

CHRISTIAN VANDENDORPE

Université d'Ottawa

Rhétorique de Derrida

On peut assurément appliquer à l'œuvre de Jacques Derrida le jugement que ce dernier posait sur celle de Claude Lévi-Strauss voici plus de trente ans : « il s'agit là d'une pensée qui pèse fortement sur la conjoncture théorique contemporaine¹ ». Le mouvement de déconstruction lancé par ce philosophe est en effet devenu le lieu de rassemblement d'une génération de critiques et d'étudiants, particulièrement aux États-Unis.

Située sur la frange entre philosophie et littérature, l'œuvre de Derrida est indiscutablement riche et complexe, et ne manque pas d'imposer le respect. Il appartiendra aux historiens et aux philosophes d'en retracer l'évolution interne, le cas échéant, et d'en mesurer l'impact à long terme. L'ambition de cet article ne se situe pas à une telle hauteur, mais vise plutôt à identifier quelques-unes des stratégies rhétoriques et des positions argumentatives de base – ce que Bakhtine appelait le *proton pseudos* – qui ont permis au discours derridien d'acquérir aussi rapidement une telle puissance.

Procédant à la façon d'un géologue, je me contenterai de quelques coups de sonde dans les textes. Et comme, par ailleurs, il est essentiel qu'une critique parle toujours à partir d'un lieu précis, je serai parfois amené à exposer, au moins dans leurs grandes lignes, mes propres positions sur les points discutés.

Une rhétorique de l'obscurité

Ce qui frappe, lorsqu'on aborde un texte de Derrida, c'est la longueur interminable des entrées en matière et le massif de circonlocutions auxquelles il faut se soumettre avant d'arriver au cœur du sujet – ou, disons, à un point significatif du labyrinthe. Derrida semble procéder ainsi par refus de l'ellipse, figure à laquelle il s'excuse parfois d'avoir dû recourir². Une telle attitude témoigne d'une incontestable volonté de cohérence, de tenir un discours « plein », sans lacunes. Développant sa pensée en long et en large, le philosophe écrit comme s'il n'était soumis à aucune contrainte de temps ou d'espace, même s'il lui arrive d'avoir conscience d'abuser de la patience du lecteur, comme dans ce texte de cent trente-trois pages qu'il a commis pour répondre à une dizaine de pages de Searle : « Je n'abuse de la patience de tous (moi compris) que pour laisser le moins de choses – et d'illusions surtout – dans l'implicité³ ».

Derrida a théorisé les opérations d'écriture sous l'image de la greffe. Mais, en fait, son écriture ferait plutôt penser à ces concrétions observables dans une grotte parcourue par une rivière souterraine : stalagmites massives, coulées redondantes réunies par la matière lisse d'une écriture extrêmement soignée et indubitablement cohérente.

Une telle redondance jointe à une forte cohésion interne décourage d'emblée la paraphrase. La citation n'est pas plus aisée car, hormis quelques slogans, on ne trouve guère dans cette œuvre de ces phrases aphoristiques qui résumeraient un paragraphe ou un chapitre et que l'on pourrait utiliser comme des raccourcis de la

pensée du philosophe – sauf dans ses avatars américains les plus navrants. Bien au contraire, le texte derridien se donne d'emblée comme un tissu infrangible et complexe, rebelle au résumé et, par voie de conséquence, à la discussion.

Cette écriture sémantiquement saturée, aux développements minutieux et aux effets soigneusement préparés, n'en est pas pour autant claire et facile à comprendre, même pour celui qui fait l'effort de la lire. Cela tient au premier chef à la prédilection que l'auteur manifeste pour l'antimétabole, l'oxymore et le paradoxe. Ces figures, loin d'éclairer et de faciliter la compréhension, opposent au contraire une résistance qui peut aller jusqu'à l'amphigouri.

On sait que l'antimétabole consiste à reprendre des groupes de mots en permutant leurs rapports de dépendance. Lorsque cette figure est disposée sous la forme ramassée d'un chiasme propositionnel, la simple reprise des deux termes dans une position inversée crée entre eux une contamination sémantique qui entraîne chez le lecteur la mise en place d'une boucle récursive dont l'avantage rhétorique est de produire sur le lecteur un effet automatique de profondeur⁴. Immensément populaire dans les années 1970, le procédé est familier à Derrida, qui en use en maître, comme le montrent les quelques exemples suivants :

La métaphoricité est la contamination de la logique et la logique de la contamination⁵.

La philosophie, comme théorie de la métaphore, aura d'abord été une métaphore de la théorie⁶.

Et dans cette fiction de la vérité, Amérique serait le titre d'un nouveau roman pour la déconstruction de l'histoire et l'histoire de la déconstruction⁷.

Confondante au premier abord, l'antimétabole peut cependant devenir compréhensible à un lecteur aguerri : il suffit pour cela de bloquer l'effet d'écho que produit l'inversion des deux termes dans le tambour du traitement cognitif. Avec un peu d'entraînement, cette figure syntactico-sémantique ne produira plus alors l'effet de stupéfaction qu'elle pouvait susciter sur un esprit neuf, mais seulement un sourire amusé devant un vieux tour de passe-passe destiné à éblouir.

Il en va différemment de l'oxymore, beaucoup plus retors. Comme le note un spécialiste de la rhétorique, cette figure qui « établit une relation de contradiction entre deux termes qui dépendent l'un de l'autre ou qui sont coordonnés entre eux [est] la variété la plus corsée de caractérisation non pertinente⁸ ». De fait, l'oxymore est certainement un des instruments les plus puissants que la rhétorique ait pu imaginer pour court-circuiter les opérations de compréhension du lecteur. Que penser en effet de phrases telles : « Écrire, ce n'est pas seulement penser le livre leibnizien comme possibilité impossible⁹ » ou « Telle est l'étrange logique alogique de ce que j'appelle l'itérabilité¹⁰ » ? Même une interprétation bienveillante ne saurait abolir le gouffre qui sépare deux propositions contradictoires, au point de réussir à les faire tenir ensemble dans un acte unifié de compréhension. Il en résulte chez le lecteur ordinaire une tendance à attribuer son incompréhension à une faiblesse de ses propres facultés plutôt qu'à un problème du texte. Et ce qu'on enlève au lecteur contribue à hausser davantage le crédit de l'auteur et du texte, qui se trouve ainsi investi d'une profondeur insondable.

Rappelons que l'oxymore était à la base de la *novlangue* imaginée par G. Orwell, dans *1984*, dont les personnages étaient soumis à un bombardement de slogans contradictoires du genre : « La guerre, c'est la paix. La liberté, c'est l'esclavage ». Un individu confronté à de tels énoncés n'en retire pas seulement un résultat nul sur le plan de la compréhension : il doit aussi en venir à douter de son propre fonctionnement cognitif et développer une attitude a-critique à l'égard des concepts ainsi falsifiés et du langage en général. À ce propos, on ne peut manquer d'évoquer ce que Todorov a dit de Blanchot, à qui Derrida aurait emprunté sa conception de la littérature et dont l'oxymore était également la figure favorite : « ses textes ne sont pas obscurs, ils sont obscurantistes¹¹ ».

Certes, le lecteur peut toujours abdiquer sa compréhension et, par un acte de foi, imaginer que Derrida possède une façon d'utiliser le langage qui dépasserait les oppositions binaires et permettrait l'avènement d'une nouvelle logique.

C'est précisément la fonction que le philosophe attribue à la mise en place d'un vocabulaire nouveau. Les concepts de base de la pensée derridienne sont de type *sui generis* : néologismes ou termes courants investis d'un contenu de sens particulier, parfois par le biais d'un recours à la figure d'autorité bien connue qu'est l'étymologie.

Cette itérabilité – (*iter*, derechef, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) [...] ¹².

En imposant ainsi le terme *itérabilité*, le philosophe se met dans la position d'une banque qui battrait sa propre monnaie et s'assure de garder la haute main sur le sens ultime que lecteurs et critiques pourront vouloir donner aux notions qu'il emploie.

À cet égard, le « concept » derridien le plus célèbre est sans aucun doute celui de *différance*. En forgeant ce doublet homophone mais non homographe d'un mot français courant, et en lui assignant un contenu de signification radicalement flou, Derrida ne pouvait pas ignorer les problèmes de compréhension qu'il préparait à ceux qui le liraient. Peut-être même avait-il déjà en tête cette phrase de la *Rhétorique* d'Aristote qu'il cite d'ailleurs lui-même dans une œuvre ultérieure : « dans l'emploi des noms, les homonymies sont utiles au sophiste, car elles lui permettent ses malhonnêtes habiletés¹³ ».

Le plus souvent, au lieu d'un néologisme, Derrida reprendra un terme apparemment anodin et l'investira de tout un réseau théorique en le faisant référer de façon indicielle à son corps de doctrine. Les familiers de son œuvre ont ainsi appris à donner un statut spécial à des mots comme *trace*, *supplément*, *hymen*, *dissémination*...

Pour s'assurer que ces termes ne seront pas remplacés par des synonymes, le philosophe les paraphrase de façon ambiguë afin d'empêcher que leur soit attribué un sens univoque. Questionné sur leur sens, il se réfugie volontiers dans une posture hermétique, pratiquant l'oxymore et le paradoxe :

Comme celui de la « différence » et quelques autres, [le concept d'itérabilité] est un concept sans concept ou une autre sorte de concept, hétérogène au

concept philosophique de concept, un « concept » qui marque à la fois la possibilité et la limite de toute idéalisation et donc de toute conceptualisation, etc.¹⁴

Ailleurs, il reconnaîtra que, en dernière analyse, le concept de dissémination ne signifie rien et ne peut être ressaisi dans une définition, parce que sa force ferait « exploser l'horizon sémantique¹⁵ ».

Ces divers procédés rhétoriques concourent à donner au texte derridien une opacité foncière et à justifier parfois ce que Mallarmé disait de la lecture en général, à savoir qu'elle est un « acte désespéré ». Plus grave encore, toute tentative de discussion est au départ vouée à l'échec. Les rares personnes qui s'y sont risquées se sont heurtées à une stratégie de dénégation systématique, du genre : « je n'ai jamais dit cela », « vous m'avez mal compris » ou « vous m'avez mal lu ». Ainsi Derrida reprochera-t-il à Habermas et à René Wellek de ne l'avoir pas lu ou réfutera-t-il violemment les interprétations de Searle :

Cette définition du déconstructionniste est fausse [...] elle suppose une mauvaise lecture [...] et une lecture faible [...]¹⁶.

Cette stratégie revient en leitmotiv dans « Vers une éthique de la discussion¹⁷ ». Aussi est-on porté à accorder foi à la citation de Searle, à qui Michel Foucault aurait confié en privé que le style de Derrida relevait d'un « obscurantisme terroriste¹⁸ » : ce jugement résume bien, en effet, l'essence des stratégies rhétoriques derridiennes.

Une telle attitude témoigne aussi d'une confiance inébranlable dans l'efficace des mots, position d'autant

plus surprenante que toute la philosophie de Derrida consiste précisément en une critique du *logocentrisme*. Comme le note Rorty, un tel paradoxe ne peut relever que d'une « hallucination » logocentrique¹⁹.

En somme, par l'hermétisme de son écriture et son habileté à concilier les contraires, Derrida n'est pas sans évoquer la figure de Thot, ce dieu égyptien de l'écriture qui semble le fasciner et qu'il décrit comme celui « qui dérobe et se dérobe toujours²⁰ ».

Ces stratégies d'écriture sont assurément efficaces. À en juger par le clivage entre partisans et non-partisans de la déconstruction, et les controverses que cette œuvre a suscitées, il y a même lieu de se demander si celle-ci ne doit pas d'abord son impact aux affinités qu'elle partage avec une gnose. D'une opacité qui confine au mystère, ces textes se situeraient dans un au-delà du sens, au dire même des commentateurs les plus autorisés²¹. Assurément, si Derrida avait voulu élaborer une théologie laïque de l'écriture, et susciter une exégèse de ses textes plutôt qu'un discours critique, il ne s'y serait pas pris autrement²². Surgie au milieu des années soixante, au sommet de la vague structuraliste, sa position théorique semble procéder d'une réaction exacerbée et radicale à ce qui pouvait alors apparaître comme une ambition scientiste de mécanisation du sens. Par les affinités que la déconstruction partage avec une sotériologie, notamment dans sa conception du signe que nous analyserons plus loin, elle a contribué à renforcer le « mirage linguistique » brillamment étudié par Thomas Pavel²³.

Le problème du contexte

Dans la théorie de Derrida, le texte constitue l'horizon ultime. Le lecteur comme entité phénoménologique est absent. Absente aussi, bien évidemment, la psychologie de la lecture, qui fait partie de « ce bon vieux psychologisme représentationniste [...] qui ne peut rien nous apprendre sur l'objet qui nous intéresse²⁴ ». Cette mise entre parenthèses de la cognition explique la faible théorisation d'un élément qui joue pourtant un rôle crucial dans la philosophie derridienne : le contexte. Le rapport que celui-ci entretient avec le texte est en fait des plus flous, tout comme le statut du texte lui-même :

Du même coup, un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c'est-à-dire l'ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. Cette force de rupture n'est pas un prédicat accidentel, mais la structure même de l'écrit²⁵.

Ailleurs, Derrida pose une équivalence pure et simple entre le texte et le contexte :

La phrase qui, pour certains, est devenue une sorte de slogan en général si mal compris de la déconstruction (« il n'y a pas de hors-texte ») ne signifie rien d'autre : il n'y a pas de hors-contexte. Sous cette forme, qui dit exactement la même chose, la formule aurait sans doute moins choqué²⁶.

La polémique avec Searle fournit un autre exemple de cet amalgame texte-contexte :

Que la portée du contexte ne puisse jamais être dissociée de l'analyse d'un texte et que, en dépit ou

plutôt à cause de cela, un contexte soit toujours transformateur-transformable, exportateur-exportable [...]»²⁷.

Cette réification du contexte est autorisée par une mise entre parenthèses des opérations cognitives du sujet. S'il m'est permis de me citer, je donnerai ma définition du contexte comme «une réalité mentale déterminée par l'activité pensante d'un sujet en situation de production ou de réception d'un message [...] au moyen de laquelle [un] énoncé prend son sens ou devient réinterprétable²⁸». Selon cette conception, le signe ne constitue que la face objective de ce qui est nécessaire pour produire chez un sujet un événement de sens: l'autre face, la face cachée, est fournie par l'instanciation, chez le lecteur-auditeur-récepteur, d'un contexte mental susceptible de fusionner avec le signe. Ainsi, un mot ou une phrase n'acquièrent-ils du sens que si un lecteur parvient à les situer à l'intérieur d'un réseau de connaissances et d'expériences adéquat. Sur un plan imagé, on pourrait comparer le signe à une clé, tandis que le contexte mental constituerait la serrure correspondante: la signification éclate en compréhension lorsque un signe réussit à fusionner avec un contexte, déclenchant ainsi un événement cognitif perceptible par le sujet et physiquement observable sur la carte des activités neuronales examinées par résonance magnétique. Le contexte mental a reçu des noms divers et des formalisations différentes chez les psychologues et les linguistes qui s'y sont intéressés: schèmes chez Piaget, *experiential gestalt* chez Lakoff et Johnson, espaces mentaux chez Fauconnier, *agencies* chez Minsky... Pour ma part, j'ai retenu le nom de *filtre* pour désigner des contextes mentaux spécialisés²⁹.

Il est remarquable qu'une telle instance n'existe pas chez Derrida. Cela ne veut pas dire que, dans la pratique, les données contextuelles soient ignorées, car Derrida est un formidable lecteur. Mais ces données sont reportées, d'une façon mystérieuse, sur le signe, comme si celui-ci avait une vie propre, indépendante de l'esprit qui l'interprète et le comprend. Le *logos* de Derrida peut donc bien être cette divinité redoutable qui a mystifié notre civilisation durant des millénaires, car il contient tout à la fois le signe et son contexte, dans un amalgame instable et explosif : le même, en somme, que le *Verbum* de l'évangile de Jean, mais dépouillé de son signifié ultime, qui est ici remplacé par son exact opposé. En introduisant au cœur même du signe la notion saussurienne de différence – qui était d'abord une opération mentale – Derrida réussit ainsi à transformer un symbole de permanence et d'objectivité en celui d'une mouvance absolue et inéluctable : *Au commencement était la différence...*

C'est cet obscur amalgame du signe et du sens qui explique les effets quasi magiques que Derrida attribue à l'itérabilité :

L'itération la plus « pure » – mais elle n'est jamais pure – comporte *en elle-même* l'écart d'une différence qui la constitue en itération. L'itérabilité d'un élément divise *a priori* sa propre identité, sans compter que cette identité ne peut *se déterminer*, se délimiter que dans un rapport différentiel avec d'autres éléments, et porte la marque de cette différence³⁰.

L'itérabilité altère, elle parasite et contamine ce qu'elle identifie et permet de répéter ; elle fait qu'on veut dire (déjà, toujours, aussi) autre chose que ce

qu'on veut dire, on dit autre chose que ce qu'on dit et voudrait dire, comprend autre chose que..., etc³¹.

Mais les significations nouvelles que produit l'itérabilité ne peuvent prendre leur source dans le texte lui-même, car une différence ne peut avoir d'existence que si elle a d'abord été saisie par un sujet et construite sur le plan cognitif. De plus, à partir du moment où un ensemble de différences – graphémiques, phonologiques ou sémiques – a été constitué en une *gestalt* mémorisée par un sujet, il n'est pas sûr que cet ensemble possède encore le statut épistémologique d'une différence: il est plutôt un objet mental susceptible d'être mis en relation avec tout notre savoir et que manipulent nos routines de traitement semi-automatique³². Le sens, faut-il le rappeler, n'est pas dans le texte: il n'est jamais qu'un événement, d'une ampleur et d'une importance variables, qui peut survenir lors d'une opération de compréhension. Les effets d'altération seront dus, le cas échéant, au fait que nos contextes mentaux sont éminemment labiles et changeants et que toute nouvelle lecture est susceptible d'être mise en relation avec un contexte différent, ce qui peut nous faire apercevoir dans le texte autre chose que ce que nous y avons lu la fois précédente.

Encore ne faudrait-il pas faire de cette labilité un absolu. En matière de lecture, la mouvance interprétative, si elle est plus probable que la fixité, n'a cependant rien de certain ni de garanti, car la teneur et la structure d'un texte peuvent contraindre le lecteur à adopter un contexte de réception remarquablement stable. Même répété à une certaine distance, un signe donné pourra produire chaque fois les mêmes associations dans la mesure où il sollicite chez le récepteur

un contexte qui lui est fortement associé – comme les panneaux du code de la route pour un automobiliste.

En général, les textes non littéraires sont rattachés à des contextes précis qui permettent à un lecteur de convoquer le filtre adéquat, avec une certaine assurance de produire un sens stable et largement partagé à l'intérieur d'une même communauté linguistique et culturelle. Si l'œuvre littéraire se distingue notablement par des configurations sémantiques souvent complexes et ambiguës, il faut toutefois reconnaître que tout texte d'une certaine ampleur tend aussi à créer son propre contexte de réception et à le stabiliser, au moins sous certains aspects : c'est ce que la sémiotique greimasienne a mis en évidence avec le concept d'isotopie. Plus une collectivité sera homogène, plus l'itérabilité aura donc tendance à se confondre avec la répétition. C'est sans doute ainsi qu'il faut expliquer le fait que Platon, dans un passage du *Phèdre* analysé par Derrida, ait dit de l'écrit que celui-ci donne toujours les mêmes réponses quand on l'interroge :

Les *logoi* écrits, « on croirait que de la pensée anime ce qu'ils disent ; mais qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, la même toujours (*en ti semainei monon tauton aei*) »³³.

Si Platon pouvait identifier dans l'écrit une pure répétitivité, au contraire de l'itérabilité qu'y voit Derrida, c'est probablement parce que, pour les Athéniens de cette époque, les contextes de réception étaient perçus comme beaucoup moins hétérogènes qu'ils ne le sont dans notre société, que traversent des discours venus de tous les horizons.

Ce témoignage de Platon tendrait aussi à invalider l'idée répandue par les tenants de la déconstruction selon laquelle le texte littéraire aurait toujours été placé sous le signe de l'indécidabilité ou de l'aporie. Les travaux de Jauss et de Leenhardt, notamment, ont montré que nous ne pouvons pas projeter une telle conception du littéraire sur des époques ou des cultures différentes.

Cette force stabilisatrice du contexte cognitif est d'ailleurs également à l'œuvre chez Derrida lui-même, comme l'atteste la remarquable similitude des réactions du philosophe chaque fois que dans un texte l'écriture semble être « rabaissée », autant chez Platon que chez Rousseau, Hegel ou Saussure. Elle le conduit même à inférer tout uniment que Searle « s'en tient à une définition étroite de l'écriture comme transcription ou représentation de la parole³⁴ », en appuyant cette affirmation sur une phrase où ce dernier ne laissait pourtant rien entendre de tel, mais voulait seulement affirmer la spécificité de l'écrit en évoquant les problèmes particuliers que pose la transcription d'une conversation.

En réfutant de façon catégorique la possibilité d'une « présence consciente de l'intention du sujet parlant à la totalité de son acte locutoire³⁵ », le discours déconstructeur peut ainsi devenir singulièrement aveugle à la possibilité qu'il soit lui-même travaillé par une *présence inconsciente* de ses propres filtres et préjugés cognitifs.

La façon dont Derrida théorise le contexte explique aussi, en dernière analyse, sa conception de la métaphore. Certes, il ne saurait être question, dans le cadre de cet article, de retracer la problématique d'une figure qui a été au cœur de la réflexion sur le langage durant des millénaires. Rappelons cependant que les travaux

de Max Black en psychologie cognitive³⁶ ou de Paul Ricœur en herméneutique³⁷ ont mis en évidence les limites de la conception traditionnelle pour laquelle la métaphore reposait sur le mot, en montrant notamment qu'il faut considérer cette figure dans le cadre d'une opération syntaxique. Fort éloigné de ces travaux, c'est toujours à une conception étroitement lexicaliste de la métaphore que s'en tient Derrida et qu'il expose en détail dans «La mythologie blanche³⁸». Le philosophe donne ainsi une énumération des divers termes qui constitueraient «la métaphorique» de Descartes: «la cire et la plume, l'habit et la nudité, le navire, l'horloge, les semences et l'aimant, le livre, le bâton, etc.³⁹» La métaphore y est même assimilée, non pas avec une pensée ou une opération mentale, mais avec un *concept*: «Toutes les métaphores ne sont-elles pas des concepts et y a-t-il du sens à les opposer?⁴⁰»

Un radicalisme aussi réducteur dans la réification d'un processus mental peut certainement surprendre chez un philosophe moderne, mais cette position est parfaitement cohérente avec l'ensemble de celles que défend notre auteur. Comment, en effet, Derrida pourrait-il envisager la métaphore autrement, à partir du moment où il assimile le contexte au texte en faisant l'impasse sur le plan cognitif et l'activité propre de compréhension? Il n'a pas d'autre choix que de projeter l'ensemble des opérations de *semiosis* dans le signe. À une époque où les sciences cognitives éclairent chaque jour un peu plus les activités mentales, une telle pensée est singulièrement datée. De même, mais pour d'autres raisons, Searle a-t-il pu reprocher à Derrida de se baser sur des hypothèses «pré-wittgensteiniennes⁴¹», tandis que Rorty croit déceler chez notre philosophe

« une volonté passablement grotesque d'être toujours un peu plus non platonicien⁴² ».

La question de la vérité

Le scepticisme déclaré et souvent réitéré de Derrida à l'égard du concept de vérité a certainement contribué à entourer ses écrits d'une aura sulfureuse, tout autant que la violence implicite du terme « déconstruction ». Certes, cette méfiance à l'égard du langage a rendu le déconstructeur particulièrement habile à dépister dans certains discours les traces d'un « logocentrisme », d'une « parole pleine », au moyen de laquelle l'énonciateur chercherait à s'imposer comme le détenteur de la Vérité⁴³. Mais ce relativisme a aussi ouvert la porte à toutes les dérives. En faisant un axiome de l'itérabilité du texte, « structure de répétition [qui] ne se laisse pas dominer par la valeur de vérité⁴⁴ », Derrida débouche sur des affirmations lourdes de conséquences, notamment en ce qui a trait à la responsabilité du scripteur :

La situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l'écrit, foncièrement la même que celle du lecteur. Cette dérive essentielle tenant à l'écriture comme structure itérative, coupée de toute responsabilité absolue, de la conscience comme autorité de dernière instance [...] c'est bien ce que Platon condamnait dans le *Phèdre*⁴⁵.

Prise à la lettre, cette affirmation revient à déresponsabiliser l'auteur de ce qu'il a écrit, à l'absoudre d'avance de toute utilisation qui pourrait être faite de ses textes. Certes, il est indéniable que, une fois un texte écrit et diffusé, son auteur se trouve devant lui en position de lecteur et n'en contrôle plus les effets. Mais

il en est quand même l'origine, il en assume la signature et, en tant que tel, il peut être tenu pour moralement responsable de ce qu'il a écrit. Une théorie qui laisse entendre le contraire relève d'une intenable légèreté. Ici encore, d'ailleurs, la *pratique* de Derrida s'est écartée sensiblement de sa *théorie*, ainsi qu'on a pu le voir lors de l'affaire Paul de Man⁴⁶. En effet, dans le texte qu'il a consacré à cette épineuse histoire, Derrida ne tente pas d'exonérer de Man de toute responsabilité sous le prétexte que l'écriture serait, par essence, « coupée de toute autorité absolue, de la conscience comme autorité de dernière instance ». Au contraire, il assume honnêtement le choc que lui a causé cette découverte et admet que, dans la lecture future de cet auteur, il faudra, « bien sûr, tenir compte de ce que nous venons de découvrir⁴⁷ ». Ce faisant, il se conforme aux exigences d'une parole fiduciaire, telle qu'elle a cours dans notre culture, même si cela l'oblige aussi à reconduire l'idée fort peu derridienne selon laquelle tous les textes produits par un même auteur finissent par s'organiser dans une totalité dont le lecteur essaie d'appréhender la *cohérence*.

Cela dit, il faut reconnaître que Derrida n'est pas à l'origine de la remise en cause du concept de vérité. Comme je l'ai montré ailleurs⁴⁸, on peut déceler dans notre civilisation un mouvement inexorable par lequel ce concept a lentement reflué d'une acception transcendante pour ne plus valoir que dans le domaine de l'énonciation, où sa sphère d'application continue à se réduire comme peau de chagrin. Dans le domaine de la science, il a cédé la place à une panoplie de termes : fait, réalité, statistiques, rapport mathématique, loi physique, objectivité... Pourtant, la notion de vérité reste essentielle au *discours social* dans la mesure où ce

dernier débouche sur une action ou traite du rapport au *réel* – celui-ci pouvant être minimalement défini comme l'ensemble des données physiques et sociales irréductibles à des faits de langage ou de perception.

En revanche, le domaine de la littérature pourrait être défini comme l'ensemble des textes qui ne sont pas régis par un critère de vérité – même si certains genres littéraires pourront avoir recours au concept de *vraisemblable*, sorte de « fantôme » ou de virtualisation du vrai, qui naturalise dans l'univers de la fiction les règles de vérité applicables dans le quotidien.

Si le littéraire échappe au jugement de vérité, qu'en est-il donc des discours qui gravitent autour de lui ? Dans *Critique et vérité*, Barthes a défendu de façon convaincante l'idée selon laquelle la distance qui sépare la critique de la littérature tendrait aujourd'hui à s'abolir : « Une transformation de la parole discursive est sans doute en cours, celle-là même qui rapproche le critique de l'écrivain : nous entrons dans une crise générale du commentaire [...] »⁴⁹. Avec sa sensibilité aux mouvements de l'épistémè contemporaine, l'essayiste a senti venir cet ébranlement qui, tout en banalisant la fonction du langage, en multiplierait la présence de façon illimitée, sous ses formes écrites autant qu'orales.

Une des fonctions de la critique étant de favoriser le partage des expériences de lecture, on peut s'attendre à ce que celles-ci portent l'empreinte des filtres particuliers du lecteur et de ses contextes de réception, lesquels peuvent être aussi riches et intéressants que l'œuvre qui les a inspirés. Dans la mesure où elle s'affirme comme commentaire, en évitant de faire l'impasse sur les postulats qui la guident, la critique littéraire ne relève donc pas d'une dichotomie vrai/faux mais d'un jugement

nuancé qui, placé devant une œuvre, en évaluera, par exemple, la légitimité, la pertinence, la crédibilité, la fécondité, l'intelligibilité...

Mais lorsque le commentaire verse dans la théorie, la situation devient plus délicate, car le propre d'une théorie est précisément d'être généralisable et de pouvoir rencontrer le réel dans une *praxis*. À cet égard, l'application de la déconstruction à des objets sociaux ne manque pas d'être problématique. Il faut en chercher la raison principale dans l'affinité de cette démarche intellectuelle pour le raisonnement placé sur le mode du tout ou rien. Les exemples abondent, en effet, où le déconstructeur pose un absolu conceptuel pour ensuite mieux le dissoudre en montrant qu'un tel absolu est intenable. Ainsi, le même philosophe qui prétendait mettre en place une « logique alogique » soumettra, lors de sa polémique avec Searle, qu'« il est impossible de former un concept philosophique hors de cette logique du tout ou rien⁵⁰ ». À la suite de quoi, il lui est facile de montrer que tel ou tel concept contient des contradictions internes et qu'il doit donc être « déconstruit ».

Une telle stratégie argumentative, en permettant de soutenir n'importe quelle position, tend à fausser les exigences habituelles du discours savant. Or le philosophe ne peut se déresponsabiliser de ses propos, dans la mesure où sa parole se présente comme « vraie », même si cette vérité est énoncée sur le mode de la dénégation, car un contrat tacite de vérité régit particulièrement les échanges sociaux rattachés à une fonction d'enseignement. Le critique qui prétend déconstruire le langage ou un héritage culturel ne peut pas, comme le poète ou l'écrivain, se réfugier ensuite

derrière le masque commode d'un « narrateur », qui ferait échapper ses affirmations au tranchant de l'action.

À moins que ce ne soit précisément la fonction de ces brusques changements de registre dont le discours déconstructeur s'est fait une spécialité. Ainsi, à la fin de « La pharmacie de Platon », après avoir dissous les oppositions dialectiques entre vérité et non-vérité, présence et non-présence, le philosophe, passant soudainement du côté de la littérature, imagine son homologue athénien qui « après avoir fermé la pharmacie [...] fait quelques pas dans l'ombre, vers le fond de la réserve [...] »⁵¹. La pirouette finale qui fait verser le texte dans le jeu de mots et la « littérature » aurait-elle pour fonction de servir d'alibi à tout ce qui précède et permettrait-elle de tout dire ? Si c'est le cas, la théorie ainsi présentée a-t-elle encore quelque valeur ? Et les chercheurs qui œuvrent en théorie littéraire sont-ils prêts à ce que leur discours soit placé sous ce registre ?

En fait, le type de discours que la déconstruction est ainsi en train de ressusciter correspond à une instance d'énonciation que les sophistes avaient tenté de populariser dans la Grèce des V^e et IV^e siècles et à laquelle Platon s'était violemment opposé, au nom de la vérité précisément⁵². On sait que les sophistes mettaient en cause la valeur des concepts les plus familiers et confondaient leurs adversaires en recourant à l'éristique et à l'antilogique. Zénon d'Élée a ainsi mystifié des générations de philosophes en « démontrant » de façon convaincante qu'Achille ne pourrait jamais rattraper la tortue...

Il ne fait pas de doute qu'une telle posture énonciative permet à ceux qui l'adoptent de tenir des propos qui échappent aux critères habituels du vrai et du faux,

sans toutefois se confondre avec la position propre au champ littéraire ni à celle de la théorie critique. Elle permet d'élargir à l'infini les possibilités de production des discours, pour le plus grand bonheur des lecteurs intéressés. Encore faut-il que ce type de discours se reconnaisse précisément pour ce qu'il est. Et qu'il ne s'offusque pas lorsqu'un nouveau Socrate, un Sokal par exemple⁵³, vient rappeler à la communauté intellectuelle que la réalité ne saurait se réduire à une simple construction sociale ou linguistique.

Notes

1. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, « Points », 1967, p. 414.
2. Voir, par exemple, *Ibid.*, p. 411. Un de ses textes les plus courts s'intitule « Ellipse », comme si le titre devait en excuser par avance la brièveté.
3. J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1988, p. 129.
4. Voir C. Vandendorpe, « Lecture et quête de sens », *Protée*, vol. 19, n° 1 (hiver 1991), p. 95-101.
5. J. Derrida, *De la dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 172.
6. J. Derrida, *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 303.
7. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 41.
8. G. Molinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de poche, 1992, p. 235.
9. *L'Écriture et la Différence*, p. 20.
10. *Limited Inc.*, p. 215.
11. T. Todorov, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris, Seuil, 1984, p. 74.
12. *Marges*, p. 375.
13. *Ibid.*, p. 296, n. 35.
14. *Limited Inc.*, p. 213.
15. J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 46.
16. *Limited Inc.*, p. 270.

17. Dans *Limited Inc.*, p. 201-285.
18. Selon Searle, «Michel Foucault once characterized Derrida's prose style to me as *obscurantisme terroriste*. The text is written so obscurely that you can't figure out exactly what the thesis is (hence *obscurantisme*) and when one criticizes it, the author says: 'Vous m'avez mal compris; vous êtes idiot' (hence *terroriste*)» (*New York Review of Books*, 27 octobre 1983, cité dans *Limited Inc*, p. 257).
19. R. Rorty, «Is Derrida a transcendental philosopher?», *Yale Journal of Criticism*, II-2 (1989), p. 209. Voir aussi, du même auteur, «Le parcours du pragmatiste», dans U. Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, P.U.F., 1996, p. 81-99.
20. *De la dissémination*, p. 100.
21. «Écrire sur Derrida mais sans chercher à comprendre ce qu'il a voulu dire ni ce que ses textes donnent à entendre. Parce qu'elle accomplit le meurtre de l'auteur comme père, qu'elle met fin à l'idée d'un corps propre, la greffe généralisée interdit de s'interroger sur le sens» (S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 25).
22. A. Danto a ainsi comparé les «disciples» de Derrida à des *moonies* («Writing and its Spokesman», *Times Literary Supplement*, 30 septembre 1983, p. 1035-1036). J. Harwood décèle également chez le philosophe une volonté de mettre en place une quête de type essentiellement religieux: «Derrida's urgent, interminable and impossible project is, in other words, a displaced religious quest. The religion is antinomian, in that believers are above the law of binary logic, the theology is negative, in its resistance to definition and to any of the traditional consolations of belief» (*Eliot to Derrida. The poverty of interpretation*, London, MacMillan, 1995, p. 171).
23. Voir Thomas Pavel, *Le Mirage linguistique: essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Minuit, 1988.
24. *Limited Inc.*, p. 128.
25. *Marges*, p. 377.
26. *Limited Inc.*, p. 252.
27. *Ibid.*, p. 149. Les textes de la polémique Derrida-Searle sont, dans l'ordre: J. Derrida, «Signature, événement, contexte» (dans *Marges*); J. Searle, «Reiterating the differences: A reply to Derrida» (*Glyph*, n° 1, 1977, p. 198-208); J. Derrida, «Limited Inc., a b c» (dans *Limited Inc.*); J. Searle, «The world turned upside down» (*New York Review of Books*, 27 octobre 1983, p. 74-

- 79); J. Derrida, «Afterword: Toward an ethic of discussion» (dans *Limited Inc.*); J. Searle, «Literary theory and its discontents» (dans W. Harris, *Beyond Poststructuralism*, Philadelphie, Pennsylvania State University Press, 1996, p. 101-135; texte d'abord publié dans *New Literary Theory*, XXV-3, 1994).
28. C. Vandendorpe, «Contexte, compréhension et littérarité», *RSSI (Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry)*, vol. 11, n° 1 (1991), p. 10-11.
29. Voir C. Vandendorpe, «Effets de filtre en lecture littéraire», *Tangence*, n° 36 (1992), p. 19-33.
30. *Limited Inc.*, p. 105.
31. *Ibid.*, p. 120.
32. Sur la question des automatismes, voir C. Vandendorpe, «La lecture entre automatisations et déchiffrement», dans D. Saint-Jacques (dir.), *L'Acte de lecture*, Québec, Nuit blanche, 1994, p. 213-228.
33. Platon, *Phèdre*, 275 d, cité dans *De la dissémination*, p. 155-156.
34. *Limited Inc.*, p. 149.
35. *De la dissémination*, p. 383.
36. Voir Max Black, «More about metaphor», dans A. Ortony (dir.), *Metaphor and thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 19-43.
37. Voir Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
38. Dans *Marges*, p. 247-324.
39. *Ibid.*, p. 318.
40. *Ibid.*, p. 315.
41. J. Searle, «Literary theory and its discontents», p. 131.
42. Cité par P. Zima, *La Déconstruction. Une critique*, Paris, P.U.F., 1994, p. 50.
43. Le lecteur en trouvera un exemple dans *Positions* (p. 112-119), où sont analysées et démontées avec brio certaines des stratégies rhétoriques du texte lacanien.
44. *De la dissémination*, p. 194.
45. *Marges*, p. 376.
46. Peu de temps après la mort de Paul de Man, qui était un des phares de la déconstruction américaine, on a découvert que celui-ci avait, lors de sa jeunesse en Belgique, publié des articles de critique littéraire dans un journal contrôlé par l'envahisseur nazi.

47. *Mémoires pour Paul de Man*, p. 211.
48. Voir C. Vandendorpe, «De la vérité dans le langage», *Protée*, vol. 22, n° 3 (automne 1994), p. 7-12.
49. R. Barthes, *Critique et Vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 48.
50. *Limited Inc.*, p. 211.
51. *De la dissémination*, p. 195.
52. Comme le montrent Jack Goody et Ian Watt, l'entreprise par laquelle Platon s'est efforcé de détacher la *vérité* de la *doxa* coïncide précisément avec l'adoption généralisée de l'écriture : «probably because the written word suggests an ideal of definable truths which have an inherent autonomy and permanence quite different from the phenomena of the temporal flux and of contradictory verbal usages» («The consequences of literacy», dans J. Goody, *Literacy in traditional societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 53).
53. Alan Sokal est professeur de physique quantique à l'Université de New York. Au printemps 1996, il a fait paraître dans la revue *Social Text* un article qui était en fait une parodie des thèses postmodernes («Transgressing the boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity», *Social Text*, n° 46-47, printemps-été 1996, p. 217-252). Le canular a été révélé par Sokal lui-même dans un article publié peu après dans *Lingua Franca* («A Physicist experiments with cultural studies», mai-juin 1996, p. 62-64). Comme l'explique l'auteur, il s'agissait de vérifier si une revue de haut niveau publierait un article largement saupoudré d'absurdités à condition que celui-ci (a) ait bonne apparence et (b) qu'il flatte les préjugés idéologiques de la rédaction. Cet article, que l'auteur décrit comme «une bibliographie annotée du charlatanisme et des non-sens publiés par des douzaines d'éminents intellectuels français et américains» (*Lingua Franca*), avance la thèse selon laquelle la physique de la gravité quantique aurait de profondes implications politiques et serait en accord intime avec l'épistémologie post-moderne. À la suite de quoi, l'auteur assemble un pastiche dans lequel il convoque les auteurs les plus révérends des cercles post-modernes : Derrida pour qui «la constante d'Einstein ne serait pas une constante ni un centre», Lacan dont les théories topologiques auraient été confirmées par des travaux récents en théorie quantique, Irigaray qui aurait aidé à penser mathématiquement le problème des «variétés à bord», etc. Enfin, l'auteur affirme, sans davantage argumenter, que la «science postmoderne» a aboli le concept de réalité objective. Comme

on s'en doute, le canular a suscité des réactions embarrassées de la part des élites du post-modernisme américain. Le débat entre scientifiques et des représentants de ce que Sokal appelle les «barbarian hords of lit crit», a même connu des prolongements en Europe. On peut prévoir que cet épisode de la «guerre des savoirs» laissera des marques dans le champ intellectuel américain et que, tout en affectant principalement le domaine des sciences sociales et des études culturelles, il aura aussi des répercussions sur les études littéraires en tendant à discréditer certaines de ses méthodes et de ses vedettes. On peut déplorer que, par amalgame, toute une génération d'intellectuels français, même les plus respectés, soit ainsi mise en cause. Les articles de Sokal et des dizaines d'autres textes reliés à cette affaire sont accessibles à l'URL: <http://www.blarg.net/~jwalsh/sokal/articles/articles.cgi>. L'affaire a suscité de nombreux colloques et articles de journaux, et *La Recherche* y a également consacré un site (<http://www.larecherche.fr/FOR/SOKAL/index.html>). Le tout a débouché sur la publication des *Impostures intellectuelles* à l'automne 1997 (avec J. Bricmont, Paris, Odile Jacob).