », *Archives de philosophie*, n° 1, tome 73, pp. 47-65.
- Duru, Martin (2013), « Jacques Derrida : politiques de l'écart », *Philosophie magazine*, n° 72, août.
Repéré à : <http://www.philomag.com/les-idees/jacques-derrida-politiques-de-lecart-7917>
- Dutoit, Thomas, « À l'université, Derrida et l'anglais », *Derrida d'ici, Derrida de là*, actes du colloque tenu à l'institut anglais Charles V de l'Université Paris 7 les 14 et 15 mars 2003 sous la direction de Thomas Dutoit et Philippe Romanski, Paris, Galilée, 2009, 295 p.
- _ (2004), « De Derrida à l'université. En anglais », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 392-399.
- Escoubas, Éliane (2007), « Derrida et la vérité du dessin : une autre révolution copernicienne ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, n° 53, pp. 47-59.
- Ferraria, Maurizio (2004), « Vous, Monsieur qui êtes phénoménologue », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 160-164.
- Fathy, Safaa (2004), « Un (e) spectre nommé avenir », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 300-306.
- Finas, Lucette, « Le coup de D. e(s)t judas » dans *Écartés. Quatre Essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973, pp. 9-105.
- Finas, Lucette, Sarah Kofman, Roger Laporte et Jean-Michel Rey, *Écartés. Quatre Essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973, 324 p.
- Garcia Düttmann, Alexander (2004), « La déconstruction expliquée aux enfants qui n'en ont pas besoin », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 165-166.
- Gasché, Rodolphe (2004), « Archéologie et frivolité », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 172-178.
- _ *Le Tain du miroir*, Marc Froment Meurice (trad.), Paris, Galilée, 1995, 299 p.
- Gendreau-Massaloux, Michèle (2004), « Derrida, d'un trait », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 86-88.

- Giovannangeli, Daniel (2004), « Nécessité de la fiction », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 286-289.
- Goldschmit, Marc, *Derrida, une introduction*, Paris, Éditions Pocket, 2003, 254 p.
- Granel, Gérard (1967), « Jacques Derrida et la rature de l'origine », *Critique*, n° 246, novembre, pp. 887-905.
- Grondin, Jean (1999), « La définition derridienne de la déconstruction, contribution à l'avenir du débat entre l'herméneutique et la déconstruction », conférence prononcée le 29 septembre 1997 à l'ouverture d'un colloque sur l'herméneutique et la déconstruction tenu à l'université de Prague, *Archives de Philosophie*, 1. Vol. 62, janvier-mars, pp. 5-16.
- Gruber, Eberhard (2004), « Différ ()nce », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 191-198.
- Habib, Stéphane, « Comme si on savait ce que l'on voulait dire » dans *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, R. Zagoury-Orly (dir.), Paris, Galilée, 2003, pp. 243-256.
- Hamacher, Werner (2004), « Approches –De quelques chiasmes de chaque événement », *Cahier de l'Herne*, n° 83, pp. 179-184.
- Hart, Kevin, *The Trespass of the Sign : Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 292 p.
- Heimonet, Jean-Michel, *Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida : le sens du sacré dans la poésie française du surréalisme à nos jours*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, coll. Surfaces, 1990, 230 p.
- Hillis Miller, J. (1988), « Thomas Hardy, Jacques Derrida et la "dislocation des âmes" », *Cahier Confrontation Derrida*, n° 19, printemps, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 155-166.
- _ (2004), « Une profession de foi », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 307-311.
- Hobson, Marian (2004), « L'exemplarité de Derrida », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 378-384.
- Idel, Moshé, « Jacques Derrida et les sources kabbalistiques » dans *Judéités, Questions pour Jacques Derrida*, R. Zagoury-Orly (dir.), Paris, Galilée, 2003, pp. 133-156.
- Julien, Jacques (2004), « Bandelettes pour Jacques Derrida », *Théologiques*, vol. 12, n° 1-2, pp. 245-268.
- Kamuf, Peggy (2004), « Venir aux débuts », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 329-334.
- Kearney, Richard, « Deconstruction, God and the Possible » dans *Derrida and Religion: Other Testaments*, NY, Routledge, 2005, pp. 297-307.
- _ *Dialogue with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, UK, Manchester University Press, 1984, 133 p.
- Kemp, Peter (1979), « L'éthique au lendemain des athéismes : réflexion sur la philosophie de Jacques Derrida », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 111, pp. 105-121.
- Klemm, David E., « Open Secrets : Derrida and Negative Theology » dans *Negation and Theology*, R.P. Scharlemann (éd.), Charlottesville/London, University Press of Virginia, 1992, pp. 8-22.
- Kofman, Sarah, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, 190 p.

- Kriegel, Blandine, « Jacques Derrida, la parole et l'écrit », *Judéités, Questions pour Jacques Derrida*, R. Zagoury-Orly (dir.), Paris, Galilée, 2003, pp. 197-204.
- Leavey, John P. Jr., « Destinerrance : The Apotrocalyptics of Translation » dans *Deconstruction and Philosophy*, John Sallis (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 33-46.
- Leroux, Georges (2004), « De la voix au toucher. Jacques Derrida et l'affection », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 422-430.
- Lévesque, Claude (2004), « Au nom du réel », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 212-217.
- Lisse, Michel (2002), « Déconstructions », *Études françaises*, Derrida lecteur, vol. 38, n° 1-2, pp. 1-19. Repéré à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/deconstructions.htm>
- _ *L'Expérience de la Lecture*, Paris, Galilée, coll. "La Philosophie en Effet", 2001, pp. 25-87.
- _ (2004), « La force d'une plume : entre démocratie, littérature et université », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 279-285.
- _ (2004), « La littérature, cœur de la déconstruction », *Magazine Littéraire*, n° 430, vol. 4, pp. 55-56.
- McDonald, Christie Vance, *Dispositions. Quatre essais sur les écrits de Jean-Jacques Rousseau, Stéphane Mallarmé, Marcel Proust et Jacques Derrida*, Ville de Lasalle, Hurtubise HMH, 1986, 107 p.
- Macherey, Pierre (2002), « Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve », *Querelles Cartésiennes*, 13 Nov. Repéré à : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey13112002.html>
- Major, René (2004), « Un homme sans alibi », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 312-317.
- Malabou, Catherine, « La compulsion de révélation » dans *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, R. Zagoury-Orly (dir.), Paris, Galilée, 2003, pp. 205-218.
- _ (2004), « Prières », *Cahier de l'Herne*, n° 83, pp. 102-105.
- Mallet, Marie-Louise (2004), « "Je n'ai à peu près jamais soufflé mot de la musique *comme telle...*", dit-il », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 437-443.
- _ (2005), « Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie », *Sens Public*. Repéré à : http://sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_MLMallet_HommageDerrida.pdf [Revue électronique internationale].
- Margel, Serge (2004), « Foi et savoir. L'essence du religieux, le mal radical et la question de la modernité », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 261-268.
- _ (2006), « La Métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique », *Rue Descartes*, n° 52, pp. 16-26.
- Marion, Jean-Luc (1991), « Réponses à quelques questions », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 96, pp. 65-76.

- Menke, Christoph, *La souveraineté de l'art : l'expérience esthétique d'après Adorno et Derrida*. Paris, A. Colin, 1993, 312 p.
- Mfouakouet, Leopold, *Jacques Derrida. Entre la question de l'écriture et l'appel de la voix*, préface de Paul Gilbert, Paris, L'Harmattan, 2005, 416 p.
- Michaud, Ginette (2002), « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de *Voiles*) », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, pp. 239-261.
- _ (2004), « Le poème et son archive », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 451-461.
- _ (2004), « Lui –la psychanalyse », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 416-421.
- Michaud, Ginette et Georges Leroux (2002), « Présentation : Jacques Derrida, la lecture, une responsabilité accrue », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, pp. 5-12.
- Moussaron, Jean-Pierre (2004), « L'esprit de la lettre », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 363-371.
- Milesi, Laurent (2004), « Coup (ur)es », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 342-347.
- Moati, Raoul, *Derrida/Searle, Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, PUF, 2009, 153 p.
- Naas, Michel (2004), « Un philosophe à son tour », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 131-136.
- Nancy, Jean-Luc (2013), « Derrida et la déconstruction dans "Lettre à un ami japonais" : préface de Jean-Luc Nancy », *Philosophie magazine*, n° 72, août.
Repéré à : <http://www.philomag.com/les-idees/derrida-et-la-deconstruction-dans-lettre-a-un-ami-japonais-preface-de-jean-luc-nancy-7921>
- Nancy, Jean-Luc, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme)*, Paris, Galilée, (coll. « La philosophie en effet »), 2005, 230 p.
- _ (2004), « Le j.d », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 53-55.
- _ et Jacques Derrida, *Le Toucher*. Paris, Galilée, 408 p.
- _ *Les Lieux divins*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987, 50 p.
- _ (1990), « Sens elliptique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2 (numéro spécial consacré à Jacques Derrida), pp. 325-347.
- _ *Un jour, les dieux se retirent : littérature, philosophie, entre deux*, Bordeaux, Édition William Blake & Co., 2001, 14 p.
- Nault, François, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris / Montréal, Les Éditions du Cerf, Médiaspaul, 2000, 269 p.
- _ (2004), « La Question de la religion », *Magazine Littéraire*, n° 430, avril, pp. 36-38.
- Neyrat, Frédéric (2013), « Jacques Derrida : la déconstruction », *Philosophie magazine*, n° 72, août. Repéré à : <http://www.philomag.com/les-idees/jacques-derrida-la-deconstruction-7916>
- Nouss, Alexis (1992), « Texte et traduction : du sacré chez Jacques Derrida », *Religiologiques*, n° 5, printemps, pp. 1-26.
- Ofrat, Gideon, *The Jewish Derrida*. Syracuse, New-York, Syracuse University Press, 2001, 205 p.

- Penalver Gomez, Patricio (2004), « Hyperboles chrétiennes et déconstruction. Dialectiques théologiques », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 269-276.
- Peteers, Benoît, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, 740 p.
- Petrosino, Silvano (2004), « La rationalité du "déjà". Derrida et la réponse », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 199-205.
- Proust, Françoise avec Jacques Colléony, Jacob Rogozinski et Rodolphe Gasché (1995), « À propos du *Tain du miroir* de Rodolphe Gasché », compte-rendu des interventions prononcées le 20 mai 1995, Les Papiers du Collège international de philosophie, n° 31, pp. 3-47.
- Rabaté, Jean-Michel (2004), « Comment c'est : un déconstruire inchoatif allégorique », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 385-391.
- Raffoul, François (2007), « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 53, pp. 73-88.
- Ramond, Charles (2006), « Derrida : Hegel dans *Glas* (le dégel) », intervention du 29 septembre 2006 au colloque « Les interprétations de Hegel au XXe siècle », pp. 1-13.
- Roberts, Tyler, « Sacrifice and Secularization: Derrida, de Vries, and the Future of Mourning » dans *Derrida and Religion: Other Testaments*, NY, Routledge, 2005, pp. 263-282.
- Robin, Régine (2002), « Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida », *Études françaises*, vol. 36 "Derrida lecteur", n° 1-2. Repéré à : <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/robin.htm>
- Rojtmann, Betty, « Marges de la Torah : le presque-parfait », *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, R. Zagoury-Orly et J. Cohen (dir.), Paris, Galilée, 2003, pp. 119-132.
- Ronell, Avital (2004), « Épreuves nietzschéennes : la désistance et les philosophes à venir », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 206-211.
- _ (2010), « Qui est à l'appareil? Entretien réalisé par Jérôme Lèbre, Laure Vermeersch et Lise Wajeman », *Vacarme*, n° 53, automne. Repéré à : <http://www.vacarme.org/article1944.html>
- _ (2002), « Sarah rit », *Vacarme*, n° 18, hiver, pagination non disponible.
- Rorty, Richard (1989), « Is Derrida a transcendental philosopher? », *Yale Journal of Criticism*, n° 11, pp. 119-128.
- Roudinesco, Elisabeth (2004), « -Athos, Porthos, au revoir-, Aramis, à jamais, adieu! », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 431-436.
- Royle, Nicolas (2004), « Pas maintenant », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 405-415.
- Searle, John Rogers, *Pour réitérer les différences : réponse à Derrida*, Joëlle Proust (trad.), Paris, Éditions de l'Éclat, 1991, 31 p.
- Shapiro, David, Michael Govrin et Jacques Derrida, *Body of Prayer*, NY., Copper Union of the Advancement of Science and Art, 2001, 262 p.
- Sherwood, Yvonne & John D. Caputo, « Otobiographies, or How a Torn and Disembodied Ear Hears a Promise of Death: A Prearranged Meeting between Yvonne Sherwood and John D. Caputo and the Book of Amos and Jacques Derrida » dans *Derrida and Religion: Other Testaments*. NY., Routledge, 2005, pp. 209-239.
- Sherwood, Yvonne et Kevin Hart (éd.) (2005), *Derrida and Religion, Other Testaments*. NY., Routledge, 424 p.

- Siegmundfeldt, Inge-Birgitte, « Secrets and Sacrifices of Scission » dans *Derrida and Religion: Other Testaments*, *op. cit.*, pp. 283-293.
- Siscar, Marcos, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998, 411 p.
- _ (2004), « Le cœur renversé », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 73-77.
- Sollers, Philippe (1968), « Littérature et Totalité », *Tel Quel*, n° 26, pp. 81-95, repris dans *Logiques*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », pp. 97-11.
- Steinmetz, Rudy, *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994, 249 p.
- Stiegler, Bernard (2005), « Nous entrons dans le revenir de Jacques Derrida », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 48, pp. 64-66.
- Toudoire-Surlapierre, Frédérique (2006), « Derrida, Blanchot, "Peut-être l'extase" », *Fabula LHT*, "Les philosophes lecteurs", n° 1, février, pp. 1-15.
- Ukai, Satoshi (2004), « L'orient de l'aveugle », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 348-356.
- Usher, Phillip John (2007), « "Joyce he war, yes" : la microlecture selon Derrida », *Fabula LHT*, n° 3. Repéré à : <http://www.fabula.org/lht/3/Usher.html>
- Vincent, Benoît (2001), « Posologie. De Jacques Derrida ». Repéré à : http://www.derrida.ws/index.php?option=com_content&task=view&id=9&Itemid=8 ([site sur Jacques Derrida]).
- Wigley, Mark, *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1993, 278 p.
- Wills, David (2004), « Spectres de l' [latR] », *Cahier de l'Herne*, Derrida, *op. cit.*, pp. 295-299.
- Wolfson, Elliot R. (2002), « Assaulting the Border : Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida », *American of the American Academy of Religion*, vol. 70, n° 3, september, pp. 475-514.
- Wolosky, Shira (1982), « Derrida, Jabès, Lévinas : Sign-Theory as Ethical Discourse », *Prooftexts*, vol. 2, n° 3, pp. 283-302.
- Zabus, Chantal (1996), « Encre blanche et Afrique originelle : Derrida et la postcolonialité » dans *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Michel Lisse (éd.), Paris, Galilée, 1996, pp. 261-274.

4/ Stéphane Mallarmé : œuvres

- _ *Correspondance*, Henri Mondor et Lloyd James Austin (éd.) avec la collaboration de Jean-Pierre Richard, Paris, Gallimard, 1959, 383 p.
- _ *Quant au livre*, Précédé de « Mallarmé ou le papillon blanc » par Lucette Finas], Tours, Éditions Farago, 2003, 63 p.
- _ *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 2 volumes, 1998.
- _ *Poésies*, préface d'Yves Bonnefoy, Bertrand Marchal (éd.), Paris, Gallimard, coll. "Poésie", 1992, 102 p.
- _ *Poésies, choix de vers de circonstance, poèmes d'enfance et de jeunesse*, préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1966, 192 p.

*

5/ Articles et ouvrages : sources secondaires sur Mallarmé

- Abastado, Claude (1972), « Lecture inverse d'un sonnet nul », *Littérature*, n° 6, mai, pp. 78-85.
- _ (1984), « Le "Livre" de Mallarmé : un autoportrait mythique », *Romantisme*, n° 44, pp. 65-81.
- Allen, Suzanne (1997), « De quelques poncifs sur le néant », *Revue d'Études Française*, n° 2, pp. 53-66.
- Assa, Sonia (1984), « Rien n'aura eu lieu que le lieu : une lecture du *Coup de dés* », *Littérature*, n° 26, pp. 119-128.
- Caduc, Éveline (1998), « Mallarmé. Étude des deux versions du "sonnet en yx" »
Repéré à : [http : //www.unice.fr/AGREGATION/ConfMallarme.html](http://www.unice.fr/AGREGATION/ConfMallarme.html)
- Campion, Pierre, « La raison poétique dans Mallarmé. Esquisse d'une notion de travail », intervention au colloque Mallarmé de Cerisy, août 1997, repris dans *Mallarmé ou l'obscurité lumineuse*, Bertrand Marchal et Jean-Luc Steinmetz (dir.), Paris, Hermann, coll. "Savoir : Lettres"), 1999, 384 p.
- _ *Mallarmé. Poésie et philosophie*, Paris : PUF, 1994, 124 p.
- Caron, Pascal (2003), « Lilith, ou la danseuse de Mallarmé réincarnée », *Littérature*, n° 131, pp. 88-104.
- Carrière, Marie (2002), « Une Jouissance Trans-symbolique : la Notion de Sémiotique selon Julia Kristeva », *Semiotica*, n° 141, vol. 1, pp. 185-202.
- Chevrier, Jean-François, Béatrice Picon-Vallin et Gilbert Delor, « *L'Action restreinte* » : *l'art moderne selon Mallarmé*, conférences ayant eu lieu entre le 17 mars et le 16 juin 2005 dans le cadre de l'exposition du même nom organisée par le Musée des beaux-arts de Nantes, Nantes, Musée des beaux-arts de Nantes, 2006, 109 p.

- Claudé, Paul (1926), « La catastrophe d'Igitur », *Nouvelle Revue Française*, 1^{er} novembre, pp. 512-520.
- Dayan, Peter, *Mallarmé's Divine Transposition. Real and Apparent Sources of Literary Value*. Oxford, Clarendon Press, 1986, 226 p.
- Delègue, Yves (2004), « Mallarmé, les philosophes et les gestes de la philosophie », *Romantisme*, n° 124, Paris, Armand-Colin, pp. 127-140.
- Djoko, Christian (2010), « Le phonocentrisme en procès », *Implications Philosophiques*, pp. 1-6. Repéré à : <http://www.implications-philosophiques.org/implications-du-langage/le-phonocentrisme-en-proces/>
- Durand, Pascal, *Mallarmé. Du sens des formes au sens des formalités*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, 293 p.
- Ego, Renaud (2009), « Ce qui alarma Mallarmé », *La pensée de midi*, n° 28, pp. 191-198.
- Hurion, Roseline, *Mallarmé, une hantise*, préface de Michel Deguy, Paris, L'Harmattan, 2003, 159 p.
- Huysmans, Joris-Karl, *À rebours*. Paris, G. Charpentier et Cie, 1884, 294 p.
- Hyppolite, Jean, « Le coup de dés de Stéphane Mallarmé » dans *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, Tome II, 1971, pp. 871-896.
- Kristeva, Julia (1969), « L'engendrement de la formule », *Tel Quel*, n° 37-38, pp. 34-81.
- *La evolution du langage poétique : l'avant-garde à la fin du XIXe siècle, Lautréamont et Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, 645 p.
- *Le langage, cet inconnu*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, 327 p.
- (1967), « Pour une sémiologie des paragrammes », *Tel Quel*, n° 29, pp. 53-75.
- Lanson, Gustave (1893), « La poésie contemporaine. M. Stéphane Mallarmé », *Revue universitaire*, 15 juillet 1893, tome II, n° 7, pp. 121-132.
- Large, W. (1997), « The Being of Language : The Literary Theory of Maurice Blanchot », *Textual Practice*, n° 11, vol. 2, pp. 305-322.
- Lipietz, Alain (2006), « L'ouvroir de Mallarmé. Réflexions sur une allégorie », 11 février. Repéré à : http://lipietz.net/ALVP/VP_OuvroirMallarme.pdf
- Loiseleur, Aurélie (2007), « Le monde signé Dieu », *Fabula/ Les colloques Le poème fait signe*. Repéré à : <http://www.fabula.org/colloques/document378.php#>
- Marchal, Bertrand, *La Religion de Mallarmé : poésie, mythologie, religion*, Paris, J. Corti, 1988, 600 p.
- Mauron, Charles, *Mallarmé l'obscur*, Paris, Champion/ Genève, Slatkine, 1941, 189 p.
- Mendès, Catulle, *Le mouvement poétique français de 1867 à 1900. Rapport à M. le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-arts*. Paris, E. Fasquelle, 1903, 340 p.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, 362 p.
- Meschonnic, Henri, *Le signe et le poème*. Paris, Gallimard, coll. "Le Chemin", 1975, 547 p.

- _ « Mallarmé au-delà du silence », *Mallarmé, Écrits sur le Livre*, Christophe Romana et Michel Valensi (éd.), Paris, Éditions de l'Éclat, 1986, 185 p.
- Michaud, Guy, *Mallarmé : l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 2^e éd., 1958, 192 p.
- Minaben, Charles D. (1998), « Poetry's Polite Terrorist. Reading Sartre Reading Mallarmé» dans *Meetings with Mallarmé in Contemporary French Culture*, Michel Temple (éd.), Exeter, University of Exeter Press, pp. 46-66.
- Mondor, Henri, *Gloses sur Mallarmé*, préface de Jean Cassou, Paris, Éditions Diderot, 1945, 303 p.
- _ *E. Lefébure : sa vie, ses lettres à Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1951, 368 p.
- Murat, Michel, *Le Coup de Dés de Mallarmé. Un recommencement de la poésie*, Paris, Belin, 2005, 178 p.
- Noulet, Émilie, *L'œuvre poétique de Stéphane Mallarmé*, Paris, E. Droz, 1940, 564 p.
- Ponton, Rémy, *Le champ littéraire en France, de 1865 à 1905, recrutement des écrivains, structure des carrières et production des œuvres*, Thèse EHSSS, 1977, 630 p.
- Rancière, Jacques, *Mallarmé : la politique de la sirène*, Paris, Hachette, 1996, 139 p.
- Richard, Jean-Pierre, *L'univers imaginaire de Mallarmé*. Paris, Éditions du Seuil, 1961, 655 p.
- Ruppli, Mireille et Sylvie Thorel-Cailleteau, *Mallarmé. La grammaire et le grimoire*, Genève, Droz, 2001, 229 p.
- Sartre, Jean-Paul, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*. Paris, Gallimard, 1986, 170 p.
- Secardin, Olivier (2003), « La poésie impie ou le sacre du poète : sur quelques modernes», *Journal of Comparative Poetics*, n° 23, janvier, pp. 212-233.
- Scherer, Jacques, *Grammaire de Mallarmé*, Paris, Nizet, 1977, 252 p.
- _ *Le "Livre" de Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1978, 414 p.
- Soula, Camille, *Glose sur Mallarmé*, Paris, Éditions Diderot, coll. "Essais et critiques", 1946, 304 p.
- Stanguennec, André, *Mallarmé et l'éthique de la poésie*, Paris, Vrin, 1992, 125 p.
- Steinmetz, Jean-Luc (1975), « Mallarmé en corps », *Littérature*, n° 17, pp. 105-128.
- Thibaudet, Albert, *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1926, 442 p.
- Valéry, Paul, *Œuvre, I*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1957, 1872 p.
- _ « Le Coup de Dés, lettre au Directeur des Marges » dans *Variété*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, 1937, 252 p.
- _ *Variété III, Je disais à Stéphane Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1936, 305 p.

6/ Références complémentaires

- Austin, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Gilles Lane (trad.), Paris, Éd. du Seuil, 1991, 202 p.
- Badiou, Alain, *Manifesto for Philosophy*, Norman Madarasz (trad.), Albany, State University of New York Press, 1999, 183 p.
- _ *Petit Manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, 1998, 214 p.
- Barthes, Roland, *L'Empire des signes*, Paris, Seuil, 2007, 157 p.
- _ *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, 105 p.
- Beckett, Samuel, *L'Innommable*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, 215 p.
- Blanchot, Maurice, *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943, 366 p.
- _ *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, 643 p.
- _ *La Part du Feu*, Paris, Gallimard, 1949, 331 p.
- Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1994, 366 p.
- Brisson, Luc. (2003), « À quelles conditions peut-on parler de "matière" dans *Le Timée* de Platon? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 37, pp. 6-20.
- Buber, Martin, *Les récits hassidiques*, Armel Guerne (trad.), Paris, Éditions du Rocher, 1991, 744 p.
- Burke, Edmund, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Paris, Vrin, 1973, 323 p.
- Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, 693 p.
- Celan, Paul, *Entretien dans la montagne*, John E. Jackson et André du Bouchet (trad.), Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1996, 25 p.
- Deleuze, Gilles, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, 191 p.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Rhizome*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, 76 p.
- Diderot, Denis, *Paradoxe sur le comédien*, préface de Marcel Maréchal, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 1991, 121 p.
- Foucault, Michel, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, 674 p.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, 300 p.
- Frantz, Anaïs (2011), « La pudeur et "la question de la femme", Nietzsche dans le texte », *Sens public*, mars, numéro "Spectres et rejets des études féminines et de genres". Repéré à : http://sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_CREF_2_AFrantz.pdf
- Geffré, Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, 361 p.

- Gilonne, Yves, « Blanchot l'«obscur» : vers une approche héraclitéenne du neutre » dans *Maurice Blanchot et la philosophie*, Éric Hoppenot et Alain Miron (dir.), Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008, pp. 217-227.
- Gilson, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989, 449 p.
- Gourdain, Sylviane. (2010) « Heidegger et le "Dieu à venir" : s'il y a être, pourquoi Dieu », *Klesis-Revue philosophique : Später Heidegger*, n° 15, pp. 89-103.
- Greisch, Jean (1984), « L'appel de l'être et la parole de Dieu », *Études*, n° 6, vol. 361 ,décembre, pp. 657-688.
- Grondin, Jean, *La philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 127 p.
- Handelman, Susan, *The Slayers of Moses : The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, State University of New-York Press, 1982, 267 p.
- Heidegger, Martin, *Acheminement vers la parole*, Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier (trad.), Paris, Gallimard, 1976, 260 p.
- _ *Approche de Hölderlin*, Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier & Jean Launay (trad.), Paris, Gallimard, 1973, 254 p.
- _ *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (nouvelle édition), 1992, 461 p.
- _ *Introduction à la métaphysique*, Gilbert Kahn (trad.), Paris, Gallimard, 1967, 231 p.
- _ *Lettre sur l'humanisme*, Roger Munier (trad.), Paris, Aubier-Montaigne, 1983, 188 p.
- Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction de Jacques Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 226 p.
- _ *Méditations cartésiennes* suivi du texte *Les conférences de Paris*, Paris, PUF, 1991, 244 p.
- Jabès, Edmond, *Le parcours*, Paris, Gallimard, 1985, 110 p.
- Kofman, Sarah, *Séductions de Sartre à Héraclite*, Paris, Galilée, 1990, 180 p.
- Kojève, Alexandre, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, vol. 1, 1968, 360 p.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger : la politique du poème*, Paris, Galilée, 2002, 173 p.
- Laruelle, François, *Machines textuelles. Déconstruction et libido d'écriture*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, 296 p.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye ,M. Nijhoff, 1961, 284 p.
- _ (1973), « Tout autrement », *L'Arc*, n° 54, pp. 33-37.
- Lyotard, Jean-François, *Leçon sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991, 279 p.
- _ *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, 279 p.
- _ *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, 165 p.

- Mendelssohn, Moses, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, Dominique Bourel (trad.), préface d'Emmanuel Levinas], Paris, Gallimard, 2007, 202 p.
- Milbank, John (2002), « The Midwinter Sacrifice » dans *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Graham Ward éd., Oxford, Blackwell, pp. 107-130.
- Otto, Rudolf, *Le Sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1949, 237 p.
- Quentin, Bertrand, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, 311 p.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979, 401 p.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres autobiographiques. Les Confessions*, Raymond Trousson (éd.), Paris, Champion/Genève, Slatkine, vol. 2, 2012, 1066 p.
- Searle, John Rogers, *Les actes de langage : essai de philosophie du langage*, Hélène Pauchard (trad.), Paris, Hermann, 2008, 261 p.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1972, 189 p.
- Zaiser, Rainer (2007), « Le pli : Deleuze et le baroque », *Œuvres et Critiques*, n° XXXII, vol. 2, pp. 155-170.

