

François Nault

**ÉCRITURE ET MÉTAPHYSIQUE:
DIRE DIEU APRÈS LA DÉCONSTRUCTION**

Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

Faculté de théologie
Université Laval
Québec

Mars 1998



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-31502-9

Canada



Ce dix-huitième jour du mois de mars 19 98, les personnes soussignées, en leur qualité de membres du jury de la thèse de M. François Nault, ont assisté à la soutenance de cette thèse.

<u>NOMS</u>	<u>UNIVERSITÉ</u>	<u>SIGNATURE</u>
<u>Anne Fortin</u>	<u>Université Laval</u>	
<u>Raymond Lemieux</u>	<u>Université Laval</u>	
<u>René-Michel Roberge</u>	<u>Université Laval</u>	
<u>James Pambrun</u>	<u>Université Saint-Paul</u>	
<u> </u>	<u> </u>	

RÉSUMÉ COURT

Qu'en est-il de l'instance théologique dans le texte de Jacques Derrida? Il s'agit de montrer, d'une part, que le texte derridien opère la déconstruction de l'économie théologique et, d'autre part, qu'il pointe vers une pensée anéconomique, dont le champ peut être investi par du théologique. En d'autres termes, la déconstruction derridienne de l'instance théologique n'est pas sans *reste*. Il paraît possible de dégager l'inscription de ce *reste* dans le texte même de Derrida: le théologique y paraît comme *supplément* dans la mesure où il supplée une béance qu'il dessine et laisse ouverte à la fois. À travers le passage incessant et non «relevable» (par exemple sous la forme hégélienne de la synthèse) entre une «déconstruction du théologique» et une «anéconomie théologique» se dessine le caractère *athéologique* de la déconstruction derridienne, interprétée ici comme discours de l'*entre*.

François Nault

Anne Fortin

RÉSUMÉ LONG

Qu'en est-il de l'instance théologique dans le texte de Jacques Derrida? Il s'agit de montrer, d'une part, que le texte derridien opère la déconstruction de l'économie théologique et, d'autre part, qu'il pointe vers une pensée anéconomique, dont le champ peut être investi par du théologique. En d'autres termes, la déconstruction derridienne de l'instance théologique n'est pas sans *reste*. Il paraît possible de dégager l'inscription de ce *reste* dans le texte même de Derrida; le théologique y paraît comme *supplément* dans la mesure où il supplée une béance qu'il dessine et laisse ouverte à la fois. À travers le passage incessant et non «relevable» (par exemple sous la forme hégélienne de la synthèse) entre une «déconstruction du théologique» et une «anéconomie théologique» se dessine le caractère *athéologique* de la déconstruction derridienne, interprétée ici comme discours de *l'entre*. Il s'agit ainsi de considérer à la fois la possibilité d'une «fin de la théologie» et celle de sa persistance dans le mouvement de déconstruction lui-même. En posant la question théologique au texte derridien lui-même, la zone d'investigation est circonscrite d'entrée de jeu. En décidant de «partir de Derrida», on s'engage à revenir sans cesse à lui, à trouver dans son texte la vérification des thèses avancées; bref, nous l'instituons comme instance normative du champ interprétatif que nous ouvrons. Enfin, il s'agit de soulever le problème théologique dans le cadre de la question plus générale du rapport écriture-métaphysique, telle qu'elle se pose chez Derrida; c'est sur la base d'une certaine détermination du rapport entre la quête fondationnelle (métaphysique) et le langage (défini par Derrida comme *écriture*) que s'opère la déconstruction de l'économie théologique. Il ne s'agit évidemment pas ici de s'installer dans une position de survol, en prétendant avoir trouvé *la* clef d'interprétation de la «pensée théologique de Derrida». La question de la métaphysique et de l'écriture constitue simplement le trait d'un chemin de pensée, un «fil conducteur».

AVANT-PROPOS

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à ma directrice de recherche, madame la professeure Anne Fortin. Je lui suis reconnaissant de m'avoir accordé un vaste espace de liberté dans la réalisation de ce travail; elle a également été une interlocutrice attentive, rigoureuse, enthousiaste et généreuse. Je tiens aussi à remercier les professeurs de la Faculté de théologie de l'Université Laval qui, de différentes manières et à différents degrés, m'ont prêté leur soutien et leur aide; un remerciement tout spécial va aux professeurs René-Michel Roberge et Jean Richard.

Ce travail a bénéficié du soutien financier du *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (C.R.S.H.)*, ainsi que de l'apport du *Fonds de soutien des étudiants au doctorat* de la Faculté de théologie de l'Université Laval. Une bourse d'encouragement à la mobilité du *Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (F.C.A.R.)* a rendu possible la réalisation d'un stage d'une année à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne).

À titre plus personnelle, je souhaite exprimer toute ma reconnaissance à mes parents (pour leur soutien indéfectible), à Chantal (pour ses encouragements), et à tous ceux et celles m'ayant fait don de leur amitié, au long de ces années de recherche.

Merci enfin à Marie-danielle, à qui cette thèse est dédiée.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGE
RÉSUMÉ COURT.....	i
RÉSUMÉ LONG.....	ii
AVANT-PROPOS.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE: DÉCONSTRUCTION DE L'ÉCONOMIE THÉOLOGIQUE.....	40
CHAPITRE I De la métaphysique.....	41
CHAPITRE II De l'écriture.....	76
CHAPITRE III Du jeu.....	110
CHAPITRE IV De la transcendantalité.....	137
DEUXIÈME PARTIE: DE L'ANÉCONOMIE DU DON.....	175
CHAPITRE V Du sublime.....	176
CHAPITRE VI Du don.....	208
CHAPITRE VII De la promesse.....	250
CHAPITRE VIII De la dénégation.....	284
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	320
BIBLIOGRAPHIE.....	338

INTRODUCTION GÉNÉRALE

«Le diable n'est pas le principe de la matière, le diable est l'arrogance de l'esprit, la foi sans sourire, la vérité qui n'est jamais effleurée par le doute. Le diable est sombre parce qu'il sait où il va et, allant, il va toujours d'où il est venu.»

Umberto Eco, *Le nom de la rose*¹

«Se rendre là où c'est possible, ce n'est pas se rendre, c'est y être déjà et se paralyser dans l'in-décision de l'anévènement.»

Jacques Derrida, *Sauf le nom*²

«Le seul commencement dont un écrivain soit le maître — les premières pages de son livre — n'est qu'une affaire de mots et de mensonges, qui échouent à saisir et à former un présent véritable, une présence réelle, et nous laissent toujours dans une histoire sans forme.»

M. Edwards, *Éloge de l'attente*³

¹ E. Eco, *Le nom de la rose*, trad. J.-N. Schifano, (Coll. «Le Livre de poche», 5859), Paris, Grasset, 1982, p. 596.

² J. Derrida, *Sauf le nom*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1993, p. 94.

³ M. Edwards, *Éloge de l'attente: T.S. Eliot et Samuel Beckett*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1996, p. 57.

Par où commencer? Voilà sans doute la question par laquelle il faudrait commencer. Il conviendrait de s'interroger sur le commencement lui-même, questionner le premier geste d'inscription. Mais il faudrait pour cela revenir *en-deça* de l'écriture, sauter à pieds joints dans l'horizon intact de ce qui a précédé le premier trait, la première parole et le premier souffle. Et déjà un certain problème se poserait à nous ou, à tout le moins, une question devrait être soulevée: cet horizon intact d'*avant* l'écriture, précisément en vertu de sa pureté originelle, n'est-il pas en définitive un horizon muet, ne pouvant rien nous dire?

Par où commencer? Par le commencement répond Beckett, évoquant bien ainsi la difficulté du commencement, soulignant l'hésitation qui creuse toute origine.

C'est lui qui m'a dit que j'avais mal commencé, qu'il fallait commencer autrement. Moi je veux bien. J'avais commencé au commencement, figurez-vous, comme un vieux con. Voici mon commencement à moi. Ils vont quand même le garder, si j'ai bien compris. Je me suis donné du mal. Le voici. Il m'a donné beaucoup de mal. C'était le commencement, vous comprenez. [...] Voici mon commencement à moi. Ça doit signifier quelque chose, puisqu'ils le gardent. Le voici⁴.

Pour penser le commencement, il faudrait en somme pouvoir s'en dégager, le rejeter, c'est-à-dire nier qu'il nous ait *toujours déjà* précédé: penser le commencement, ce serait affirmer la possibilité d'un avant-commencement, d'un (non)-commencement du commencement, bref ce serait *s'inscrire* dans un régime de *fondation*. Or, l'une des interrogations à laquelle reconduisent les textes de Jacques Derrida porte précisément, nous semble-t-il, sur la coexistence possible de ces

⁴ S. Beckett, *Molloy*, (Coll. «Double», 7), Paris, Minuit, 1951, p. 8.

deux ordres, celui de l'*inscription* et celui de la *fondation*. Ces deux économies, ces modes d'organisation et de distribution sont-ils compatibles ou s'excluent-ils fatalement? Dans quelle mesure la constitution d'une théorie de la nécessité structurelle de l'abîme, à laquelle la déconstruction derridienne participe activement, se démarque d'une recherche transcendantale préoccupée par les questions de fondation?

Il faudra évidemment revenir sur ces questions, à peine esquissées ici. Nous risquons toutefois une remarque préliminaire: si l'idée de fondement continue de *hanter* le texte derridien (et cela reste encore à vérifier), c'est d'abord en tant qu'idée-limite, car la déconstruction part toujours de l'*écriture*. Au geste cartésien qui suppose la *tabula rasa* — pour Descartes, il s'agit bien en effet de «commencer tout de nouveau dès les fondements»⁵ —, Derrida oppose l'irréductibilité de la *dette*, c'est-à-dire de l'enracinement textuel: «il faut commencer quelque part où nous sommes et la pensée de la trace, qui ne peut pas ne pas tenir compte du flair, nous a déjà enseigné qu'il était impossible de justifier absolument un point de départ.»⁶ Quelque part où nous sommes donc, «en un texte déjà où nous croyons être»⁷. Il n'y a pas de commencement absolu parce que le commencement lui-même est *écriture*. L'*écriture* du commencement est le commencement de l'*écriture*; elle constitue en cela la fin même du commencement, et

⁵ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. F. Khodoss, (Coll. «Quadrige», 81), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 26.

⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, p. 233.

⁷ *Ibidem*.

peut-être aussi le commencement de la fin. Le danger n'est pas loin, et il pourrait bien être *mortel*.

*

La relation entre la quête fondationnelle et l'écriture constitue l'horizon sous lequel la question métaphysique se pose chez Derrida. Nous n'aborderons pas ici cette question pour elle-même mais en rapport avec une thématique connexe, celle du théologique. Nous nous demanderons ce qu'il en est de l'instance théologique dans le texte derridien, reprenant ainsi une question que Derrida soulève lui-même à la fin d'un essai: «une théologie serait-elle possible?»⁸

Le contexte général de la question que soulève Derrida — et que nous lui adressons en retour — est une réflexion sur le langage, ce qui nous permet déjà de préciser la perspective du présent travail. L'intérêt d'une recherche portant sur l'instance théologique chez Derrida ne consiste pas à faire de celui-ci un crypto-théologien et d'opérer ainsi une sorte de récupération apologétique. L'intérêt d'une lecture théologique de Derrida repose ailleurs: la manière derridienne de soulever la question du théologique paraît intéressante dans la mesure où elle travaille à son inscription dans le paradigme langagier. La question de Dieu devient celle d'un «dire Dieu»; la question des conditions de possibilité de la théologie devient celle de ses modalités discursives. Dans une telle perspective, la théologie comme «discours

⁸ J. Derrida, «Comment ne pas parler: dénégations», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 595.

sur Dieu» devient indissociable et dépendante d'une «réflexion sur les aventures du langage qui cherche à dire Dieu»⁹.

En posant la question du théologique en lien avec la problématique générale du langage, nous nous trouvons à rejoindre une large part de «la pensée contemporaine»¹⁰, celle qui s'est résolument engagée dans ce qu'il est convenu d'appeler un «tournant langagier»¹¹. De multiples raisons peuvent expliquer ce tournant, qui consiste en un changement de paradigme marquant le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage. J. Habermas suggère une explication lorsqu'il évoque «la conviction selon laquelle, d'une part, le langage est le médium où s'incarne, historiquement et culturellement, l'esprit humain, et selon laquelle, d'autre part, une analyse méthodologiquement fiable de l'activité intellectuelle doit prendre pour objet, non pas immédiatement les phénomènes de la conscience, mais les expressions linguistiques de cet esprit.»¹² Les philosophes qui abandonnent le paradigme des philosophies de la conscience au profit du paradigme du langage s'accordent donc pour reconnaître qu'il s'agit,

⁹ I. Almeida, «La symbolique de 'Dieu': sémiotique et discours religieux», *Recherches de science religieuse* 67 (1979), p. 510.

¹⁰ Nous tenterons de limiter le plus possible les recours à l'expression «la pensée», et nous utiliserons alors les guillemets afin d'en marquer le caractère problématique. Comme le souligne Derrida, «la pensée» ne veut rien dire: «c'est le vide substantifié d'une idéalité fort dérivée, l'effet d'une différance de forces, l'autonomie illusoire d'un discours ou d'une conscience dont on doit déconstruire l'hypostase, analyser la 'causalité', etc.», J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 67. Voir aussi J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme» (autobiophotographies), dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, pp. 215-216.

¹¹ Voir R. Rorty (éd.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

¹² J. Habermas, *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, (Coll. «Théories»), Paris, Armand Colin, 1993, pp. 173-174.

non pas d'*expliquer* le monde, mais d'étudier la manière dont on *parle* du monde.

*

L'inscription dans le paradigme langagier implique une certaine détermination du rapport entre le langage et la représentation. Nous voudrions évoquer brièvement cette nouvelle donne, en prenant encore une fois comme point de départ un texte de Beckett, dont voici un large extrait.

Watt se trouvait maintenant entouré de choses qui, si elles consentaient à être nommées, ne le faisaient pour ainsi dire qu'à leurs corps défendant. Et l'état où Watt se trouvait résistait à toute formulation comme nul état ne l'avait jamais fait, de tous ceux où Watt s'était jamais trouvé, et Watt s'était trouvé dans un grand nombre d'états, dans sa vie. À la vue d'un pot, par exemple, ou en pensant à un pot, d'un des pots de Monsieur Knott, à un des pots de Monsieur Knott, c'était en vain que Watt disait, Pot, pot. Oh peut-être pas tout à fait en vain, mais presque. Car ce n'était pas un pot, plus il le voyait, plus il y pensait, plus il était sûr que ce n'était pas un pot, mais alors pas du tout. Ça ressemblait à un pot, c'était presque un pot, mais ce n'était pas un pot à en pouvoir dire, Pot, pot et en être réconforté. Il avait beau à la perfection répondre à toutes les fins, et remplir tous les offices, d'un pot, ce n'était pas un pot. Et c'est précisément cette infime déviation de la nature du vrai pot qui torturait Watt à ce point. Car si l'approximation avait été moins étroite, alors Watt aurait été moins angoissé. Car alors il n'aurait pas dit, C'est un pot, et ce n'est pas un pot, non, mais il aurait dit, C'est une chose dont j'ignore le nom. Et Watt préférait tout compte fait avoir affaire à des choses dont il ignorait le nom, quoiqu'il en souffrît aussi, qu'à des choses dont le nom connu, le nom reçu, n'était plus le nom, pour lui. Car il pouvait toujours espérer, d'une chose dont il n'avait jamais su le nom, pouvoir l'apprendre, un jour, et ainsi s'apaiser. Mais s'agissant d'une chose dont le vrai nom avait cessé, soudain, ou peu à peu, d'être le vrai nom pour lui, un tel

espoir lui était interdit. Car le pot était toujours un pot, Watt en était persuadé, pour tout le monde sauf pour Watt. Pour Watt seul ce n'était plus un pot, mais alors plus du tout¹³.

Dans le *corpus* romanesque de Beckett, Watt constitue le premier personnage à faire l'expérience de la désagrégation du langage. Watt est la figure de celui pour qui le nom des choses a cessé d'être le vrai nom; il constitue à cet égard l'écho saisissant de l'interrogation radicale sur le langage dont nous sommes témoins — interrogation qui implique une détermination particulière du rapport entre le langage et la représentation. Dans quelle mesure cette détermination *engage* le théologique ou en appelle, à tout le moins, à une réflexion approfondie sur les conditions de sa production? Qu'en est-il de l'inscription d'une instance théologique dans le paradigme langagier?

Avant d'aborder ces questions, il convient de se demander comment le langage en est venu à occuper le devant de la scène philosophique, des tendances issues de champs aussi divers que ceux de la philosophie analytique et de la phénoménologie s'accordant à faire du langage l'objet principal — sinon unique — de leurs analyses.

Nous savons qu'à la suite de L. Wittgenstein des représentants de la philosophie analytique attribuent à la philosophie la seule fonction d'analyser le langage, cherchant par là à résister au déterminisme linguistique: la philosophie devient «une critique du langage.»¹⁴ Par son

¹³ S. Beckett, *Watt*, trad. L. Janvier et A. Janvier (en collaboration avec l'auteur), Paris, Minuit, 1968, pp. 81-82.

¹⁴ «Nous ne devons construire aucune théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître et n'être remplacée que par de la description. Et cette description reçoit sa lumière, c'est-à-dire son but, dans les

recours à une langue idéale, une telle philosophie cherche à empêcher des inférences de la «nature du langage» à la «nature du monde». Puisque tous les *énoncés* (*statements*) qui affirment quelque chose ont un caractère empirique et appartiennent à la science, il revient à la philosophie d'opérer à la manière d'une *méthode*¹⁵. Au moyen de l'analyse logique, il s'agit d'éliminer les mots sans signification, les pseudo-énoncés vides de sens. Une telle investigation paraît redoutable dans la mesure où elle semble détruire tout ce qui est intéressant, «pour ainsi dire tous les édifices; en ne laissant subsister que débris de pierres et gravats.»¹⁶ Aux yeux de Wittgenstein, elle n'en demeure pas moins indispensable: «ce ne sont que châteaux de cartes que nous détruisons, et nous dégageons le fondement du langage sur lequel ils se dressaient.»¹⁷

Le langage occupe une place tout aussi importante à l'intérieur de certaines tendances du courant phénoménologique. Ainsi M. Heidegger développe une *pensée* philosophique sur la base d'une *méditation* sur le langage. Après avoir reconnu à la pensée occidentale la fonction de

problèmes philosophiques. Ces phénomènes, il est vrai, ne sont pas empiriques, mais ils se résolvent par un examen du travail de notre langage et particulièrement de telle sorte que ce travail soit reconnu: en dépit d'une impulsion qui nous porte à le méconnaître. Les problèmes sont résolus non par la communication de nouvelles expériences, mais par l'agencement de ce qui est connu depuis longtemps. La philosophie est la lutte contre l'ensorcellement de notre entendement par les moyens de notre langage.», L. Wittgenstein, «Investigations philosophiques», dans *Tractatus logico-philosophicus: suivi de 'Investigations philosophiques'*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Tel», 109), Paris, Gallimard, 1961, pp. 164-165 (§109).

¹⁵ «What, then, is left over for *philosophy*, if all statements whatever that assert something are of an empirical nature and belong to factual science? What remains is not statements, nor a theory, nor a system, but only a *method*: the method of logical analysis.», R. Carnap, «The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language», trad. A. Pap, dans A.J. Ayer (éd.), *Logical Positivism*, Glencoe, The Free Press, 1959, p. 77. La version originale allemande de cet essai («Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache») est parue en 1932 dans la revue *Erkenntnis*.

¹⁶ L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 166 (§118).

¹⁷ *Ibidem*.

«dispenser l'être», Heidegger soutient que cette dispensation est «la Parole qui parle à l'origine de tout parler humain.»¹⁸ Cette conception du langage est foncièrement monologuale, dans la mesure où c'est bien «le langage qui parle, et non l'homme»¹⁹, la *participation* du sujet humain consistant simplement à écouter le langage et à y répondre²⁰. En outre, la position heidéggerienne semble soutenue par un véritable «acte de foi», Heidegger gardant confiance dans les mots, le langage constituant à ses yeux la «demeure de l'être»²¹. Il faudra éventuellement se demander si le texte derridien ne procède pas, dans une ligne plus beckettienne, de l'assomption inverse, c'est-à-dire de la perte de cette foi dans les mots.

L'intérêt proprement philosophique pour le langage trouve son répondant dans le domaine de la linguistique, qui a pris, comme chacun sait, une ampleur considérable au vingtième siècle. Les différents courants de la linguistique contemporaine témoignent d'une nouvelle attitude en face du langage, une nouvelle «aventure du regard» (selon l'expression de Derrida se référant au structuralisme²²). Il faut souligner les efforts de la linguistique pour se constituer en véritable science, notamment en distinguant la *langue* du *langage*: la langue serait l'objet de l'analyse scientifique, tandis le langage devrait être appréhendé, en dehors de la diversités des langues particulières, en

¹⁸ M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 79), Paris, Gallimard, 1962, p. 206.

¹⁹ *Ibid.*, p. 210.

²⁰ «Parler c'est en même temps écouter.», M. Heidegger, «Le chemin vers la parole», trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, (Coll. «Tel», 55), Paris, Gallimard, 1976, p. 241. On se reportera en outre à l'étude de J.-P. Cometti, «Heidegger et la philosophie du langage», *Revue internationale de philosophie* 168 (1989), pp. 52-63.

²¹ M. Heidegger, *Le principe de raison*, p. 210.

²² Voir J. Derrida, «Force et signification», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, p. 9.

tant que faculté humaine. En outre, un vaste courant questionne la thèse d'une indépendance de la pensée à l'égard de sa forme langagière. Comme le souligne É. Benveniste, le linguiste «estime qu'il ne pourrait exister de pensée sans langage, et que par la suite la connaissance du monde se trouve déterminée par l'expression qu'elle reçoit.»²³ Conséquemment, nous n'atteignons jamais l'être humain en dehors du langage: «c'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme.»²⁴

En tant que système signifiant où se *fait* et se *défait* le sujet parlant, le langage en est aussi venu à occuper une place centrale dans les études psychanalytiques²⁵. La perspective freudienne a véritablement marqué l'étude du rapport entre le sujet et son langage, en faisant de la *parole* même du patient son objet: «l'analyste opère sur ce que le sujet lui *dit*. Il le considère dans les discours que celui-ci lui tient, il l'examine dans son comportement locutoire, 'fabulateur' [...]. Le processus entier s'opère par le truchement du langage.»²⁶ Soulignant en outre que, dans le rêve, ne l'intéresse que son *élaboration*, Freud évoque déjà ce que Lacan traduira plus tard par sa «structure du langage».

²³ É. Benveniste, «Coup d'oeil sur le développement de la linguistique», dans *Problèmes de linguistique générale*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1966, p. 25.

²⁴ É. Benveniste, «De la subjectivité dans le langage», dans *op. cit.*, p. 259.

²⁵ Voir J. Kristeva, «Psychanalyse et langage», dans *Le langage, cet inconnu*, (Coll. «Points/essais», 125), Paris, Seuil, 1981, pp. 263-275.

²⁶ É. Benveniste, «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne», dans *op. cit.*, pp. 75-76. «Qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium: la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige.», J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», dans *Écrits*, (Coll. «Le champ freudien»), Paris, Seuil, 1966, p. 247.

Au niveau même de ses présupposés, la psychanalyse freudienne paraît ainsi inextricablement liée à l'étude du langage; par ailleurs, à l'inverse, les découvertes de Freud (l'inconscient, le travail du rêve, etc.) ne sont pas sans modifier la conception traditionnelle du langage. C'est là un immense champ de questionnement; nous risquons seulement quelques remarques. D'abord, la psychanalyse freudienne implique une nouvelle détermination des rapports entre signifiant et signifié. Comme le souligne J. Kristeva, «l'intervention psychanalytique dans le champ du langage a pour conséquence majeure d'empêcher l'écrasement du signifié par le signifiant, qui fait du langage une surface compacte logiquement découpable; la psychanalyse permet au contraire de feuilleter le langage, de séparer le signifiant du signifié, de nous obliger à penser chaque signifié en fonction du signifiant qui le produit, et vice versa.»²⁷ Par ailleurs, la psychanalyse freudienne implique une théorie du sujet qui paraît l'opposer à une grande part de la linguistique contemporaine — qui tend à considérer le langage en dehors de son effectuation dans le discours (d'un sujet), et qui, de ce fait, appréhende le sujet comme une *unité* coïncidant avec son discours. Freud ébranle ce postulat — essentiellement cartésien — par sa découverte de l'inconscient. Comme le souligne encore Kristeva, il est difficile, après Freud, de «parler d'un sujet sans suivre les diverses configurations que

²⁷ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 271. Kristeva tire une conséquence importante de ce déplacement: «l'intervention psychanalytique empêche le geste métaphysique qui identifiait les diverses pratiques langagières à Une Langue, Un Discours, Une Syntaxe, et [...] elle incite à chercher les différences *des langues, des discours, ou plutôt des systèmes signifiants* construits dans ce qu'on a pu prendre pour La langue ou Le discours.», *ibidem*. Toute cette problématique engage la question générale de la traduction, question à laquelle Derrida a accordé une très grande importance dans ses écrits. Voir entre autres: J. Derrida, «Théologie de la traduction», dans *Du droit à la philosophie*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, pp. 371-394; id., «Des tours de Babel», dans *Psyché*, pp. 203-235; id., «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», dans P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.), *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980, pp. 445-479.

révèlent les différents rapports des sujets à leurs discours. Le sujet n'est pas, il se fait et se défait dans une *topologie* complexe où s'incluent l'autre et son discours.»²⁸ Dans cette perspective, le sujet et le sens ne sont pas, mais ils *apparaissent* ou *se produisent* dans un travail discursif.

Mais comment le langage est-il venu à occuper une telle place dans le champ contemporain du pensable²⁹? Évidemment, on s'est toujours intéressé au langage; la tradition nous a légué de nombreux textes consacrés à cette question. Mais le langage a d'abord et surtout été appréhendé dans sa fonction *expressive*, c'est-à-dire considéré comme le véhicule d'une réalité subsistant en dehors du langage lui-même. Spécialement visible chez Platon, une telle conception du langage a dominé durant des siècles³⁰.

Nous osons ici une question: le texte biblique ne rejoint-il pas une interrogation contemporaine lorsqu'il questionne ce qui est *dans* le langage³¹? Sous l'un de ses plis, le texte biblique ne traduit-il pas la précarité du langage humain? Ne révèle-t-il pas combien le langage est fragile quand rien ne le fonde? Ne souligne-t-il pas sans cesse la

²⁸ J. Kristeva, *op. cit.*, p. 272.

²⁹ Sur ces questions, on consultera entre autres: G. Hottos, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1979; C. Chiesa, «Les origines de la 'révolution linguistique'», *Revue de théologie et de philosophie* 117 (1985), pp. 261-284.

³⁰ Chez Platon, le langage est appréhendé comme «l'ouvrage du législateur»: «Nous avons vu en effet qu'à chaque genre de tissu était naturellement propre, semble-t-il, chaque sorte de navette et de même pour le reste. [...] Le nom qui est naturellement approprié à chaque objet, notre législateur ne doit-il pas savoir l'imposer aux sons et aux syllabes, et avoir les yeux fixés sur ce qui est le nom en soi, pour créer et établir tous les noms, s'il veut faire autorité en cette matière?», «Cratyle», dans *Ion, Ménéxène, Euthydème, Cratyle*, trad. L. Méridier, (Coll. «Tel», 204), Paris, Gallimard, 1989, p. 113.

³¹ Voir M. Edwards, *Towards a Christian Poetics*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1984, pp. 217-220.

fragilité de la parole humaine, qui doit toujours s'en remettre à la puissance de Dieu? Pensons qu'aucun prophète n'ose s'adresser au peuple en son nom; le prophète rappelle sans cesse que c'est Dieu lui-même qui parle: «Ainsi parle Yahvé».

Par ailleurs, si le texte biblique tend à attribuer au langage un fondement divin, la réflexion contemporaine sur le langage tend plutôt à partir du *manque* ou de l'*absence* de Dieu à la parole: Dieu ne peut plus constituer le fondement du langage — désormais livré à lui-même, à son propre abyme. Ainsi l'*écriture* de Derrida, à la fois dans sa théorisation et sa pratique, renvoie à un Dieu qui s'est «coupé le souffle»: «Dieu ne nous parle plus, il s'est interrompu: il faut prendre les mots sur soi.»³² De même, chez Beckett, Dieu c'est l'absent fondamental — manière de dire à quel point le fondement manque³³: «Des organes, un dehors, c'est facile à imaginer, d'autres, un Dieu, c'est forcé, on les imagine, c'est facile, ça calme le principal, ça endort, un instant. Oui, Dieu, je n'y ai pas cru, fauteur de calme, un instant.»³⁴

Le sujet humain ne saurait non plus constituer une instance fondationnelle. Encore Beckett: «Je dis je en sachant que ce n'est pas

³² J. Derrida, «Edmond Jabès et la question du livre», dans *L'écriture et la différence*, p. 104.

³³ J. Onimus précise que l'absence n'équivaut pas à l'inexistence. «On pense à un absent, on peut fictivement s'adresser à lui, on l'attend, on le désire, on ressent même sa présence comme un manque, un vide pénible, une blessure; par contre l'inexistant n'éveille rien, et pas même l'indifférence. Chez Beckett Dieu est absent, c'est-à-dire qu'il se manifeste de l'intérieur comme un manque: c'est le dérangement inexplicable de l'ordre.», J. Onimus, *Beckett*, (Coll. «Les écrivains devant Dieu», 16), Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 75.

³⁴ S. Beckett, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, p. 31.

moi.»³⁵ Le sujet beckettien est dépossédé, constitué de mots qui ne lui appartiennent pas: «on ne sent pas une bouche, on ne sent plus la bouche, pas besoin d'une bouche, les mots sont partout, dans moi, hors de moi, ça alors, tout à l'heure je n'avais pas d'épaisseur, je les entends, pas besoin de les entendre, pas besoin d'une tête, impossible de les arrêter, impossible de s'arrêter, je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres.»³⁶ Le sujet ainsi mis en scène — on le devine — n'est plus une *conscience*. Il y a du bruit, *ça parle*. Mais si, comme chez Heidegger, «le langage parle», il n'y a plus rien ici à entendre, tout au plus des mots vides.

Oui, les mots que j'entendais, et je les entendais très bien, ayant l'oreille assez fine, je les entendais la première fois, et même encore la seconde, et souvent jusqu'à la troisième, comme des sons purs, libres de toute signification, et c'est probablement une des raisons pour lesquelles la conversation m'était indiciblement pénible. Et les mots que je prononçais moi-même et qui devaient presque toujours se rattacher à un effort de l'intelligence, souvent ils me faisaient l'effet d'un bourdonnement d'insecte³⁷.

Au tout début de *L'Innommable*, le narrateur demande: «Où maintenant? Quand maintenant? Qui maintenant?»³⁸, pour répondre finalement: «Sans me le demander. Dire je. Sans le penser. Appelez ça des questions, des hypothèses.»³⁹ Le recours aux mots s'avère ainsi la seule possibilité d'un «je», qui se constitue en se proférant. Cette constitution par les mots ne donne pourtant pas lieu à la reconquête d'un «moi»; elle

³⁵ *Ibid.*, p. 197. On relira ici les belles pages qu'a consacrées M. Blanchot à Beckett; voir M. Blanchot, «'Où maintenant? Qui maintenant?', dans *Le livre à venir*, (Coll. «Folio/essais», 48), Paris, Gallimard, 1959, pp. 286-295.

³⁶ S. Beckett, *L'Innommable*, p. 166.

³⁷ S. Beckett, *Molloy*, p. 66.

³⁸ S. Beckett, *L'Innommable*, p. 7.

³⁹ *Ibidem*.

renvoie, tout au plus, à sa perte et à son effritement. Le texte derridien rejoint encore ici celui de Beckett — nous semble-t-il — dans sa détermination du sujet comme «effet de différance». Ici aussi le sujet se trouve saisi dans son ébranlement même: «Ce moi qui n'est pas un moi, cette conscience inconsciente, cet X qui n'a ou qui n'est proprement rien, qui n'est pas ce qu'il est parce qu'il est pur, qui est donc impur parce qu'il est pur, l'appellera-t-on encore une source?»⁴⁰

Pensé en dehors des instances fondationnelles de Dieu et du sujet, le langage continue de parler, mais sans qu'un Mot ne puisse répondre à la prolifération des mots⁴¹. Une fois appréhendée comme pur «système de signes»⁴², le langage perd son pouvoir de *dire*. Ce que Beckett met en scène, c'est précisément cette défaillance probable et même fatale du langage. La réflexion théorique de Derrida s'inscrit, nous semble-t-il, dans ce même horizon d'inquiétude à l'égard des mots.

Une telle conception du langage engage en retour une certaine pratique de l'écriture. Nous touchons là l'un des aspects les plus intéressants de

⁴⁰ J. Derrida, «Qual quelle: les sources de Valéry», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 336.

⁴¹ «Le mot pour le mot ne se laisse nulle part trouver là où le destin dispense, pour l'étant, la parole qui le nomme et l'institue, afin qu'il soit et, étant, rayonne et éclore. Le mot pour le mot — un trésor à la vérité, et pourtant ingagnable pour le pays du poète; mais pour la pensée? Quand la pensée essaie de méditer à la suite du mot poétique, alors il se montre ceci: le mot, le dire n'a pas d'être. Cependant notre façon coutumière de nous représenter les choses résiste de toutes ses forces à cette méditation et à ce qui vient s'y donner. Tout un chacun voit bien et entend des mots — par écrit et dans la voix. Ils sont, ces mots; ils peuvent être comme des choses, perceptibles par nos sens. Il suffit [...] d'ouvrir un dictionnaire. il est plein de choses imprimées. Sans doute. Rien que des mots — et pas un seul mot.», M. Heidegger, «Le déploiement de la parole», trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, p. 176.

⁴² Voir F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique de T. de Mauro, (Coll. «Bibliothèque scientifique»), Paris, Payot, 1985, p. 32.

la déconstruction; et ici encore les textes derridien et beckettien se croisent.

Derrida et Beckett s'entendent pour *affirmer* qu'il n'y a, au fond, plus rien à dire — et c'est bien autour de la force même de ce paradoxe (*dire* qu'il n'y a rien à *dire*) que se nouent leurs textes. La déconstruction tourne autour de l'impossibilité d'exprimer une pensée critique à l'intérieur du cadre discursif; elle constitue une réponse (impossible) à la parole de Heidegger selon laquelle «la langue de notre entretien ne cesse, à mesure, de ruiner la possibilité de dire ce dont nous parlons.»⁴³ Comme le souligne V. Descombes, «la stratégie de la déconstruction est la ruse qui permet de parler, au moment même où il n'y a en fin de compte plus rien à dire.»⁴⁴

Nous retrouvons chez Beckett la même tension entre l'*impossibilité* de dire et la *nécessité* de dire: «Je n'ai rien à dire, mais je peux seulement dire jusqu'à quel point je n'ai rien à dire.»⁴⁵ L'impératif du silence se trouve toujours en lien avec la parole: «Des mots, des mots, la mienne ne fut jamais que ça, que pêle-mêle le babel des silences et des mots, la mienne de vie.»⁴⁶ Pour que le silence soit un vrai silence, il doit rester en contact avec la parole; pour qu'il y ait du silence (et non du mutisme), il faut le dire, l'inscrire, bref il faut le rompre et le briser.

⁴³ M. Heidegger, «D'un entretien de la parole», trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, p. 100.

⁴⁴ V. Descombes, *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1979, p. 163. F. Dosse affirme sensiblement la même chose: «Dire qu'il n'y a plus rien à dire, tel est l'horizon de ce suspend/suspens du sens du déconstructivisme.», F. Dosse, *Histoire du structuralisme, II: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4212), Paris, La Découverte, 1992, p. 48.

⁴⁵ Beckett à Roger Blin, cité dans P. Mélése, *Beckett*, Paris, Seghers, 1966, p. 10.

⁴⁶ S. Beckett, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958, p. 158.

Rompre le silence, dire sans dire, implique une geste stratégique. Se joue ici une véritable puissance de négation, sollicitant une pratique de l'écriture qui, malgré les apparences, n'est pas «un exercice de tout repos»⁴⁷. Cette puissance de négation, il importe d'en souligner la connotation contre-théologique; la guerre (sanglante) du langage contre lui-même ne s'inscrit pas d'emblée dans l'horizon d'une «théologie de la Parole». Mais ne faudrait-il pas aussi se demander si le recours par Derrida et Beckett à certaines stratégies d'écriture — dont la proximité avec celles de la théologie négative paraît incontestable⁴⁸ — est totalement fortuit? Et si le silence beckettien et derridien n'implique pas le refus de parler, mais fait plutôt signe vers les mots pour désigner leur inadéquation, il faudrait encore interroger le statut de cet *innommable* qu'il s'agit néanmoins de *dire*.

*

Qu'en est-il du théologique dans le texte de Derrida? Nous avançons l'hypothèse suivante: d'une part, le texte derridien opère la déconstruction de l'économie théologique; d'autre part, il pointe vers

⁴⁷ Voir *Positions*, p. 24.

⁴⁸ Le rapport entre la déconstruction et la théologie négative a été l'objet de nombreux commentaires, auxquels Derrida a proposé des réponses élaborées. Le dernier chapitre de notre thèse sera consacré à cette question. Nous ne disposons malheureusement pas du texte que se proposait d'écrire M. de Certeau sur le mysticisme beckettien. Dans *Molloy*, Beckett fait une allusion à la théologie négative: «Ce que j'aimais dans l'anthropologie, c'était sa puissance de négation, son acharnement à définir l'homme, à l'instar de Dieu, en termes de ce qu'il n'est pas. Mais je n'ai jamais eu à ce propos que des idées fort confuses, connaissant mal les hommes et ne sachant pas très bien ce que cela veut dire, être.», S. Beckett, *Molloy*, pp. 51-52.

une pensée anéconomique, dont le champ peut être investi par du théologique. En d'autres termes, nous soulevons l'hypothèse que la déconstruction derridienne de l'instance théologique n'est pas *sans reste*. Et ce *reste*, nous entendons en dégager l'inscription dans le texte même de Derrida: le théologique paraît comme *supplément* dans la mesure où il supplée une béance qu'il dessine et laisse ouverte à la fois.

Le présent travail implique ainsi un certain «*entre*», s'agissant à la fois de considérer la possibilité d'une «*fin de la théologie*»⁴⁹ et celle de sa persistance dans le mouvement de déconstruction lui-même. Cette position n'est pourtant pas dépourvue d'ambiguïté, et cela à plus d'un titre. D'une part, l'intérêt de la question est proprement théologique. C'est d'abord une question de théologien; elle se trouve adressée à un philosophe qui, s'il a lui-même abordé la question d'une possible relation entre la déconstruction et le théologique, l'a toujours fait pour répondre à des accusations⁵⁰. L'intérêt de la présente étude — s'il est permis de s'exprimer ainsi — réside peut-être dans la possibilité de reprendre cette question dans un contexte moins polémique. D'autre part, la validité du présent travail paraît dépendre, en grande partie, de la possibilité de s'abstraire du lieu (théologique) à partir duquel il se déploie. Il s'agit en somme d'envisager le plus sérieusement possible —

⁴⁹ Sur ce thème d'une «*fin de la théologie*», voir: C. Raschke, *The Alchemy of the Word: Language and the End of Theology*, Missoula, Scholars Press, 1979; M.C. Taylor, «*The End(s) of Theology*», dans S.G. Davaney (éd.), *Theology at the End of Modernity*, Philadelphia, Trinity Press International, 1991, pp. 233-248.

⁵⁰ Il est assez intéressant et plutôt ironique de constater que la relative non-réceptivité de la déconstruction dans les cercles théologiques a pour contre-partie l'accusation très fréquente de «*théologisme*» adressée à Derrida par des philosophes. Voir notamment J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (Coll. «*Bibliothèque de philosophie*»), Paris, Gallimard, 1988, p. 218.

et tout semble devoir se jouer dans le « grand sérieux » ainsi sollicité — l'éventualité que l'instance théologique soit précisément ce que la déconstruction ne permet plus de penser ou permet de ne plus penser. La validité du travail semble ainsi dépendre de la manière même dont il envisage l'effondrement du sol sur la base duquel il s'institue. Pour dire les choses encore un peu autrement, et de manière plus abrupte, cette étude (de théologie) n'est peut-être pas théologique, mais ce qui *marque* la perte d'une théologie possible. Mais il faudrait alors demander: une telle *athéologie* — ce discours de l'*entre* qui pointe vers le théologique sans y souscrire — ne serait-elle pas en définitive la seule théologie possible et, au fond, ne l'a-t-elle pas toujours été?

En posant la question théologique au texte derridien lui-même, la zone d'investigation est circonscrite d'entrée de jeu. En décidant de «partir de Derrida», nous nous engageons à revenir sans cesse à lui, à trouver dans son texte la vérification des thèses avancées; bref, nous l'instituons comme instance normative du champ interprétatif qu'il ouvre. Cette institution est évidemment (pas) tout à fait arbitraire, c'est-à-dire qu'elle n'est pas absolument justifiable. C'est notre commencement. «Voici notre commencement», écrivons-nous après Beckett.

Mais «partir de Derrida», c'est aussi l'abandonner un peu. C'est que le texte derridien vaut pour l'intérêt qu'il suscite, pour l'effet d'ébranlement qu'il exerce sur un lieu de questionnement précis, en l'occurrence ici théologique. Le retour constant au texte de Derrida comme instance normative n'exclut pas mais autorise plutôt «le geste

d'une interprétation active»⁵¹. Le travail théorique n'est-il pas d'ailleurs cet effort constant de recontextualisation? Et comme le rappelle Merleau-Ponty, «une philosophie, comme une oeuvre d'art, c'est un objet qui peut susciter plus de pensées que celles qui y sont 'contenues' (peut-on les énumérer? Peut-on dénombrer un langage?).»⁵² Nous pourrions préciser que le texte derridien a un caractère pluriel qui encourage le travail interprétatif, il contient beaucoup de pensées⁵³. Et la fécondité n'est-il pas, en définitive, le seul critère d'une interprétation?⁵⁴

Le présent travail repose sur le pari suivant: la lecture de Derrida peut libérer la possibilité d'un nouveau regard sur le théologique. Croyant que l'exil d'une théologie hors de ses *topos* familiers constitue parfois (*toujours* peut-être, *souvent* sans doute) une chance pour elle, nous entendons la soumettre à la déconstruction et assumer le risque que le procès dans lequel nous l'engageons ainsi aboutisse, en définitive, à un non-lieu. Mais selon la parole de Jean-Joseph Surin — parole qu'aimait

⁵¹ *Positions*, p. 7. Cet appel à une interprétation active n'est pas sans évoquer une réflexion de M. Foucault: «ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils auraient pensé en deçà ou au-delà d'elles, mais ce qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer.», M. Foucault, *Naissance de la clinique*, (Coll. «Galién»), Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. XV.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible: suivi de notes de travail*, (Coll. «Tel», 36), Paris, Gallimard, 1979, p. 253.

⁵³ R. Gasché souligne à juste titre qu'il n'y a pas d'orthodoxie déconstructionniste. *Le tain du miroir: Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. M. Froment-Maurice, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1995, p. 31. Derrida a lui-même affirmé que la réappropriation de la déconstruction constituait la condition même de son effectivité; voir J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», dans *Limited Inc.*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, p. 262.

⁵⁴ C'est ce que suggère J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, (Coll. «Le livre de poche: biblio/essais», 4073), Paris, Grasset, 1977, p. 12.

tant citer Michel de Certeau —, «pour avoir tout, il faut tout perdre; et pour peu qu'on retienne, c'est assez pour se priver de tout.»⁵⁵

Nous entendons soulever le problème théologique dans le cadre de la question plus générale du rapport écriture-métaphysique, telle qu'elle se pose chez Derrida; c'est sur la base d'une certaine détermination du rapport entre la quête fondationnelle (métaphysique) et le langage (défini par Derrida comme *écriture*) que s'opère la déconstruction de l'économie théologique et c'est ce qu'il s'agira de chercher à comprendre. Il ne s'agit évidemment pas ici de s'installer dans une position de survol, en prétendant avoir trouvé *la* clef d'interprétation de «la pensée théologique de Derrida». La question de la métaphysique et de l'écriture constitue simplement le trait d'un chemin de pensée, un fil conducteur.

*

Le champ général de recherche dans lequel nous nous aventurons n'est pas totalement inexploré. L'idée d'un certain rapport entre la déconstruction derridienne et la théologie est aussi vieille que la déconstruction elle-même. Par ailleurs, la présente perspective paraît revêtir une certaine spécificité; c'est ce dont nous voudrions maintenant rendre compte.

⁵⁵ J.-J. Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 29.

D'abord nous entendons soulever la question théologique dans son aspect le plus général. Notre propos déborde ainsi les études consacrées à des aspects très spécifiques du rapport entre la déconstruction et le champ religieux. Nous ne nous intéressons pas comme telle à la question du rapport de la déconstruction à la critique biblique, une question qui a suscité un certain écho dans le monde anglo-saxon. À partir de 1982 — année où la revue *Semeia* consacre l'un de ses numéros à Derrida⁵⁶ —, il est possible de constater une certaine ouverture de la critique biblique à la déconstruction⁵⁷. Les premiers livres de critiques bibliques adoptant une perspective déconstructionniste, travaux que nous devons à S.D. Moore⁵⁸ et D. Seeley⁵⁹, paraissent dans les années quatre-vingt-dix. La production provient presque exclusivement du monde anglo-saxon; ce qui

⁵⁶ R. Detweiler (éd.), «Derrida and Biblical Studies», *Semeia* 23 (1982). Nous soulignons les contributions de J.D. Crossan («*Différance* and Divinity», pp. 29-40), J.P. Leavey («Four Protocols: Derrida, His Deconstruction», pp. 43-57) et H.N. Schneidau («The Word Against the Word: Derrida on Textuality», pp. 5-28).

⁵⁷ Voir entre autres les contributions suivantes: G.K. Blank, «Deconstruction: Entering the Bible through Babel», *Neotestamentica* 20/1 (1986), pp. 61-67; J.P. Crozer, «Canon: New Testament to Derrida», *College Literature* 18/2 (1991), pp. 5-23; V. Cunningham, «Renoving that Bible: That Absolute Text of (Post)-Modernism», dans F. Gloversmith (éd.), *The Theory of Reading*, Brighton/Totowa, Harvester/Barnes & Noble, 1984, pp. 1-51; R. Detweiler, *Story, Sign and Self: Phenomenology and Structuralism as Literary Critical Methods*, Philadelphia/Missoula, Fortress Press/Scholars Press, 1978; J.E. Faulconer, «Protestant and Jewish Styles of Criticism: Derrida and His Critics», *Literature and Belief* 5 (1985), pp. 45-66; E. Greenstein, «Deconstruction and Biblical Narrative», *Prooftexts* 9 (1989), pp. 43-71; W.H. Kelber, «In the Beginning Were the Words: the Apotheosis and Narrative Displacement in the Logos», *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), pp. 69-98; J.B. Knedlik, «Saussure, Derrida and a 'Christian' Literary Criticism?», *Christianity & Literature* 39/3 (1990), pp. 293-302; M. LaFargue, «Are Texts Determinate? Derrida, Barth and the Role of the Biblical Scholar», *Harvard Theological Review* 81 (1988), pp. 341-357.

⁵⁸ Voir S.D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*, New Haven/London, Yale University Press, 1992; id., *Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1994. Voir aussi du même auteur: «Rifts in (a Reading of) the Fourth Gospel, or: Does Johannine Irony Still Collapse in a Reading that Draws Attention to Itself?», *Neotestamentica* 23 /1 (1989), pp. 5-17; «Deconstructive Criticism: The Gospel of the Mark», dans J.C. Aderson et S.D. Moore (éd.), *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, pp. 84-102.

⁵⁹ Voir D. Seeley, *Deconstructing the New Testament*, Leiden/New York, Brill, 1994.

s'explique notamment par la large réception du travail de Derrida par la critique littéraire américaine, autour de la *Yale School*⁶⁰, et ses répercussions naturelles dans le champ des études bibliques.

Bien que la présente étude comporte un chapitre consacré à la théologie négative (dans son rapport à la déconstruction), elle ne se trouve pas dans cette thématique son principal fil directeur. Nous chercherons ainsi à tirer profit des contributions de J.D. Caputo, J. Colloeny, D.E. Klemm, E. Wyschogrod, M. Despland, T. Foshay⁶¹, mais en les inscrivant dans une problématique de départ plus large ou, à tout le moins, un peu différente. Il en va de même pour toute la série d'études touchant des aspects très particuliers du rapport entre la déconstruction et le champ religieux qui ont vu le jour ces dernières années — études qui ont contribué à éclairer sous un nouveau jour à la fois le texte derridien et le champ religieux. Nous soulignons entre

⁶⁰ Voir H. Bloom (éd.), *Deconstruction and Criticism*, New York, Seabury Press, 1979. Ce livre est considéré comme le «manifeste» du déconstructionnisme américain (associé principalement à l'Université Yale); il regroupe les contributions de H. Bloom, P. de Man, G. Hartmann, J. Hillis Miller et Derrida. Sur la réception littéraire de la déconstruction aux États-Unis, on consultera: J. Arac, W. Godzich et W. Martin (éd.), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; P. Zima, *La déconstruction: une critique*, (Coll. «Philosophies», 46), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 72-107.

⁶¹ Voir J.D. Caputo, «Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart», dans H. Silverman (éd.), *Derrida and Deconstruction*, London/New York, Routledge, 1989, pp. 24-39; J. Colloeny, «Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Lévinas et Heidegger)», dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, pp. 249-261; D.E. Klemm, «Open Secrets: Derrida and Negative Theology», dans R.P. Scharlemann (éd.), *Negation and Theology*, Charlottesville/London, University Press of Virginia, 1992, pp. 8-24; E. Wyschogrod, «How to Say No in French: Derrida and Negation in Recent French Philosophy», dans *Negation and Theology*, pp. 39-55; M. Despland, «On Not Solving Riddles Alone», dans H. Coward et T. Foshay (éd.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 143-166; T. Foshay, «Resentment and Apophasis: the Trace of the Other in Lévinas, Derrida and Gans», dans P. Berry et A. Wernick (éd.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 81-92.

autres les études de S. Handelman, R. Magliola, R.C. Martin, E. New, A. Nouss, D. Loy et W. Dean⁶².

Bien que la thèse de la présente recherche affirme la persistance d'un certain *reste* théologique dans le texte derridien, elle suppose également la validité d'un travail déconstructif affectant directement et d'emblée l'instance théologique — travail qui ne laisse pas cette instance indemne. S'il y a un «dire Dieu» après la déconstruction, ce n'est pas n'importe quel «dire Dieu» et certainement pas celui d'*avant* la déconstruction. Ainsi, nous résistons à toute appropriation théologique du texte derridien laissant intact, ou pire encore renforçant, cela même dont la déconstruction institue le procès⁶³. À l'intérieur de cette tendance, nous soulignons notamment les travaux du théologien anglican G. Ward⁶⁴. Dans *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Ward analyse la doctrine de l'analogie élaborée par Karl Barth, dans laquelle il voit une «lecture théologique de l'économie derridienne de la *différance*»⁶⁵. Les raccourcis théoriques auxquels Ward procède

⁶² Voir S. Handelman, «Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic», dans M. Krupnick (éd.) *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 98-129; R. Magliola, *Derrida on the Mend*, West Lafayette, Purdue University Press, 1984; R.C. Martin, «Text and Contextuality in Reference to Islam», *Semeia* 40 (1987), pp. 124-145; E. New, «Pharaho's Birthstool: Deconstruction and Midrash», *SubStance* 57 (1988), pp. 26-36; A. Nouss, «Texte et traduction: du sacré chez Derrida», *Religiologiques* 5 (1992), pp. 71-92; D. Loy, «The Clôture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida», *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), pp. 59-80; D. Loy (éd.), *Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, Atlanta, Scholars Press, 1996; W. Dean, «Deconstruction and Process Theology», *Journal of Religion* 64 (1984), pp. 1-19.

⁶³ Nous rappelons ici la remarque de Derrida à l'égard de certains «déconstructionnistes»: «J'ai appris à comprendre que, parfois, certains ennemis acharnés et compulsifs de la déconstruction ont un rapport plus sûr et plus vivant, même s'ils ne le théorisent pas, à ce qui est en effet en jeu, que certains 'déconstructionnistes' déclarés. De toute façon il s'agit là d'un champ instable et turbulent.», «Vers une éthique de la discussion», dans *op. cit.*, p. 260.

⁶⁴ Voir G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; id., «Why Is Derrida Important for Theology?», *Theology* 95 (1992), pp. 263-270.

⁶⁵ Voir G. Ward, *op. cit.*, p. 9.

n'excluent cependant pas une certaine «éthique de lecture», qui fait par ailleurs défaut à J.S. O'Leary. Considérant Derrida comme un «acolyte de Heidegger»⁶⁶ [sic!] et insistant sur «les origines hégéliennes» de sa pensée⁶⁷ [sic!!], O'Leary s'attaque aux interprétations théologiques radicales de la déconstruction (il vise surtout C. Raschke et M.C. Taylor); il souligne néanmoins la pertinence théologique du texte derridien, qui travaillerait au profit d'une «nouvelle flexibilité de l'expression théologique»⁶⁸, utile à la découverte de «l'essence du christianisme» — à laquelle O'Leary consacre un chapitre de son ouvrage.

L'irréductibilité de la déconstruction et de l'instance théologique n'implique toutefois pas la répression de l'un des deux termes: la déconstruction ne marque pas *simplement* la «fin de la théologie». Ce qui signifie (au moins) deux choses:

1. D'abord la déconstruction n'implique pas, *simplement*, la *destruction* de toute instance théologique. Nous refusons d'admettre, *a priori*, qu'il n'y a pas de «dire Dieu» possible après la déconstruction, rejetant ainsi la détermination de la déconstruction en ennemi de la religion et de la théologie — détermination qui nous paraît constituer un postulat largement partagé à l'intérieur et à l'extérieur des cercles théologiques. Ainsi E. Goodheart évoque la déconstruction en terme d'un

⁶⁶ J.S. O'Leary, *Questioning Back: the Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, Winston Press, 1985, p. 5. Il écrit un peu plus loin: «Derrida is too essentially a commentator, too unconvincing as a direct announcer of philosophical verity [...] to be able to 'consign metaphysics to itself'. That is why his position in history is likely to be that of footnote to Heidegger. He is a thinker of great critical but little constructive power.», *ibid.*, p. 45. Voir aussi J.S. O'Leary, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, (Coll. «Cogitatio fidei», 181), Paris, Cerf, 1994.

⁶⁷ J.S. O'Leary, *Questioning Back*, p. 42.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 39.

«scepticisme anti-théologique»⁶⁹, tandis que E. Gould insiste sur son caractère «contre-théologique»⁷⁰. Nous soulignons aussi les études de R.S. Gall, J.B. Cobb, M. Suchocki, C. Walhout, J. Grange⁷¹, qui cherchent à thématiser l'antagonisme du théologique et de la déconstruction.

Bien qu'élaborée du point de vue spécifique d'une théologie herméneutique, la prise de position de C. Geffré nous paraît symptomatique de la «relative non-réceptivité de la théologie européenne» au texte derridien⁷². Geffré voit en Derrida celui «qui a donné sa forme la plus extrême au procès intenté à l'herméneutique comme mouvement de pensée.»⁷³ S'appuyant en grande partie sur les travaux de J. Greisch⁷⁴, le théologien français soutient qu'entre la déconstruction et l'herméneutique, il s'agit d'une alternative sans compromis possible: en considérant la crise de l'herméneutique comme la crise de la pensée occidentale elle-même, la déconstruction représenterait la contestation la plus radicale qui soit de toute théologie

⁶⁹ E. Goodheart, *The Skeptic Disposition in Contemporary Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 13.

⁷⁰ E. Gould, «Deconstruction and its Discontents», *Denver Quarterly* 15 (1980), p. 101.

⁷¹ Voir R.S. Gall, «Of/From Theology and Deconstruction», *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), pp. 413-437; J.B. Cobb, «Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process», *Theology Today* 47 (1990), pp. 149-158; M. Suchocki, «Deconstructing Deconstruction: Language, Process and a Theology of Nature», *American Journal of Theology and Philosophy* 11 (1990), pp. 133-142; C. Walhout, «Can Derrida Be Christianized?», *Christianity & Literature* 34/2 (1985), pp. 15-22 (voir la réponse de H. Underwood, «Derrida and the Christian Critic: A Response to Clarence Walhout», *Christianity & Literature* 35/3 (1986), pp. 7-12); J. Grange, «Deconstruction and the Philosophy of Culture», *Process Studies* 17/3 (1988), pp. 141-151.

⁷² Sur cette non-réceptivité (apparente ou réelle), voir les remarques de J. Greisch, «Déconstruction et/ou herméneutique», dans P. Gisel et P. Evrard (dir.), *La théologie en postmodernité*, (Coll. «Lieux théologiques», 29), Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 357-358.

⁷³ C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (Coll. «Cogitatio fidei», 120), Paris, Cerf, 1983, p. 43.

⁷⁴ Voir J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1977. Voir aussi, du même auteur, «La crise de l'herméneutique: réflexions méta-critiques sur un débat actuel», dans l'ouvrage collectif *La crise contemporaine: du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973, pp. 135-178.

herméneutique. Tout en se demandant si «la tradition herméneutique est aussi fatalement liée que le dit J. Derrida au destin de la métaphysique comme onto-théo-logie»⁷⁵, Geffré souligne que l'herméneutique présuppose nécessairement une philosophie du sens, alors que «le mouvement de pensée radicalisé par Derrida» signifie l'effondrement d'une telle philosophie. Geffré en conclut à «la portée destructrice *pour tout projet théologique* d'une pensée de la différance au sens de Derrida.»⁷⁶ Les essais plus récents de Geffré ne témoignent pas d'un changement de cap de sa part quant à un éventuel intérêt théologique de la déconstruction⁷⁷.

2. Par ailleurs, la déconstruction ne voue pas la théologie à écrire *sa propre fin* sous le mode spécifique d'une *herméneutique de la mort de Dieu*. Nous cherchons ainsi à nous démarquer de ce qui constitue sans doute la réception théologique la plus favorable du texte derridien, mais qui paraît trop liée — nous semble-t-il — à la thématique de la mort de Dieu.

Le premier ouvrage important touchant la déconstruction et la théologie regroupait les contributions de penseurs associés (plus ou moins) étroitement à la «théologie de la mort de Dieu» — notamment T.J.J.

⁷⁵ C. Geffré, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 46. Nous soulignons. Geffré ajoute un peu plus loin, avec plus de prudence: «Je ne vois pas *actuellement* comment il est possible de négocier une sorte de compromis entre la *grammatologie* et la *théologie*. Nous sommes en présence d'une alternative qui interdit tout effort de conciliation.», *ibid.*, p. 47. Nous soulignons. Il réaffirme néanmoins, plus loin, que «le radicalisme de Derrida remet en cause toute possibilité de discours théologique.», *ibid.*, p. 338.

⁷⁷ Ainsi, dans un essai de 1994 consacré à l'examen des rapports entre théologie et philosophie en France, Geffré ne fait aucune allusion à l'oeuvre de Derrida; voir C. Geffré, «Philosophie et théologie dans le contexte français», *Études* 380 (mars 1994), pp. 377-388.

Altizer⁷⁸. Or, ce lieu d'émergence d'une lecture déconstructionniste en théologie a véritablement marqué l'orientation du mouvement de réception théologique de Derrida. Ainsi, le caractère déconstructif des théologies de C. Raschke, C.E. Winquist et M.C. Taylor s'inscrit toujours dans l'horizon du «formidable événement» de la mort de Dieu⁷⁹. Ainsi, pour C. Raschke, la déconstruction est en dernière analyse «*the death of God put into writing, the subsumption of the 'Word' by the 'flesh', the deluge of immanence.*»⁸⁰ À l'intérieur d'un cadre plus complexe — où le texte derridien est appréhendé à travers une grille kantienne et lacanienne —, C.E. Winquist poursuit le même discours autour de la «mort de Dieu»⁸¹. Insistons un peu sur le travail de M.C. Taylor⁸².

⁷⁸ Voir T.J.J. Altizer et als., *Deconstruction and Theology*, New York, Crossroad, 1982. Parmi les ouvrages de T.J.J. Altizer, voir: *The Descent into Hell: A Study in the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, New York, Seabury Press, 1979; *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster Press, 1966.

⁷⁹ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Folio/essais», 17), Paris, Gallimard, 1982, p. 150 (§ 125).

⁸⁰ C. Raschke, «The Deconstruction of God», dans *Deconstruction and Theology*, p.3. Voir aussi C. Raschke, *Theological Thinking: An Inquiry*, Atlanta, Scholars Press, 1988; id., *The Alchemy of the Word*; id., «Fire and Roses, or the Problem of Postmodern Religious Thinking», dans *Shadow of Spirit*, pp. 93-108.

⁸¹ Voir C.E. Winquist, *Epiphanies of Darkness: Deconstruction in Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1986; id., *Desiring Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

⁸² Voir M.C. Taylor, *Deconstructing Theology*, New York, Crossroad, 1982; id., *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1984 [Trad. fr. *Errance: lecture de Jacques Derrida; un essai d'a-théologie postmoderne*, Paris, Cerf, 1985.]; id., «Masking: Domino Effect», *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986), pp. 547-557; id., *Altarity*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987; id., *Tears*, Albany, State University of New York Press, 1990; id., «The End(s) of Theology», dans *op. cit.*, pp. 233-248; id., *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; id., *Nots*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; id., «La dénégation de Dieu», trad. P. Evrard, dans *La théologie en postmodernité*, pp. 331-352. Le travail de Taylor a suscité un nombre impressionnant d'études et de commentaires, parmi lesquels nous retenons: S. Franklin, «Contemporary Critical Theory: the Deconstructive A/theology of Mark Taylor», *Style* 21/2 (1987), pp. 281-291; P.C. Hodgson et E. Holzwarth, «[Compte rendu de] Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*», *Religious Studies Review* 12 (1986), pp. 256-261; W. Lowe, «A Deconstructionist Manifesto: Mark C. Taylor's *Erring*», *Journal of Religion* 66 (1986), pp. 324-331; J.W. Robbins, «'You Will Be like God': Richard Rorty and Mark C. Taylor on the Theological Significance of Human Language Use», *Journal of Religion* 72 (1992), pp. 389-402; R. Rorty, «Comments on Taylor's 'Paralectics'», dans R.P. Scharlemann (éd.), *On the Other: Dialogue and/or Dialectics; Mark Taylor's Paralectics*, Lanham, University Press of America, 1991.

Tout en étant sans doute celui qui est allé le plus loin dans l'investissement de la déconstruction dans le champ théologique⁸³, Taylor ne s'est pas totalement dégagé de la problématique des théologies de la mort de Dieu. Selon lui, la déconstruction consiste en effet dans «l'herméneutique de la mort de Dieu»⁸⁴. La déconstruction des notions de *soi*, d'*histoire* et de *livre* — à laquelle Taylor procède dans *Erring* — ont comme point de départ la nouvelle de la mort de Dieu⁸⁵. Taylor propose une critique de l'humanisme athée de la modernité; au nom d'une athéologie⁸⁶ post-humaniste (et post-moderne), il soutient que cet athéisme n'est pas allé assez loin et n'a

pp. 71-78; M. Dufour, «Déconstruction et a-théologie», dans G. Leroux et M. van Schendel (dir.), *Sédiments 1989*, Montréal, Hurtubise HMH, 1989, pp. 67-74; D.R. Griffin, «Postmodern Theology and A/theology: A Response to Mark C. Taylor», dans *Varieties of Postmodern Theology*, (Coll. «SUNY Series in Constructive Postmodern Thought»), Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 29-61; J.D. Caputo, «Review of *Erring: A Postmodern A/theology*», *Man and World* 21 (1988), pp. 107-114; A.T. Nuyen, «Postmodern Theology and Postmodern Philosophy», *International Journal for Philosophy of Religion* 30 (1991), pp. 65-76; G. de Schrijver, «Postmodernity and Theology», *Philippiniana Sacra* 27/81 (1992), pp. 439-452; S. Cowdell, «Radical Theology, Postmodernity and Christian Life in the Void», *Heythrop Journal* 32 (1991), pp. 62-71; J.J. Dicenso, «Deconstruction and the Philosophy of Religion», *International Journal for Philosophy of Religion* 31 (1992), pp. 29-43; J.W. Robbins, «Pragmatism and the Deconstruction of Theology», *Religious Studies* 24 (1988), pp. 375-384.

⁸³ Pour P. Evrard, «seul Taylor a jusqu'ici essayé de prendre en considération, dans sa radicalité, la déconstruction derridienne et ses conséquences pour la théologie.», P. Evrard, «Essai bibliographique sur le(s) postmoderne(s) et la déconstruction», dans *La théologie en postmodernité*, p. 472.

⁸⁴ «*Deconstruction is the 'hermeneutic' of the death of God.*», M.C. Taylor, *Erring*, p. 6.

⁸⁵ «God, self, history, and book are [...] bound in an intricate relationship in which each mirrors the other. No single concept can be changed without altering all the others. As a result of this thorough interdependence, the news of the death of God cannot really reach our ears until its reverberations are traced in the notions of self, history and book. The echoes of the death of God can be heard in the disappearance of the self, the end of history, and the closure of the book.», *ibid.*, pp. 7-8.

⁸⁶ Taylor écrit parfois «(a)theology» («Text as Victim», dans *Deconstruction and Theology*, p. 70), à d'autres occasions «atheology» (*Deconstructing Theology*, p. XX), ou encore «a/theology» (*Erring*, p. 12).

pas tiré la conséquence ultime de la «mort de Dieu»: la «mort du soi»⁸⁷. La déconstruction permettrait de faire ce pas supplémentaire.

Bien qu'il ait cherché à préciser son rapport à la théologie de la mort de Dieu dans les travaux ultérieurs à *Erring* et qu'il ait tenté de démarquer sa position de celle de Thomas J.J. Altizer⁸⁸, Taylor continue néanmoins d'écrire à l'intérieur de la thématique de la mort de Dieu⁸⁹. Il ne s'agit pas ici de *simplement* lui reprocher; il se pourrait effectivement, comme le souligne J.-L. Nancy, que l'oubli de la mort de Dieu relève d'un «oubli de la pensée»⁹⁰. En montrant l'intrication de l'athéologie postmoderne de Taylor à la thématique de la «mort de Dieu», nous cherchons simplement à marquer la spécificité de notre propre démarche, qui se situe en dehors de cet axe de réflexion. Il est toutefois difficile de résister à la tentation de rappeler les réticences de Derrida lui-même à l'égard de l'idée d'une «mort de Dieu»; Derrida y voit non seulement l'effet d'une «surenchère dans l'éloquence eschatologique»⁹¹, mais le fruit d'une conceptualité qu'il s'agit de déconstruire:

⁸⁷ «By denying God in the name of man, humanistic atheism inverts the Creator/creature relationship and transforms theology into anthropology. Posthumanistic a/theology, by contrast, maintains that this inversion, though it is necessary, does not go far enough. The humanistic atheist fails to realize that the death of God is at the same time the death of the self.», *ibid.*, p. 20.

⁸⁸ Voir entre autres: M.C. Taylor, «Masking: Domino Effect»; id., «P.S. Fin Again», dans *Tears*, pp. 55-72.

⁸⁹ «The death of God theology remains one of the most significant theological movement of this century. I would even go as far as to argue that modern theology reaches a certain closure in the death of God theology. Thus any postmodern theological reflection that does not revert to premodern assumptions will have to pass through the 'fiery brook' of the death of God.», M.C. Taylor, «The Anachronism of A/theology», dans *Tears*, p. 76.

⁹⁰ Voir J.-L. Nancy, «Des lieux divins», dans l'ouvrage collectif *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, p. 553.

⁹¹ «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», dans *op. cit.*, p. 464.

Que le logos soit d'abord empreinte et que cette empreinte soit la ressource scripturale du langage, cela signifie, certes, que le logos n'est pas une activité créatrice, l'élément continu et plein de la parole divine, etc. Mais on n'aurait pas fait un pas hors de la métaphysique, si l'on n'en retenait qu'un nouveau motif du «retour à la finitude», de la «mort de Dieu», etc. C'est cette conceptualité et cette problématique qu'il faut déconstruire⁹².

Par ailleurs, la critique sans doute la plus sévère que nous pouvons adresser à Taylor ne concerne pas tant la validité de son projet que sa capacité de le mener à terme. Dans le «prélude» à son ouvrage *Erring*, Taylor se propose d'occuper le (non-) lieu de l'*entre*, dans l'espace d'un milieu irréductible ni au théisme, ni à l'athéisme. Il s'agit de déployer une «pensée nomade», ni proprement théologique, ni proprement non théologique, ni religieuse, ni séculière. S'inspirant du motif derridien de l'indécidabilité, dont il fait l'un des fils privilégiés de son athéologie, Taylor souhaite ainsi s'inscrire dans la *marge* du théologique.

A/theology represents the liminal thinking of marginal thinkers. The / of a/theology (which, it is important to note, can be written but not spoken) marks the *limen* that signifies *both* proximity and distance, similarity and difference, interiority and exteriority. This strangely permeable membrane forms a border where fixed boundaries disintegrate. Along this boundless boundary the traditional polarities between which Western theology has been suspended are inverted and subverted. Since it is forever *entre-deux*, a/theology is undeniably ambiguous⁹³.

La question qu'il faut adresser à Taylor ne concerne pas l'*approche athéologique* elle-même — qui rejoint, dans ses articulations majeures,

⁹² *De la grammatologie*, p. 99. Voir aussi *Positions*, p. 14.

⁹³ M.C. Taylor, *Erring*, pp. 12-13.

celle du présent travail⁹⁴; il s'agit de se demander s'il lui est vraiment fidèle. En fait, le recours massif de Taylor à la conceptualité liée à la thématique de la «mort de Dieu» nous paraît invalider d'entrée de jeu sa démarche soi-disant athéologique: loin de se maintenir dans l'entre et l'indécidabilité, l'athéologie postmoderne de Taylor tourne la *différance* derridienne contre Dieu. En définitive, la déconstruction fournit simplement au théologien de la mort de Dieu de nouveaux et de plus puissants instruments pour travailler⁹⁵. La plupart des lecteurs de Taylor l'ont d'ailleurs bien vu⁹⁶.

Nous nous en voudrions de clore cet état de la question sans évoquer les études fort stimulantes de G.D. Atkins, B. Polka et D.E. Klemm⁹⁷, qui développent une approche littéraire de la religion et de la théologie à partir de la déconstruction. Nous soulignons également la contribution majeure de K. Hart⁹⁸. Suivant Hart, la déconstruction ne constitue pas une attaque contre l'instance théologique, mais plutôt une réponse à

⁹⁴ Suivant J.D. Caputo, la voie athéologique constitue également la meilleure et la plus fructueuse manière d'approcher la question du rapport déconstruction-théologie; voir J.D. Caputo, «Review of *Erring: A Postmodern A/theology*», p. 107. Dans le même sens, voir J. Greisch, «L'éternel retour de l'autre: Nietzsche et les philosophies de la différence», *Concilium* 165 (1981), p. 42.

⁹⁵ Voir *ibid.*, p. 108.

⁹⁶ Il faut surtout se reporter aux analyses très percutantes de J.D. Caputo dans les articles déjà cités. Nous rappelons aussi l'opinion de R. Rorty: «Professor Taylor's book *Erring* has 'A Postmodern A/theology' as its subtitle. [The] slash between 'A' and 'theology' [...] marks the difference between my old-fashioned kind of atheism and Prof. Taylor's new kind.», R. Rorty, «Comments on Taylor's 'Paralectics'», dans *op. cit.*, p. 72.

⁹⁷ Voir G.D. Atkins, «A(fter) D(e)construction: the Relations of Literature and Religion in the Wake of Deconstruction», *Studies in the Literary Imagination* 18 (1985), pp. 89-100; id., *Reading Deconstruction/ Deconstructive Reading*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1983; id., «Partial Stories: Hebraic and Christian Thinking in the Wake of Deconstruction», *Religion and Literature* 15/3 (1983), pp. 7-21; B. Polka, «Tragedy is — Scription Contra-diction», dans D. Jasper (éd.), *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, New York, St.Martin's Press, 1993, pp. 21-59; D.E. Klemm, «Back to Literature — and Theology?», dans *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, pp. 180-190.

⁹⁸ Voir K. Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

l'appel théologique pour une «théologie non métaphysique»⁹⁹. Refusant d'identifier le texte derridien à une forme de théologie négative, Hart insiste néanmoins sur le caractère déconstructif de la théologie négative, qui travaillerait également au profit d'une «théologie non métaphysique». Datant de la fin des années quatre-vingt, l'ouvrage de Hart ne tient évidemment pas compte des travaux publiés par Derrida depuis huit ans (ce qui est énorme considérant son rythme de production). Dans une perspective proche de celle de Hart, W. Lowe a recours à la déconstruction afin d'élaborer une théologie non métaphysique¹⁰⁰; plus précisément, Lowe sollicite Derrida (en compagnie de Kant et d'Adorno) afin de proposer une alternative à l'herméneutique ricoeurienne et au corrélationisme théologique¹⁰¹.

Enfin, nous soulignons l'ouverture récente de la théologie continentale à la déconstruction. Les travaux de M. Boss, P. Evrard, P. Gisel et H. De Vries¹⁰² ne témoignent pas seulement de l'état germinal d'une problématique, ils constituent déjà une sorte de promesse.

*

⁹⁹ Voir *ibid.*, p. xi.

¹⁰⁰ W. Lowe, *Theology and Difference: The Wound of Reason*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

¹⁰¹ Voir *ibid.*, pp. X-XII.

¹⁰² Voir M. Boss, «Jacques Derrida et l'évènement du don», *Revue de théologie et de philosophie* 128 (1996), pp. 113-126; P. Evrard, «Dangereux peut-être: Derrida et les coup(e)s d'une répétition», dans *La théologie en postmodernité*, pp. 253-323; P. Gisel, «Résonances et mise en perspective: la théologie en condition postmoderne», dans *La théologie en postmodernité*, pp. 405-427; H. De Vries, *Theologie im Pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion: Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'*, Kampen, Kok, 1989, pp. 307-323.

En consonance avec l'hypothèse générale de notre recherche, le présent travail se trouve divisé en son centre, partagé en deux parties se répondant en quelque sorte l'une à l'autre, dans un jeu de subversion réciproque. Cette division même doit être interprétée comme un travail d'écriture, une *marque* du style. S'il est vrai, comme l'affirme Nietzsche, que «corriger le style, cela veut dire corriger la pensée, et rien d'autre»¹⁰³, il s'agira d'être attentif aux différents procédés d'écriture dont le sujet même de notre étude (lire: le singulier philosophe-écrivain qu'est Derrida) justifie le recours par l'utilisation abondante et constante qu'il en fait lui-même. Les limites de ce travail formel seront toutefois, dans le contexte particulier de cette étude, les limites que nous impose le genre «thèse» — limites auxquelles il ne saurait être question de se soustraire, sous aucun prétexte¹⁰⁴.

La première partie de notre thèse sera consacrée à la déconstruction de l'économie théologique. Nous procéderons en quatre temps:

Au chapitre premier («De la métaphysique»), nous chercherons à mettre en place le cadre théorique de notre travail. Partant de l'hypothèse que la déconstruction de l'instance théologique suppose son

¹⁰³ F. Nietzsche, *Humain trop humain*, II, trad. R. Rovini, (Coll. «Folio/essais», 78), Paris, Gallimard, 1968, p. 237 (2^e partie, § 131).

¹⁰⁴ Nous entendons défier ainsi la prescription ancienne de S. Kofman: «Écrire sur J. Derrida semble une entreprise audacieuse: de lui, d'autres textes, décisifs, peuvent paraître qui viendront transformer, du moins par leur simple adjonction, un corpus encore inachevé. La mort seule, ainsi le veut la tradition, légitime le commentaire, la critique de textes élevés alors à la dignité d'une oeuvre dont il devient licite de faire le relevé des thèmes et des thèses. Mais sur Derrida, il n'est pas question d'écrire une thèse. Ni aujourd'hui ni demain. Quels qu'ils soient, les textes ultérieurs ne permettent pas la constitution d'un Livre, totalité finie et naturelle qui enfermerait un signifié immuable et définitif dans un volume clos.», S. Kofman, «Un philosophe *unheimlich*», dans l'ouvrage collectif *Écarts: quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973, p. 115.

assignation au champ métaphysique, il s'agira de répondre à la question «qu'est-ce que la métaphysique?». Nous proposerons une définition provisoire, tout en soulignant le caractère problématique d'un tel exercice. Nous chercherons spécialement à saisir la particularité de l'inscription de la métaphysique dans le texte derridien, en nous demandant en quoi peut consister sa déconstruction. Nous introduirons alors les «concepts» d'*écriture générale* et de *différance*, puis nous procéderons à l'ouverture de la question théologique, nous demandant en quel sens la différence interdit tout rapport au théologique.

Au deuxième chapitre («De l'écriture»), nous examinerons plus en détails les retombées de la réouverture du procès de l'écriture dans lequel s'engage Derrida. Nous porterons une attention particulière à la déconstruction du signe; il s'agira alors de montrer en quel sens le signe et la divinité ont le même lieu de naissance. Sans se passer du concept de signe, Derrida le détermine différemment et développe une certaine pensée du langage, qui engage une théorie de la référence et une théorie du sujet. Il s'agira d'étudier le nouveau positionnement de ces deux instances et de montrer comment leur déconstruction ouvre l'espace d'un *jeu*.

Cette question du jeu constituera le pivot du troisième chapitre («Du jeu»). Nous tenterons alors de saisir la spécificité du jeu derridien, en le situant notamment par rapport à celui de F. Nietzsche et de G. Bataille. Cette comparaison nous conduira à mettre en lumière la double économie sous-jacente au jeu derridien (économie de la violence et économie de la dissémination), et à dégager les liens étroits

l'unissant aux problématiques de l'écriture et du rire. Nous concluons cette étape de notre parcours en rattachant nos analyses du jeu derridien à la question théologique et en introduisant la notion d'*athéologie*.

Le quatrième chapitre («De la transcendantalité») sera l'occasion d'un retour sur les problématiques précédentes. Avec l'affirmation du *jeu*, nous serons parvenus à une étape importante de notre lecture: le jeu apparaissant comme l'impensé de la métaphysique, le texte derridien semblera alors avoir atteint une certaine extériorité par rapport à celle-ci. Pourtant, des questions importantes devront être soulevées: qu'en est-il du statut des «concepts» de la déconstruction? *l'écriture générale*, la *différance*, la *trace* ou même le *jeu* ne sont-ils pas finalement des «noms», des maîtres-mots, opérant à la manière des concepts métaphysiques de fondement, de principe, de Dieu, etc.? Nous aborderons ces questions en les situant à l'intérieur d'un débat contemporain sur le dépassement de l'épistémologie et en convoquant quelques acteurs importants de ce débat (notamment C. Taylor, J. Habermas et R. Rorty). Une fois reconstruites les lignes générales du débat, nous chercherons à situer la position exacte de Derrida en étudiant le rapport — fort complexe — qu'il entretient à l'égard du *transcendantal*. Nous serons confrontés à différentes interprétations, ayant en commun d'opérer une césure à l'intérieur de l'oeuvre de Derrida: tandis que J. Culler interprète Derrida comme un philosophe transcendantal et rejette ni plus ni moins le «dernier Derrida» (jugé trop littéraire), R. Rorty le considère comme un ironiste et rejette le «premier Derrida» (jugé trop sérieux). À la suite de P. de Man, nous

proposerons une interprétation prenant en considération «tout Derrida». Nous évoquerons également les enjeux théologiques sous-jacents à cette question de la transcendantalité.

Mais à l'intérieur même de la déconstruction de l'économie théologique — dont nous aurons cherché à suivre la piste — ne se joue-t-il pas autre chose? N'y a-t-il pas un *reste*? La déconstruction ne rencontre-t-elle pas une limite, *sa* limite, à partir de laquelle se réinvestit *en elle* ce dont elle cherche à se libérer? Ainsi le «concept» de *différance*, sollicité afin d'ébranler le fondationalisme métaphysique, ne se trouve-t-il pas en définitive revêtu d'un *aura* quasi-mystique l'inscrivant *en-deçà* de la déconstruction? L'affirmation du jeu n'est-elle pas elle-même remplie d'ambiguïté? Au creux de l'errance de l'écriture ne peut-on pas déjà entendre un appel (de détresse) adressée à l'Autre et commandant une attitude (religieuse?) d'écoute et de soumission? Qu'en est-il exactement de la déconstruction de la transcendantalité et de la pratique ironiste de l'écriture qu'elle commande, en quoi est-elle réellement contre-théologique? Enfin l'inscription de la déconstruction dans le paradigme esthétique signifie-t-elle *simplement* une sortie hors du champ théologique? En somme, la déconstruction la plus assurée de l'instance théologique ne laisse-t-elle pas encore à cette instance une pertinence et une chance?

Dans la seconde partie de notre travail, nous dégagerons les «ouvertures théologiques» que semble autoriser le texte derridien. Nous chercherons à montrer comment l'exigence derridienne de «ne rien dire» se double d'un autre impératif, celui de dire «ce qui ne peut être

dit»; il s'agira de montrer comment le *plaisir* de l'écriture — plaisir esthétique du «parler pour parler» — est aussi un déplaisir, comment la pratique *joyeuse* de l'écriture procède d'un *manquement* au départ de l'écriture¹⁰⁵.

Au cinquième chapitre («Du sublime»), nous situerons plus précisément la déconstruction derridienne à l'intérieur du paradigme esthétique, en la reliant à la notion de sublime. Nous proposerons une reconstruction historique de cette notion, au fil d'une lecture de Longin, K. Burke et E. Kant; ce qui nous donnera l'occasion de souligner des points de convergence avec la problématique de la déconstruction. En prenant ensuite comme base de réflexion l'esthétique kantienne du sublime, nous évoquerons les positions de G.W.F. Hegel et de M. Heidegger, ainsi que la reprise contemporaine de cette esthétique par J.-F. Lyotard. Nous serons alors en mesure de dégager la spécificité de la lecture de Derrida, qui relie le sublime au concept de *démesure* — qui constitue une clef donnant accès à toute une nouvelle chaîne de concepts dont la portée sera étudiée par la suite.

Le sixième chapitre («Du don») sera d'abord consacré à une exploration de la notion de sacrifice, introduite à l'occasion de la réflexion de Derrida sur le sublime. Cette exploration prendra comme prétexte le récit biblique du sacrifice d'Isaac, qui servira également à préciser la distinction économie-anéconomie à partir de laquelle Derrida

¹⁰⁵ Ces deux mouvements doivent, il va de soi, être compris dans leur simultanété, c'est-à-dire «selon le rythme brisé d'une pensée qui fait constamment l'épreuve de son propre écartèlement.», R. Steinmetz, *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 15.

développe ce qu'il est convenu d'appeler une «pensée du don». Nous proposerons une esquisse de cette «problématique du don» dont Derrida lui-même reconnaît le caractère envahissant. Il s'agira spécialement de la mettre en rapport avec la doctrine heideggerienne de l'*Ereignis*. Nous nous engagerons encore davantage dans ce détour en examinant la pensée religieuse, théologique et théologique de Heidegger, qui constitue l'arrière-fond de la réflexion de Derrida. Nous nous proposons également de faire intervenir J.-L. Marion dans le débat, de manière à pouvoir souligner davantage la singularité du positionnement derridien.

Au septième chapitre («De la promesse»), nous tenterons de développer les éléments de discontinuité (dans la continuité) qui marquent le rapport de Derrida à Heidegger en ce qui concerne la question théologique et religieuse. Nous nous intéresserons surtout au rapport que Derrida établit entre la religion et les thèmes du *oui*, de la *réponse* et de la *promesse*. Nous verrons ainsi comment se croisent les problématiques de la théologie et de la déconstruction.

Nous consacrerons un dernier chapitre («De la dénégation») à la question de la théologie négative, dans son rapport au texte derridien. Déjà abondamment étudiée dans la littérature secondaire sur Derrida, cette question recevra néanmoins un éclairage supplémentaire des analyses que nous aurons menées précédemment. Nous traiterons du rapport de la déconstruction à la théologie négative sous un angle particulier, en l'inscrivant dans le contexte spécifique d'une critique de l'ontologie, de la théologie et du langage.

PREMIÈRE PARTIE

DÉCONSTRUCTION DE L'ÉCONOMIE THÉOLOGIQUE

CHAPITRE I

DE LA MÉTAPHYSIQUE

«Un degré assurément très élevé de culture est atteint quand l'homme surmonte ses terreurs, ses idées superstitieuses et religieuses. [...] Une fois parvenu à ce stade de libération, il lui reste à fournir son plus intense effort de réflexion pour triompher encore de la métaphysique.»

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*¹

«Après toutes les crises épuisantes, les indécisions, les allers-retours, les pas de plus et les plus de pas, sans doute le problème reste-t-il 'irrésolu'. Mais de quelle irrésolution s'agit-il? De quelle insolution et de quelle insolvabilité?»

Jacques Derrida, *La carte postale*²

«Lever l'opposition alternative: c'est là un motif qui, pour définir le travail du système, ce à quoi il travaille autant que ce qui le travaille, n'a sans doute pas pu trouver la règle littérale de son énoncé. Cela explique, au moins partiellement, la disponibilité, sinon la vulnérabilité, l'ouverture d'un corpus offert aux coups historiques, à ces opérations violentes et intéressées qu'on nomme innocemment fautes de lecture.»

Jacques Derrida, *L'archéologie du frivole*³

¹ F. Nietzsche, *Humain, trop humain I*, trad. R. Rovini, (Coll. «Folio/essais», 77), Paris, Gallimard, 1988, p. 47 (§ 20).

² J. Derrida, *La carte postale: de Socrate à Freud*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, pp. 414-415.

³ J. Derrida, *L'archéologie du frivole: lire Condillac*, (Coll. «Bibliothèque médiations», 135), Paris, Denoël/Gonthier, 1976, p. 33.

La déconstruction de l'économie théologique s'inscrit dans l'horizon plus large de la déconstruction de l'ordre métaphysique lui-même. La déconstruction du théologique suppose à la fois son assignation au champ structurel de la métaphysique et la désédimentation de ce champ. Il faudra éventuellement questionner la pertinence de cette assignation, se demander dans quelle mesure le métaphysique *épuit* le théologique, ou encore dans quelle mesure et à quelles conditions le théologique *excède* et *subvertit* le métaphysique. Il s'agira en somme de poser dans toute son amplitude le problème complexe — et d'une certaine façon lui-même inépuisable — d'une théologie non métaphysique.

La possibilité même d'une désintrinsication du théologique et du métaphysique suppose la prise au sérieux préalable de la déconstruction du métaphysique: si l'on croit qu'il y a un «dire Dieu» possible *après* la déconstruction, si ce lieu *nécessaire* et *improbable* que nous cherchons à atteindre existe vraiment, il faut d'entrée de jeu renoncer à un *en-deçà* de la déconstruction.

Il faudra d'abord poser la question «qu'est-ce que la métaphysique?». Nous proposerons une délimitation provisoire et opératoire du champ, en problématisant la question elle-même. Il s'agira ensuite de nous demander en quoi peut consister une déconstruction de la métaphysique. Nous serons conduits par là à introduire les «concepts» d'*écriture générale* et de *différence*, qu'il s'agira de situer par rapport aux problématiques hégélienne, saussurienne et heidéggerienne de la différence. La traversée du texte heidéggerien nous amènera ensuite à

relier la question métaphysique à la déconstruction derridienne du nom. La détermination de la *différance* comme *innommable* nous fournira enfin l'occasion d'ouvrir la question théologique.

*

Qu'est-ce que la métaphysique? Ou plutôt à quelle détermination de la métaphysique renvoie le texte derridien? Et d'ailleurs y a-t-il quelque chose comme «la» métaphysique? Ne peut-on pas déjà deviner sous le nom unique de «métaphysique» une multiplicité grouillante? Ce qu'on voudrait rassembler sous ce mot ne le déborde-t-il pas déjà par tous les côtés? Et si la détermination univoque de «la» métaphysique participait elle-même du geste métaphysique le plus violent, celui qui consiste justement à tout ramener à l'Un? Au substantif «la métaphysique», il vaudrait peut-être mieux alors préférer le déterminant «*métaphysique*», afin de déjouer l'illusion du *maître-mot* par l'allusion à l'instabilité d'un *champ*?

Si Derrida insiste fortement sur la «non-identité à soi» de quelque chose comme *la métaphysique*⁴, il lui apparaît néanmoins possible de dégager une «structure dominante» de l'histoire de la métaphysique — sur la base de laquelle une délimitation provisoire du champ est envisageable⁵. Ainsi, dirons-nous, Derrida tend à identifier l'*économie*

⁴ «Je n'ai jamais cru à l'existence ou à la consistance de quelque chose comme *la métaphysique*», J. Derrida, «Le retrait de la métaphore», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 72.

⁵ Voir J. Derrida, «Nous autres Grecs», dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes*, (Coll. «Chemins de pensée»), Paris, Seuil, 1992, p. 272.

métaphysique à la mise en ordre d'un ensemble structurel à partir d'un centre qui, en tant que centre, n'appartient pas lui-même à cet ensemble mais le rend possible en dernière instance. La «pensée» métaphysique est précisément cette «pensée» de la dernière instance; elle est cette «pensée» du seuil au-delà duquel la dérive du sens et de la vérité n'est plus possible. Derrida appréhende ainsi la métaphysique comme une «archéo-téléologie», c'est-à-dire comme une réflexion sur le fondement universel et radical, comme une quête du fondement unique (source et accomplissement) porteur *du sens et de la vérité*⁶.

Dans son essai «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines»⁷, Derrida cherche à montrer comment la structure a toujours été pensée à partir d'un centre la commandant de l'extérieur et échappant lui-même à la *structuralité*: «Pour une pensée classique de la structure, le centre peut être dit, paradoxalement, *dans* la structure et *hors de* la structure. Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas, la totalité *a son centre ailleurs*.»⁸ Derrida en conclut que, paradoxalement, «le centre n'est pas le

⁶ La contestation de la métaphysique à l'oeuvre ici se différencie d'autres critiques qui posent des limites quasi externes à l'entreprise métaphysique pour dénoncer son caractère illusoire (par exemple, la critique positiviste d'Auguste Comte). Comme le souligne P. Gisel, Derrida voit plutôt la métaphysique comme «la cristallisation d'un symptôme pathologique»; il met en cause le *geste* même qui l'anime, en opérant une relecture *généalogique*. «On est du coup à même de voir que le geste qui animait de l'intérieur la métaphysique peut se retrouver à l'oeuvre — décalé, subrepticement et au gré de textures nouvelles — au coeur de ce qui venait en toute bonne conscience prendre le relais de la métaphysique précédemment critiquée ou refusée: la science, la morale ou différentes structurations sociales délibérément séculières ou laïques.», P. Gisel, «Apories et pertinence de la métaphysique», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94/3 (1993), p. 237.

⁷ J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, pp. 409-428. Cet essai a d'abord été une conférence prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins en octobre 1966; il constitue l'une des principales références du déconstructionnisme américain.

⁸ *Ibid.*, p. 410.

centre.»⁹ Le centre étant à la fois ce qui rend possible la structure (puisqu'une «structure privée de tout centre représente l'impensable lui-même»¹⁰) et ce qui lui échappe, l'idée de structure centrée paraît inextricablement liée à celle de *fondement*. Le centre, en tant qu'instance extérieure à la structuralité elle-même, fonde la structure, et il le fait dans le but (plus ou moins inavoué) d'en contrôler le jeu¹¹.

Le centre limite l'infinité intrinsèque du jeu, il en nie l'illimitation et le maintient ainsi à l'intérieur de certaines frontières. Si bien que le seul jeu qu'arrive à penser la métaphysique est un non-jeu, un jeu domestiqué puisque «constitué depuis une immobilité fondatrice et une certitude rassurante, elle-même soustraite au jeu.»¹² Le jeu n'est pas pensé jusqu'au bout, puisque soumis au départ — d'*entrée de jeu* dira Derrida! — à une instance fondatrice qui en règle le mouvement.

Dans l'histoire de la métaphysique, cette instance ultime, hors structure, s'est présentée comme le centre, le fondement, l'Un, le principe, le signifié transcendantal, etc. Souvent aussi, il est revenu à «Dieu» d'agir comme cet hors-jeu contrôlant le jeu, d'où l'identification du discours théologique au champ métaphysique lui-même. Il faudra évidemment revenir sur le rapport d'identité posé ici entre «Dieu» et

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 409.

¹¹ Le motif du «décentrement» constitue l'un des lieux où les pensées de Derrida et de Michel Foucault se rencontrent. «Mon discours, loin de déterminer le lieu d'où il parle, esquivé le sol où il pourrait prendre appui. [...] Il s'agit de déployer une dispersion qu'on ne peut jamais ramener à un système unique de différences, un éparpillement qui ne se rapporte pas à des axes absolus de référence; il s'agit d'opérer un décentrement qui ne laisse de privilège à aucun centre.», M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1969, pp. 267-268.

¹² «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *op. cit.*, p. 410.

l'instance fondatrice; il serait surtout intéressant d'analyser le processus d'identification lui-même, questionner la part d'évidence sur lequel il repose, mettre au clair autant que possible les protocoles de lecture qu'il suppose.

La diversité des noms sous lesquels s'est présentée l'instance fondatrice ne doit pas masquer l'*unité profonde* du motif présidant à la limitation du jeu. Pour Derrida (et avant lui Heidegger), la forme matricielle de l'histoire de la métaphysique se situe dans la détermination spécifique de l'être comme *présence*; «tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidōs archē, telos, energeia, ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.).»¹³

La détermination de l'être comme présence est d'abord la mise en disponibilité de l'être par un sujet dominateur s'érigeant en maître du sens et de la vérité. L'être est déterminé comme *objet*, se donnant dans une coïncidence pure, c'est-à-dire sans médiation, à la conscience subjective qui l'appréhende. L'opposition (métaphysique) de la parole et de l'écriture, dont Derrida s'efforce de dégager la trame et la logique, manifeste cette volonté de domination et de maîtrise du sujet: le *logocentrisme* de la métaphysique occidentale, en privilégiant l'instance de la parole (*logos*) et en réprimant l'écriture, consiste à assurer la présence — première et immédiate — du sens au sujet.

¹³ *Ibid.*, p. 411.

De Platon à Heidegger lui-même, en passant par Rousseau, Hegel, Saussure et Husserl, c'est le motif de la présence qui a conduit à réprimer la «substance graphique» et à exalter la «substance phonique». Pensée à partir du modèle phonétique-alphabétique, l'écriture a été conçue comme la représentation extérieure de la parole — elle-même définie comme parole pleine, «parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle et à celui qui en reçoit le sens, le contenu, la valeur.»¹⁴ À l'intérieur d'une telle conception du langage, où l'on pose au départ une idéalité pure du sens et de la vérité, l'écriture devient un «signifiant de signifiant» et est subordonnée à la parole, jugée plus proche du signifié¹⁵. La répression de l'écriture s'inscrit précisément dans un mouvement général d'effacement du signifiant au profit du signifié et dans l'effectuation d'un partage strict entre l'idéalité et la non-idéalité, le dedans et le dehors, le transcendantal et l'empirique, etc¹⁶.

Un nouveau trait de la métaphysique se révèle ainsi: il semble en effet que la logique *oppositive* qui la guide n'est pas neutre. Les oppositions métaphysiques (intelligible-sensible, originaire-dérivé, signifié-signifiant, parole-écriture, présence-absence, etc.) sont sujettes à une

¹⁴ J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 37.

¹⁵ Derrida note que, chez Aristote, «la voix, productrice des *premiers symboles*, a un rapport de proximité essentielle et immédiate avec l'âme. Productrice du premier signifiant, elle n'est pas un simple signifiant parmi d'autres. Elle signifie l' 'état d'âme' qui lui-même reflète ou réfléchit les choses par ressemblances naturelles. [...] Les affections de l'âme exprimant naturellement les choses, elles constituent une sorte de langage universel qui dès lors peut s'effacer de lui-même. C'est l'étape de la transparence. Aristote peut parfois l'omettre sans risque. Dans tous les cas, la voix est au plus proche du signifié.», J. Derrida, *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, pp. 21-22.

¹⁶ Voir surtout J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (Coll. «Quadrige», 156), Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

hiérarchisation, l'un des termes étant immanquablement subordonné à l'autre. Mais c'est souvent cela même que l'on cherche à réprimer le plus puissamment qui revient nous hanter avec le plus de force et de violence. Ainsi l'écriture, dont la métaphysique cherche l'effacement, apparaît comme la *limite* à partir de laquelle la clôture de la métaphysique se laisse entrevoir et l'horizon qui rend possible le « commencement » de la déconstruction. Plus précisément, l'écriture apparaît — mais *apparaît-elle* vraiment? n'est-elle pas plutôt ce qui *n'apparaît pas*, ce qui échappe à l'ordre de la *phénoménalité*? — comme la déstabilisation des valeurs de commencement et de fin.

*

Si les logiques oppositive et métaphysique sont coextensives, il importe de problématiser le rapport de la métaphysique à ce qui serait son *autre*: « si la forme de l'opposition, la structure oppositionnelle est métaphysique, le rapport de la métaphysique à son autre ne peut plus être l'opposition. »¹⁷ En ce sens, la métaphysique ne saurait constituer un *objet* pour la déconstruction; elle n'est pas cet ennemi *en face* qu'il s'agit de combattre. Et d'ailleurs, ce qui menace n'est-il pas souvent *au plus près*? La véritable menace n'est-elle pas ce qu'il y a de plus intérieur et de moins visible, d'autant plus dangereuse que moins apparente? Ne fait-elle pas d'abord sentir sa présence lorsqu'elle ne se distingue plus du corps contre lequel elle se retourne? Et la violence

¹⁷ J. Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Coll. «Champs», 41), Paris, Flammarion, 1978, p. 96.

de son irruption ne masque-t-elle pas le fait qu'elle était *déjà là* depuis longtemps, qu'elle portait plus qu'elle n'était portée?

Alors en quoi peut consister la déconstruction de la métaphysique?

D'abord, il ne saurait être question d'opérer un simple renversement des termes de l'opposition — qui consisterait par exemple à subordonner la parole à l'écriture, ou encore la présence à l'absence. En effet, on resterait encore tout entier dans la logique oppositive de la métaphysique, et on engagerait de nouveau un procès de hiérarchisation dont la violence serait au moins égale à la violence de l'ancienne hiérarchie. Par ailleurs, il ne saurait être question de supprimer toute hiérarchie: pour Derrida, l'anarchie consolide toujours l'ordre établi, la hiérarchie métaphysique¹⁸.

Non pas supprimer la hiérarchie, mais en transformer la structure. Le geste auquel on appelle la déconstruction, afin de rompre l'appartenance au système des oppositions métaphysique, consiste en un déploiement *stratégique*¹⁹. La déconstruction est précisément cette organisation «qui, à l'intérieur du champ et de ses pouvoirs propres, retournant contre lui ses propres *stratagèmes*, produi[t] une force de

¹⁸ Voir *ibid.*, p. 65.

¹⁹ Le recours stratégique indique déjà qu'il n'y a pas de réponse *simple* à la question de la sortie de la métaphysique. Cette question doit être *toujours* — c'est-à-dire indéfiniment — posée et reposée. «C'est dans l'ouverture de cette interrogation, dans le 'suspens' de cette question où l'identité de la réponse n'apparaît que pour se perdre et s'échapper, que s'enfoncé l'entreprise derridienne.», M. Dufour, «La déconstruction et la clôture de la métaphysique: considérations générales sur la pensée de Jacques Derrida», dans J. Boulad-Ayoub (dir.), *Le discours de la représentation*, (Coll. «Symbolique et idéologie»), Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1989, p. 35. Sur la portée philosophique du recours derridien à la stratégie, voir D. Wood, «*Différance and the Problem of Strategy*», dans D. Wood et R. Bernasconi (éd.), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 63-70.

dislocation se propageant à travers tout le système, le fissurant dans tous les sens et le dé-limitant de part en part.»²⁰ La déconstruction tend donc à se situer en dehors d'un axe frontal, évitant de retomber en-deçà de ce qu'elle cherche à déconstruire. Dans la mesure où l'opposition pure et simple à la métaphysique (même dans le renversement des valeurs) n'est qu'un renforcement de la logique dont il s'agit précisément de limiter le champ d'effectivité, le texte derridien se trouve d'entrée de jeu associé à un motif stratégique. Derrida revient d'ailleurs sans cesse sur la nécessité de fuir la contestation *frontale* et d'opérer plutôt des «manoeuvres»: «luxer l'oreille philosophique, faire travailler le *loxôs* dans le *logos*, c'est éviter la contestation frontale et symétrique, l'opposition dans les formes de l'*anti-*, inscrire en tout cas l'*antisme* et le renversement, la dénégation domestique, dans une tout autre forme d'embuscade, de *lokhos*, de manoeuvre textuelle.»²¹

La détermination de la «stratégie derridienne» s'avère complexe; il ne s'agit pas ici d'un champ aisément délimitable. Par ailleurs, il est clair que le déploiement stratégique auquel se consacre la déconstruction est irréductible à une *méthode*. Les affirmations de Derrida à cet égard ne souffrent n'aucune équivoque: «la déconstruction n'est pas une méthode

²⁰ J. Derrida, «Force et signification», dans *L'écriture et la différence*, p. 34.

²¹ J. Derrida, «Tympan», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, pp. VII-VIII. Derrida souligne ailleurs que «sans parodie discrète, sans stratégie d'écriture, sans différence ou écart de plumes, sans le style, donc, le grand, le renversement revient au même dans la déclaration bruyante de l'antithèse.», *Éperons*, p. 77. M. Haar commente: «La déconstruction *inscrit* de préférence du *loxique* (*loxos* veut dire oblique, mais aussi équivoque), c'est-à-dire de l'obliquité, de l'équivocité, de l'indécidabilité, dans la logique du renversement. Elle renverse ainsi tout en déportant vers leurs limites indécises les oppositions traditionnelles, afin, ultimement, sinon de les neutraliser, du moins d'en déjouer le fonctionnement, restaurateur du propre et de l'essence.», M. Haar, «Le jeu de Nietzsche dans Derrida», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* n° 2 (avril-juin 1990), p. 217.

et ne peut être transformée en méthode.»²² Le motif stratégique qui guide la déconstruction ne saurait être ramené à une procédure méthodologique unique: il se déploie plutôt dans la singularité de ses multiples manifestations.

Il paraît tout de même possible de décrire le cadre général à l'intérieur duquel s'insère chaque déconstruction, de délimiter l'espace commun où se présente l'idiome. Il s'agit en somme de dégager la «stratégie générale de la déconstruction», en sachant que cette stratégie est sans consistance en dehors de la singularité (jamais pure) de chacun de ses déploiements. En outre, cette «stratégie générale» est un champ ouvert qui permet un jeu; comme le souligne Derrida, «l'analyse stratégique doit être constamment réajustée.»²³

La stratégie générale de la déconstruction ne consiste pas dans un *geste simple* dans la mesure où elle ne permet pas la neutralisation immédiate et spontanée de l'opposition métaphysique — opposition qui consiste, nous l'avons vu, non pas dans le vis-à-vis de deux termes mais dans leur hiérarchisation. À l'égard de la métaphysique, la déconstruction pratique un double geste: d'une part, elle opère un *renversement* de l'opposition classique; d'autre part, elle propose un *déplacement* général du système. Le geste doit toujours être double, «c'est à cette seule condition que la déconstruction se donnera les

²² J. Derrida, «Lettre à un ami japonais», dans *Psyché*, p. 390. Sur la méthode, voir aussi J. Derrida, «La langue et le discours de la méthode», dans *Recherches sur la philosophie et le langage* (Coll. «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage», 3), Grenoble, Université des sciences sociales de Grenoble, 1983, pp. 35-51.

²³ J. Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, p. 235.

moyens d'intervenir dans le champ des oppositions qu'elle critique et qui est aussi un champ de forces non discursives.»²⁴

En se proposant de renverser les oppositions (première phase de la stratégie générale), la déconstruction participe au schème métaphysique qu'il s'agit de déconstruire. Le rapport d'extériorité sous lequel elle voudrait se situer n'est donc jamais total: *l'infinie distance* que la déconstruction voudrait idéalement instaurer entre elle et la métaphysique se heurte au fait brut et incontournable de *l'impossible distance*²⁵. Le champ structurel de «la pensée» et du langage étant métaphysique, sortir de ce champ équivaldrait à renoncer à penser et à parler. La déconstruction se propose au contraire d'investir ce champ, mais de le faire *d'une certaine manière*²⁶. La déconstruction ne vit que de sa divisibilité:

Elle doit inévitablement se partager des deux côtés d'une limite et continuer (jusqu'à un certain point) de respecter les règles de cela même qu'elle déconstruit ou dont elle expose la déconstructibilité. Dès lors, elle fait toujours ce double geste, apparemment contradictoire, qui consiste à accepter (dans certaines limites) c'est-à-dire à ne jamais accepter totalement, la donnée d'un contexte, sa fermeture et sa fermeté²⁷.

²⁴ J. Derrida, «Signature événement contexte», dans *Marges*, p. 392.

²⁵ Ce point est évidemment crucial; c'est ici que se jouent la complexité et l'ambiguïté du rapport de la déconstruction au métaphysique.

²⁶ «Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant *d'une certaine manière*, car on habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail.», *De la grammatologie*, p. 39.

²⁷ J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», dans *Limited Inc.*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, pp. 280-281.

L'opposition parole/écriture, qui nous a déjà été utile pour souligner le caractère oppositif et hiérarchisant de la logique métaphysique, constitue le «premier» «objet» de la déconstruction. C'est sur la base de cette déconstruction «initiale» que la «suite» devient possible, c'est-à-dire qu'une nouvelle organisation du (non-)pensable prend forme. Cette opération implique qu'on démasque la *répression* dont l'écriture a été victime au profit de la parole et qu'on critique l'état d'asservissement dans lequel elle a été tenue dans l'histoire de la «pensée». Mais il faut encore renverser le rapport, c'est-à-dire accorder à l'écriture un privilège sur la parole. Il importe enfin de déplacer le champ problématique, ce qui signifie en l'occurrence proposer un nouveau «concept» d'écriture — qui, précisément, ne sera pas un «concept».

L'écriture à laquelle on appelle la déconstruction peut être appréhendé en terme d'*archi-écriture*, d'*écriture générale* (ou généralisée), de *texte général*, ou encore en terme de *différance* ou de *gramme*. Et la liste demeure ouverte, l'écriture consistant précisément dans «l'impossibilité pour une chaîne de s'arrêter sur un signifié qui ne la relance pour s'être déjà mis en position de substitution signifiante.»²⁸ En ce sens, l'écriture équivaut à l'ouverture du champ.

*

²⁸ *Positions*, pp. 109-110.

La métaphysique a déjà été définie comme l'impossibilité de penser la *structuralité* de la structure, c'est-à-dire comme la tentative d'arrêter l'illimitation du jeu par le recours à un élément lui-même hors structure (le centre, le fondement, Dieu, etc.). Dans la mesure où une structure privée de tout centre représente l'impensable lui-même, la déconstruction se propose d'emblée comme «pensée» de l'impensable. Et la *différance* est le «nom» de cet impensable²⁹.

Mais comment peut-on arriver à penser l'impensable? Pour Derrida, il faut surtout ne pas le penser *trop vite*. Dans un geste caractéristique de la déconstruction — dont il faudra éventuellement mesurer la portée exacte, notamment en dégageant le lien d'appartenance qui le rattache à d'autres gestes —, il s'agit en quelque sorte de reporter à plus tard l'élucidation de ce dont il est question, se maintenir un moment dans l'indécision, ne «pas se hâter de porter [la différence] à l'évidence, dans l'élément philosophique de l'évidence qui aurait tôt fait d'en dissiper le mirage et l'illogique.»³⁰ Impensable, la différence l'est. Mais elle ne l'est pas *en tant que tel* (elle serait bien plutôt ce qui rend impensable l'*en-tant-que-tel* lui-même), mais en ce qu'elle résiste à la relève (*Aufhebung*).

Une première approximation de la différence implique l'élucidation d'un certain rapport à Hegel, qui constitue pour Derrida la figure philosophique par excellence. Il y a là une tâche immense qu'il s'agit

²⁹ L'altération graphique proposée par Derrida vise à marquer l'irréductibilité de la référence à l'intervention (muette!) d'un signe écrit: le «a» de la différence pouvant s'écrire ou se lire mais ne pouvant s'entendre. D'entrée de jeu, la différence dérange donc l'opposition hiérarchisante parole-écriture. Voir J. Derrida, «La différence», dans *Marges*, pp. 4 et 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

de mener avec rigueur. Derrida insiste pour affirmer qu'on n'en a jamais complètement fini avec Hegel, et que c'est souvent au moment même où l'on croit s'être enfin libéré de l'emprise de la dialectique qu'elle agit le plus fortement. Si bien qu'en définitive l'élucidation du rapport au texte hégélien représente un travail qui «reste encore devant nous»³¹.

La différance dont Derrida cherche à tracer le faisceau³², voilà précisément ce que n'arrive pas à penser la dialectique spéculative. Après avoir déterminé la différence comme contradiction³³, Hegel tend à la résoudre, l'intérioriser, la relever³⁴. Or, la différance est la marque de la *différence radicale*. Elle institue un indécidable, c'est-à-dire une unité de simulacre qui ne se laisse pas (com)prendre dans l'opposition philosophique. Alors que le concept hégélien de contradiction (*Widerspruch*) est fait pour être résolu à l'intérieur du discours philosophique, dans l'immanence d'un concept capable de sa propre extériorité (capable d'avoir «son hors-de-soi auprès-de-soi»³⁵), la

³¹ *Positions*, p. 59. Voir aussi: J. Derrida, «Hors livre», dans *La dissémination*, p. 12; M.C. Taylor, «Conception: G.W.F. Hegel», dans *Altarity*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987, pp. 3-33. P. de Man souligne: «Wether we know it, or like it, or not, most of us are Hegelians and quite orthodox ones at that. [...] Few thinkers have so many disciples who never read a word of their master's writings.», P. de Man, «Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*», *Critical Inquiry* 8 (1982), p. 763.

³² Derrida thématise la différance en terme de *faisceau* plutôt qu'en terme de *concept* ou de *mot* afin de convoquer la dimension configurative à l'intérieur de laquelle il lui semble nécessaire de la penser. «Le mot *faisceau* paraît plus propre à marquer que le rassemblement proposé a la structure d'une intrication, d'un tissage, d'un croisement qui lui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens ou de force — tout comme il sera prêt à en nouer d'autres.», «La différance», dans *op. cit.*, p. 4. Le problème du *commencement* — déjà évoqué, au commencement précisément — refait surface dans la mesure où se pose le problème du premier fil à tirer. Par où commencer à tracer le faisceau de la différance, quand on sait que «ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle.», *ibid.*, p. 6.

³³ «La différence en général est déjà la contradiction *en soi*.», G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, t. I, 2^e livre, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, (Coll. «Bibliothèque philosophique»), Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 70.

³⁴ Voir *Positions*, p. 60.

³⁵ *Ibidem*.

différance vise à rendre compte de cette extériorité; elle est la marque de la différence radicale, de l'anéconomie, «de ce qui ne peut pas se laisser réapproprié dans l'un.»³⁶ Le recours à la différence s'explique par la nécessité de penser cette anéconomie «qui met en rapport l'altérité radicale ou l'extériorité absolue du dehors avec le champ clos, agonistique et hiérarchisant des oppositions philosophiques.»³⁷

L'indécidable habite l'opposition philosophique, il lui résiste, la désorganise. Jamais la différence ne constitue un troisième terme: elle ne donne jamais lieu à une solution dans la forme de la dialectique spéculative³⁸. C'est précisément contre ce travail incessant de réappropriation que la déconstruction réagit. La différence «écarter de soi, interrompt toute identité à soi, tout rassemblement ponctuel sur soi, toute homogénéité à soi, toute intériorité à soi.»³⁹ Par crainte de voir la différence «relevée» (*aufheben*) par la dialectique hégélienne, Derrida hésite d'ailleurs à la définir en terme de contradiction. Il se réfère plus volontiers à la «conflictualité de la différence»⁴⁰ pour évoquer sa fonction déstabilisatrice et parasitaire. En un sens tout à fait freudien, l'indécidable constitue l'inconscient de l'opposition philosophique.

³⁶ J. Derrida, «Débats», dans S. Breton et F. Guibal, *Altérités: Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986, p. 82.

³⁷ «Hors livre», dans *op. cit.*, p. 11.

³⁸ Voir *Positions*, p. 58. «S'il y avait une définition de la différence, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne partout où elle opère.», *ibid.*, p. 55.

³⁹ *Ibid.*, p. 109. Voir aussi *La voix et le phénomène*, p. 96.

⁴⁰ *Positions*, p. 60.

La différance marque ainsi un certain point de rupture avec le système de l'*Aufhebung* et la dialectique spéculative. Est-on étonné d'apprendre que cette rupture ne saurait cependant être totale pour Derrida? En effet, la différance ne cherche pas à rompre avec le discours hégélien (ce qui, pour Derrida, n'a aucune sorte de sens ni de chance), mais veut y opérer un déplacement, infime et radical⁴¹. Ce déplacement est rendu possible par la traversée des textes de Saussure et de Heidegger. C'est ce qu'il s'agit maintenant de voir.

Derrida propose un détour par la sémiologie pour comprendre la différance. Il note d'abord que, traditionnellement, le signe a été compris comme «présence différée». Le signe est ce qui se met à la place de la chose même, c'est-à-dire de la chose *présente*; il en tient lieu — la représente —, en son absence. «Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe.»⁴² En définissant le signe comme «présence différée», Derrida décrit simplement la détermination classique de la structure du signe, structure au sein de laquelle la signification apparaît comme un procès de temporalisation. La présupposition générale de cette construction consiste à penser le signe uniquement à partir de la présence qu'il diffère et en vue de la présence qu'il s'agit de se réapproprier. Le signe, toujours appréhendé dans la perspective de la chose même dont il assure la substitution, apparaît ainsi second et provisoire: *second*, puisque envisagé depuis une présence originale (et

⁴¹ Voir «La différance», dans *op. cit.*, p. 15.

⁴² *Ibid.*, p. 9.

perdue) dont le signe viendrait à dériver; *provisoire*, puisque envisagé en vue d'une présence finale et pour l'instant manquante⁴³. C'est précisément l'attribution au signe d'un statut de secondarité provisoire que la déconstruction cherche à remettre en question.

À l'appréhension du signe comme «présence différée», Derrida oppose l'idée d'une «différance originaire», qu'il cherche à penser en s'appuyant sur les recherches sémiologiques contemporaines ayant Ferdinand de Saussure comme instituteur commun. Les deux thèses fondamentales mises de l'avant par Saussure concernent l'arbitraire du signe et le caractère différentiel du signe⁴⁴. Chacune de ces thèses contribue à étayer le principal motif du *Cours de linguistique générale* qui consiste à déterminer le «principe de différence» comme condition même de la signification. On connaît la formule célèbre de Saussure: «dans la langue, il n'y a que des différences.»⁴⁵ Dans la perspective structurale de la linguistique contemporaine, le concept signifié n'est jamais présent à lui-même, «dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même.»⁴⁶ Tout concept est plutôt inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie aux autres concepts, constituant ainsi une simple *marque* dans un *jeu* de différences.

⁴³ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁴ Derrida note au passage le caractère corrélatif des deux motifs: «Il ne peut y avoir d'arbitraire que parce que le système des signes est constitué par des différences, non pas le plein des termes. Les éléments de signification fonctionnent non par la force compacte des noyaux mais par le réseau des oppositions qui les distinguent et les rapportent les uns aux autres.», *ibid.*, p. 11.

⁴⁵ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique de T. de Mauro, (Coll. Bibliothèque scientifique), Paris, Payot, 1985, p. 166.

⁴⁶ «La différence», dans *op. cit.*, p. 11.

Qu'en est-il exactement du rapport entre le jeu sémiologique des différences et la différence derridienne? Question complexe qui engage une réflexion de fond sur le statut épistémologique qu'il convient d'attribuer à la *différance* (et aux autres «(non-)concepts» de la déconstruction). Derrida nous introduit lui-même à cette problématique immense, autour de laquelle se nouent les principales questions et les grands débats suscitées par la déconstruction à ce jour, en posant les paramètres permettant un repérage initial.

D'entrée de jeu, le rapport de la différence aux différences sémiologiques est compris comme un rapport de *production*: les différences sont les produits de la différence. La différence est «le mouvement qui 'produit' [...] ces différences, ces effets de différences»⁴⁷; elle est «le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue 'historiquement' comme tissu de différences.»⁴⁸ En d'autres termes, la différence est l'origine des différences, d'où l'allusion à une «différance originaire».

En appréhendant la différence en tant que «principe» même de la signification, Derrida interroge une certaine limite, celle qui contraint à penser le sens de l'être comme *présence* (ou absence). La différence apparaît comme ce qui, simultanément, rend *possible* l'opposition même de la présence et de l'absence, et *interdit* la présence: «Sans la possibilité de la différence, le désir de la présence comme telle ne trouverait pas sa respiration. Cela veut dire du même coup que ce désir

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 12-13.

porte en lui le destin de son inassouvissement. La différance produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible.»⁴⁹

Au moment où la déconstruction semble parvenir à penser l'impensé de la métaphysique, à l'instant précis où l'illimitation du jeu semble possible, où la structuralité de la structure semble pouvoir être appréhendée en elle-même — c'est-à-dire indépendamment d'une dernière instance, d'un centre, d'un fondement, d'un dieu —, bref au seuil du déploiement économique de la différance, voilà que nous nous retrouvons devant cela même qu'il s'agissait d'éviter. En effet, la valeur d'*origine* convoquée par la déconstruction appartient d'emblée à la métaphysique de la présence; elle représente bien cette dernière instance dont il s'agit de se débarrasser; elle constitue bien ce trait par lequel s'exprime la volonté de maîtrise et de domination de la métaphysique, et qui contraint l'illimitation du jeu⁵⁰.

À bien des égards, la différance «originale» semble bien renouer avec ce qu'elle conteste par ailleurs le plus violemment⁵¹. La «pensée» de la

⁴⁹ *De la grammatologie*, p. 206. Il serait juste de parler ici, comme l'a fait G. Bennington, d'un *écartèlement* de la différance. «Le mot ou le concept 'différance' est donc lui-même écartelé, *en différance*, plongé dans ce qu'il essaie de nommer et de comprendre. Il s'ensuit que ce 'mot' ou 'concept' ne peut être ni l'un ni l'autre, nommant la condition de possibilité (et donc d'impossibilité) de *tous* les mots et concepts: mais en même temps ce n'est qu'un mot/concept qui ne se tient pas à l'abri de ses propres effets: ce redoublement sème la panique parmi *tous* les mots et concepts, ne leur permettant d'être ce qu'ils sont qu'en leur interdisant simultanément de l'être au sens qu'on a toujours donné au mot (et au concept) 'mot' et au concept (et au mot) 'concept'.», G. Bennington, «Derridabase», dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991, pp. 72-73.

⁵⁰ Sur la critique du concept d'origine, voir J. Derrida, «Introduction», dans E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 60. Voir, d'un autre point de vue, M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans l'ouvrage collectif *Hommage à Jean Hyppolite*, (Coll. «Épiméthée»), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172.

⁵¹ Ce qui justifie les interrogations de G. Vattimo, soulignant que chez Derrida, «la différence semble se dissoudre du fait même de son absolutisation qui tend à lui conférer à nouveau tous les caractères de l'être métaphysique.», G. Vattimo, *Les*

différance, en tant que «pensée» de la structure de renvoi généralisé, interdit en effet toute présence à soi et problématise par là les valeurs de commencement, d'origine, de fin, de *telos*. Dès lors, il est facile de comprendre pourquoi Derrida évoque la «différance originaire» avec prudence, prenant la peine de préciser que si la différence est bien l'*origine* des différences, elle est une origine «non-pleine, non-simple, [une] origine structurée et différante»⁵². À la limite, le nom d'*origine* ne lui convient plus: cette différence, «on ne pourrait même plus la dire originaire ou finale, dans la mesure où les valeurs d'origine, d'archie, de *telos*, d'*eskhaton*, etc., ont toujours dénoté la présence.»⁵³

Derrida continue pourtant d'évoquer la «différance originaire» — entre guillemets il est vrai, les marques typographiques venant ici au secours de la déconstruction, contrainte d'utiliser *stratégiquement* les concepts métaphysiques qu'elle cherche à déconstruire. Si la différence est bien l'*origine* des différences, il s'agit de bien entendre cette «différance originaire», c'est-à-dire de l'entendre «au-delà de la langue métaphysique»⁵⁴ — toute la question résidant dans le statut à accorder à cet *au-delà*⁵⁵. Mais avant de nous aventurer dans ce champ de

aventures de la différence, trad. P. Gabellone, R. Pineri et J. Rolland, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1985, p. 160.

⁵² «La différence», dans *op. cit.*, p. 12.

⁵³ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵ Le problème évoqué ici rejoint une question que soulève l'entreprise de Nietzsche, dont la critique de la métaphysique s'appuie sur la mise en évidence des «perspectives élémentaires du vivant» — donc dans la description d'une dimension *originaire* et *fondamentale* — et comporte ainsi les dangers d'une restauration de la métaphysique. La réponse de M. Haar à cette objection est intéressante, en ce qu'elle rejoint sensiblement celle que cherche à articuler Derrida. «Cet originaire ne peut être compris comme 'métaphysique' que dans la mesure où il est désigné d'un nom unique, 'la Volonté de Puissance', qui renverrait à une substance ou essence identifiable ou isolable. Or cette catégorie ou identité tombe elle-même sous la critique générale de l'unité comme fiction. Elle renvoie à une pluralité latente de pulsions, ou à des complexes de forces en train de s'unir ou de se repousser, de s'associer ou de se

questionnement, il convient de faire un autre détour, heidéggerien celui-là.

À plusieurs reprises, Derrida a reconnu l'influence décisive de Heidegger sur son propre chemin de pensée. Il est allé jusqu'à affirmer que rien de ce qu'il tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heidéggeriennes⁵⁶. À l'égard de la différence, la filiation heidéggerienne apparaît spécialement claire. Derrida soutient qu'il faut passer par la question de l'être, telle qu'elle est posée par Heidegger et par lui seul⁵⁷. À un premier niveau, la différence apparaît en effet comme le déploiement spécifique de la différence ontico-ontologique: «Sur une certaine face d'elle-même, la différence n'est certes que le *déploiement* historial et époqual de l'être ou de la différence ontologique. Le *a* de la différence marque le *mouvement* de ce déploiement.»⁵⁸

dissocier, d'agir, de produire, de transformer, d'interpréter. Ces mouvements souterrains de tissage et dé tissage incessant de forces en lutte, en équilibre, en harmonie et en dysharmonie constituent bien, en tant que déploiement indéfini de différences (d'intensités, de points de vue), le plan d'une 'origine' si l'on veut, mais inexposable, informulable, labyrinthique, insondable.», M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, (Coll. «Tel», 220), Paris, Gallimard, 1993, p. 12.

⁵⁶ Voir *Positions*, p. 18. Contrairement à Michel Foucault, Derrida a sans cesse cherché à thématiser son rapport à Heidegger. Il a surtout voulu souligner la *complexité* du lien qui le rattache au philosophe allemand. Deux témoignages: «Quand je pense à lui [Heidegger], quand je le lis, je suis sensible à ces deux vibrations à la fois. C'est toujours terriblement dangereux et follement drôle, sûrement grave et un peu comique.», J. Derrida, *Heidegger et la question: de l'esprit et autres essais*, (Coll. «Champs», 235), Paris, Flammarion, 1990, p. 86; «Mon rapport à Heidegger est de toute évidence (une évidence souvent déniée, il est vrai, pour des raisons parfois claires, parfois obscures, pour ne pas dire obscurantistes) des plus compliqués, instables et peu orthodoxes [sic], pour dire le moins.», «Nous autres Grecs», dans *op. cit.*, p. 273.

⁵⁷ Voir *De la grammatologie*, p. 37.

⁵⁸ «La différence», dans *op. cit.*, p. 23. Voir aussi *Positions*, p. 19. On note au passage l'utilisation étonnante du lexique de l'épocalité, récusée ailleurs par Derrida.

La déconstruction s'inscrit dans la mouvance des questions heideggeriennes dans la mesure où elle adopte une position critique et suspicieuse à l'égard de la métaphysique de la présence. Pour Derrida, on l'a vu, il s'agit d'interroger «la limite qui nous a toujours contraints, qui nous contraint toujours [...] à former le sens de l'être en général comme présence ou absence, dans les catégories de l'étant ou de l'étantité (*ousia*).»⁵⁹ L'entreprise heideggerienne consiste précisément à interroger l'essence du présent, la présence du présent. Heidegger questionne la détermination de l'être comme présence, en soulignant que cette détermination procède de l'oubli de la différence entre l'être et l'étant⁶⁰.

Heidegger cherche donc à mettre à jour ce qui lui apparaît comme l'impensé de la métaphysique, c'est-à-dire la différence entre l'être et l'étant. Ayant toujours traité l'être comme le fondement de l'étant, la métaphysique s'avère incapable d'aller jusqu'au fond du problème qui

⁵⁹ «La différence», dans *op. cit.*, p. 10.

⁶⁰ Dans une vaste littérature, voir notamment J. Sallis, «Heidegger/Derrida — présence», dans *Délimitations: la phénoménologie et la fin de la métaphysique*, trad. M. de Beistegui, (Coll. «Bibliothèque du Collège international de philosophie»), Paris, Aubier, 1990, pp. 227-246. Un texte de Heidegger parmi d'autres: «La chose de l'être, c'est d'être l'être de l'étant. La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse, une provenance du présent à partir de la présence. Mais avec le déploiement des deux, l'essence de cette provenance demeure secrète. Non seulement l'essence de cette provenance, mais encore le simple rapport entre présence et présent demeure impensé. Dès l'aube, il semble que la présence et l'étant-présent soient, chacun de son côté, séparément quelque chose. Imperceptiblement, la présence devient elle-même un présent. Représentée à partir du présent, elle devient ce qui est présent par-dessus tout, et ainsi l'étant-présent suprême. Lorsque la présence est nommée, il y a déjà représentation de présent. Au fond, la présence en tant que telle n'est pas distinguée de l'étant-présent. Elle ne passe que pour le plus général et le plus élevé des présents, donc pour un présent. L'essence de la présence, et ainsi la différence de la présence au présent est oubliée. *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant.*», M. Heidegger, «La parole d'Anaximandre», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, (Coll. «Tel», 100), Paris, Gallimard, 1962, p. 439. Voir aussi M. Heidegger, «Identité et différence», trad. A. Préau, dans *Questions I*, (Coll. «Classiques de la philosophie»), Paris, Gallimard, 1968, pp. 253-310.

réside dans la différence elle-même. L'être et l'étant dépendent l'un de l'autre et ne peuvent être identifiés hors de leur différence: cette différence est conçue par Heidegger comme une «négativité temporalisée», comme «le différent de la différence», dont l'identité ne saurait être fixée par la métaphysique. C'est aussi la détermination de l'être en présence (ou en étantité) qu'interroge la «pensée» de la différence. Et une telle question, comme le souligne Derrida lui-même, «ne saurait surgir et se laisser comprendre sans que s'ouvre quelque part la différence de l'être à l'étant.»⁶¹ L'oblitération de la «différance originaire» s'inscrit dans l'horizon de l'oubli de l'être lui-même.

Tout en conviant à penser un certain impensé de la métaphysique, Heidegger ne se situe pas dans un rapport de totale extériorité à l'égard de la métaphysique; il ne cherche pas à proposer une nouvelle construction, un nouveau système, c'est-à-dire finalement à proposer un nouveau centre. D'une certaine manière, l'analyse heideggerienne continue d'habiter ce qu'elle conteste; bref, elle ne cède pas à la tentation d'une sortie *naïve* de la métaphysique. C'est le trait spécifique de ce *geste* qui intéresse Derrida. Heidegger refuse de penser *autrement*, si cela signifie penser *autre chose*.

Il s'agit plutôt de penser ce qui *n'a pas* pu être, *ni* être pensé *autrement*. Dans la pensée de l'impossibilité de l'autrement, dans ce *non-autrement* se produit une certaine différence, un certain tremblement, un certain décentrement qui n'est pas la position d'un autre centre. Un autre centre serait un autre maintenant; ce *déplacement* au contraire n'envisagerait pas une *absence*, c'est-à-dire une autre présence; il ne *remplacerait rien*⁶².

⁶¹ «La différence», dans *op. cit.*, p. 22.

⁶² J. Derrida, «Ousia et grammè: note sur une note de *Sein und Zeit*», dans *Marges*, pp. 41-42.

Le texte heidéggerien atteint donc une certaine limite de la métaphysique dans la mesure où il ne vise pas «autre chose», situé au-delà de la métaphysique, c'est-à-dire un autre centre. Il constitue, *sous cet aspect*, une contestation convaincante de la métaphysique de la présence.

*

Si l'appel de Derrida à *passer par* la question de l'être est un appel à emprunter le détour heidéggerien, il est aussi, de manière à la fois complexe et étrange, un appel à ne pas y *séjourner*. Les difficultés se nouent précisément autour de la question du séjour, ou encore de l'habitation, de la demeure, du lieu.

Heidegger a recours à toute une métaphorique de la *proximité* qui le conduit à associer l'être aux valeurs de voisinage, d'abri, de maison, de service, de garde, de voix, d'écoute, etc.⁶³ Il ne s'agit pas là d'une rhétorique insignifiante pour Derrida: c'est en effet dans l'insistance métaphorique que se produit l'interprétation du sens de l'être⁶⁴. Le recours à une métaphorique de la proximité ne révèle pas seulement le caractère pré-moderne de la «pensée» de Heidegger — les allusions à la *demeure* renvoyant manifestement à un monde d'avant la modernité, un

⁶³ Voir entre autres M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», trad. R. Munier, dans *Questions III et IV*, (Coll. «Tel», 172), Paris, Gallimard, 1976, pp. 65-127.

⁶⁴ Voir J. Derrida, «Les fins de l'homme», dans *Marges*, p. 157.

monde paysan et pré-industriel⁶⁵. Ce recours révèle aussi et surtout la persistance d'une aspiration à la présence simple et immédiate: la *métaphorique de la proximité* cache une *métaphysique du proche*. Chez Heidegger, l'être est appréhendé comme «ce qui est proche». «L'Être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une oeuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu. *L'Être est le plus proche.*»⁶⁶

La position heidéggerienne au regard de la métaphysique de la présence apparaît ainsi fort ambiguë: «elle y est comprise et la transgresse à la fois.»⁶⁷ Il a déjà été vu en quoi, pour Derrida, la réflexion de Heidegger s'écarte la métaphysique de la présence. Or, nous atteignons maintenant un seuil où se révèle la co-appartenance de la «pensée» heidéggerienne avec ce qu'elle cherche à détruire. L'habitation du texte heidéggerien par une métaphysique du proche — que révèle le recours à une métaphorique de la proximité — trahit la persistance d'une aspiration à la présence au sein même de la destruction heidéggerienne de la métaphysique.

Si Heidegger a radicalement déconstruit l'autorité du *présent sur la métaphysique*, c'est pour nous conduire à penser la présence du présent. Mais la pensée de cette présence ne fait que métaphoriser, par une nécessité profonde et à laquelle on n'échappe pas par une simple décision, le langage qu'elle déconstruit. C'est ainsi que la prévalence accordée à la métaphore *phénoménologique*, à toutes les variétés du *phainesthai*, de la brillance, de l'éclairement, de la clairière, de la *Lichtung*, etc., ouvre sur l'espace de la présence et de la présence de l'espace,

⁶⁵ Voir P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, (Coll. «Sens commun»), Paris, Minuit, 1988, p. 61.

⁶⁶ M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», dans *op. cit.*, p. 88. Nous soulignons.

⁶⁷ *De la grammatologie*, p. 36.

compris dans l'opposition du proche et du lointain. De même que le privilège reconnu non seulement au langage, mais au langage parlé (voix, écoute, etc.) consonne avec le motif de la présence comme présence à soi⁶⁸.

La métaphysique du proche, à laquelle le texte heideggerien ressort, est elle-même liée à une métaphysique du *propre* — car le propre c'est le plus proche —, plus spécifiquement du *nom* propre. Chez Heidegger, la recherche de l'impensé de la métaphysique reconduit à la *nomination* de cet impensé, qui équivaut d'une certaine façon à sa mise à jour. Il s'agit en somme de retrouver le nom «enfin propre» de l'être. La déconstruction de la métaphysique reste subordonnée à la quête — tout à fait métaphysique — de la vérité de l'être⁶⁹. Chez Heidegger, persiste encore l'aspiration à tout ramener à l'un.

Si le texte heideggerien rend ultimement possible la déconstruction derridienne, il est aussi ce contre quoi cette dernière se retourne avec le plus de violence⁷⁰. Derrida suit Heidegger lorsque celui-ci cherche à mettre à jour l'*impensé* de la métaphysique; il s'en détourne — et même se retourne contre lui — lorsqu'il s'agit de *nommer* cet impensé. La différence, en tant qu'impensée de la métaphysique, est ce qui ne saurait se laisser nommer dans le *comme tel* de son nom. La différence est innommable: «il n'y a pas de nom pour cela, pas même celui

⁶⁸ «Les fins de l'homme», dans *op. cit.*, pp. 157-159.

⁶⁹ «Heidegger looks to a source of authentic truth in the unitary ground of Being. His 'destruction' of metaphysics is intended not, like Derrida's, to release a multiplicity of meaning but to call meaning back to its proper, self-identical source.», C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, London/New York, Routledge, 1991, p. 70.

⁷⁰ «J'ai parfois le sentiment que la problématique heideggerienne est la défense la plus 'profonde' et la plus 'puissante' de ce que j'essaie de mettre en question, sous le titre de *pensée de la présence.*», *Positions*, p. 75.

d'essence ou d'être.»⁷¹ La déconstruction marque ainsi une rupture à l'égard du texte heideggerien qui n'a cessé d'être habité par la question de la vérité de l'être, c'est-à-dire par la recherche du vrai nom de l'être.

On sait que le premier projet de Heidegger, dans *Sein und Zeit*, ressortissait à l'ontologie fondamentale. La mise à jour de la différence ontologique et l'ouverture de l'ontologie fondamentale sont ensuite apparues comme des moments «provisaires» du projet de Heidegger. Ainsi, dans *l'Introduction à la métaphysique*, Heidegger renonce au projet et au mot d'ontologie⁷². De même, dans *Zur Seinsfrage*, Heidegger ne laisse lire le mot «être» que sous rature⁷³. Tout en renonçant à l'ontologie, Heidegger continue pourtant de développer la question de l'être, ce qui équivaut, pour Derrida, à raturer la rature elle-même: «en raturant, Heidegger laisse dire ce qu'il rature et il dit [...] qu'on 'devrait' raturer, mais il ne le fait pas, comme s'il raturait la rature, évitait d'éviter, évitait sans éviter.»⁷⁴ Le dépassement de la métaphysique que propose Heidegger reste tout entier dans le champ déterminé par la question de l'être⁷⁵.

⁷¹ «La différence», dans *op. cit.*, p. 28.

⁷² M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, (Coll. «Tel», 49), Paris, Gallimard, 1967, p. 52. «Après avoir voulu restaurer l'intention proprement ontologique dormant dans la métaphysique, après avoir réveillé l' 'ontologie fondamentale' sous l' 'ontologie métaphysique', Heidegger propose finalement, devant la ténacité de l'équivoque traditionnelle, de renoncer désormais aux termes 'ontologie', 'ontologique' [...]. La question de l'être n'est soumise à aucune ontologie.», J. Derrida, «Violence et métaphysique», dans *L'écriture et la différence*, p. 120.

⁷³ M. Heidegger, «Contribution à la question de l'être», trad. G. Granel, dans *Questions I*, pp. 195-252.

⁷⁴ *Heidegger et la question*, p. 67.

⁷⁵ «Le dépassement de la métaphysique est pensé dans son rapport à l'histoire de l'être.», M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», trad. A. Préau, dans *Essais et conférences*, (Coll. «Tel», 52), Paris, Gallimard, 1958, p. 90.

Derrida demande: «Peut-on et jusqu'où peut-on penser [...] le *dis-* de la différance dans *Wesen des Seins*? Le *dis-* de la différance ne nous renvoie-t-il pas au-delà de l'histoire de l'être, au-delà de notre langue aussi et de tout ce qui peut s'y nommer?»⁷⁶ La différance à laquelle on appelle la déconstruction ne constitue pas seulement le déploiement de la différence ontologique, elle représente aussi ce qui s'en démarque le plus. Il y a une différence plus impensée encore que la différence entre l'être et l'étant: «la différance, d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus 'vieille' que la différence ontologique ou que la vérité de l'être.»⁷⁷ La différance se situe au-delà de la question de la vérité de l'être⁷⁸.

C'est à partir de la *trace* — non de l'être — qu'il faut penser la différance. Derrida sollicite ici la critique de l'ontologie entreprise et développée par Emmanuel Lévinas⁷⁹. La notion lévinassienne de trace est interprétée par Derrida à partir d'un schème heideggerien. La trace n'est ni un fond, ni un fondement, ni une origine, et elle ne peut en

⁷⁶ «La différance», dans *op. cit.*, p. 26. «Si l'on reconnaît la différance comme l'origine oblitérée de l'absence et de la présence, formes majeures du disparaître et de l'apparaître de l'étant, il resterait à savoir si l'être, avant sa détermination en absence ou en présence est déjà impliqué dans la pensée de la différance. Et si la différance comme projet de maîtrise de l'étant doit être comprise à partir du sens de l'être. Ne peut-on penser l'inverse? Puisque le sens de l'être ne s'est jamais produit comme histoire hors de sa détermination en présence, n'a-t-il pas toujours déjà été pris dans l'histoire de la métaphysique comme époque de la présence?», *De la grammatologie*, p. 206.

⁷⁷ «La différance», dans *op. cit.*, p. 23.

⁷⁸ La différance «n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différance mais celle-ci fomente la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner.», *ibid.*, p. 22.

⁷⁹ Voir entre autres E. Lévinas, «La trace de l'autre», *Tijdschrift voor filosofie* 25 (1963), pp. 605-623.

aucun cas donner lieu à une onto-théologie manifeste ou déguisée⁸⁰. À la métaphorique de la proximité et de la demeure, Derrida peut ainsi opposer une métaphorique du «non-lieu», la trace étant précisément ce qui ne se présente pas, ce qui n'a pas (de) lieu. «La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure.»⁸¹ En pensant la différence non pas à partir de l'être mais à partir de la trace (et «la trace n'est rien»⁸²), c'est-à-dire à partir de ce qui marque le «rapport à l'illégitimité comme à l'altérité d'un passé qui n'a jamais été et ne peut jamais être vécu dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence»⁸³, la déconstruction vise à un désengagement de la métaphysique de la présence, mais aussi à «l'effacement d'une empreinte théologique»⁸⁴. Nous y reviendrons.

Saisir la différence comme *trace*, c'est affirmer que la différence ne peut pas se présenter comme telle, elle est plutôt ce qui rend possible la présentation⁸⁵. À cet égard, il est possible de parler d'une certaine réserve de la différence. Cette réserve, ce retrait de la différence, se démarque cependant de la réserve heideggerienne. Chez Heidegger, le mouvement de la différence suit une logique économique. La différence heideggerienne est précédée par l'unité originaire d'une possibilité *présente*, identifiée à l'être lui-même, qui se met en réserve et se

⁸⁰ *Positions*, p. 71.

⁸¹ «La différence», dans *op. cit.*, p. 21.

⁸² *De la grammatologie*, p. 110.

⁸³ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁴ D. Souche-Dagues, *Nihilismes*, (Coll. «Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 196.

⁸⁵ «La différence est [sous rature] (je mets aussi le 'est' [sous rature] sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. Elle ne se donne jamais au présent. À personne.», «La différence», dans *op. cit.*, p. 6.

dissimule. Il y a dépense, mais cette dépense est calculée, elle procède d'une conscience économique. La dépense à laquelle se livre la différence est au contraire une dépense non économique ou anéconomique, une «dépense en pure perte»⁸⁶. Elle se réserve mais, comme le souligne Derrida, «sans pour autant se dissimuler, comme quelque chose, comme un étant mystérieux, dans l'occulte d'un non-savoir ou dans un trou dont les bordures seraient déterminables.»⁸⁷ En un certain sens, la différence est première; elle est au commencement — manière de dire qu'il n'y a pas de commencement⁸⁸. «Ce qui diffère la présence est ce à partir de quoi [...] la présence est annoncée ou désirée dans son représentant, son signe, sa trace.»⁸⁹ La différence se trouve donc bel et bien intriquée au désir de la présence, mais cette intrication apparaît fort complexe, puisque ce qui rend possible la présence est aussi ce qui l'interdit. En attribuant à la différence un statut «originaire», la présence se trouve subordonnée à un mouvement consistant à différer, ce qui revient à interdire la présence.

*

Derrida prévient toutes tentatives d'appropriation théologique de la différence. Il rejette d'entrée de jeu tous les essais visant à identifier l'innommable auquel renvoie la différence à Dieu, c'est-à-dire à un Être

⁸⁶ Voir G. Bataille, *La part maudite: précédé de «La notion de dépense»*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967.

⁸⁷ «La différence», dans *op. cit.*, p. 6.

⁸⁸ «Au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se) différant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette *différence* serait la première et la dernière trace si on pouvait encore parler ici d'origine et de fin.», «Ousia et grammè», dans *op. cit.*, pp. 77-78.

⁸⁹ *Positions*, p. 17.

ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher⁹⁰. En fait, non seulement la différance n'est pas théologique, mais elle interdit tout rapport au théologique: «ne pouvant plus s'élever comme un maître-mot ou un maître-concept, *barrant tout rapport au théologique*, la différance se trouve prise dans un travail qu'elle entraîne à travers une chaîne d'autres 'concepts', d'autres 'mots', d'autres configurations textuelles.»⁹¹ La «pensée» de l'écriture résiste au théologique comme elle résiste au métaphysique.

Derrida ne propose pas une définition stricte de l'instance théologique, ni n'explicite les rapports qu'une telle instance pourrait entretenir avec la métaphysique — il n'a d'ailleurs pas à le faire. Mais si nous retraçons les différentes références qui sont faites à la fonction théologique, nous nous apercevons qu'elles sont toujours adjointes au motif métaphysique. Le théologique viserait à contraindre l'illimitation du jeu, il serait l'une des articulations possibles de la pensée de la dernière instance, du centre, de fondement. Plus précisément, l'âge théologique serait l'âge du livre⁹².

L'idée du livre, c'est l'idée d'une totalité, finie ou infinie, du signifiant; cette totalité du signifiant ne peut être ce qu'elle est, une totalité, que si une totalité constituée du signifié lui préexiste, surveille son inscription et ses signes, en est indépendante dans son idéalité. L'idée du livre, qui renvoie toujours à une totalité naturelle, est profondément étrangère au sens de l'écriture. Elle est la protection encyclopédique

⁹⁰ «La différance», dans *op. cit.*, p. 28.

⁹¹ *Positions*, pp. 54-55. Nous soulignons.

⁹² «The book [...] is an integral part of the Western theological network.», M.C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 177. M. Edwards est l'un de ceux qui ont cherché à problématiser cette association du Livre au théologique; voir M. Edwards, *Towards a Christian Poetics*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1984, p. 231. Edwards renvoie notamment aux *Pensées* de Pascal et à l'«énergie aphoristique» qui s'y déploie.

de la théologie et du logocentrisme contre la disruption de l'écriture, contre son énergie aphoristique et [...] contre la différence en général⁹³.

L'avènement de l'écriture marquerait (*inscrirait*) la fin du Livre, ou à tout le moins sa décomposition⁹⁴. Si le jeu de l'écriture et de la différence barre tout rapport au théologique, c'est que la théologie élève «Dieu» en maître-mot; l'entrée dans le jeu de l'écriture implique au contraire la déconstruction du nom propre, c'est-à-dire l'irréférence à un centre. Accepter le jeu de l'écriture, c'est accepter «qu'aucun mot, aucun concept, aucun énoncé majeur ne viennent résumer et commander, depuis la présence théologique d'un centre, le mouvement et l'espace textuel des différences.»⁹⁵ L'avènement de l'écriture marque la «fin» du théologique dans l'affirmation de l'ex-centricité, la question de l'écriture ne pouvant s'ouvrir qu'à «livre fermé»⁹⁶.

⁹³ *De la grammatologie*, pp. 30-31. Sur le livre, voir aussi: «Hors livre», dans *La dissémination*, p. 51 et suivantes; «La double séance», dans *ibid.*, pp. 204-216; *Positions*, p. 11.

⁹⁴ «L'écriture se trace au dehors des Saintes Écritures, sur leur bord extérieur qu'elle contribue sans fin à effranger et à décomposer. L'âge est achevé, du Livre posé sur l'autel et lu. L'écriture ne parlera plus du divin: elle ne parle plus de rien que de sa propre insistance, qui n'est ni humaine, ni divine, elle inscrit les bords défaits des Livres, des auteurs et des lectures, elle inscrit la déliaison de leurs religions, elle trace un dépouillement du divin, le dénudement des dieux que nulle parole n'annonce.», J.-L. Nancy, «Des lieux divins», dans l'ouvrage collectif *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 569.

⁹⁵ *Positions*, p. 23. Nous soulignons.

⁹⁶ «Ici ou là, nous avons discerné l'écriture: un partage sans symétrie dessinait d'un côté la clôture du livre, de l'autre l'ouverture du texte. D'un côté l'encyclopédie théologique et sur son modèle, le livre de l'homme. De l'autre, un tissu de traces marquant la disparition d'un Dieu excédé ou d'un homme effacé.», «Ellipse», dans *L'écriture et la différence*, p. 429. Une des résistances théologiques à la proclamation derridienne de la «fin du livre» vient de son identification à une forme de «scolastique». Ainsi, C. Raschke critique le «textualisme» derridien, auquel il oppose une somatologie théologique consacrée à la constitution d'une ontologie fondamentale du corps. «Derrida's proclamation of the 'end of the book' is but a reinscription of the old textual ideology. A true postmodern closure of the book would involve not just an exercise in what has become the weird, new fashion of Derridean scholastics, but a 'cultural' or 'semiotic' turn to fill out and finalize the earlier 'linguistic turn' which overshadowed an earlier era in philosophy and theology.», C. Raschke, «Fire and Roses, or the Problem of Postmodern Religious Thinking», dans P. Berry et A.

Mais qu'en est-il exactement de l'ex-centricité à laquelle en appelle la déconstruction? Derrida demande: «le désir du centre n'est-il pas, comme fonction du jeu lui-même, l'indestructible?»⁹⁷ Après s'être buté à l'innommable, la déconstruction rencontre l'indestructible sur son chemin — ou plutôt elle retrouve l'innommable dans l'indestructible. C'est que le désir du centre est plus fort que tout: l'écriture du décentrement ne sera jamais l'affirmation pure du jeu, se marquera toujours en elle l'aspiration à cela même qu'elle sait inaccessible. Le livre n'est jamais bien loin de l'écriture: «L'ouverture au texte était l'aventure, la dépense sans réserve. Et pourtant ne savions-nous pas que la clôture du livre n'était pas une limite parmi d'autres? Que c'est seulement dans le livre, en y revenant sans cesse, y puisant toutes ses ressources, qu'il nous faudrait indéfiniment désigner l'écriture d'outre-livre?»⁹⁸

Le lien de «nécessité» qui rapporte sans cesse l'écriture au livre, on le retrouve, sur un autre plan, entre l'innommable auquel se bute la déconstruction et le désir de nomination auquel elle aspire. Nous avons déjà dit de la différance «qu'il n'y a pas de nom pour cela». La différance n'est pas l'être et, selon les indications claires de Derrida, elle n'est pas Dieu non plus. La déconstruction est déconstruction du nom, c'est-à-dire de «tout ce qui tend à s'y réassumer dans un vocable simple»⁹⁹. Et

Wernick (éd.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London/New York, Routledge, 1992, p. 104.

⁹⁷ «Ellipse», dans *op. cit.*, p. 433.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 429.

⁹⁹ J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 58.

puisque la différence est innommable. «différance» n'est pas un nom. Derrida a pourtant bel et bien nommé l'innommable, il l'a nommé «différance» — qui n'est pas un nom¹⁰⁰. En ce sens, la différence est le «nom de l'impossibilité du nom»¹⁰¹.

Ce qui se révèle ici — nous semble-t-il —, c'est un certain horizon *dramatique*, qui n'est pas sans rappeler l'univers beckettien. D'une part, pour Derrida, il ne faut pas nommer l'innommable, c'est-à-dire faire de la différence un nom (un maître-mot donc, convoquant la présence, présupposant la détermination de l'être comme présence) et s'inscrire par là dans l'ordre métaphysique (le nom unique étant bien ce centre, cette dernière instance, *hors structure*, contrôlant le jeu de la structuralité). Il est tout aussi vrai qu'on ne peut s'empêcher de nommer ce qui demeure innommable, en s'engageant dans un (trop) infidèle procès d'«innomination»¹⁰².

Comment faire, comment vais-je faire, que dois-je faire, dans la situation où je suis, comment procéder? Par pure aporie ou bien par affirmations et négations infirmées au fur et à mesure, ou tôt ou tard. [...] Le fait semble être, si dans la situation où je suis on peut parler de faits, non seulement que je vais avoir à parler de choses dont je ne peux parler, mais encore, ce qui est encore plus intéressant, que je, ce qui est encore plus intéressant, que je, je ne sais plus, ça ne fait rien. Cependant je suis obligé de parler. Je ne me tairai jamais. Jamais¹⁰³.

¹⁰⁰ Cette tension est présente au sein même de la conférence «La différence» où Derrida commence par affirmer que le mot ou le concept de différence n'est «ni un mot, un concept» (*op. cit.*, p. 3; voir aussi pp. 7 et 11), pour reconnaître à la fin que «la différence reste un nom métaphysique et [que] tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques.» (p. 28).

¹⁰¹ S. Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. J. Rolland, (Coll. «La nuit surveillée»), Paris, Cerf, 1994, p. 155.

¹⁰² M.C. Taylor, «Offering», dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, p. 532.

¹⁰³ S. Beckett, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, pp. 7-8.

CHAPITRE II

DE L'ÉCRITURE

«La phrase revint, virtuelle, dégagée d'une chute antérieure de plume ou de rameau, dorénavant à travers la voix entendue, jusqu'à ce qu'enfin elle s'articula seule, vivant de sa personnalité.»

Stéphane Mallarmé, «Divagations»¹

«L'écriture est destruction de toute voix, de toute origine. L'écriture, c'est ce neutre, ce composite, cet oblique où fuit notre sujet, le noir-et-blanc où vient se perdre toute identité, à commencer par celle-là même du corps qui écrit.»

Roland Barthes, «La mort de l'auteur»²

«De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est 'fini', et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au coeur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite.»

Michel Foucault, *Les mots et les choses*³

¹ S. Mallarmé, «Divagations», dans *Oeuvres*, Paris, Garnier, 1985, pp. 123-124.

² R. Barthes, «La mort de l'auteur», dans *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 61.

³ M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1966, pp. 394-395.

La déconstruction travaille à l'intérieur même du champ dont elle trace les *limites*; elle ne se démarque jamais entièrement de cela même qu'elle conteste. Discours matois, la déconstruction ruine le grand texte de la métaphysique en s'inscrivant *entre* ses lignes. Assumant les grandes oppositions métaphysiques, mais les faisant jouer les unes *contre* les autres, les renversant et les déplaçant, la pensée derridienne constitue une critique paradoxale et ambiguë du Livre (et) de la métaphysique, puisque s'énonçant d'un lieu qui s'en sait encore tributaire.

À ce moment-ci de notre enquête, il peut être opportun de préciser cette question du *lieu*, en introduisant une distinction entre la *fin* de la métaphysique et sa *clôture*⁴. Pour Derrida, il n'y a pas plus de *fin* que de *commencement*: «l'écriture ne peut [...] pas plus commencer que le livre finir.»⁵

Le temps de l'écriture ne suit plus la ligne des présents modifiés. L'avenir n'est pas un présent futur, hier n'est pas un présent passé. L'au-delà de la clôture du livre n'est ni à attendre ni à retrouver. Il est *là*, mais *au-delà*, dans la répétition mais s'y dérochant. Il est là comme l'ombre du livre, le tiers entre les deux mains tenant le livre, la différence dans le maintenant de l'écriture, l'écart entre le livre et le livre, cette autre main⁶.

⁴ Sur la distinction derridienne «fin-clôture» et la configuration conceptuelle qui l'entoure, voir entre autres: J. Derrida, «Introduction», dans E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 40; id., «Genèse et structure' et la phénoménologie», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, pp. 241-242; id., «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation», dans *L'écriture et la différence*, p. 367; id., *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, pp. 14 et 25; id., *La vérité en peinture*, (Coll. «Champs», 57), Paris, Flammarion, 1978, p. 115.

⁵ J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 23.

⁶ J. Derrida, «Ellipse», dans *L'écriture et la différence*, p. 436

Même dissocié des connotations de *finalité*, le concept de *clôture* continue néanmoins d'offrir quelques difficultés, notamment en invitant à imaginer une frontière linéaire et circulaire entourant un champ homogène. Or, comme le souligne G. Bennington, ce serait là une «pensée métaphysique de la clôture», puisqu'elle «séparerait ainsi un dedans et un dehors, et faciliterait le transfert analogique de ce dedans/dehors en avant/après, qui n'est autre que la confusion qu'on cherche à éviter ici.»⁷ Il s'agit de voir dans la clôture de la métaphysique une structure plus retorse, «invaginée»⁸, où le dehors est ramenée dedans, où le corps (livresque) est *traversé* par sa limite, «marqué en son dedans par le sillon multiple de sa marque»⁹.

Derrida identifie la *marque* de la métaphysique, sa limite indélimitable, à une certaine *ex-centricité*, c'est-à-dire au *jeu* de l'écriture pensé jusqu'au bout, dans son illimitation même. L'avènement du *jeu* constitue l'une des retombées de la réouverture du procès métaphysique de l'écriture; c'est ce qu'il s'agira d'examiner plus en détails dans ce chapitre. Il faudra pour cela reconstituer sommairement en quoi consiste la *déconstruction du signe*, et montrer en quel sens, pour Derrida, le signe et la divinité ont le même lieu de naissance. Sans se passer du concept de signe, Derrida le détermine différemment et développe une certaine «pensée du langage», qui engage en retour une théorie du *sujet* et une théorie de la *référence*. Il s'agira d'étudier le

⁷ G. Bennington, «Derridabase», dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991, p. 266.

⁸ J. Derrida, «Le retrait de la métaphore», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 72.

⁹ J. Derrida, «La différence», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 25.

nouveau positionnement de ces deux instances, afin de montrer comment la déconstruction ouvre l'espace d'un *jeu* — dont il faudra souligner, dans le prochain chapitre, le caractère foncièrement *contre-théologique*.

*

Reconstituons les grands traits de la détermination métaphysique de l'écriture, à partir du «récit» proposé par Derrida — «récit» donc, fiction répondant à une autre fiction, violence contre violence (il faudra y revenir...).

À l'intérieur de l'«époque métaphysique», de Platon à Saussure, la question de l'écriture a pris plus d'une fois l'allure d'un procès. Procès mené au nom de la *parole*, puisque la métaphysique a toujours assigné au *logos* l'origine de la vérité: «l'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été, à la différence près d'une diversion métaphorique [...] l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole 'pleine'.»¹⁰ Ainsi, dans une opération traditionnelle (qui fut aussi celle de Platon, Aristote, Rousseau, Hegel et Husserl), Saussure exclut l'écriture du champ de la linguistique comme un phénomène de «représentation extérieure», à la fois inutile et dangereux: «langue et écriture sont deux systèmes de signes distincts; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier; l'objet linguistique n'est pas

¹⁰ *De la grammatologie*, pp. 11-12. Voir aussi: J. Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, pp. 182-183; 207-208.

défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé, ce dernier constitue à lui seul cet objet.»¹¹ Pour Saussure, «l'écriture voile la vue de la langue: elle n'est pas un vêtement mais un *travestissement*.»¹²

La répression de l'écriture n'est pas *innocente*; elle ne s'appuie sur aucune évidence scientifique; elle travaille au profit du régime oppressif de la présence. L'écriture est réprimée parce qu'elle doit s'effacer pour que s'offre «la plénitude d'une parole vive, parfaitement représentée dans la transparence de sa notation, immédiatement présente au sujet qui la parle et à celui qui en reçoit le sens, le contenu, la valeur.»¹³ La subordination de l'écriture à la parole est donc liée à une *métaphysique de la présence* visant à combler l'aspiration à l'immédiateté d'un sujet dominateur. C'est le motif de la présence qui conduit à réprimer la «substance graphique» et à exalter la «substance phonique».

L'ébranlement de la métaphysique de la présence appelle ainsi la réouverture du procès de l'écriture — ce qui demande une nouvelle pensée du *langage*, passant par un examen de la théorie classique du signe¹⁴. Le partage de l'écriture et de la parole paraît en effet lié à un

¹¹ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique de T. de Mauro, (Coll. «Bibliothèque scientifique»), Paris, Payot, 1985, p. 45.

¹² *Ibid.*, pp. 51-52. Nous soulignons.

¹³ *Positions*, p. 37.

¹⁴ Ce recours à la sémiologie distingue Derrida de Heidegger, qui a déployé sa réflexion sur le langage en dehors de cet apport «scientifique». Du langage, le philosophe allemand affirme qu'on ne saurait «le penser d'une manière conforme à son essence, partant de sa valeur de signe, pas même peut-être de sa valeur de signification.», M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», trad. R. Munier, dans *Questions III et IV*, (Coll. «Tel», 172), Paris, Gallimard, 1990, p. 83. Heidegger formule aussi cette idée dans *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, §34. Sur toute cette question, voir J.-P. Cometti, «Heidegger et la philosophie du langage», *Revue internationale de philosophie* 168 (1989), pp. 52-63. Par ailleurs, s'il a volontiers recours aux acquis de la linguistique contemporaine, Derrida ne manque toutefois pas de souligner les limites d'une approche «scientifique» du langage, qui lui paraît bien insuffisante: «il n'est pas sûr que ce qu'on appelle le langage [...] se laisse jamais épuiser dans sa

partage à l'intérieur même du signe: «c'est donc l'idée de signe qu'il faudrait déconstruire par une méditation sur l'écriture qui se confondrait, comme elle doit le faire, avec une *sollicitation* de l'ontothéologie, la répétant fidèlement dans sa *totalité* et l'*ébranlant* dans ses évidences les plus assurées.»¹⁵ L'écriture se trouve identifiée au signifiant — elle est plus précisément un «signifiant de signifiant» —, étant conçue comme la représentation extérieure de la parole, elle-même identifiée au signifié¹⁶. La répression de l'écriture s'inscrit ainsi dans un mouvement général d'effacement du signifiant au profit du signifié.

Derrida souligne que la théorie classique du signe assigne à celui-ci une fonction de *renvoi*: le signe tient lieu de la chose en son absence, il représente la chose en attendant son retour. Le «temps du signe» se réduit au temps de ce renvoi: en présence de la chose, il disparaît. Il faudrait compliquer ce schéma en soulignant qu'entre le mot et la chose, il y a le niveau du *sens* — qui correspond au signifié, à l'idée, au concept. C'est le signifié qui permet une saisie de la chose. Le signe renvoie au concept qui renvoie lui-même à la chose.

À l'intérieur du signe, le signifiant (le mot) et le signifié (le concept) sont indissociables. Mais ce lien n'est pas «naturel», le concept

détermination par une science ou une théorie de part en part objective. Il est plus 'scientifique' de tenir compte de cette limite, s'il y en a une, et de repenser à partir de là tels ou tels concepts reçus de la 'science' et de l' 'objectivité'.», J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», dans *Limited Inc.*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, p. 214. Toutes les suspensions de Derrida tournent autour d'une question: «Ne décèle-t-on pas [...], efficacement à l'oeuvre dans le mouvement même par lequel la linguistique s'est instituée comme science, une présupposition métaphysique quant aux rapports entre parole et écriture?», *De la grammatologie*, p. 44.

¹⁵ *De la grammatologie*, p. 107.

¹⁶ Voir *ibid.*, p. 22.

constituant une pure idéalité reliée «arbitrairement» à un signifiant: bref, le signe a une structure foncièrement conventionnelle. Cette institution du signe n'implique cependant pas un moment fondateur, puisque la langue est toujours *reçue*. L'union indissociable du signifiant et du signifié fait donc le signe; le signe lui-même est envisagé par rapport à la chose (son référent) qu'il représente.

La division tripartite du signe n'est pas propre à Saussure, qui la reçoit de la tradition. Or elle se trouve commandée par la distinction classique (et métaphysique) du *sensible* et de l'*intelligible*. La division du signe s'appuie en effet sur l'opposition entre la matérialité et l'idéalité, comme le rappelle R. Jakobson:

La pensée structuraliste moderne l'a clairement établi: le langage est un système de signes, la linguistique est partie intégrante de la science des signes, la *sémiotique* (ou, dans les termes de Saussure, la *sémiologie*). La définition médiévale — *aliquid stat pro aliquo* —, que notre époque a ressuscité, s'est montré toujours valable et féconde. C'est ainsi que la marque constitutive de tout signe en général, du signe linguistique en particulier, réside dans son caractère double: l'un sensible et l'autre intelligible — d'une part le *signans* (le *signifiant* de Saussure), d'autre part le *signatum* (le *signifié*)¹⁷.

Ainsi le signifié relève de l'idéalité; tandis que le signifiant (le mot) et la chose (le monde, le réel) relève de la matérialité. Or, la distinction entre signifié et signifiant appartient, de façon profonde et implicite, à «la totalité de l'époque couverte par l'histoire de la métaphysique». Et selon Derrida, cette appartenance est essentielle et irréductible: «on ne

¹⁷ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, (Coll. «Double», 5), Paris, Minuit, 1963, p. 162.

peut pas retenir la commodité ou la 'vérité scientifique' de l'opposition stoïcienne, puis médiévale entre *signans* et *signatum* sans amener aussi à soi toutes ses racines métaphysico-théologiques.¹⁸ En définissant le signe à la lumière de la distinction d'un signifié et d'un signifiant, on adhère aussi à la distinction (métaphysique) entre l'intelligible et le sensible¹⁹. Sur la base de ce schéma, on prévilégiera soit le champ de l'idéalité, soit le champ de la matérialité des choses et du signifiant. Mais, en définitive, on ne sort pas du schéma (métaphysique) lui-même.

Mais il y a plus. La définition du signe à partir de la distinction signifiant-signifié implique également l'adhésion à d'autres présupposés cachés, c'est-à-dire à tout l'horizon qui commande cette pensée du signe. Et cet horizon est fondamentalement *théologique*.

La «science» sémiologique ou, plus étroitement, linguistique, ne peut [...] retenir la différence entre signifiant et signifié — l'idée même de signe — sans la différence entre le sensible et l'intelligible, certes, mais sans retenir aussi du même coup, plus profondément et plus implicitement, la référence à un signifié pouvant «avoir lieu», dans son intelligibilité, avant sa «chute», avant toute expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible. En tant que face d'intelligibilité pure, il renvoie à un logos absolu auquel il est immédiatement uni. Ce logos absolu était dans la théologie médiévale une subjectivité créatrice infinie: la face intelligible du signe reste tournée du côté du verbe et de la face de Dieu²⁰.

¹⁸ *De la grammatologie*, p. 24.

¹⁹ Derrida note au passage que ces distinctions sont généralement acceptées par les linguistes les plus rigoureux, «ceux-là mêmes qui pensent que la scientificité de leur travail commence où finit la métaphysique.», *ibidem*. De façon générale et à un certain niveau de lecture, le rapport de Derrida aux sciences humaines paraît plutôt «défensif»: le discours derridien ressemble souvent à une *défense* de la philosophie contre les prétentions des sciences humaines. À cet égard, les textes consacrés à Lévi-Strauss («La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaine», dans *L'écriture et la différence*, pp. 409-428), à Benveniste («Le supplément de copule: la philosophie devant la linguistique», dans *Marges*, pp. 209-246) ou encore à la psychanalyse ont un statut paradigmatique.

²⁰ *De la grammatologie*, p. 25.

Derrida met ainsi au jour l'intrication profonde du *sémiologique* et du *théologique* (ou du moins, dirons-nous, ce qu'il identifie au théologique — inscrivant ainsi notre propre *marque stratégique*, l'ajoutant à celle de Derrida): «Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique.»²¹ C'est que la pensée qui pense le signe à partir de la distinction signifiant-signifié laisse ouverte la possibilité de penser un signifié «en lui-même», dans sa présence simple à la pensée, dans son indépendance par rapport à la langue, c'est-à-dire par rapport à un système de signifiants²². En laissant cette possibilité ouverte, on répond à l'exigence d'un «signifié transcendantal», c'est-à-dire à l'exigence d'une instance hors structure, ne renvoyant en elle-même à aucun signifiant, excédant la chaîne des signes, ne fonctionnant plus comme signifiant. Or, «cette référence au sens d'un signifié pensable et possible hors de tout signifiant reste dans la dépendance de l'onto-thé-logique.»²³ Comme le précise M.C. Taylor, s'il n'est pas toujours *explicitement* théologique, le signifié transcendantal l'est *implicitement* dans la mesure où il constitue «le fondement du sens» («*the ground of meaning*»)²⁴. Le désir d'un tel signifié transcendantal est précisément ce que Derrida identifie au logocentrisme et à la métaphysique de la présence²⁵.

²¹ *Ibidem.*

²² Voir *Positions*, pp. 29-30.

²³ *De la grammatologie*, p. 107. «The pyramid (referent — signified — signifier) ends by resolving itself into the hypostasis of a signified which always culminates in god.», R. Coward et J. Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London/Henley/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 124.

²⁴ M.C. Taylor, «How to do Nothing with Words», dans *Tears*, Albany, State University of New York Press, 1990, p. 206.

²⁵ Voir *De la grammatologie*, p. 71.

Ainsi la définition saussurienne du signe comme l'union d'un signifiant et d'un signifié paraît fort ambiguë. D'une part, Saussure opère bel et bien une désubstanciation du langage, mais d'autre part, la distinction même signifiant-signifié ouvre une possibilité de penser un signifié «en lui-même», si bien que la remise en cause de toute substanciation, de toute essence fondatrice, n'est pas totale.

En outre, la distinction signifiant-signifié porte en elle la dévalorisation du signifiant. Non seulement le concept métaphysique de signe pose la distinction signifiant-signifié sur le fondement donné par la distinction sensible-intelligible, mais il travaille vers la *réduction* de cette distinction en faveur de l'intelligible. Posé d'emblée comme secondaire, le signe se trouve ainsi réduit et nié. Si bien qu'une tâche est dès lors prescrite, s'identifiant au geste déconstructionniste lui-même: penser la «primauté du signe», c'est-à-dire penser la *secondarité* comme *ce qui est premier*.

*

La déconstruction du signe consiste dans la suspicion de la différence entre signifié et signifiant. Cette suspicion procède du constat que «la thématique du signe est depuis près d'un siècle le travail d'agonie d'une tradition qui prétendait soustraire le sens, la vérité, la présence, l'être, etc., au mouvement de la signification.»²⁶ Derrida n'entend pas pour

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

autant se passer du concept de signe²⁷. Il ne propose pas davantage un simple renversement du signifiant et du signifié: «La «primauté» ou la «priorité» du signifiant serait une expression intenable et absurde à se formuler illogiquement dans la logique même qu'elle veut, légitimement sans doute, détruire. Jamais le signifiant ne précédera en droit le signifié, sans quoi il ne serait plus signifiant et le signifiant 'signifiant' n'aurait plus aucun signifié possible.»²⁸ L'interrogation porte donc sur la détermination du signifié. Derrida avance la proposition suivante: *le signifié n'est qu'un signifiant placé dans une certaine position*. Il s'agit de montrer que la signifiante fonctionne jusqu'à l'intérieur du signifié, c'est-à-dire de déconstruire le concept de «signifié transcendantal» (cette instance qui met un terme rassurant au renvoi de signe à signe). Derrida attribue à C.S. Peirce le mérite d'avoir opéré une telle déconstruction.

Peirce comprend le processus sémiologique comme une relation à trois termes: le *signe* est une chose reliée sous un certain aspect à un second signe (son *objet*), de telle sorte qu'il mette en relation une troisième chose (son *interprétant*) avec ce même objet, et ainsi de suite *ad infinitum*²⁹. La thèse de Peirce paraît intéressante dans la mesure où elle pose l'indéfiniété même du renvoi comme le critère sur la base duquel juger si on a affaire à un système de signes: il ne saurait y avoir

²⁷ «Nous ne pouvons nous défaire du concept de signe.», «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *op. cit.*, p. 413. Derrida affirme ailleurs qu'«il y aurait quelque niaiserie à conclure [...] qu'il faille 'passer à autre chose' et se débarrasser du signe, de ce terme et de cette notion.», *De la grammatologie*, p. 26.

²⁸ *De la grammatologie*, p. 32.

²⁹ Voir C.S. Peirce, *The Collected Papers of C.S. Peirce*, v. 2, Cambridge, Harvard University Press, 1932, §228. Sur le triangle peircien, voir C. Tiercelin, *C.S. Peirce et le pragmatisme*, (Coll. «Philosophies», 45), Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 65-77.

de signe véritable sans régression à l'infini et «si la suite est interrompue, le signe, par le fait même, perd son parfait caractère signifiant.»³⁰ Ce qui permet à Derrida de conclure: «Ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible. La chose même est un signe.»³¹

Peirce met ainsi en scène une phénoménologie étrangère à celle de Husserl, la manifestation elle-même ne révélant pas une *présence*, mais «faisant signe».

Il n'y a donc pas de phénoménalité réduisant le signe ou le représentant pour laisser enfin la chose signifiée briller dans l'éclat de sa présence. La dite «chose même» est toujours déjà un *representamen* soustrait à la simplicité de l'évidence intuitive. Le *representamen* ne fonctionne qu'en suscitant un *interprétant* qui devient lui-même signe et ainsi à l'infini. L'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse³².

Avec la sémiologie peircienne, Derrida renoue ainsi avec les conclusions auxquelles il était parvenu dans *La voix et le phénomène*: «contrairement à ce que la phénoménologie — qui est toujours phénoménologie de la perception — a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours.»³³ La «structure de renvoi généralisé» ainsi mise au jour, Derrida la nomme *écriture*.

³⁰ C.S. Peirce, *op. cit.*, § 303.

³¹ *De la grammatologie*, p. 72.

³² *Ibidem*.

³³ J. Derrida, *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (Coll. «Quadrige», 156), Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 117.

*

Le «concept» d'écriture proposé par Derrida est un concept *généralisé*: il désigne «l'impossibilité pour une chaîne de s'arrêter sur un signifié qui ne la relance pour s'être déjà mis en position de substitution signifiante.»³⁴ C'est dire que l'écriture à laquelle Derrida se réfère ne se limite pas «aux écrits sur la page»³⁵. L'écriture générale se situe *au-delà* de l'opposition parole-écriture³⁶. Ayant soutenu que l'écriture ne se laisse pas assujettir à la parole, Derrida ouvre et généralise le concept d'écriture pour l'étendre «à toutes les traces de différence, tous les rapports à l'autre.»³⁷ En fait, ce concept d'écriture excède et comprend celui de langage, si bien qu'il est possible d'affirmer que «le langage est d'abord [...] écriture.»³⁸ Cessant de définir le «redoublement accidentel» et la «secondarité déchue», l'écriture décrit le «mouvement même du langage.»³⁹

³⁴ *Positions*, pp. 109-110.

³⁵ *Ibid.*, p. 82.

³⁶ «L'ancienne opposition de la parole et de l'écriture n'a plus aucune pertinence pour contrôler le texte qui délibérément la déconstruit. Un tel texte n'est pas plus 'parlé' qu' 'écrit', pas plus *contre* la parole que *pour* l'écriture, au sens métaphysique de ces mots.», «La double séance», dans *op. cit.*, p. 207. Dans *De la grammatologie*, Derrida affirme que «l'écriture est à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son 'image' ou son 'symbole', et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture.», p. 68.

³⁷ J. Derrida, «Le presque rien de l'imprésentable», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 89.

³⁸ *De la grammatologie*, p. 55.

³⁹ «Par un mouvement lent dont la nécessité se laisse à peine percevoir, tout ce qui, depuis au moins quelque vingt siècles, tendait et parvenait enfin à se rassembler sous le nom de langage commence à se laisser déporter ou du moins résumer sous le nom d'écriture. Par une nécessité qui se laisse à peine percevoir, tout se passe comme si, cessant de désigner une forme particulière, dérivée, auxiliaire du langage en général [...], cessant de désigner la pellicule extérieure, le double inconsistant d'un signifiant majeur, le *signifiant du signifiant*, le concept d'écriture commençait à déborder l'extension du langage. À tous les sens de ce mot, l'écriture *comprendrait* le langage.», *ibid.*, p. 16.

Le «concept» d'écriture générale continue néanmoins d'entretenir un certain rapport avec le concept métaphysique d'écriture. Ce dernier permet de saisir certains traits essentiels du langage, en ce qu'il désigne le nom de deux «absences»: celle du *sujet* et celle du *réfèrent*.

*

L'écriture signifie d'abord l'absence du *sujet* de l'écriture. Comme le note Derrida, «tout graphème est d'essence testamentaire.»⁴⁰ L'écrit constitue une unité de sens subsistant même coupée du contexte qui l'a vu naître; le texte survit à la mort de son auteur.

Pour qu'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à «agir» et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle ou présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit «en son nom»⁴¹.

Que penser de cette «absence» du sujet de l'écriture? Quelles conclusions en tire Derrida? La déconstruction marque-t-elle la liquidation, ou encore la dissolution, du sujet⁴²? Comment opère-t-elle? Et *qui* ou *qu'est-ce* qui vient après le sujet?

⁴⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁴¹ J. Derrida, «Signature événement contexte», dans *Marges*, p. 376.

⁴² Dans un essai consacré à «l'anti-humanisme contemporain», L. Ferry et A. Renaut soutiennent que la déconstruction derridienne est *contre l'homme*. Au même titre que la pensée de Foucault, Bourdieu ou Lacan, celle de Derrida constituerait «l'hyperbole» d'une certaine philosophie allemande porteuse de la mort de «l'idéal humaniste de l'autonomie du sujet». Sur la base d'une identification avec Nietzsche et Heidegger

De façon tout à fait caractéristique, Derrida cherche à problématiser ces questions elles-mêmes, interrogeant la part de *doxa* qui en commande la formulation. Il constate d'abord que, «pour une certaine opinion philosophique, aujourd'hui, dans sa configuration la plus visible, quelque chose nommé 'sujet' peut être identifié, comme pourrait être identifié son prétendu dépassement dans des pensées ou des discours identifiables.»⁴³ Selon Derrida, une telle *opinion* n'est pas dépourvue de confusion, dans la mesure où elle procède du mélange de «stratégies discursives» nombreuses et différenciées qui, si elles se sont effectivement livrées à une *explication* avec la question du sujet, n'ont rien voulu «liquider». (Peu importe ici le caractère partiel et schématique — et à la limite, la *fausseté* — des remarques de Derrida, puisqu'il s'agit d'étudier le geste derridien lui-même, dans son *trait* spécifique, non ce qu'il vise.)

(mais aussi Marx et Freud), ces auteurs sont considérés comme des antidémocrates, des irrationalistes et des antihumanistes — d'où la nécessité, pour Ferry et Renaut, d'un «retour à Kant»; voir L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68: essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985. Dans le même sens, voir: J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1985; T. Todorov, *Critique de la critique: un roman d'apprentissage*, (Coll. «Poétique»), Paris, Seuil, 1984; V. Descombes, «À propos de la 'critique du sujet' et de la critique de cette critique», *Cahiers Confrontation* 20 (1989), pp. 115-129. Cet appel à un «retour à Kant» n'est pas sans soulever sa part de questions: que penser en effet de la reconduction d'un «je» appréhendé sous l'aune de l'autonomie? C'est le sens de l'interrogation de P.-J. Labarrière: Ferry et Renaut «se gardent de vouloir restaurer [...] une 'ontologie substantialiste'; pour autant, la caricature à laquelle ils se livrent se comprendrait mal sans une 'recharge' de la notion d'autonomie dont il n'est pas incongru de se demander quelle figure serait la sienne. Là est en effet le point décisif. Si l'autonomie, pierre de touche, nous dit-on, de 'l'idéal humaniste', est comprise comme l'antonyme de toute 'hétéronomie', ne signe-t-elle pas alors la croyance en une subjectivité originaire qui, aux creux de l'homme, serait à elle-même sa propre justification, un quasi-présumé, une réserve de sens que le discours aurait charge d'exprimer et de faire fructifier comme en seconde instance?», P.-J. Labarrière, «Postmodernité et déclin des absolus», dans P. Gisel et P. Evrard (dir.), *La théologie en postmodernité*, (Coll. «lieux théologiques», 29), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 149.

⁴³ J. Derrida, «Il faut bien manger' ou le calcul du sujet», dans *Points de suspension*, p. 270.

Ainsi par exemple, pour Derrida, Lacan n'a pas «liquidé» le sujet: le «sujet décentré» demeure «indispensable à l'économie de la théorie lacanienne.»⁴⁴ Même chose pour Althusser, dont la théorie «ne cherche à discréditer une certaine autorité du sujet qu'en reconnaissant à l'instance du 'sujet' une place irréductible dans une théorie de l'idéologie»⁴⁵ — cette place étant celle d'un «sujet constitué par l'interpellation», par son «être-interpellé»⁴⁶. Pour ce qui est du discours de Foucault, il «y aurait des choses différenciées à dire selon les moments de son développement»⁴⁷; mais Derrida soutient qu'il «s'agit peut-être là d'une histoire de la subjectivité qui, malgré certaines déclarations massives sur l'effacement de la figure de l'homme, n'a certainement pas consisté à 'liquider' Le Sujet.»⁴⁸ La phase ultime du parcours foucauldien semble d'ailleurs marquer le retour de la morale et d'un certain sujet éthique⁴⁹.

Pour ces trois discours, le sujet se trouve donc *réinterprété, resitué, réinscrit*, mais il n'est pas «liquidé». Et il en est de même pour Freud, Marx et Nietzsche. Mais Derrida s'attache surtout à sauver Heidegger d'une lecture réductrice. Pour Heidegger, il est vrai, l'époque qui se clôt comme «époque de la métaphysique» est celle de la *métaphysique de la subjectivité*; et la «fin de la philosophie», c'est bel et bien la sortie

⁴⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Interprétation à laquelle souscrivent H. Dreyfus et P. Rabinow: «Foucault estimait que le moment était bien choisi pour repenser la notion de vie éthique. Il ne cherchait pas à 'déconstruire' le sujet, mais à historiciser la notion de soi afin que puisse émerger un nouveau sujet éthique.», *Michel Foucault: un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, (Coll. «Folio/essais», 204), Paris, Gallimard, 1984, p. 348. Voir notamment M. Foucault, «Une esthétique de l'existence», dans *Dits et écrits*, t. IV, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1994, pp. 730-735.

de cette métaphysique. Pourtant, selon Derrida, «cette 'sortie' n'est pas une sortie»⁵⁰; elle se laisse assimiler ni à un «passage au-delà», ni à une «liquidation». En ce qui concerne le «premier Heidegger», Derrida décèle une *analogie* — «à traiter très prudemment», précise-t-il — entre la fonction du *Dasein* dans *Sein und Zeit* et celle du sujet dans un dispositif «ontologico-transcendental»:

Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l'analytique existentielle conserve encore les traits formels de toute analytique transcendante. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question «qui?» vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du «sujet», du *cogito* et du «*Ich denke*» classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, «appel» (*Ruf*) vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire (*Schuldigsein*), etc.)⁵¹.

Derrida n'hésite pas à étendre son jugement au «second Heidegger», quant à la question d'une «liquidation du sujet»: selon lui, «quels qu'aient été les mouvements de la pensée de Heidegger après '*Sein und Zeit*' et '*après*' l'analytique existentielle, ils n'ont rien laissé 'derrière', rien 'liquidé'.»⁵²

Derrida rejette donc en bloc l'idée d'une *liquidation* du sujet, et refuse de s'engager dans un débat ayant comme point de départ ce postulat: «Je n'accepterais pas d'entrer dans une discussion au cours de laquelle on supposerait savoir ce qu'est le sujet, ce 'personnage' dont il irait de soi qu'il est le même pour Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan,

⁵⁰ «Il faut bien manger' ou le calcul du sujet», dans *op. cit.*, p. 271.

⁵¹ *Ibid.*, p. 272.

⁵² *Ibidem.*

Foucault, Althusser et quelques autres, qui tous s'entendraient à le 'liquider'.⁵³ Le point de départ proposé par Derrida s'énoncerait plutôt ainsi: à travers toute une série de stratégies différenciées — donc irréductibles les unes aux autres —, le «sujet» s'est trouvé *réinterprété, déplacé, décentré, réinscrit*. La question étant alors: «qui ou qu'est-ce qui 'répond' à la question 'qui'?»⁵⁴ Il s'agit donc d'élaborer une question d'allure *topologique*: quelle est la place du «sujet»⁵⁵? Plus précisément encore: «qu'est-ce que, dans une tradition qu'il faudrait identifier de façon rigoureuse (disons pour l'instant celle qui va de Descartes à Kant et à Husserl), on désigne sous le concept de sujet, de telle sorte qu'une fois certains prédicats déconstruits, l'unité du concept et du nom en soit radicalement affectée?»⁵⁶

Pour répondre à ces questions, il importe évidemment de renoncer à reconstruire ce qui aurait été déconstruit — et qui d'ailleurs se serait, selon Derrida, «déconstruit 'de lui-même', offert depuis toujours à la déconstruction 'de soi-même', expression dans laquelle se concentre toute la *difficulté*»⁵⁷ Cette difficulté n'est pas anodine et demande un examen sérieux, dont nous reportons toutefois le déploiement complet. Un mot seulement. C'est ignorer la difficulté de la pensée derridienne que de chercher à réintroduire *simplement* le «sujet» à l'intérieur de la

⁵³ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Derrida ne voit pas la nécessité de *garder* le concept de «sujet», ni de *s'en garder*. «Je garde provisoirement le nom [de sujet] comme index dans la discussion mais je ne vois pas la nécessité de garder à tout prix le mot de sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question.», *ibid.*, p. 274.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁷ *Ibidem*. Nous soulignons.

déconstruction, comme le tente — nous semble-t-il — R. Steinmetz, dont nous souhaitons maintenant évoquer la thèse.

Partant du «constat» qu'«il y a du choix dans la lecture déconstructrice»⁵⁸, Steinmetz souligne que ce choix n'est pas neutre: il intervient violemment⁵⁹. Or, cette violence minimale — *qui met tout en branle* — «traduit l'intervention d'une subjectivité, d'un *Cogito* qui s'affirme en même temps qu'il affirme l'arbitraire de sa décision interprétative.»⁶⁰ Il y a ainsi une responsabilité qui met en mouvement le langage: «fatal est le triomphe d'une décision éthique qu'il nous faut historiquement assumer pour que 'quelque chose' arrive.»⁶¹ Steinmetz en conclut qu'une subjectivité doit encore marquer de son empreinte le travail déconstructif⁶².

La stratégie de Steinmetz est claire: voulant montrer que la pensée derridienne ne parvient pas à *dissoudre* le sujet — affirmation qu'il ne questionne pas en tant que tel —, il avance que la déconstruction elle-même suppose l'intervention d'une subjectivité. Or, pour ce faire, Steinmetz ignore les affirmations répétées de Derrida, suivant lesquelles «ça se déconstruit» ou «c'est en déconstruction»⁶³. Loin de revenir à un *sujet* — qui en prendrait l'initiative, qui l'appliquerait à un objet — la déconstruction *a lieu*: «c'est un événement qui n'attend pas la

⁵⁸ R. Steinmetz, *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 65.

⁵⁹ Voir J. Derrida, *Glas*, t. I, (Coll. «Bibliothèque médiations», 203), Paris, Denoël/Gonthier, 1981, p. 6a.

⁶⁰ R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 66.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Voir *ibid.*, p. 96. Voir aussi H. Meschonnic, *Le signe et le poème*, (Coll. «Le Chemin»), Paris, Gallimard, 1975, p. 417.

⁶³ J. Derrida, «Lettre à un ami japonais», dans *Psyché*, p. 391.

délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité.»⁶⁴ Conséquemment, il n'y a pas de *commencement* de la déconstruction: si la déconstruction ne fonctionne pas *arbitrairement*, elle n'est pas dépendante de l'initiative d'un sujet.

L'*entame* de la déconstruction, qui n'est pas une décision volontaire ou un commencement absolu, n'a pas lieu n'importe où, ni dans un ailleurs absolu. Entame, justement, elle s'enlève selon des lignes de forces et des forces de rupture localisables dans le discours à déconstruire. La détermination *topique* ou *technique* des lieux et des opérateurs les plus nécessaires (amorces, prises, leviers, etc.) dans une situation donnée dépend d'une analyse historique. Elle *se fait* dans le mouvement général du champ, elle n'est jamais épuisée par le calcul conscient d'un «sujet»⁶⁵.

Si le «se» du «se déconstruire» n'est pas la réflexivité d'une conscience, il revêt néanmoins un caractère *énigmatique*⁶⁶. Il faudra éventuellement se demander ce qu'il en est de cette *énigme*. Pour l'instant, il s'agit simplement d'examiner ce qui interdit une quelconque «réinstallation» du sujet, par-delà certains *décentremments* jugés indépassables par Derrida. Il y a là un immense champ problématique qu'il convient de circonscrire en se donnant un nombre limité de paramètres. Ainsi nous dirons que la pensée derridienne du sujet présuppose la problématisation des valeurs de *présence à soi*, d'*homogénéité*, de *conscience*, valeurs associées traditionnellement au sujet. Nous aborderons ces motifs séparément — alors qu'ils se trouvent en fait profondément intriqués — et associerons chacun d'eux à des

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Positions*, p. 109.

⁶⁶ Voir «Lettre à un ami japonais», dans *op. cit.*, p. 391.

noms propres (Saussure, Freud-Lacan, Nietzsche) — qu'ils débordent infiniment.

Il ne fait pas de doute que le cadre de référence de la «pensée derridienne» du sujet est la phénoménologie husserlienne⁶⁷. Plus précisément, la réflexion de Derrida part du point où l'analyse phénoménologique (en particulier) et les philosophies de la conscience (en général) se trouvent dans l'incapacité de répondre au problème du langage. La phénoménologie husserlienne ne paraît pas capable de rendre compte des «effets de sens» pouvant être produits par une «structure linguistique» à l'intérieur de laquelle le «sujet phénoménologique» n'intervient pas comme «donateur de sens»⁶⁸. De ce point de vue, la déconstruction derridienne se situe bel et bien dans la ligne du structuralisme; le langage y est aussi conçu comme une réalité auto-suffisante et Derrida fait sien l'axiome saussurien selon lequel la langue «n'est pas une fonction du sujet parlant.»⁶⁹ D'où l'insistance sur l'indépassable *secondarité* du sujet, par opposition à la conception du sujet comme *présence à soi*. «Ce qu'on appelle le sujet parlant n'est plus celui-là même ou celui-là seul qui parle. Il se découvre dans une irréductible secondarité, origine toujours dérobée à partir d'un champ organisé de la parole dans lequel il cherche en vain

⁶⁷ Nous rappelons que les premiers travaux de Derrida ont été consacrés à Husserl. Outre l'introduction à *l'Origine de la géométrie* de Husserl et *La voix et le phénomène*, nous renvoyons au mémoire de Derrida pour le diplôme d'études supérieures (1953-54), publié sous le titre *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris, Presses Universitaires de France, 1990).

⁶⁸ Voir M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», dans *Dits et écrits*, t. IV, pp. 434-435.

⁶⁹ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 30.

une place toujours manquante.»⁷⁰ D'où la difficulté d'une *topologie* du sujet.

En posant que l'inconscient est irréductible aux effets de «donation de sens» du *cogito*, Freud soulève un problème analogue à celui que posent la linguistique structurale: l'inconscient ne peut pas non plus entrer dans une analyse de type phénoménologique. L'hypothèse de l'inconscient freudien constitue elle aussi une remise en question de toute *présence à soi* de la conscience réfléchissante, telle que la philosophie husserlienne (ou avant elle cartésienne) veut l'établir. La critique freudienne consiste à montrer l'inexistence du sujet 'autonome' — postulé par les philosophies de la conscience — et, plus encore, à (dé)montrer (et démonter) la «déraison de son apparente raison»⁷¹. La psychanalyse marque la découverte d'un «Autre de la raison» à l'intérieur même du sujet, rendant impensable son *homogénéité*. En distribuant le *je* en *ça-moi-surmoi*, Freud en fait éclater la simplicité et la cohérence. D'où les réticences de Derrida à parler «du» sujet, de ce «sujet simple» qui, suivant les lignes d'analyses de Freud, constitue une *fiction*.

Ainsi, du sujet de l'écriture, Derrida affirme qu'il n'existe pas, si du moins l'on entend par là «quelque solitude souveraine de l'écrivain»: «Le sujet de l'écriture est un *système* de rapports entre les couches: du

⁷⁰ J. Derrida, «La parole soufflée», dans *L'écriture et la différence*, p. 265. En d'autres termes, le sujet est plus *effet* que *cause*, la «conscience» étant une «conscience» *constituée* plutôt que *constituante*, c'est-à-dire plus tout à fait une «conscience»: «la subjectivité — comme l'objectivité — est un effet de différence, un effet inscrit dans un système de différence.», *Positions*, p. 40.

⁷¹ A. Wellmer, «Dialectique de la modernité et de la postmodernité: la critique de la raison après Adorno», *Les Cahiers de Philosophie* 5 (1988), pp. 122-123.

bloc magique, du psychisme, de la société, du monde. À l'intérieur de cette scène, la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable.⁷² En ce sens, «l'écriture échappe au sujet»⁷³, car elle implique toujours le travail d'une bande hétérogène qui déjoue les calculs. Le sujet se trouve ainsi décentré et doit être appréhendé dans sa secondarité même. Le sujet «post-psychanalytique» constitue le lieu de croisement de forces, d'ordres psychiques et sociales, dont il n'est pas en définitive le maître⁷⁴. Ce qui soulève au moins une question: «ce moi qui n'est pas un moi, cette conscience inconsciente, cet X qui n'a ou qui n'est proprement rien, qui n'est pas ce qu'il est parce qu'il est pur, qui est donc impur parce qu'il est pur, l'appellera-t-on encore une source?»⁷⁵

Bien qu'il juge indépassable l'événement «psychanalyse», Derrida nourrit toutefois un rapport critique au discours freudien: il craint notamment qu'une doctrine de l'inconscient renforcisse l'identité du sujet — dont on reconnaît les «discontinuités conscientes» certes, mais simplement pour mieux les rattacher à un sujet plus sûr, plus présent à lui-même⁷⁶. Derrida rejoint ici — nous semble-t-il — la perspective lacanienne qui a accentué l'idée freudienne d'une division interne du sujet, rendant ainsi plus difficile encore sa reconduction. En introduisant «la notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant», Lacan fait du sujet l'effet (ou le produit) du langage qui parle en lui, offrant ainsi la vision

⁷² J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», dans *L'écriture et la différence*, p. 335.

⁷³ Voir J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond II», dans *Points de suspension*, p. 43.

⁷⁴ Le sujet est «le théâtre d'un enchaînement de conflits bien plus que le metteur en scène d'un drame ou l'auteur d'une histoire.», A. Wellmer, *art. cit.*, p. 123.

⁷⁵ «Qual quelle», dans *Marges*, p. 336.

⁷⁶ Voir G. Bennington, «Derridabase», dans *op. cit.*, p. 137.

d'un sujet «clivé»⁷⁷. Pour Lacan comme pour Derrida, le sujet «véritable» n'est donc pas là où les philosophies de la conscience le cherchent généralement, c'est-à-dire dans le jeu spéculaire de la réflexion: il est là où «ça parle».

À première vue, la proximité théorique entre Derrida et Lacan paraît incontestable: si les deux penseurs se sont livrés un «combat fratricide», il a peut-être été généré, comme le suggère F. Dosse, par une trop faible distance entre eux⁷⁸. En 1971, Derrida a justifié *partiellement* l'absence (presque totale) de référence à Lacan dans ses publications, en évoquant un motif «personnel», à savoir les agressions et réappropriations dont il aurait été l'objet de la part de Lacan⁷⁹. Derrida évoque aussi des problèmes théoriques: il repère un certain nombre de motifs majeurs qui, selon lui, retiennent Lacan *en deçà* de certaines questions critiques qu'il a lui-même posées. Parmi ces motifs, soulignons: 1° un *telos* de la parole pleine dans son lien essentiel avec la Vérité; 2° un recours massif à la conceptualité hégélienne et à la conceptualité heidéggerienne, sans l'explication théorique nécessaire; 3° une référence allègre à l'autorité de la phonologie et plus

⁷⁷ J. Lacan, «L'instance de la lettre dans l'inconscient», dans *Écrits*, (Coll. «Le champ freudien»), Paris, Seuil, 1966, p. 502. Sur cette question, voir A. Radzinski, «Lacan/Saussure: les contours théoriques d'une rencontre», *Langages* 77 (1985), pp. 117-124.

⁷⁸ Voir F. Dosse, *Histoire du structuralisme, II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, (Coll. «Biblio/essais», 4212), Paris, La Découverte, 1992, p. 51. M. Frank a clairement souligné la dette de Derrida à l'égard de la théorie lacanienne du sujet; voir M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, trad. C. Berner, (Coll. «Passages»), Paris, Cerf, 1989, p. 214.

⁷⁹ Derrida: «Dans les textes que j'ai publiés jusqu'ici, l'absence de référence à Lacan est [...] presque totale. Cela ne se justifie pas seulement par les agressions en forme ou en vue de réappropriation que, depuis la parution de *De la grammatologie* dans *Critique* (1965) (et même plus précocement, me dit-on) Lacan a multipliées, directement ou indirectement, en privé ou en public, dans ses séminaires et, depuis cette date, je devais le constater moi-même à la lecture, dans presque *chacun* de ses écrits.», *Positions*, pp. 112-113.

spécifiquement de la linguistique saussurienne; 4° une insensibilité à la question de l'écriture posée par Freud⁸⁰. Les questions formulées par Derrida ont rebondi à l'occasion de sa reprise critique de la lecture lacanienne de *La lettre volée* (une nouvelle d'Edgar Poe)⁸¹; ce commentaire résume les résistances de Derrida à Lacan et marque les conditions d'une non-rencontre — qui pourrait néanmoins avoir (eu) lieu. Peut-être⁸².

Troisième relais: Nietzsche. La «critique du sujet» prend ici la forme d'une mise à nu du caractère superficiel de la conscience, dont Nietzsche condamne la «surestimation insensée»⁸³. Cette surestimation a pour répondant la sous-estimation de la part instinctive et du champ pulsionnel qui travaillent (sous) la conscience: «toute notre soi-disant conscience est un commentaire plus ou moins fantastique d'un texte ignoré, peut-être inconnaissable, mais senti.»⁸⁴ Alors que traditionnellement le sujet est d'abord défini en lien avec la pensée, Nietzsche appréhende le «je» essentiellement en fonction du corps («je

⁸⁰ Voir *ibid.*, pp. 113-115.

⁸¹ J. Derrida, «Le facteur de la vérité», dans *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, pp. 439-524. Voir aussi B. Johnson, «The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida», *Yale French Studies* 55/56 (1977), pp. 457-505.

⁸² Dans un texte récent qu'il consacre à Lacan, Derrida reconnaît d'ailleurs l'importance du psychanalyste: «rien de ce qui a pu transformer l'espace de la pensée au cours des dernières décennies n'aurait été possible sans quelque explication avec Lacan, sans la provocation lacanienne, de quelque façon qu'on la reçoive ou qu'on la discute, et j'ajouterai sans quelque explication avec Lacan dans son explication avec les philosophes.», J. Derrida, «Pour l'amour de Lacan», dans *Résistances — de la psychanalyse*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1996, p. 64.

⁸³ Il faut relire ici F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. I, trad. G. Bianquis, (Coll. «Tel», 259), Paris, Gallimard, 1995, pp. 298-315. Voir aussi M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, (Coll. «Tel», 220), Paris, Gallimard, 1993, pp. 127-167.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Aurore*, trad. J. Hervier, (Coll. «Folio/essais», 119), Paris, Gallimard, 1970, livre II, § 119.

suis tout entier corps, et rien d'autre»⁸⁵), si bien que la conscience, supposément transparente à elle-même, se trouve prise «dans le travail obscur et omni-présent de la machinerie instinctive.»⁸⁶

Pour Nietzsche, le «sujet» est d'abord corporéité, lieu de rencontre de forces, ensemble complexe de mécanismes; bref il est d'abord *vie*. Si bien que la philosophie «trouve moins son origine dans l'étonnement aristotélicien qui reste un questionnement rationnel et appelle une élaboration théorique, que dans la douloureuse stupéfaction devant le fait que l'existence est jaillissement pulsionnel *sans nécessaire raison d'être.*»⁸⁷ Par ailleurs, chez Nietzsche le soupçon porté sur le sujet et la conscience n'est pas isolé; le philosophe cherche à dépasser cette position en direction d'une critique des notions de *vérité* et d'*être*. À partir des *Considérations inactuelles* et de *Humain, trop humain*, ces problématiques vont se reserrer, pour aboutir — dans *Le Gai savoir* — à la proclamation de la «mort de Dieu», dans laquelle il faut voir l'«expression achevée de la crise de la subjectivité»⁸⁸. Nietzsche a montré en effet que la «mort de Dieu» ne signifie pas l'apparition de l'être humain, mais sa disparition: l'homme disparaît en même temps que Dieu. Comme le souligne G. Bataille, «la mise à mort de Dieu est un sacrifice qui, me faisant trembler, me laisse pourtant rire, car en lui, je ne succombe pas moins que la victime.»⁸⁹

⁸⁵ F. Nietzsche, «Des contempteurs du corps», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, (Coll. «GF», 881), Paris, Flammarion, 1996, p. 72.

⁸⁶ P.-L. Assoun, «Crise du sujet et modernité philosophique: Marx, Nietzsche, Freud», dans A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Vol. I: L'univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 733.

⁸⁷ Y. Ledure, «La corporéité et sa conscience: penser la religion après Nietzsche», *Revue des sciences religieuses* 69 (1995), p. 235. Nous soulignons.

⁸⁸ G. Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991, p. 99.

⁸⁹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, (Coll. «Tel», 23), Paris, Gallimard, 1954, p. 178.

Il faudrait compléter ce tableau schématique en évoquant brièvement la critique heidéggerienne de l'humanisme⁹⁰. Sans adhérer entièrement à l'analyse de Heidegger, Derrida la présuppose toujours, étant extrêmement sensible à la part d'*ambiguïté* que recèle la notion d'*humanisme*⁹¹. Derrida dénonce tout centrisme anthropologique auquel il associe un désir idolâtrique. À cet égard, la perspective déconstructionniste *recoupe* sans doute la perspective herméneutique (Gadamer-Ricoeur), qui présuppose également la critique heidéggerienne du subjectivisme moderne⁹².

Chez Ricoeur, c'est la détermination d'un certain rapport au sacré et au divin qui limite la prétention du sujet à se placer comme centre. Ricoeur retrouve *dans sa tradition religieuse* la critique heidéggerienne du sujet; il constate la concordance de ces deux discours qui s'entendent pour affirmer la secondarité et la dépendance du sujet: «je ne suis pas le fondement de ma propre existence, je suis reçu à moi-même.»⁹³

⁹⁰ Voir surtout la «Lettre sur l'humanisme», dont nous rappelons la thèse centrale: «Le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est 'humaniste'. De la même façon, tout humanisme reste métaphysique.», M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», dans *op. cit.*, p. 77.

⁹¹ Voir surtout J. Derrida, «Les fins de l'homme», dans *Marges*, pp. 129-164. Sur le caractère ambiguë de l'humanisme, voir P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, (Coll. «Détroits»), Paris, Christian Bourgeois, 1987.

⁹² Un témoignage de Ricoeur: «la critique de l'humanisme par Heidegger, ou celle de la prétention du sujet par Foucault, ne m'a jamais gêné parce qu'elle va exactement dans le sens de ma conviction, à savoir que le sujet n'est pas le centre de toute chose, qu'il n'est pas le maître du sens.», P. Ricoeur, «De la volonté à l'acte: entretien avec Carlos Oliveira», dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), «*Temps et récit* de Paul Ricoeur en débat», (Coll. «Procopé»), Paris, Cerf, 1990, p. 35.

⁹³ *Ibidem*. Dans le même sens, voir: J.D. Caputo, «Radical Hermeneutics and the Human Condition», dans D.O. Dahlstrom (éd.), *Hermeneutics and the Tradition*, Washington, The American Catholic Philosophical Association, 1988, pp. 2-14; M. Edwards, *Éloge de l'attente: T.S. Eliot et Samuel Beckett*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1996, p. 95.

Chez Derrida, la critique du sujet n'est pas liée aussi *explicitement* — si du moins elle l'est — à un motif *théologique*. Il est toutefois permis de se demander dans quelle mesure un tel motif ne *travaille pas de l'intérieur* le texte derridien, comme malgré lui. Nous touchons ici — en l'effleurant, mais nous y reviendrons — l'un des aspects importants du présent travail; nous traversons l'un de ses principaux axes de recherche. Formulons ainsi la question: en adhérant *jusqu'à un certain point* à la thématique heidéggerienne du sujet — et tout l'enjeu réside sans doute dans la détermination exacte de cette adhésion —, Derrida n'introduit-il pas dans son texte un motif théologique déjà à l'oeuvre chez Heidegger? Qu'en est-il du rapport entre la «passivité originaire de la parole» — toujours présupposée par Derrida⁹⁴ — et l'attitude d'*écoute* qui semble lui correspondre?

Nous savons que Heidegger envisage la *pensée* de telle sorte qu'elle barre la route à toute autre attitude humaine que celle de l'*écoute*: «la chose de la pensée n'est jamais autre qu'étonnante. Elle est d'autant plus étonnante que nous nous y offrons plus libres de préjugés. Pour cela, il faut être disposé à *écouter*.»⁹⁵ Comme Rilke, Heidegger nous invite à fermer les yeux et à tendre l'oreille: «il faut fermer les yeux et renoncer à la bouche, rester muet, aveugle, ébloui: l'espace tout ébranlé, qui nous touche ne veut de notre être que l'ouïe.»⁹⁶

⁹⁴ «La parole est originairement passive.», *De la grammatologie*, p. 97.

⁹⁵ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, (Coll. «Quadrige», 145), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 86.

⁹⁶ R.M. Rilke, *Oeuvres II, Poésie*, Paris, Seuil, 1972. Cité par P. de Man, *Allégories de la lecture*, trad. T. Trezise, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1989, p. 81.

De même, le sujet que la déconstruction met en scène paraît *passif*, *déstabilisé* par l'écriture, empêché de poser des gestes de maîtrise. L'écriture est bien cette *force* qui résiste au sujet et à son désir de domination et de maîtrise: «Le texte, la force textuelle sur laquelle je monte doit être plus forte que moi, ne pas se laisser dominer, dompter, maîtriser par le mors qu'elle a ou que je lui mets ou que je lui prends dans la bouche. Sans quoi, aucun intérêt. J'ai peur parce que ça me regarde, parce que l'autre chose me regarde faire et m'entraîne au moment même où je multiplie les gestes de maîtrise.»⁹⁷ L'acte d'écrire n'est pas le *geste* d'un *sujet* mais le *lieu* de sa *fuite*. Si bien qu'«écrire, c'est se retirer. [...] S'échouer loin de son langage, l'émanciper ou le désemparer, le laisser cheminer seul et démuni. Laisser la parole. Être poète, c'est savoir laisser la parole. La laisser parler toute seule.»⁹⁸ L'acte d'écrire n'est pas un acte.

*

L'écriture ne désigne pas seulement l'absence du sujet, il désigne aussi celle du référent. Devant les problèmes immenses qui s'ouvrent devant nous — problèmes de la *vérité* et du rapport à l'*ontologie* — nous nous permettons un *détour littéraire*, qui va nous introduire à ces problématiques.

⁹⁷ «Ja, ou le faux bond II», dans *op. cit.*, p. 71.

⁹⁸ J. Derrida, «Edmond Jabès et la question du livre», dans *L'écriture et la différence*, p. 106.

Dans l'un des récits de *Fictions*, Jorge Luis Borges raconte l'histoire d'un jeune étudiant «incrédule et fugitif» tombant parmi «les gens de la plus vile espèce» et s'appliquant à les égaler⁹⁹. Or, un jour, il perçoit un adoucissement de cette infamie: «une tendresse, une exaltation, un silence, chez l'un de ces hommes détestables.» Il parvient alors à la conviction suivante: «quelque part sur la terre il y a un homme d'où procède cette clarté; quelque part sur la terre il y a l'homme qui est pareil à cette clarté.» Le jeune étudiant décide dès lors de consacrer sa vie à sa découverte. Borges raconte la poursuite de cet homme, nommé Almotasim,

l'insatiable recherche d'une âme à travers les reflets délicats qu'elle a laissés sur d'autres âmes: d'abord la trace ténue d'un sourire ou d'un mot; vers la fin, les splendeurs diverses et croissantes de la raison, de l'imagination et du bien. À mesure que les hommes interrogés ont connu de plus près Almotasim, leur portion de divinité est plus grande; il est entendu cependant qu'ils ne sont que des miroirs¹⁰⁰.

Au termes de longues années de recherche, l'étudiant arrive enfin à une galerie au fond de laquelle il y a une porte. Après avoir frappé dans ses mains et demandé Almotasim, il entend soudain une voix — «l'incroyable voix d'Almotasim» — qui lui demande d'entrer. L'histoire se termine au moment précis où l'étudiant écarte le rideau et avance. Ainsi, le récit est *suspendu* et ne révèle pas ce qui ne saurait être que *différé*. La preuve ultime de l'existence d'Almotasim fait défaut. Et il est possible de penser qu'elle fera *toujours* défaut, si du moins l'on envisage l'hypothèse — évoquée par Borges lui-même — que l'objet de la quête est

⁹⁹ J.L. Borges, «L'approche d'Almotasim», dans *Fictions*, trad. P. Verdevoye, Ibarra et R. Caillois, (Coll. «Folio», 614), Paris, Gallimard, 1986, pp. 33-40.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.

lui-même en quête: «le Tout-Puissant lui-même est à la recherche de Quelqu'un, et ce Quelqu'un de Quelqu'un de supérieur (ou simplement d'égal, mais d'indispensable) et ainsi de suite jusqu'à la Fin, ou mieux à la Sans-Fin, du Temps.»¹⁰¹

Cet univers de reflets et de miroirs n'est pas sans rappeler la problématique derridienne de l'écriture. Il permet en tout cas de saisir que l'absence de *réfèrent* de l'écriture n'équivaut pas à l'abolition de la *référence*¹⁰². Pour Derrida, la référence subsiste, mais comme pure différence. De même que le sujet est un effet de différance, le réfèrent apparaît aussi comme un effet, non comme une chose *consistante*¹⁰³. Tout est de l'ordre de l'*allusion*. Et de l'allusion perpétuelle, étant toujours en face d'un miroir, ne pouvant jamais le traverser — comme le jeune étudiant qui *approche* d'Almotasim sans jamais le *rejoindre*.

La notion derridienne d'*écriture générale* vise à traduire la possibilité structurelle d'être privée du réfèrent — possibilité qui se trouve liée à toute marque et qui en fait ainsi un graphème, c'est-à-dire la simple

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰² À cet égard, les affirmations de Derrida sont sans équivoque. Dès le début des années 70, il exprimait son inquiétude de voir «la critique indispensable d'un certain rapport naïf au signifié ou au référend [sic], au sens ou à la chose, ne se [fixer] en une suspension, voire une suppression pure et simple du sens et de la référence.», *Positions*, pp. 89-90. Derrida a réaffirmé sensiblement la même chose une dizaine d'années plus tard: «Je n'ai jamais mis 'radicalement en question des concepts comme la vérité, la référence et la stabilité des contextes interprétatifs', si 'mettre radicalement en question' veut dire contester qu'il *y ait* et qu'il *doive y avoir* de la vérité, de la référence, et des contextes d'interprétation stables. J'ai, ce qui est tout autre chose, posé des questions que j'espère nécessaires au sujet de la possibilité de ces choses, de ces valeurs, de ces normes, de cette stabilité (par essence toujours provisoire et finie).», «Vers une éthique de la discussion», dans *op. cit.*, pp. 277-278. Voir aussi le compte-rendu de l'entretien accordé par Derrida à Richard Kearney dans *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester University Press, 1984, pp. 123-124.

¹⁰³ Derrida parle des «effets de référence» dans *Positions*, pp. 125-126.

«*restance* non-présente d'une marque différencielle»¹⁰⁴. L'écriture se constitue ainsi par le mouvement même de la référence, mais ce mouvement excède en quelque sorte tout référent qui prétendrait l'épuiser: il est mimétique, cependant sa *mimesis* n'est pas lié à un imité ultime¹⁰⁵. C'est pourquoi Derrida peut écrire qu'il y a du «texte à perte de vue»¹⁰⁶ ou, ce qui revient au même, qu' «il n'y a pas de hors-texte»¹⁰⁷: «telle écriture qui ne renvoie qu'à elle-même nous reporte à la fois, indéfiniment et systématiquement, à une autre écriture.»¹⁰⁸

Chez Derrida, la structure référentielle du langage n'est plus référée à une ontologie¹⁰⁹. L'abolition du référent implique le rejet du motif de la dernière instance, c'est-à-dire la remise en cause de la possibilité (présumée) de tenir un discours sur *ce qui est*. L'écriture marque l'impossibilité radicale de rejoindre la «chose-même», c'est-à-dire le signifié transcendantal: elle implique conséquemment une déconstruction radicale de toute philosophie du sens (échappant au procès infini de la signification) — que ce soit dans sa forme

¹⁰⁴ Voir «Signature événement contexte», dans *op. cit.*, p. 378.

¹⁰⁵ Sur la déconstruction derridienne de la *mimesis*, voir W. Schweiker, *Mimetic Reflections: A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, New York, Fordham University Press, 1990, pp. 13-18.

¹⁰⁶ «La double séance», dans *op. cit.*, p. 231.

¹⁰⁷ *De la grammatologie*, p. 227. «Il n'y a rien avant le texte, il n'y a pas de prétexte qui ne soit déjà un texte.», «La dissémination», dans *La dissémination*, p. 364.

¹⁰⁸ «La double séance», dans *op. cit.*, p. 229.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 235. Derrida résume ainsi sa position à l'égard de l'ontologie: «Je n'ai rien contre l'ontologie, mais je n'ai jamais eu à l'égard de ce qui se présente sous ce nom que des questions, des réserves, des hypothèses très suspendues, des parenthèses interminables.», «Nous autres Grecs», dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes*, (Coll. «Chemins de pensée»), Paris, Seuil, 1992, p. 259.

métaphysique classique¹¹⁰, dans sa forme husserlienne¹¹¹ ou dans sa forme heidéggerienne¹¹².

À l'égard de la question du «rapport au réel», la pensée derridienne n'est pas sans lien avec le criticisme (et de sa radicalisation par Nietzsche). En affirmant que nous n'avons d'accès qu'à un monde phénoménal — c'est-à-dire à un monde médiatisé par des concepts et des représentations —, Kant marque une certaine étape dans l'épuisement de la métaphysique¹¹³. En affirmant que dans le procès de la signification, *la chose même est un signe*, Derrida témoigne aussi de l'épuisement de la métaphysique. Par ailleurs, tandis que Kant affirme que la connaissance réelle résulte de la synthèse de l'intuition et des concepts de l'entendement, Derrida soutient que la possibilité d'une absence d'intuition constitue la condition de possibilité d'une signification pleine, ou plus précisément du *désir* d'une telle signification.

*

¹¹⁰ Voir «La pharmacie de Platon», dans *La dissémination*, pp. 69-198.

¹¹¹ Voir *La voix et le phénomène*, p. 117.

¹¹² Voir *De la grammatologie*, pp. 21-30 et «Ousia et grammè: note sur une note de *Sein und Zeit*», dans *Marges*, pp. 31-78.

¹¹³ Nietzsche marque une autre étape lorsqu'il suggère qu'en abolissant le «monde-vérité», nous avons peut-être aussi bien aboli le monde des apparences. Pour Nietzsche, le retrait du monde intelligible ne laisse pas intacte la catégorie du sensible; il entraîne aussi l'effacement de l'opposition intelligible-sensible et le refus d'appréhender le monde des apparences en tant que monde de la simple apparence. Voir F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémerly, (Coll. «Folio/essais», 88), Paris, Gallimard, 1974, p. 31.

Une fois que le référent est levé, que reste-t-il? «Il ne reste plus que l'écriture du rêve, la fiction sans imaginaire, la mimique sans imitation, sans vraisemblance, sans vérité ni fausseté: de l'apparence sans réalité dissimulée, sans arrière-monde, donc sans apparence.»¹¹⁴ Il reste le *jeu*. L'avènement de l'écriture, c'est l'avènement du jeu.

¹¹⁴ «La double séance», dans *op. cit.*, p. 239.

CHAPITRE III

DU JEU

«Un jeu pur sans essence, un jeu qui joue sans limite, encore qu'il soit déjà destiné à travailler au service de l'essence et du sens. Mais en tant que tel [...], il n'a pas encore d'horizon onto-théo-téléologique: feu artiste sans être.»

Jacques Derrida, *Glas*¹

«Le seul jeu vraiment ludique est le jeu avec le sérieux: car un jeu qui ne serait que joueur, et d'aucune manière ne taquinerait le sérieux, ce jeu battrait tous les records de l'ennui; ce jeu serait plus ennuyeux que le sérieux.»

Vladimir Jankélévitch,
*L'aventure, l'ennui, le sérieux*²

«Riez, mais pleurez en même temps. Si vous ne pouvez pleurer par les yeux, pleurez par la bouche. Est-ce encore impossible, urinez; mais j'avertis qu'un liquide quelconque est ici nécessaire pour atténuer la sécheresse que porte, dans ses flancs, le rire.»

Lautréamont, *Les chants de Maldoror*³

¹ J. Derrida, *Glas*, t. II, (Coll. «Bibliothèque médiations», 204), Paris, Denoël/Gonthier, 1981, p. 333a.

² V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, (Coll. «Présence et Pensée»), Paris, Aubier, 1963, p. 15.

³ Lautréamont, *Les chants de Maldoror, et autres oeuvres*, (Coll. «Classiques français»), Paris, Phidal, 1995, chant quatrième, p. 158.

À quoi Derrida joue-t-il? Ou de qui? De nous? Pourquoi? Qu'en est-il du jeu de la déconstruction? Mais surtout, peut-être, plus gravement, quel est le maître du jeu? Voilà quelques questions que soulève le *trace* du jeu dans le texte derridien. Questions importantes puisqu'elles touchent à ce qui constitue — nous semble-t-il — l'un des motifs majeurs de la déconstruction. Aussi, la *prescription* de Derrida, suivant laquelle il ne faut pas surévaluer l'importance du lexique du jeu dans son texte⁴, ne doit pas être prise trop au sérieux; elle doit être bien *entendue*, c'est-à-dire comme un effet même du jeu, comme un rire (à peine) contenu. Et cette question du *rire* devra aussi retenir notre attention, car il y a plusieurs rires, et qui ne s'opposent pas tous au sérieux.

Si le motif du jeu occupe une position *centrale* dans la pensée derridienne, il s'agit évidemment de comprendre cette «centralité» d'une façon particulière, c'est-à-dire selon l'économie propre de la déconstruction. Ce qui n'est pas sans poser quelques problèmes, déjà évoqués à propos du «concept» de *différance*. De même qu'il fallait penser le caractère «originaire» de la différence — c'est-à-dire de ce qui interdit tout renvoi à une origine —, il s'agit maintenant de penser la «centralité du jeu», donc en quelque sorte de faire du «jeu» le hors-jeu du jeu. Se pose ainsi la question du statut des «concepts» opératoires de la déconstruction: ne nous réintroduisent-ils pas subrepticement dans la métaphysique?

⁴ Voir J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion» dans *Limited Inc.*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, p. 209. Derrida souligne qu'il s'est servi du lexique du jeu surtout dans ses premiers essais, et qu'il l'a fait «assez peu en somme» et «de façon très limitative».

Avant d'arriver à ces questions critiques et d'opérer ce retour réflexif, il nous faut jouer le jeu jusqu'au bout, examiner comment le motif du *jeu* travaille le texte derridien. Plus précisément encore, il s'agit de mesurer la portée théologique (ou *contre-théologique*, ou — qui sait? — *athéologique*) du jeu derridien.

*

L'extension très large du motif du jeu dans le texte derridien a déjà été soulignée⁵; ce qui ne facilite évidemment pas l'analyse. Le jeu se trouve généralement identifié à l'*écriture*: «l'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu.»⁶ Étant le *sans-limite* du Livre, l'éclatement ou le débordement de ses frontières, le jeu dessine l'avènement toujours-à-venir de l'*écriture* — définie précisément par Derrida comme «le jeu dans le langage»⁷.

Ayant posé que le statut de *secondarité* réservé traditionnellement à l'écriture affecte en réalité tout signifié — il l'affecte «toujours déjà» —, Derrida conclut qu'aucun signifié n'échappe à ce «jeu infini de renvois» qui constitue le langage. Le *jeu* consiste précisément dans cette «absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu.»⁸ Mais le jeu renvoie aussi à une autre «absence», celle du sujet. De même que

⁵ Voir M. Haar, «Le jeu de Nietzsche dans Derrida», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2 (1990), p. 219.

⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ *Ibidem.* «L'absence du signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification.», J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, p. 411.

Derrida suppose la déconstruction du «sujet de l'écriture», il entend aussi penser le jeu en dehors de son effectuation par un sujet. Le jeu qu'il cherche à penser n'est pas le jeu de «quelqu'un qui joue»: dès qu'on interprète le jeu comme une «activité ludique», comme l'activité manipulatrice et dominatrice d'un sujet, «on est déjà entraîné dans l'espace philosophique classique où le jeu sera dominé par le sens, par sa finalité, par conséquent par quelque chose qui le déborde, vers quoi il est orienté.»⁹

Derrida cherche plutôt à penser le jeu en dehors de ces *débordements*, de ces instances situées en bordure du jeu, qui le limitent, qui en contraignent l'illimitation intrinsèque. L'avènement de l'écriture marque dès lors cette (re)prise du jeu par lui-même: «le jeu aujourd'hui se rend à lui-même, effaçant la limite depuis laquelle on a cru pouvoir régler la circulation des signes, entraînant avec soi tous les signifiés rassurants, réduisant toutes les places-fortes, tous les abris du hors-jeu qui surveillaient le champ du langage.»¹⁰ À la limitation du jeu, l'écriture oppose le jeu sans limite. D'où l'impossibilité d'en *finir* avec le jeu, dont la fin(alité) est sans fin(alité).

En jouant «toujours la différence sans référence, ou plutôt sans référent»¹¹, et en déjouant l'instance du sujet (en se jouant *malgré* ou *contre* elle), le jeu marque l'ébranlement de l'onto-théologie et de la

⁹ J. Derrida, «Débat», dans C. Lévesque et C.V. McDonald (dir.), *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions — textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB, 1982, pp. 95-96.

¹⁰ *De la grammatologie*, p. 16.

¹¹ J. Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, p. 248.

métaphysique de la présence: «le jeu est la disruption de la présence.»¹² Puisque la présence d'un élément est toujours une inscription ou une marque à l'intérieur d'une chaîne, d'un mouvement de référence, d'un système de différences, le jeu se présente comme un jeu d'absence et de présence. *L'écriture* est ce jeu de pures *différences*, cette suite de «renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même.»¹³ Dès lors, pour Derrida, si l'on veut penser le jeu *radicalement*, «il faut le penser avant l'alternative de la présence et de l'absence; il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse.»¹⁴ Le jeu excède la question de l'être, il n'est pas un jeu *dans* le monde, mais le jeu *du* monde¹⁵.

L'expression «jeu du monde» renvoie directement au texte nietzschéen¹⁶, qui va nous servir ici de référent afin de souligner la spécificité du jeu derridien. Cette spécificité réside — nous semble-t-il

¹² «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *op. cit.*, p. 426.

¹³ J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 37. «Il n'y a pas d'expérience de pure présence mais seulement des chaînes de marques différentielles.», J. Derrida, «Signature événement contexte», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 378.

¹⁴ «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *op. cit.*, p. 426.

¹⁵ Voir *De la grammatologie*, p. 73. La perspective de Derrida croise ici celle de H.-G. Gadamer, qui accorde aussi au jeu un privilège herméneutique; voir H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1996. Derrida et Gadamer tirent toutefois le «fil du jeu» dans des directions opposées quant à la question de l'être; voir J.S. Hans, «Hermeneutics, Play, Deconstruction», *Philosophy Today* 24 (1980), pp. 299-317. En retour, il y a tout lieu de croire que les divergences (ou antagonismes) entre les perspectives de la déconstruction et de l'herméneutique sur le jeu comportent des enjeux théologiques importants.

¹⁶ «L'impérieux jeu du monde mêle l'être et l'apparence.», F. Nietzsche, «Chansons du prince hors-la-loi», dans *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Folio/essais», 17), Paris, Gallimard, 1982, p. 297.

— dans l'articulation d'une double économie: économie de la *violence* et économie de la *dissémination*.

Économie de la violence d'abord. Il y a chez Nietzsche une politique de *dureté* envers la langue, qui répond essentiellement à une visée *thérapeutique*. Nietzsche entend guérir le langage de sa tendance à fixer des identités, c'est-à-dire à prétendre traduire «ce qui est». En fait, les mots ne révèlent pas l'essence des choses, mais les projections de celui qui parle. Le langage est d'abord le fruit d'une opération de fiction, et la «croyance» en l'objectivité est le simple résultat de l'oubli de cette opération¹⁷. Le langage n'est qu'une «machine à fabriquer des identités illusoires, à réduire toute expérience au 'cas identique' et à ne transmettre que des contenus banalisés, superficialisés, grégarisés.»¹⁸ Le défi consiste dès lors pour Nietzsche à élaborer une *nouvelle écriture*, qui permette de dire ce que le langage tend à refouler (le corps, le singulier, l'affirmation, etc.).

L'*oubli du langage* diagnostiqué par Nietzsche est interprété par Derrida comme une véritable *violence*, à laquelle il entend répondre... par la violence. Le langage doit faire violence au langage, «manière de pliure du langage sur lui-même pour amenuiser la violence qui l'institue et qui rature *originellement* son origine.»¹⁹ Derrida propose un véritable

¹⁷ Voir surtout F. Nietzsche, «Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral», dans *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, (Coll. «GF», 660), Paris, Flammarion, 1991, pp. 115-140.

¹⁸ M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, (Coll. «Tel», 220), Paris, Gallimard, 1993, p. 109.

¹⁹ M. Dufour, «La déconstruction et la clôture de la métaphysique: considérations générales sur la pensée de Jacques Derrida», dans J. Boulad-Ayoub (dir.), *Le discours de la représentation*, (Coll. «Symbolique et idéologie»), Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1989, pp. 28-29.

«carnage de la langue [...] qui défonce la voûte, l'unité close et volutée du palais.»²⁰ Les jeux de mots derridiens ne sont jamais pures fantaisies: on brûle à leur contact, car ce sont des «feux de mots»: «Consumer les signes jusqu'à la cendre, mais d'abord et plus violemment, par la verve irritée, disloquer l'unité verbale, l'intégrité de la vox [sic], frayer ou effrayer [...] la surface calme des 'mots', en soumettant leur corps à une cérémonie *gymnastique* [...], cérémonie à la fois joyeuse, irreligieuse et cruelle (qu'on danse avec leurs morceaux).»²¹

Il nous faudra revenir sur cette économie de la violence qui marque si profondément — jusqu'à sa *surface* — le texte derridien. Mais l'expression «jeu du monde» renvoie aussi à une économie de la *dissémination* dont il nous faut aussi dire quelques mots, en prenant encore une fois Nietzsche comme référent.

Le jeu nietzschéen renvoie toujours à une *force* — plus précisément à un surcroît de force — ou encore à une pulsion: c'est «l'instinct de jeu sans cesse réveillé qui appelle à la vie des mondes nouveaux.»²² Le jeu n'est donc pas tant un jeu de signifiants qu'une manifestation de force: «le

²⁰ J. Derrida, «Tympan», dans *Marges*, p. VII.

²¹ J. Derrida, «Avoir l'oreille de la philosophie», dans l'ouvrage collectif *Écartés: quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973, p. 311. Sur la consommation du langage et tout ce qui tourne autour de la problématique du feu et de la cendre, voir aussi: J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987; id., «La dissémination», dans *La dissémination*, pp. 406-408; id., «La pharmacie de Platon», dans *La dissémination*, p. 197; id., *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, pp. 7; 9; 28; 46; 196; 213; 240-241; 271. Voir aussi C. de Peretti et P. Vidarte, «La cendre et autres restes», dans M. Lisse (dir.), *Passions de la littérature*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1996, pp. 303-321.

²² F. Nietzsche, «La philosophie à l'époque tragique des Grecs», dans *Oeuvres philosophiques complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1975, p. 236.

monde 'joue', il a du jeu, il n'est pas serré, vissé sur lui-même; il pulse, se contracte et se détend, propulse, expulse.»²³

Chez Derrida, la mise à l'écart de l'être par le jeu ne procède pas d'une *force*²⁴; elle se déploie plutôt «dans la dissémination, comme dissémination»²⁵. Dans le jeu derridien, *la force manque*. Ce qui oblige à retenir, du moins provisoirement, les conclusions auxquelles parvient M. Haar — conclusions que nous croyons utile de citer *in extenso*:

La dissémination, ou dispersion séminale, qui propulse et propage le signifiant, qui engage le mouvement d'*errance spectrale des mots*, n'est pas engendrée par une force extérieure ou une instance antérieure ou ultérieure, supérieure ou inférieure, au monde des signifiants, mais par la seule *logique de la supplémentarité*. Nous avons affaire à un apollinisme pur hanté par le fond qui lui manque, dont il se prive. Le supplément est dit «surabondant», non pas qu'il soit «de trop», mais au contraire parce que luxuriant, proliférant pour tenter en vain de combler une perte incombable, de boucher le vide de l'origine absente. Le supplément remplace par un pseudo-remplissement l'irremplaçable absence de présence-originale. Le mot est le vicaire du rien. Les termes s'épuisent et renaissent inlassablement, se fatiguent infatigablement, à ce jeu: de se substituer à ce qu'ils ne peuvent faire paraître, la présence pleine, la substance, le sujet, le centre, l'être. Le jeu chez Derrida est l'index de l'illusion transcendantale généralisée, l'index d'une gigantesque désillusion, voire d'un dégoût ou d'une rage ou d'une insupportable irritation²⁶.

Sans retenir complètement et sans nuance le jugement de Haar, sans adhérer au réseau métaphorique auquel il a recours («gigantesque désillusion», «dégoût», «rage», «insupportable irritation», etc.), il nous

²³ M. Haar, *art. cit.*, p. 221.

²⁴ Sur la critique derridienne de la force comme substance, voir «La différence», dans *Marges*, p. 18; «Force et signification», dans *Écriture et différence*, pp. 9-49.

²⁵ «La double séance», dans *op. cit.*, p. 245.

²⁶ M. Haar, *art. cit.*, p. 225.

paraît incontestable que l'économie derridienne de la dissémination se trouve effectivement reliée au motif du *fondement* (qui manque). L'intérêt de Derrida va toujours «au lieu d'effondrement interne de l'écriture»²⁷, là où le «fondement fonde en s'effondrant, là où il se dérobe sous le sol de ce qu'il fonde.»²⁸ Le geste derridien est tributaire d'une «théorie de la nécessité structurelle de l'abîme», fasciné par le sans-fond, le lieu (sans lieu) de la perte irrémédiable²⁹.

Faut-il pour autant identifier cet appel de l'*abîme* à un appel du *néant*, c'est-à-dire à une pensée nihiliste? C'est ce que semble suggérer Haar quand il soutient que chez Derrida «le mot est le vicaire du rien»³⁰. Il est sans doute possible de suivre assez loin ce fil d'interprétation, notamment en identifiant préalablement la déconstruction à une forme radicale de scepticisme³¹. Or, cette identification ne va pas de soi. Ainsi, pour E.P. Ziarek, «la déconstruction, même lorsqu'elle déploie une rhétorique de l'échec (*failure*), ne partage pas la disposition

27 J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond II», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 50.

28 J. Derrida, «Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», dans J. Derrida et G. Vattimo (dir.), *La religion*, Paris, Seuil 1996, p. 29.

29 «Faire l'économie de l'abîme: non pas seulement s'épargner la chute dans le sans-fond en tissant et repliant à l'infini le tissu, art textuel de la reprise, multiplication des pièces à l'intérieur des pièces, mais aussi établir les lois de la réappropriation, formaliser les règles qui contraignent la logique de l'abîme et font la navette entre l'économique et l'anéconomique, la relève et la chute, l'opération abyssale qui ne peut que travailler à la relève et ce qui en elle reproduit régulièrement l'effondrement.», J. Derrida, *La vérité en peinture*, (Coll. «Champs», 57), Paris, Flammarion, 1978, p. 44.

30 M. Haar, *art. cit.*, p. 225. Voir aussi D. Souche-Dagues, *Nihilismes*, (Coll. «Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 228-230.

31 Sur l'identification déconstruction-scepticisme, voir entre autres: E. Goodheart, *The Skeptic Disposition in Contemporary Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1984; C. Butler, «Deconstruction and Skepticism», dans *Interpretation, Deconstruction and Ideology: An Introduction to Some Current Issues in Literary Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 60-65; S.J. Wilmore, «Skepticism and Deconstruction», *Man and World* 20 (1987), pp. 437-455.

sceptique (*skeptical mood*) du désastre, de la perte ou de la catastrophe.»³²

Il ne s'agit pas ici d'occuper une instance décidante, de trancher, de couper, de laisser une blessure sur le corps derridien; il s'agit plutôt de mettre en lumière la complexité et la problématique d'un champ: la question d'un éventuel scepticisme ou nihilisme du jeu derridien n'appelle pas une réponse *simple*. Une telle réponse va s'imposer peu à peu — peut-être a-t-elle déjà commencé à le faire? —, elle trouvera sa formulation précise au terme de notre parcours. À titre provisoire — et en guise de réponse à Haar —, il nous paraît toutefois possible d'affirmer de Derrida ce que lui-même a dit de Beckett: «il est nihiliste et il n'est pas nihiliste»³³.

Par ailleurs, chez Derrida, le manque de fond est indissociable d'un *supplément* venant toujours *en excès*; la «dispersion séminale» évoquée par Haar suppose une sorte de «trop-plein». En ce sens, la dissémination ressemble à l'onanisme³⁴. Le jeu derridien appelle une dépense «en pure perte» (Bataille).

³² E.P. Ziarek, *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 82. Dans le même sens, voir: A.J. Cascardi, «Skepticism and Deconstruction», *Philosophy and Literature* 8 (1984), pp. 1-14; C. Norris, *Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 142-161.

³³ «With Beckett [...], the two possibilities are in the greatest possible proximity and competition. He is nihilist and he is not nihilist.», J. Derrida, «This Strange Institution Called Literature», dans D. Attridge (éd.), *Acts of Literature*, New York, Routledge, 1992, p. 61.

³⁴ Voir H. Meschonnic, *Le signe et le poème*, (Coll. «Le Chemin»), Paris, Gallimard, 1975, p. 473.

Il s'agit maintenant de se demander dans quelle mesure la théologie peut s'accomoder de la double économie sous-jacente au jeu derridien: économie de la violence et économie disséminatrice.

*

Plusieurs théoriciens ont souligné la relation intime et positive qu'entretiennent le jeu et le sacré³⁵. La position adverse, tendant à affirmer l'opposition intrinsèque («naturelle») du jeu au sacré, a aussi été soutenue: ce sera le point de départ de notre analyse.

Pour J. Henriot, «le religieux, et plus précisément le sacré, exclut le jeu. Il y a une opposition de nature entre jeu et sacré.»³⁶ Le jeu est *sacrilège*; «ce n'est pas au sérieux qu'il s'oppose [...] mais au sacré.»³⁷ Plus précisément, le jeu s'oppose au *sérieux du sacré*, si bien qu'il se trouve associé au *rire* dans ce travail de sape. Ainsi, après avoir relié l'*écriture* au *jeu* — l'avènement de l'écriture étant l'avènement du jeu —, nous sommes conduits à établir une association supplémentaire avec le *rire*: c'est en tant qu'éclat de rire que le jeu de l'écriture serait dangereux pour l'instance théologique.

³⁵ Voir entre autres: E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenberg et A. Lindenberg, (Coll. «Arguments»), Paris, Minuit, 1966; J. Huizinga, *Homo Ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. C. Seresia, (Coll. «Tel», 130), Paris, Gallimard, 1988.

³⁶ J. Henriot, *Le jeu*, (Coll. «Le philosophe», 86), Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 96.

³⁷ *Ibidem*.

L'expérience religieuse — à ce stade de l'analyse, nous ne distinguons pas la religiosité, les religions et le sacré — trouve son autorité ultime dans la référence à un Dieu, garant et justificateur du monde du *travail*, du *sérieux*, du *sens* et de la *vérité*. Dès lors, il n'est pas surprenant que le rire soulève des suspicions et qu'il soit pratiquement absent des textes sacrés du monothéisme (en général) et du christianisme (en particulier). Comme l'écrit Baudelaire, «le sage, le Verbe incarné n'a jamais ri.»³⁸ Jésus a même lancé une malédiction aux rieurs: «Malheur à vous qui riez maintenant, car vous serez dans les larmes et le deuil.» (Lc 6,25) Malédiction qui représente pour Nietzsche «le plus grand des péchés»:

Quel a été jusqu'à présent sur terre le plus grand des péchés? N'est-ce pas d'avoir dit: Malheur à ceux qui rient! N'avait-il donc trouvé aucun motif de rire sur cette terre, celui qui a dit cette parole? C'est qu'il avait mal cherché. Un enfant même y trouve des motifs. C'est qu'il manquait d'amour — autrement il nous eût aimés aussi, nous les rieurs. Mais il nous haïssait, il se gaussait de nous, il nous promettait les pleurs et les grincements de dents. [...] Écartez-vous de tous ces intransigeants. Ils ont le pied pesant, le coeur lourd. Comment la terre leur serait-elle légère?³⁹

³⁸ C. Baudelaire, *De l'essence du comique*. Cité par F. Warin, *Nietzsche et Bataille: la parodie à l'infini*, (Coll. «Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 114.

³⁹ F. Nietzsche, «De l'homme supérieur», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, (Coll. «GF», 881), Paris, Flammarion, 1996, p. 353 (§16). Dans la même perspective: «Il ne connaissait encore que les larmes et la mélancolie des Hébreux, et la haine des bons et des justes — l'Hébreu Jésus. Et voici, le désir de la mort le saisit subitement. Que n'est-il resté au désert, loin des bons et des justes! Peut-être aurait-il appris à vivre et à aimer la terre — et à rire par surcroît.», F. Nietzsche, «De la libre mort», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 113.

Le rire fait sortir du monde du travail, du sérieux, du sens et de la vérité, précipitant la chute de Dieu. Le rire implique la dissolution de toute transcendance⁴⁰.

La problématique théologique du rire trouve un écho très évocateur dans le roman d'Umberto Eco *Le nom de la rose*, dont toute l'intrigue gravite autour de la perte et de la découverte d'un ouvrage d'Aristote consacré à l'éloge du rire. Dans la scène finale, la possession du livre est l'occasion d'un débat philosophico-théologique sur la considération que mérite le rire. Le vieux moine aveugle Jorge, ennemi farouche du rire, prétend que le livre d'Aristote est *impie*: «on renverse la fonction du rire, on l'élève à un art, on lui ouvre les portes du monde des savants, on en fait un objet de philosophie, et de perfide théologie.»⁴¹ Aussi le rire est inacceptable pour le chrétien. Et qu'il soit le propre de l'être humain⁴², révèle seulement notre condition pécheresse.

Différents motifs président à la condamnation du rire par Jorge: le plus important — nous semble-t-il — touche à la question de l'*ordre* et de la *loi* (au sens large), c'est-à-dire au fond à la question du *sacré*, en tant qu'il consiste précisément en «une mise en ordre» du monde. Le vieux moine Jorge soutient que le rire distrait de la *peur*, qui est l'instrument de la loi (du sacré): «la loi s'impose à travers la peur, dont le vrai nom

⁴⁰ Ainsi Bataille invitait à «ruiner toute transcendance en riant.», G. Bataille, «Sur Nietzsche», dans *Oeuvres complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 1973, p. 71.

⁴¹ U. Eco, *Le nom de la rose*, trad. J.-N. Schifano, (Coll. «Le Livre de poche», 5859), Paris, Grasset, 1982, p. 592. On consultera avec profit l'étude qu'a consacrée J. Decottignies à ce roman; voir «Le nom des choses», dans *Écritures ironiques*, (Coll. «Objet»), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988, pp. 139-195.

⁴² «Aucun animal ne rit, sauf l'homme.», Aristote, *Les parties des animaux*, trad. P. Louis, («Collection des Universités de France»), Paris, Les Belles Lettres, 1990, 673a.

est crainte de Dieu.»⁴³ Or, «le rire libère le vilain de la peur du diable, parce que, à la fête des fols, le diable même apparaît comme pauvre et fol, donc contrôlable.»⁴⁴ Le danger du livre d'Aristote réside précisément dans son pouvoir de libérer de la peur du diable et de légitimer les désordres, les bouleversements, bref de détruire le sacré. À cet égard, le texte nietzschéen constitue bel et bien l'incarnation du mal — tel que le comprend Jorge —, puisqu'il exalte «l'idéal d'un esprit qui, de façon naïve, c'est-à-dire involontaire, et par une sorte d'abondance et de puissance exubérante, s'amuse de tout ce qui jusqu'à présent passait pour sacré, bon, intangible, divin.»⁴⁵

*

Après avoir évoqué le caractère contre-théologique du rire associé au *jeu de l'écriture*, nous risquons une nouvelle hypothèse: le rire ne marque pas simplement la dissolution de la transcendance, en lui se manifeste aussi quelque chose de divin; il y a une divinité et une religiosité du rire. Acceptant provisoirement ce point de départ, il s'agit maintenant de voir si le rire derridien participe à cette religiosité. Pour cela, nous tenterons de le situer par rapport aux rires de Bataille et de Nietzsche.

⁴³ U. Eco, *ibid.*, p. 593.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 292 (§382).

À la légèreté et à la gaieté du rire nietzschéen, J.-P. Sartre oppose le «rire amer et appliqué» de Bataille⁴⁶. Bataille rit «jaune», d'un rire tragique qui ne fait pas rire⁴⁷. Mais cette opposition n'est pas totale; le rire nietzschéen est également empreint d'une certaine *profondeur*⁴⁸. Laissons parler Bataille: «sans doute, j'ai plus que Nietzsche incliné vers la nuit du non-savoir. Il ne s'attarde pas dans ces marécages où, comme enlisé, je passe le temps. Mais je n'hésite plus: Nietzsche même serait incompris si l'on n'allait à cette profondeur.»⁴⁹ La profondeur du rire nietzschéen est spécialement audible lorsqu'il tend vers la zone obscure, lorsque semble s'épuiser en lui la «passion de la connaissance», lorsqu'il succombe à cette «joie de la cécité» à laquelle fait allusion *Le gai savoir*: «Mes pensées, dit le Voyageur à son ombre, doivent m'indiquer où j'en suis: non pas me révéler où je vais. J'aime l'ignorance de l'avenir et ne veux succomber à l'impatience ni à la saveur anticipée des choses promises.»⁵⁰

Le rire de Derrida n'est pas dépourvu de la «profondeur» évoquée par Bataille. Le jeu derridien de l'écriture consiste en effet dans une mise en abîme, qui ressemble sous plus d'un aspect à la «nuit du non-savoir» vers laquelle tend le texte bataillien. Derrida souligne volontiers le caractère *dangereux* de l'écriture, de cette écriture dont, en définitive, «on ne revient pas.»⁵¹ Le danger de l'écriture vient surtout de sa

⁴⁶ J.-P. Sartre, «Un nouveau mystique», dans *Situation I: essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947, p. 158.

⁴⁷ «Il se peut que M. Bataille rie beaucoup dans la solitude, mais rien n'en passe dans son ouvrage. Il nous dit qu'il rit, il ne nous fait pas rire.», *ibidem*.

⁴⁸ Voir A. Philonenko, *Nietzsche: le rire et le tragique*, (Coll. «Le livre de poche: biblio/essais», 4213), Paris, Librairie Générale Française, 1995.

⁴⁹ G. Bataille, «L'expérience intérieure», dans *Oeuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1973, p. 39.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 195 (§287).

⁵¹ J. Derrida, «Hors livre», dans *La dissémination*, p. 33.

dimension *inaugurale*: «elle ne sait pas où elle va, aucune sagesse ne la garde contre cette précipitation essentielle vers le sens qu'elle constitue et qui est d'abord son avenir.»⁵² L'écriture ne débouche pas sur un savoir, et encore moins sur une certitude: «Cette écriture ne doit nous assurer de rien, elle ne nous donne aucune certitude, aucun résultat, aucun bénéfice. Elle est absolument aventureuse, c'est une chance et non une technique.»⁵³ C'est donc toujours vers une forme de non-savoir que se précipite l'écriture⁵⁴.

Mais cette profondeur du rire derridien, faut-il la relier à une profondeur *religieuse* ou *théologique*? Cette question, il nous faut encore la suspendre, la différer un moment. Ou plutôt, il s'agit de permettre à la question de vivre un moment d'elle-même, la laisser suspendue, donner une chance au questionnement⁵⁵. Nous voudrions simplement préciser la *scène de la question*, dégager ses contours, en examinant comment Bataille pense *religieusement* le rire (du jeu) et en soulignant les points de contact avec la perspective derridienne. (Soyons très attentif à l'économie de ce geste: non seulement lire le texte derridien *à travers un autre texte* — ce qui implique déjà une

⁵² «Force et signification», dans *op. cit.*, p. 22.

⁵³ J. Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve», dans *L'écriture et la différence*, p. 402.

⁵⁴ «S'il était sûr en vérité de son savoir, pourquoi aurait-il eu ce désir d'écrire et surtout de publier une phrase qui s'indétérmine ainsi? Pourquoi mettre en dérive et clandestiner de la sorte une proposition aussi lisible? Sa proposition, qu'il y ait là cendre, voilà qu'elle consiste, dans son extrême fragilité comme dans le peu de temps dont elle dispose (sa vie aura été si courte) en ce non-savoir vers lequel se précipitent, toujours de pair, l'écriture et l'aveu. L'un l'autre, l'une l'autre dans la même crypte se compulsent.», *Feu la cendre*, pp. 36-37.

⁵⁵ Il faudrait ajouter que la réponse éventuelle, si elle veut bien rester une réponse, devra rester liée à la question. Comme le souligne Heidegger, «toute réponse ne garde sa force de réponse qu'aussi longtemps qu'elle reste enracinée dans le questionnement.», M. Heidegger, «L'origine de l'oeuvre d'art», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, (Coll. «Tel», 100), Paris, Gallimard, 1962, p. 80.

certaine appréhension de l'ordre de la *littéralité* et de son importance pour «la pensée» —, mais un texte, celui de Bataille, qui ressort d'abord à la littérature. Double inscription, écriture redoublante.)

Le rire de Bataille procède — nous semble-t-il — d'une opération de *dénudement*. Il trouve une figure paradigmatique chez Madame Edwarda, cette prostituée qui se met à nu en proclamant: «Je suis Dieu.»⁵⁶ Autour de cette affirmation blasphématoire — où il faut entendre: «Dieu est une prostituée» —, Bataille entend élaborer «la première théologie proposée par un homme que le rire illumine.»⁵⁷ Qu'en est-il de cette «perfide théologie» — pour reprendre l'expression du ténébreux Jorge? Et en quoi croise-t-elle la problématique derridienne?

1. Cette théologie se trouve intimement associée à ce que nous appelons une «*érotique de la vérité*». Chez Bataille comme chez Nietzsche, la femme est cette figure de la vérité que le rire révèle; la vérité-femme étant ce qui se dérobe à toutes les oppositions, ce qui échappe à toute prise, ce qui déjoue toute tentative d'appropriation. La mise à nu de Madame Edwarda ne renvoie pas à l'essence de la femme, ni au corps de la «femme-génitrice»; elle ne renvoie pas davantage à un *besoin* et à sa satisfaction. La mise à nu de Madame Edwarda appelle le *désir* — désir «déviant, erratique et excentré»⁵⁸ —, le désir de l'*impossible*⁵⁹.

⁵⁶ G. Bataille, «Madame Edwarda», dans *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1971, p. 21.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸ J. Lacan, «La signification du phallus», dans *Écrits*, (Coll. «Le champ freudien»), Paris, Seuil, 1966, p. 690.

⁵⁹ Selon J.-L. Cherlonneix, le mot «impossible» représente «le chiffre initiative» de la pensée bataillienne; «Le Dieu d'indifférence», *Exercices de la patience* 7 (1986), p. 97

Pour Bataille, le désir est comme un rire et le rire est lié au désir: l'un et l'autre nous *dénudent* et nous confrontent au même abîme. Et cet abîme, c'est la *femme* sur qui le désir se porte; la femme qui est la métaphore de la vérité, et dont la mise à nu révèle la blessure: vérité fêlée et déchirée.

Nous retrouvons également une «érotique de la vérité» à l'intérieur de la déconstruction, un commentateur allant jusqu'à parler d'une «sexualisation latente au texte de Derrida.»⁶⁰ Dans *Éperons*, Derrida se réfère «à cette vérité qui est femme»⁶¹. Comme chez Bataille, la métaphorique féminine «révèle» une vérité *fêlée, blessée, écartée* d'elle-même, une «non-vérité de la 'vérité'»⁶²: «car si la femme est vérité, elle sait qu'il n'y a pas la vérité, que la vérité n'a pas lieu et qu'on n'a pas la vérité. Elle est femme en tant qu'elle ne croit pas, elle, à la vérité.»⁶³

2. La «théologie» de Bataille renoue avec le sacré et le religieux. En opposant au Verbe de Dieu fait chair dans la personne du Christ, l'incarnation du «péché de la chair» se proclamant Dieu, Bataille pose un geste *sacrilège*. Par ailleurs, pour qu'il y ait sacrilège, il doit y avoir sacré⁶⁴. Et le sacré est effectivement très présent chez Bataille, qui est «farouchement religieux»⁶⁵ et dont la «pensée» est irréductible à une

⁶⁰ C. Delacampagne, «Derrida hors de soi», *Critique* 325 (1974), p. 508. Dans le même sens, voir H. Meschonnic, *op. cit.*, p. 491.

⁶¹ J. Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Coll. «Champs», 41), Paris, Flammarion, 1978, p. 40.

⁶² *Ibid.*, p. 39.

⁶³ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁴ Cette structure de solidarité entre le sacré et sa profanation est bien soulignée par P. Klossowski. Voir «La messe de George Bataille», dans *Un si funeste désir*, (Coll. «L'imaginaire»), Paris, Gallimard, 1994, pp. 117-125.

⁶⁵ G. Bataille, «La conjuration sacrée», dans *Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 443.

forme d'athéisme tranquille. De même, la référence à «Dieu» est constante dans le texte bataillien⁶⁶.

Cette affirmation du sacré-divin et la référence fréquente à «dieu» se trouve néanmoins liée à un «refus de Dieu», équivalant au rejet du Dieu des religions⁶⁷. Bataille distingue rigoureusement *la religion* (c'est-à-dire la religiosité) *des religions*: «*La religion est la mise en question de toutes choses. Les religions sont les édifices qu'ont formés les réponses variées.*»⁶⁸ Quant au Dieu chrétien, il est présenté comme «le comble de l'impiété», comme «le mensonge par excellence», comme «le compromis le plus dérisoire avec le monde profane». Pourquoi? D'abord parce que le christianisme s'avère incapable de dire «oui» à la vie, d'affirmer ses contradictions et son caractère foisonnant, parce qu'il «a fait de Dieu le contraire du malin»⁶⁹ et a identifié le pur et le sacré, l'impur et le profane, réduisant ainsi le sacré *divin* à son aspect *béni*⁷⁰.

Le sacré dont Bataille cherche à renouveler la vigueur est irréductible à sa thématization chrétienne et théiste; il est l'*hétérogène*: «le sacré est ce qui est exclu, rejeté par la société qui nécessairement nivelle les

⁶⁶ Précisons toutefois que «Dieu» est conçu ici comme l'index d'une «impossibilité d'achèvement»: «nous ne pouvons ajouter au langage impunément le mot qui dépasse les mots, le mot *Dieu*; dès l'instant où nous le faisons, ce mot se dépassant lui-même détruit vertigineusement ses limites. Ce qu'il est ne recule devant rien. Il est partout où il est impossible de l'attendre.», G. Bataille, «Madame Edwarda», dans *op. cit.*, p. 12.

⁶⁷ Bataille soutient ici une position tout à fait nietzschéenne, où le religieux se trouve dissocié des religions et du théisme. Voir entre autres F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, (Coll. «Folio/essais», 70), Paris, Gallimard, 1987, p. 70 (§54).

⁶⁸ G. Bataille, «Le coupable», dans *Oeuvres complètes*, p. 321.

⁶⁹ F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. I, trad. G. Bianquis, (Coll. «Tel», 259), Paris, Gallimard, 1995, p. 102 (§220).

⁷⁰ Voir G. Bataille, «L'érotisme», dans *Oeuvres complètes*, t. X, Paris, Gallimard, 1987, pp. 118-128. Bataille souligne que l'effet de cette réduction a été la sacralisation de la sexualité: «le christianisme ayant posé les limites nécessaires à la vie, dans la mesure où la peur les plaça trop près, [est] à l'origine de l'érotisme angoissé — de tout l'infini érotique.», G. Bataille, «L'impossible», dans *Oeuvres complètes*, t. III, p. 172.

différences, broie les individus pour les réduire à la commune mesure, à l'identité grise du travailleur.»⁷¹ Il s'agit donc de retrouver *la religion* — qui est question, vie en mouvement, errance, mise en jeu —, par-delà *les religions*, ces réponses qui retirent du jeu⁷². Ce retour à *la religion* passe par la condamnation du *Dieu unique*, dont l'éclat de rire des *dieux* se fait l'écho: «Le jour où un dieu proféra la parole impie entre toutes: 'Il n'y a qu'un seul Dieu! Tu n'auras d'autre Dieu que moi!' Ce vieux barbon de Dieu, ce vieux bourru, ce vieux jaloux se laissa aller à parler ainsi. Et tous les dieux se mirent à rire et à vaciller sur leurs sièges et s'écrièrent: 'Ce qui est divin, n'est pas justement qu'il y ait des dieux, et non un Dieu?」»⁷³

Ainsi, pour Bataille, «Dieu expose l'horreur d'un monde où il n'est rien qui ne soit joué, rien à l'abri.»⁷⁴ La multitude des dieux implique à l'inverse la possibilité d'un jeu illimité.

Le christianisme se trouve en outre associé au motif du *travail*; son monde théiste est représenté comme un atelier de production. Si bien que «la vision d'un univers ludique entraîne la mort de Dieu, la

⁷¹ F. Warin, *op. cit.*, p. 110. Chez Bataille, le sacré subit une double détermination: il y a un sacré-haut (théologique) et un sacré-bas (scatologique); voir G. Bataille, «La structure psychologique du fascisme», dans *Oeuvres complètes*, t. I, p. 339. Il y a toutefois une complicité entre les deux sacrés, si bien qu'érotisme et mysticisme peuvent communiquer: «Je me place à un tel point de vue que j'aperçois ces possibilités opposées se coordonnant. Je ne tente pas de les réduire les unes aux autres mais je m'efforce de saisir [...] une ultime possibilité de convergences.», G. Bataille, «L'érotisme», dans *op. cit.*, p. 10. Autre texte: «Avec une méchanceté, une obstination de mouche, je dis en insistant: pas de mur entre érotisme et mystique.», G. Bataille, «Sur Nietzsche», dans *op. cit.*, p. 150.

⁷² Voir G. Bataille, «Le coupable», dans *op. cit.*, p. 321.

⁷³ F. Nietzsche, «Des renégats», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 234. Voir aussi M. Blanchot, «Le rire des dieux», dans *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 192-207.

⁷⁴ G. Bataille, «Le coupable», dans *op. cit.*, p. 326. «Si Dieu était (s'il était une fois pour toutes, immuablement), au sommet disparaîtrait la possibilité du jeu.», *ibidem*.

disparition de toute suprême instance par rapport à laquelle *ce qui est* pourrait prendre un sens (signification, ou *telos*).»⁷⁵

Nous avons déjà souligné, dans l'introduction, les réserves de Derrida à l'égard de la thématique de la «mort de Dieu». Il se démarque ici nettement de la problématique bataillienne: la déconstruction derridienne est irréductible à une herméneutique de la mort de Dieu⁷⁶. Par ailleurs, Derrida reprend pour l'essentiel les *motifs* de la pensée religieuse de Bataille. D'une part, le sacré et le divin, au sens que leur prête Bataille, jouissent d'une certaine effectivité dans son texte⁷⁷. D'autre part, il pense toujours à l'intérieur de la distinction religiosité-religions, privilégiant automatiquement la première au détriment de la seconde.

3. Au lieu de croisement du refus du Dieu personnel et de l'affirmation du divin se profile une nouvelle discipline, l'*athéologie*, conçue comme l'ouverture (du jeu) de la théologie⁷⁸ ou comme «une *théologie sans*

⁷⁵ R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir*, (Coll. «Arguments»), Paris, Minuit, 1978, p. 167.

⁷⁶ Il faut toutefois préciser qu'il y a plusieurs manières de comprendre la «mort de Dieu». «If we take 'God is dead' to a statement about the impossibility of locating a transcendent point which can serve as a ground for discourse, then deconstruction is indeed a discourse on God's death. But if we take 'God is dead' to be a formula for unbelief or disbelief, then there is no reason at all to link it with deconstruction.», K. Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 39.

⁷⁷ Ajoutons toutefois que les choses se compliquent considérablement — s'entremêlent dirions-nous — lorsqu'il s'agit d'analyser le rapport du *sacré* au *saint*, donc de lire Derrida *entre* Bataille et Lévinas.

⁷⁸ Bataille projetait d'écrire une «Somme athéologique» — la référence à saint Thomas étant évidemment très ironique, puisque l'athéologie interdit, dans son principe même, la possibilité d'une somme ou d'un bilan. «La *Somme athéologique* est la parodie moderne de la *Somme théologique* de saint Thomas en tant que Bataille y annonce l'absence de Dieu et comme corollaire à cette terrible absence, l'impossibilité de tout savoir définitif. Saint Thomas d'Aquin proposait une grande synthèse de la foi mystique et de la science aristotélicienne; Bataille refuse toute synthèse et en s'appuyant tour à tour sur Nietzsche et sur Hegel présente sa propre 'expérience des

*théologie*⁷⁹. Le modèle de cette athéologie est l'aphorisme 125 du *Gai savoir*, où l'insensé — la figure éminente des athéologiens — annonce la nouvelle de la «mort de Dieu». Il nous semble intéressant de lire cet aphorisme à travers le texte qui le précède immédiatement:

Nous avons quitté la terre, nous nous sommes embarqués!
 Nous avons coupé les ponts — bien plus, nous avons laissé
 derrière nous la terre! Dès lors, petit navire, prends garde!
 À tes côtés s'étend l'Océan: sans doute ne hurle-t-il pas
 toujours et parfois s'étale-t-il comme de la soie et de l'or et
 comme une rêverie de la bonté. Mais des heures viennent
 où tu reconnaîtras qu'il est sans limite et que rien n'est plus
 effrayant que l'infini. Ô pauvre oiseau qui t'es senti libre et
 qui désormais te heurtes aux barreaux de pareille cage!
 Malheur à toi, si le mal du pays te saisit, comme s'il y avait
 eu plus de *liberté* là-bas — alors qu'il n'est plus de 'terre!'⁸⁰.

Nietzsche nous met ainsi devant le désarroi de l'homme postcopernicien, faisant face à un monde ouvert, infini, sans limite spatiale et temporelle, un monde privé de centre et de sens. (Et nous pensons à Pascal, effrayé du «silence éternel de ces espaces infinis»⁸¹.) L'annonce de la «mort de Dieu» (de son meurtre en fait, car «nous l'avons tué — vous et moi») est liée à ce sentiment d'angoisse devant le sans-fond, sentiment qui suscite de terribles questions:

Comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier? Qu'avons-nous, à désenchaîner cette terre de son soleil? Vers où roule-t-elle à présent? Vers quoi nous porte son mouvement? Loin de tous les soleils? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue?

limites'.», D. Hawley, *L'oeuvre insolite de Georges Bataille: une hiérophanie moderne*, Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1978, pp. 208-209.

⁷⁹ F. Proust, «Walter Benjamin et la théologie de la modernité», *Archives de sciences sociales des religions* 89 (1995), p. 55. Voir aussi S. Breton, «Théologie, poésie, athéologie», dans *Foi et raison logique*, Paris, Seuil, 1975, pp. 221-265.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 149 (§124).

⁸¹ *Les pensées de Pascal*, éd. par F. Kaplan, Paris, Cerf, 1982, §130.

Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés?
Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous pas comme à
travers un néant infini?⁸²

Le sacré athéologique se démarque ainsi nettement de la détermination classique du sacré comme *mise en ordre*⁸³. M. Eliade a montré comment le geste primordial de l'homme archaïque a été de sacraliser la terre en lui assignant un centre immobile⁸⁴. C'est à partir d'un point ombilical que s'organise l'espace et qu'on assiste à la transformation du chaos en monde: «un Univers prend naissance de son Centre, il s'étend d'un point central qui en est comme le 'nombril'.»⁸⁵ Avec Copernic, cet Univers va se trouver secouer: monde décentré, sans rivage, sans Terre ni Soleil, sans point d'ancrage, sans fondement ultime, dont la «mort de Dieu» est la figure. Il est évidemment toujours possible de partir à la recherche d'un point fixe, qui peut s'appeler le *cogito* (Descartes), la «véritable religion» (Pascal) ou encore l'Histoire (avec un grand H). Mais Bataille ne s'engage pas dans une telle recherche: si Dieu n'est plus la vérité, la vérité ne peut plus être le dieu. La place laissée par la mort de Dieu est trop immense, la béance trop grande, rien ne peut ni ne doit prendre la place rassurante qu'occupait Dieu. Plus de hors-jeu possible.

⁸² F. Nietzsche, *Le gai savoir*, pp. 149-150 (§125).

⁸³ «Se trouvant dans un espace incohérent, menaçant, incompréhensible, l'homme constitue des points d'ordonnement; grâce au sacré, l'homme définit, 'dit', un ordre du monde, il fixe des limites et des orientations. Il peut donner un cadre à l'intérieur duquel se situe toute activité.», J. Ellul, «La désacralisation par le christianisme et la sacralisation dans le christianisme», *Corps écrit* 3 (1982), p. 142.

⁸⁴ Voir entre autres M. Eliade, *Le sacré et le profane*, (Coll. «Idées», 76), Paris, Gallimard, 1965, pp. 21-59.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 40.

L'athéologie consiste à *relever* la théologie. Cette «relève» peut s'entendre de multiples façons: *entre l'aufhebung* et l'*érection*. Elle est peut-être l'*entre* lui-même: l'*entre* est son *antre*⁸⁶. D'où l'impossible définition. Un trait parmi d'autres seulement: l'athéologie voit dans l'*inachèvement* la condition et la promesse de son «succès». Le texte athéologique n'*arrive* jamais: son tissu est fait d'innombrables essais infructueux. Pourtant, convaincu que «l'approche de l'infini ne se tient que dans l'infini de l'approche»⁸⁷, l'athéologien ne se décourage jamais. D'où l'*insistance* et l'inépuisable épuisement de l'athéologie.

*

L'athéologie n'est pas la théologie. Cette affirmation ne peut s'entendre, le «a» de l'athéologie étant inaudible, comme le «a» de la différence. La spécificité de l'athéologie se réduit ainsi à un *trait d'écriture*. Voilà qui pourrait séduire Derrida (pensons-nous). Peut-être y a-t-il là une question ouverte, une éventualité non sondée: la possibilité d'un Dieu se mettant en jeu. Du Dieu des chrétiens peut-être.

Nous risquons ici trois remarques, qui ne valent pas comme conclusion mais comme chance d'un nouveau questionnement.

⁸⁶ La présente perspective recoupe la (non-) définition que donne M.C. Taylor de l'a/théologie postmoderne: «A/theology represents the liminal thinking of marginal thinkers. The / of a/theology [...] marks the *limen* that signifies *both* proximity and distance, similarity and difference, interiority and exteriority. [...] Since it is forever *entre-deux*, a/theology is undeniably ambiguous. [...] The words of a/theology fall in between; they are *always* in the middle.», M.C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1984, pp. 12-13.

⁸⁷ A. Nouss, «Texte et traduction: du sacré chez Derrida», *Religiologiques* 5 (1992), p. 73.

1. Les «critiques» de Nietzsche, Bataille et Derrida à l'égard de la religion chrétienne concernent d'abord la réduction du divin à la sphère morale. C'est le Dieu moral qui est réfuté, le Dieu des consciences, celui que Kant appelle «le législateur du règne des fins», le Juge qui punit et qui récompense. Or, la mort de ce Dieu n'interdit nullement la réapparition d'un autre Dieu⁸⁸. Par ailleurs, G.D. Atkins note, à juste titre, que Derrida s'est d'abord engagé dans une déconstruction de l'instance théologique, non dans une destruction de Dieu⁸⁹.

2. Sous certains égards, le christianisme constitue un grand moment de la manifestation du divin. Bataille note que le christianisme met en jeu une divinité qui est «déchirement, mise à mort, sacrifice»⁹⁰. En tuant Dieu, en imaginant «Dieu lui-même succombant au désir de l'inachèvement, au désir d'être un homme et pauvre, et de mourir dans un supplice»⁹¹, le christianisme touche au fond divin des choses. Pour sa part, Nietzsche parle avec mépris de ceux qui pensent avoir

⁸⁸ Cela est spécialement clair chez Nietzsche: «L'homme moderne a généralement appliqué à Dieu ses facultés d'idéalisation en le *moralisant* de façon croissante. Qu'est-ce que cela peut signifier? Rien de bon, la diminution de la vigueur de l'homme. Le contraire serait possible en soi; et il y en a des symptômes. Dieu conçu comme l'affranchissement à l'égard de la morale, concentrant en lui toute la plénitude des antinomies vitales, es *rachetant*, les *justifiant* par son martyre divin; Dieu conçu comme au-delà, comme au-dessus de cette misérable morale de mendiants, celle du bien et du mal.», F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, trad. G. Bianquis, (Coll. «Tel», 260), Paris, Gallimard, 1995, p. 181 (§482). Voir aussi M. Haar, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁸⁹ Voir G.D. Atkins, «After(D(e)construction): The Relations of Literature and Religion in the Wake of Deconstruction», *Studies in the Literary Imagination* 18 (1985), p. 90.

⁹⁰ G. Bataille, «Le coupable», dans *op. cit.*, p. 282.

⁹¹ *Ibidem*. «Qu'il est puéril de nier la vertu de l'Évangile! Il n'est personne qui ne doive être reconnaissant au christianisme d'en avoir fait par excellence le livre de l'humanité... Il n'est pas jusqu'au mythe de la mort du roi, qui en est la trame, qui ne contribue à cette vertu, malaisée peut-être à saisir, mais élevée au niveau où la transparence et la mort se confondent.», G. Bataille, «L'économie à la mesure de l'univers», dans *Oeuvres complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 16.

trionphé du christianisme grâce à la science; mettant en veilleuse sa rancoeur pour la morale chrétienne, il affirme du Christ crucifié qu'il constitue «le plus sublime de tous les symboles — même à présent»⁹². Dans une perspective similaire, J.-L. Marion souligne pour sa part qu'«aucune 'mort de Dieu' ne va aussi loin que la désertion du Christ par le Père, au Vendredi saint.»⁹³ Pour ce qui est de Derrida, il faut souligner l'intérêt qu'il manifeste à l'égard du «Dieu déconstructeur» de Babel⁹⁴. Peut-être y a-t-il là un Dieu qui se met en jeu...

3. Malheureusement, la théologie a étouffé Dieu. Contre le christianisme⁹⁵, la théologie chrétienne a maintenu le principe d'un monde achevé, n'endossant pas la rupture avec l'instance du Livre. Or, l'écriture est la mise en jeu du Livre:

Avec le surgissement d'un livre qui, même s'il double la nature, s'ajoute à elle dans cette duplication de simulacre, s'entame un texte de science ou de littérature qui excède le toujours-déjà-constitué du sens et de la vérité dans l'espace théo-logico-encyclopédique, de l'auto-fécondation sans limen. La dissémination, sollicitant la *physis* comme *mimesis*, remet la philosophie en scène et son livre en jeu⁹⁶.

⁹² F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, p. 67 (§146).

⁹³ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4073), Paris, Grasset, 1977, p. 9.

⁹⁴ Voir notamment *La carte postale*, p. 179. Voir aussi: M. Lisse, «Le motif de la déconstruction et ses portées politiques», *Tijdschrift voor filosofie* 52 (1990), p. 238; H.N. Schneidau, «The Word Against the Word: Derrida on Textuality», *Semeia* 23 (1982), p. 8.

⁹⁵ Dans le cadre d'une lecture des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (trad. E. Abrams, Paris, Verdier, 1981), Derrida écrit ceci: «ce qui n'est même pas arrivé au christianisme, c'est le christianisme.», J. Derrida, «Donner la mort», dans J.-M. Rabaté et M. Wetzel (dir.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992, p. 34. Il y aurait lieu de se demander dans quelle mesure cette assertion — qui pose une duplicité *originnaire* du christianisme — ne trahit pas la pensée de Derrida.

⁹⁶ «Hors livre», dans *op. cit.*, p. 61.

Il est intéressant de noter que Bataille va toutefois accorder un statut privilégié à la tradition de la théologie négative, qui va l'intéresser beaucoup⁹⁷. À la suite de Denys l'Aréopagite, il affirme que Dieu est néant, qu'Il n'est rien, que Dieu c'est l'absence de Dieu et que cette absence est plus grande, «plus divine que Dieu.»⁹⁸ Malgré l'intérêt constant qu'il manifeste pour la théologie négative⁹⁹, Derrida maintient quant à lui une plus grande distance critique, suspectant la théologie négative de réserver encore, «au-delà de l'être», une «super-essentialité», un étant suprême, un sens indestructible; la théologie négative n'échapperait pas entièrement à l'onto-théologie, elle serait encore *hors jeu*.

⁹⁷ Nous savons qu'en 1932-33, Bataille a suivi le cours de Koyré consacré à l'oeuvre de Nicolas de Cues.

⁹⁸ Voir G. Bataille, «Plans pour la somme athéologique», dans *Oeuvres complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 1973, p. 366.

⁹⁹ Outre les nombreux textes de Derrida où il est question de la théologie négative, voir H. Coward et T. Foshay (éd.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992.

CHAPITRE IV

DE LA TRANSCENDANTALITÉ

«Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien.»
Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*¹

«Il s'agit aussi d'une *hésitation* tremblante, comme la main du dessinateur ou de l'aveugle tire sa fermeté décisive d'un tâtonnement dominé, ici l' hésitation entre une pensée *transcendantale* et une pensée *sacrificielle* du dessin aveugle, une pensée de la condition de possibilité et une pensée de l'évènement.»

Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle*²

«Ces palais de rêves successifs, qui ont tous passé pour vrais, ont les styles de vérité les plus différents; l'imagination qui constitue ces styles n'a aucune suite dans les idées.»

Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*³

¹ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémerly, (Coll. «Folio/essais», 137), Paris, Gallimard, 1974, p. 22 (§10).

² J. Derrida, *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990, p. 96.

³ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, (Coll. «Des Travaux»), Paris, Seuil, 1983, p. 126.

L'avènement du jeu marque-t-il l'avènement d'une liberté illimitée et sans contours? L'écriture du jeu est-elle libérée de toute contrainte? Peut-elle se vouer à sa propre célébration, à la célébration de son épuisement? Coupée du sens, de la vérité, du réel, ne reste-t-il pas autre chose à l'écriture que dire son *impossibilité de dire*? Et si «se risquer à ne-rien-vouloir-dire, c'est entrer dans le jeu, et d'abord dans le jeu de la différence»⁴, la déconstruction joue-t-elle vraiment? Ou feint-elle de jouer, se *jouant* ainsi du jeu? Le jeu de la différence est-il un «jeu transcendantal»⁵ ou encore une «critique»⁶?

Avec l'affirmation du jeu, nous sommes apparemment parvenus à une étape importante de notre parcours: si le jeu est bien l'impensé de la métaphysique, la pensée derridienne paraît alors avoir atteint une certaine extériorité par rapport à l'horizon onto-théologique de la présence. Il importe pourtant d'opérer un retour réflexif et nous demander ce qu'il en est du statut des concepts de la déconstruction. *L'écriture*, la *différence* ou encore le *jeu* ne sont-ils pas finalement des «noms», des maîtres-mots, opérant à la manière des concepts métaphysiques de fondement, de principe, de Dieu, etc.? Ne nous réintroduisent-ils pas subrepticement au coeur du métaphysique?

Pour déterminer le statut des «concepts» auxquels a recours Derrida, il nous paraît utile et même nécessaire de dégager la problématique

⁴ J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 23.

⁵ Voir K. Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 231.

⁶ «Le jeu nietzschéen de la déconstruction n'est pas tout simplement un jeu de mots et de tropes, mais un *jeu contre* le principe de domination et de répression au niveau linguistique, discursif: donc une critique.», P. Zima, *La déconstruction: une critique*, (Coll. «Philosophies», 46), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 51.

générale à l'intérieur de laquelle cette question se situe. Pour ce faire, nous nous proposons de décrire la tentative de *dépassement de l'épistémologie* — qui nous paraît l'une des caractéristiques de la «pensée» contemporaine —, par rapport à laquelle il convient d'appréhender le texte derridien, qui cherche lui aussi à se situer en dehors d'un axe fondationnel.

*

La définition *moderne* de la philosophie remonte à Kant⁷. Il est celui qui a introduit une nouvelle manière de concevoir le travail philosophique, en créant une «discipline»: *la théorie transcendantale de la connaissance*. En identifiant le questionnement philosophique à l'investigation des conditions *a priori* de possibilité de l'expérience, Kant a été conduit à définir la tâche de la philosophie à partir de nouveaux paramètres: le philosophe est celui qui réfléchit sur le fondement des jugements théoriques, pratiques et esthétiques. Or, cette définition de la philosophie paraît aujourd'hui suspecte et se trouve remise en cause.

D'abord, la théorie transcendantale de la connaissance semble compromise dans une forme de fondationalisme, le questionnement transcendantal se trouvant associé à une recherche sur les *fondements* de la connaissance. *Le transcendantal* désigne la condition, elle-même

⁷ Voir J. Habermas, «La redéfinition du rôle de la philosophie», dans *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, (Coll. «Passages»), Paris, Cerf, 1991, pp. 23-40.

non existante, de quelque chose qui vient à l'existence à travers elle. En d'autres termes, le transcendantal est la condition de possibilité d'une expérience, ne relevant cependant pas elle-même de cela même qu'elle fonde⁸.

En se prévalant ainsi d'une connaissance qui *précède* la connaissance, la philosophie kantienne ouvre un champ spécifique dont elle possède la maîtrise: «en prétendant éclairer, une fois pour toutes, les fondements des sciences et définir, une fois pour toutes, les limites de ce dont on peut faire l'expérience, la philosophie détermine quelle doit être la place de chaque science.»⁹ Habermas introduit ici un élément fort intéressant en distinguant le *Platzanweiser* et le *Platzhalter*. Le terme *Platzanweiser* désigne «la personne qui place» (par exemple, dans un théâtre), donc celle qui *détermine* l'emplacement de chacun. Le terme *Platzhalter* désigne plutôt «la personne qui réserve la place», donc celle qui intervient *après* que la place ait été déterminée. Habermas suggère ainsi «qu'en s'attribuant le rôle de celle qui peut [...] indiquer leur place aux sciences (*Platzanweiser*), [la philosophie] est allé[e] au-delà de ses possibilités.»¹⁰ D'où l'appel à une plus grande modestie.

Par ailleurs, Kant est aussi celui qui a substitué au concept traditionnel de «raison substantielle» le concept d'une «raison différenciée»; il a

⁸ Nous soulignons au passage que le concept de transcendantal est irréductible à sa définition kantienne — définition que nous retenons par ailleurs ici. Comme le rappelle V. Descombes, le concept de transcendantal a un autre sens — plus ancien et plus simple: «ce qui fait qu'un terme est transcendantal n'est pas la place qui lui est assignée dans une théorie de la connaissance, mais plutôt la place qui lui est reconnue dans une sémantique, autrement dit dans une explication de la manière de signifier de ce terme.», V. Descombes, «Considérations transcendantales», dans l'ouvrage collectif *La faculté de juger*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1985, p. 56.

⁹ J. Habermas, *loc. cit.*, p. 24.

¹⁰ *Ibidem*.

distingué différentes sphères de rationalité (théorique, pratique et esthétique), en s'attachant à fournir à chacune d'elles ses propres fondements. Kant a ainsi conféré à la philosophie le rôle d'un «juge suprême», non seulement à l'égard du *savoir* mais à l'égard de l'ensemble de la *culture*¹¹.

Habermas souligne le lien étroit qui unit une théorie fondationaliste de la connaissance (qui promeut la philosophie dans le rôle du *Platzanweiser*) et une grille conceptuelle anhistorique, «plaqué[e] sur la culture dans son ensemble», attribuant à la philosophie le rôle de *juge* (responsable des juridictions propres de la science, de la morale et de l'art): c'est «la certitude acquise par la voie de la philosophie transcendantale vis-à-vis des fondements du connaître qui confère une réelle consistance à cette image du philosophe.»¹² Pour remettre en question l'entreprise épistémologique dans son ensemble, il faut donc rompre avec la thèse selon laquelle le philosophe est en droit de juger les questions relatives aux énoncés scientifiques, moraux ou esthétiques, en critiquant l'idée que le philosophe peut accéder à un

¹¹ «En démarquant par le seul usage d'indices formels ce que Max Weber appellera plus tard les sphères de valeurs culturelles, de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la critique d'art, et en les légitimant en même temps à l'intérieur de leurs propres limites, ce n'est pas seulement vis-à-vis des sciences que la philosophie se comporte comme la plus haute instance judiciaire, mais vis-à-vis de la culture dans son ensemble.», *ibid.*, pp. 24-25. Kant a tout simplement opéré une transposition des thèses politiques de Hobbes dans le domaine de la pensée, comme il le laisse entendre clairement dans *La critique de la raison pure*: «La critique [...] qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure la tranquillité d'un état légal où nous avons le devoir de ne pas traiter notre différend autrement que par voie de procédure.», E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, (Coll. «Quadrige», 61), Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 514.

¹² J. Habermas, *loc. cit.*, p. 25.

champ privilégié de la connaissance¹³. Tel est le point de départ d'une critique de l'épistémologie.

Nous pouvons faire remonter à Hegel lui-même la naissance d'une telle critique¹⁴. Elle a été poursuivie par M. Merleau-Ponty et L. Wittgenstein, mais surtout par E. Husserl et M. Heidegger.

Husserl cherche à montrer que le «positivisme» — c'est-à-dire une certaine rationalité objectiviste — recouvre en fait une «rationalité» plus profonde, par-delà le désengagement de l'être humain et du monde. Cette «rationalité fondamentale» prévalait dans le *monde grec* au moment de la naissance de la philosophie, alors que la scission entre l'être et l'apparence n'avait pas encore été accomplie¹⁵. Ainsi, le champ de signification que la phénoménologie husserlienne cherche à dégager est antérieur au champ d'objectivité visé par le sujet connaissant: «avant l'objectivité, il y a l'horizon du monde; avant le sujet de la théorie de la

¹³ Voir R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 392-393.

¹⁴ Voir C. Taylor, «Overcoming Epistemology», dans K. Baynes, J. Bohman et T. McCarthy (éd.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge/London, The MIT Press, 1987, p. 472. Dans l'introduction à *La phénoménologie de l'Esprit*, Hegel mène une attaque contre la tradition épistémologique, évoquant entre autres une «crainte de l'erreur» qui s'avère plutôt être une «crainte de la vérité», G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, t. I, trad. J. Hyppolite, (Coll. «Philosophie de l'esprit»), Paris, Aubier-Montaigne, 1939, p. 67.

¹⁵ «La nature de la Grèce antique [...] n'est pas la nature au sens des sciences de la nature, elle est ce qui valait comme nature pour les anciens Grecs, ce qu'ils avaient devant les yeux dans le monde-ambiant en tant qu'effectivité naturelle. Pour mieux dire, le monde-ambiant historique des Grecs n'est pas le monde objectif, dans notre sens, c'est leur «représentation du monde», c'est-à-dire leur façon subjective propre de donner valeur à l'ensemble des effectivités qui, dans ce monde-ambiant, valaient pour eux, ce qui comprend par exemple aussi les dieux, les démons, etc.», E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1976, p. 350

connaissance, il y a la vie opérante.»¹⁶ Ainsi le sujet se trouve toujours déjà engagé dans le monde.

Heidegger part également du constat que «pour les Grecs l'apparaître appartient à l'être»¹⁷ — manière de dire que la pensée grecque n'opère pas à partir de la dichotomie du subjectif et de l'objectif. La rationalité grecque se meut dans une disposition l'accordant à l'être et à son ouverture dans le paraître. Heidegger interprète l'émergence du point de vue épistémologique moderne comme le développement d'une attitude de «domination du monde», dont la société technique contemporaine est la parfaite incarnation¹⁸. À ses yeux, la conception épistémologique est inadéquate: plutôt que de transformer le monde en objet de connaissance, il s'agit de prendre en considération une «expérience primordiale» du monde, dont l'occurrence fut première. Heidegger nomme cette expérience «l'éclaircie» (*Lichtung*).

Comme le note C. Taylor, dès que l'on accepte cette position, «toute l'entreprise épistémologique vacille.»¹⁹ En adhérant à la critique heideggerienne, une nouvelle tâche est prescrite à la philosophie: il s'agit alors, non pas de transformer l'arrière-fond par lequel nous pensons en un *objet* pour nous (perspective *épistémologique*), mais d'articuler cet arrière-fond et de dévoiler ce qu'il englobe (perspective *épistémique*).

¹⁶ P. Ricoeur, «Existence et herméneutique», dans *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1969, p. 13.

¹⁷ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, (Coll. «Tel», 49), Paris, Gallimard, 1967, p. 112.

¹⁸ Voir M. Heidegger, «La question de la technique», dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 52), Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48.

¹⁹ C. Taylor, *loc. cit.*, p. 476.

Une fois que la nécessité du dépassement de l'épistémologie est reconnue, il s'agit encore de s'entendre sur la portée de ce dépassement. En d'autres termes, sur la base de la position heideggerienne, différentes alternatives sont possibles. Nous voudrions en évoquer brièvement deux.

La première alternative consiste à *intégrer* la critique à l'intérieur même de la tradition épistémologique. C'est la position des défenseurs de la *raison critique*. La critique de l'épistémologie est alors appréhendée d'une manière positive, dans la mesure où elle engage une conception plus complète de la raison. Tout en conservant l'idée kantienne d'une division formelle de la raison, on y ajoute une dimension. La critique de l'épistémologie permet de découvrir quelque chose de plus profond et de plus valide sur nous-mêmes. C'est le point de vue de C. Taylor:

I think that the great contribution of writers like Heidegger and Wittgenstein is that they carefully deconstructed the epistemological picture which 'held us captive', and allowed us to see better what we actually do, and how things actually are with us. In doing that they discredited the whole procedure of arriving *ax ante* at some view of what knowledge has to be, and then dictating to reality from that standpoint. The great vice of the tradition is that it allows epistemology to command ontology²⁰.

La seconde alternative procède d'une lecture de Heidegger à partir d'une grille nietzschéenne. La critique de l'épistémologie conduit ici au

²⁰ C. Taylor, «Rorty in the Epistemological Tradition», dans A.R. Malachowski (éd.), *Reading Rorty: Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 264.

rejet sans retour de l'entreprise et à une nouvelle définition de la philosophie. La critique de l'épistémologie a une extension très large dans la mesure où elle s'attaque à l'aspiration essentielle à la *vérité*. Si l'explication épistémologique n'est pas en droit de revendiquer une prétention à l'exactitude ultime, ce n'est pas parce qu'elle a été montrée inadéquate, c'est parce qu'une telle prétention est vaine. Le philosophe n'a pas d'accès privilégié à la connaissance: il ne représente qu'une voix dans «la conversation de l'humanité avec elle-même»²¹.

La critique de l'épistémologie fournit ainsi l'occasion d'un débat entre les néo-nietzschéens et les défenseurs de la raison critique. Or, ce débat paraît sans issue, les forces en présence soutenant des positions visiblement incommensurables; concrètement, chacun des interlocuteurs s'exprime sur la base de présupposés dont la problématisation est précisément l'objet du camp adverse. Ainsi, du côté des défenseurs de la raison critique, C. Taylor demande «où est l'argument qui montrera que l'affirmation nietzschéenne la plus radicale est vraie et que la thèse de la raison critique est intenable?»²² À ces accusations, R. Rorty répond que l'appel aux arguments est précisément ce qui est en cause.

Où faut-il situer Derrida dans ce débat? La question est peut-être moins simple qu'elle ne paraît à prime abord. En effet, à plusieurs égards, la pensée derridienne entretient une relation très complexe — voire

²¹ Voir R. Rorty, *op. cit.*, pp. 389-394.

²² C. Taylor, «Overcoming Epistemology», dans *op. cit.*, p. 484. Dans le même sens, J. Habermas note que «Derrida ne se distingue guère par son goût de l'argumentation.»; voir *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1988, p. 228.

ambivalente — vis-à-vis de l'entreprise épistémologique et du questionnement transcendantal. Plutôt que de lire Derrida *avec* Nietzsche (et Hegel, préciserait Rorty) *contre* Kant, peut-être faut-il le lire *entre* eux, dans le passage incessant de l'un à l'autre.

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître l'enjeu *théologique* sous-jacent à ce débat. D'une part, si nous situons la déconstruction derridienne dans la ligne de la tradition épistémologique, nous la rattachons à une ligne de pensée ayant réservé un *espace* à la foi religieuse²³ — la double question étant alors de savoir quel est au juste cet espace et si la topologie kantienne du religieux est acceptable théologiquement²⁴. D'autre part, si nous lisons Derrida dans une perspective anti-kantienne, inspirée notamment par Nietzsche, nous nous retrouvons devant une tout autre série de problèmes, qui ne paraissent pas facilement surmontables: comment penser la théologie après la «mort de Dieu» et en dehors du système de la vérité?

*

Pour plusieurs commentateurs américains de Derrida, ce dernier doit être lu comme un philosophe transcendantal dans la tradition kantienne, comme un penseur mettant à jour des présuppositions

²³ Est-il nécessaire de rappeler l'affirmation célèbre de Kant? «Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la croyance.», E. Kant, *op. cit.*, p. 24.

²⁴ Sur cette immense question, nous renvoyons entre autres à: P. Colin, «Le kantisme dans la crise moderniste», dans l'ouvrage collectif *Le modernisme*, (Coll. «Philosophie», 5), Paris, Beauchesne, 1980, pp. 9-81; L. Dupré, *A Dubious Heritage: Studies in the Philosophy of Religion After Kant*, New York, Paulist Press, 1977.

jusque-là insoupçonnées²⁵. La déconstruction se trouve ainsi appréhendée comme une étape à l'intérieur de la tradition philosophique: la pensée derridienne consisterait dans la reprise et le renouvellement de certains problèmes philosophiques classiques²⁶.

Selon C. Menke, la déconstruction reste «tributaire de l'entreprise transcendantale pour autant qu'elle n'est possible que comme la radicalisation et l'auto-élucidation de son projet.»²⁷ La pensée derridienne constitue un prolongement du questionnement transcendantal, elle reprend la tentative visant à définir des principes fondateurs ultimes; la *différance*, l'*écriture* ou la *trace* seraient de tels «principes». Cette interprétation «épistémologique» de la déconstruction est aussi partagée par R. Gasché — qui considère Derrida

²⁵ Voir entre autres J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 85; C. Norris, *Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 94-95. «Derrida is broaching something like a Kantian transcendental deduction, an argument to demonstrate ('perversely' enough) that *a priori* notions of logical truth are *a priori* rule out of court by rigorous reflections on the powers and limits of textual critique.», C. Norris, *ibid.*, p. 183.

²⁶ «Derrida has devoted the bulk of his writings to a patient working-through (albeit on his own, very different terms) of precisely those problems that have occupied philosophers in the 'mainstream' tradition, from Kant to Husserl and Frege. And this because those problems are indubitably *there*, installed within philosophy and reaching beyond it into every department of modern institutionalized knowledge.», C. Norris, *ibid.*, p. 156.

²⁷ C. Menke, *La souveraineté de l'art: l'expérience esthétique après Adorno & Derrida*, trad. P. Rusch, (Coll. «Théories»), Paris, Armand Colin, 1993, pp. 228-229.

comme un philosophe transcendantal rigoureux²⁸ —, ainsi que par plusieurs théologiens²⁹.

Sans vouloir totalement invalider — pour le moment — cette lecture de Derrida, nous voudrions soulever quelques-unes des difficultés qu'elle soulève.

La thèse d'un Derrida-transcendantaliste conduit d'abord à rejeter ses écrits jugés trop *littéraires*. Par exemple, dans son étude très fouillée, R. Gasché fait un choix très ciblé à l'intérieur du *corpus* disponible: «mon livre repose sur presque la totalité des écrits de Derrida jusqu'à *La vérité en peinture* (1979) — à l'exception de *Glas* — aussi bien que sur une foule d'essais.»³⁰ Gasché exclut ainsi tous les écrits qu'il juge littéraire, c'est-à-dire «non philosophique», posant ainsi la question d'une césure à l'intérieur de l'oeuvre de Derrida; de même qu'il y a deux «Wittgenstein» ou deux «Heidegger», il y aurait aussi deux «Derrida»: l'un, philosophe et épistémologue; l'autre, écrivain.

²⁸ Voir R. Gasché, *Le tain du miroir: Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. M. Froment-Meurice, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1995, p. 30. «Les déplacements des questions philosophiques traditionnelles opérés par la déconstruction ne reviennent pas à un abandon de la pensée philosophique comme telle, mais visent plutôt à replacer positivement la nécessité et la possibilité de la philosophie dans la perspective de ses inévitables incohérences. La quête des limites de la philosophie entreprise par Derrida est une recherche des conditions de possibilité et d'impossibilité d'un certain type de discours et de questionnement qu'il reconnaît comme absolument indispensable.», *ibid.*, p. 26.

²⁹ Voir entre autres: C. Winqvist, «Derrida and the Study of Religion», *Religious Studies Review* 16 (1990), p. 19; A.J. Godzieba, «Ontotheology to Excess: Imagining God without Being», *Theological Studies* 56 (1995), p. 16; S.D. Moore, «Deconstruction, Theology, and the *Différance* between Them», dans *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, pp. 13-41.

³⁰ R. Gasché, *op. cit.*, p. 28.

Or Derrida a lui-même prévenu une telle opération en insistant sur l'unité profonde de sa démarche: «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 graphiques ou picturaux.»³¹ Il y aurait ainsi *un seul* Derrida, à prendre ou à laisser...

L'interprétation «épistémologique» de la déconstruction rencontre une autre résistance: l'identification de la pensée derridienne au questionnement transcendantal conduit à écarter délibérément toute une série de motifs qui établissent que *la déconstruction porte précisément sur la transcendantalité*. Comme le rappelle Derrida lui-même, la valeur de transcendantalité, comme celles d'*archè*, de *telos* ou d'*histoire*, «constituent [...] les objets principaux de [la] critique déconstructrice.»³² La déconstruction est déconstruction de la transcendantalité.

L'ordre de la transcendantalité doit être déconstruit en tant qu'il suppose une «mytho-radicologie fondamentale»³³. Comme nous l'avons vu, Derrida identifie cette quête du *toujours-plus* radical, cette

³¹ J. Derrida, «Ponctuations: le temps d'une thèse», dans *Du droit à la philosophie*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, p. 446.

³² *Ibidem*.

³³ «Si la déconstruction se trouvait devant des objets, ou un *objet* (je laisse pour l'instant la question de ce mot et de ce concept, n'étant pas sûr que la déconstruction ait affaire à quelque chose comme un ou des *objets*), ce ne serait pas seulement un *constructum* ou une structure qu'il faudrait défaire pour dégager enfin son sol archéologique, son fondement originaire ou [...] un commencement *radical*. Il a été clair dès le départ, au contraire, que la mise en question déconstructrice porte avec insistance *sur* et *contre* une telle mytho-radicologie fondamentale. Du même coup, la question porte sur le projet philosophique en tant qu'il exige le fondement et l'architectonique, le systémique, et donc aussi l'*universitas* onto-encyclopédique.», J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 77.

recherche du plus profond et du plus fondamental, au geste métaphysique lui-même. S'interrogeant sur le statut des «concepts» de la déconstruction, il importe de se rappeler que Derrida n'est pas «pour quelque troisième force, surtout pas pour quelque radicalisme de l'origine ou du centre.»³⁴

La déconstruction de la transcendantalité prend également la forme d'un rejet de l'*instance critique*: la déconstruction n'est pas une critique, mais une «critique de la critique». Pour Derrida, l'instance du *krinein* ou de la *krisis* («décision, choix, jugement, discernement») constitue l'une des cibles essentielles de la déconstruction³⁵, et avec elle toute la machinerie de la critique transcendantale: «la déconstruction n'est pas une opération critique, la critique est son objet; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique, c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable.»³⁶

Contre les prétentions de l'instance décidante, Derrida affirme que «l'incalculable doit être de la partie.»³⁷ Nous avons déjà vu que la *différance* constitue un indécidable; il en est de même pour l'*hymen*, le *pharmakon*, etc. Derrida s'intéresse à ces termes dans la mesure où ils «situent peut-être mieux que d'autres les lieux où le discours ne peut plus dominer, juger, décider: entre le positif et le négatif, le bon et le

³⁴ J. Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, p. 207.

³⁵ Voir J. Derrida, «Lettre à un ami japonais», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 390

³⁶ «Ja, ou le faux-bond», dans *op. cit.*, p. 61.

³⁷ J. Derrida, «Entre crochets», dans *Points de suspension*, p. 24.

mauvais, le vrai et le faux.»³⁸ Derrida oppose ainsi deux pensées: l'une pointant vers la décision (et son instance: *la condition de possibilité*), l'autre vers l'hésitation (et son ouverture sur l'improbable possibilité de l'événement).

Enfin, l'ordre de la transcendantalité est l'objet de la déconstruction dans la mesure où il se trouve lié au *système*. La déconstruction se consacre à la recherche de ces structures de résistance qui limitent la possibilité du système, de l'identité à soi d'un ensemble; bref elle ruine tous les efforts de totalisation³⁹. À la métaphore de la filiation ou du développement organique propre au système, Derrida va d'ailleurs toujours préférer celle du *réseau* et de l'*enchaînement* (textuel), évoquant l'existence d'un champ surdéterminé et pluriel⁴⁰. L'écriture est bien ce qui s'oppose au système, ce qui le subvertit de l'intérieur: «Il y a le 'système' et il y a le texte, et dans le texte des fissures ou des ressources qui ne sont pas dominables par le discours systématique: à un certain moment, celui-ci ne peut plus répondre de lui-même. Il entame spontanément sa propre déconstruction.»⁴¹ Cette *résistance* au

³⁸ J. Derrida, «Le presque rien de l'imprésentable», dans *Points de suspension*, p. 92.

³⁹ Voir J. Derrida, «Nous autres Grecs», dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes*, (Coll. «Chemins de pensée»), Paris, Seuil, 1992, p. 261. Voir aussi K. Hart, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁰ Voir R. Barthes, art. «Texte», dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, pp. 372-373. Voir aussi R. Gasché, *op. cit.*, p. 174 et ss.

⁴¹ «Le presque rien de l'imprésentable», dans *op. cit.*, p. 88. Ce qui ne se laisse pas contenir dans le système, c'est aussi la vie, comme le suggère G. Deleuze: «On écrit toujours pour donner la vie, pour libérer la vie là où elle est emprisonnée, pour tracer des lignes de fuite. Pour cela, il faut que le langage ne soit pas un système homogène, mais en déséquilibre, toujours hétérogène: le style y creuse des différences de potentiels entre lesquelles quelque chose peut passer, se passer, un éclair surgis qui va sortir du langage même, et nous faire voir et penser ce qui restait dans l'ombre autour des mots, ces entités dont on soupçonnait à peine l'existence.», G. Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, pp. 192-193.

système se conjugue toutefois à une extrême *attention* à ce qui s'y joue: la déconstruction porte toujours sur des systèmes⁴².

*

Lévinas propose une manière intéressante d'articuler le rapport de Derrida à la tradition épistémologique, en abordant cette question sous l'angle de la *coupure*. Il demande d'abord: «l'oeuvre de Derrida coupe-t-elle le développement de la pensée occidentale par une ligne de démarcation, semblable au kantisme qui sépara la philosophie dogmatique du criticisme? Sommes-nous à nouveau au bout d'une naïveté, d'un dogmatisme insoupçonné qui sommeillait au fond de ce que nous prenions pour un esprit critique?»⁴³ Bref, Derrida serait-il un nouveau Kant?

L'intérêt de l'interprétation de Lévinas réside — nous semble-t-il — dans son indécision même. D'une part, il situe la déconstruction dans la ligne directe du questionnement transcendantal et soutient que «la critique de Derrida [...] pense jusqu'au bout [...] la critique de la métaphysique par Kant.»⁴⁴ Par ailleurs, Lévinas évoque aussi une autre interprétation possible, sans la développer cependant. Retenant du

⁴² «Faute d'une rigoureuse reconnaissance critique et déconstructive des systèmes, l'attention si nécessaire aux différences, coupures, mutations, sauts, restructurations, etc. — s'encombre dans le slogan, la niaiserie dogmatique, la précipitation empiriste — ou tout cela à la fois —, se laisse tout dicter *a tergo* le discours même qu'elle croit contester.», J. Derrida, «Ousia et grammè», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 42. Voir aussi J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme' (autobiophotographies)», dans *Points de suspension*, p. 226.

⁴³ E. Lévinas, «Tout autrement», *L'Arc* 54 (1973), p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

kantisme l'idée de «nouveau départ», il pense que le texte derridien marque une nouvelle coupure dans l'histoire de la philosophie; or, cette coupure se situe — et c'est ici que se situe l'intérêt de la lecture de Lévinas —, non pas au niveau des idées ou de la «portée philosophique des propositions», mais au niveau proprement formel: si «rien n'est plus habitable pour la pensée» après Derrida, c'est là «un effet purement littéraire», «le frisson nouveau», «la poésie de Derrida»⁴⁵. Ce qui est en jeu ici, suggère Lévinas, ce n'est pas une nouvelle pensée, mais «un style nouveau de la pensée».

C'est dans cette ligne d'interprétation — qu'ouvre Lévinas mais dans laquelle il ne s'engage pas jusqu'au bout — qu'il faut situer les analyses de R. Rorty, le principal représentant de l'*interprétation esthétique* de la déconstruction.

De façon symétrique à R. Gasché — qui interprète Derrida comme un philosophe transcendantal —, Rorty opère une césure dans le *corpus* derridien: «comme celle de Heidegger, l'oeuvre de Derrida se divise en une première période, plus professorale, et une période plus tardive où son écriture devient plus excentrique, personnelle et originale.»⁴⁶ Contrairement à Gasché, Rorty retient le «second Derrida», celui qui rejette les tentations transcendantales du «premier Derrida»⁴⁷. Il considère les premières oeuvres (sérieuses) de Derrida, celles où il

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ R. Rorty, «From ironist theory to private allusions: Derrida», dans *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 123.

⁴⁷ Voir *ibid.*, p. 129.

offre des «analyses rigoureuses», comme un «faux départ»⁴⁸. Tandis que Gasché exclut *Glas* de son champ d'étude, Rorty considère cet ouvrage comme l'une des réussites de Derrida, qui ne tente pas alors de *comprendre* Hegel mais cherche plutôt à *jouer* avec lui⁴⁹.

Rorty propose ainsi une lecture très anti-kantienne de Derrida, inspirée notamment par Nietzsche⁵⁰. Derrida évoquerait ce à quoi pourraient ressembler les choses, si la structure de notre vie intellectuelle n'avait pas été influencée par la philosophie kantienne.

Selon Rorty, le mérite de Derrida — comme celui de Hegel, Nietzsche ou Heidegger — est d'avoir élaboré une nouvelle *manière de parler*, non d'avoir découvert de nouvelles solutions à de vieux problèmes philosophiques ou encore d'avoir reconnu l'existence de problèmes ignorés par la tradition⁵¹. L'intérêt de Derrida serait donc *littéraire*. Mais ce champ littéraire n'est pas *l'autre* du champ philosophique (ou

⁴⁸ R. Rorty, «Is Derrida a Transcendental Philosopher?», *Yale Journal of Criticism* 11 (1989), p. 215. «The worst bits of Derrida are the ones where he begins to imitate the thing he hates and starts claiming to offer 'rigorous analyses'.», R. Rorty, «Deconstruction and circumvention», dans *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 93.

⁴⁹ Voir R. Rorty, «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida», dans *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 96.

⁵⁰ «Against Kant's recuperative critique, with its firm insistence upon a transcendental ground, is pitted the Nietzschean unbounded critique in which all grounds are seen as fictions, including its own tacit affirmation of the will to power; and Derrida's programme of deconstruction is thus viewed as the most sophisticated and thoroughgoing heir of this mode of immanent critique.», K. Hart, *op. cit.*, p. 74. De façon générale, le rapport que Derrida entretient à l'égard de Nietzsche ne *semble pas très critique*, notamment si on le compare avec le traitement réservé à Heidegger. S'agissant ici de rapports généalogiques très complexes, il faut toutefois être prudent, comme le suggère d'ailleurs Derrida lui-même: «Contrairement à ce qu'on pourrait croire à procéder trop vite ou de façon un peu macroscopique, mes lectures de Nietzsche sont souvent très 'suspenseuses' à son endroit, [...] ironiques, critique ou 'déconstructives'. [...] Il ne s'agit jamais d'emprunter à X une arme conceptuelle qu'on tournerait contre Y, soupçonné de Z.», «Nous autres Grecs», dans *op. cit.*, p. 269.

⁵¹ Voir R. Rorty, «Deconstruction and circumvention», dans *op. cit.*, p. 93.

théologique), mais ce qui le *comprend* et l'inclut: pour Rorty, il faut se résoudre «à dissoudre consciencieusement la distinction littérature-philosophie et à promouvoir l'idée d'un 'texte général' indifférencié et sans coutures.»⁵² Si le discours épistémologique est une *illusion*, c'est qu'il prétend être davantage qu'une sorte d'*écriture*.

Rorty refuse de reconnaître au philosophe le rôle que lui attribue l'épistémologie, c'est-à-dire le rôle de «contremaître de la culture» ou encore de *Platzanweiser* (pour reprendre l'expression de Habermas): «le philosophe-roi platonicien qui sait ce que les autres sont réellement en train de faire, qu'ils le sachent ou non, parce qu'il connaît le contexte ultime (*the ultimate context*) [...] à l'intérieur duquel ils le font.»⁵³ Le rôle du philosophe est plutôt celui «du dilettante informé, de l'intermédiaire polypragmatique et socratique, opérant entre les divers discours.»⁵⁴ C'est au regard de cette fonction *édifiante, thérapeutique, herméneutique* ou encore *ironique* de la philosophie (par opposition à sa fonction systématique, constructive, épistémologique ou métaphysique), que la pensée derridienne paraît intéressante et utile.

Ainsi, c'est par rapport à un «critère» *esthétique* (le seul «critère» disponible) — disons, *l'élargissement du champ des possibles*⁵⁵ — que la validation de la déconstruction (et de tout discours) est possible. Rorty

⁵² *Ibid.*, pp. 86-87. Bien qu'il en tire des conclusions différentes, Rorty s'accorde sur ce point avec Habermas, pour qui «la pratique de la déconstruction révèle la fragilité de [...] la différence générique entre la philosophie et la littérature.», J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 224.

⁵³ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 317-318.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 317.

⁵⁵ Nous pourrions sans doute rapprocher cet «élargissement du champ des possibles» de la fonction poétique d'«ouverture au monde» à laquelle se réfère Habermas — cette dernière expression ayant le «désavantage» de receler une forte connotation heideggerienne.

situe par le fait même sa «défense de Derrida» sur un tout autre plan que celle de Gasché ou Culler, qui tentent de prouver que Derrida est un philosophe transcendantal rigoureux: en fait, Derrida n'a rien démontré et n'a réfuté personne, il a simplement écrit. Et la question même de savoir si ce qu'il a écrit appartient à la philosophie ou à la littérature n'est pas pertinente:

Derrida does not want to make a single move within the language game which distinguishes between fantasy and argument, philosophy and literature, serious writing and playful writing — the language game of *la grande époque*. He is not going to play by the rules of somebody else's final vocabulary. He refuses [...] because he is trying to create himself by creating his own language game, trying to avoid bearing another child by Socrates, being another footnote to Plato⁵⁶.

L'enthousiasme de la lecture de Rorty s'estompe au moment où, selon lui, Derrida «trahit son propre projet»⁵⁷. Cette trahison survient quand il *argumente*: «Derrida ne peut pas *argumenter* sans se transformer en métaphysicien»⁵⁸, dans la mesure où il revendique alors forcément le titre de découvreur de la «langue primordiale et unique». Quand Derrida s'engage dans la quête métaphysique de la langue unique, totale et achevée, en privilégiant «quelques mots magiques» (prétendument soustraits à tout usage théologique⁵⁹), il s'abandonne au «rêve de la philosophie»: «la lisibilité assurée du propre.»⁶⁰ Rorty reproche ainsi à Derrida de revêtir parfois les «concepts» de la déconstruction d'un caractère «magique»: à l'encontre de ses propres affirmations, il en fait

⁵⁶ R. Rorty, «From ironist theory to private allusions: Derrida», dans *op. cit.*, p. 133.

⁵⁷ R. Rorty, «Deconstruction and circumvention», dans *op. cit.*, p. 93.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 103.

⁶⁰ J. Derrida, «La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique», dans *Marges*, p. 320.

des «maîtres-mots». Rorty dénonce spécialement le «ton d'urgence», utilisé dans les premières oeuvres de Derrida, qui travaille au service de l'économie métaphysique. Rorty pense donc *avec* Derrida (écrivain ironiste) *contre* Derrida (philosophe sérieux).

Par ailleurs, Derrida n'a pas inauguré la *tradition ironiste*, qu'il est possible de faire remonter à Hegel lui-même. Rorty soutient que loin d'être une procédure d'argumentation ou une manière d'unifier sujet et objet, la dialectique consiste d'abord en un *talent littéraire*. La dialectique opère la substitution de la *redescription* à l'*inférence*, étant «la tentative de jouer les vocabulaires les uns contre les autres, plutôt que de purement inférer des propositions les unes des autres.»⁶¹ Le jeune Hegel a inventé une sorte de critique opérant, non pas au niveau de la *vérité*, mais au niveau du *vocabulaire* lui-même; son oeuvre révèle un travail d'*écriture* tendant à supplanter la rigueur argumentative: «plutôt que de garder les vieilles platitudes et de faire des distinctions afin d'assurer leur cohérence, Hegel changea constamment le vocabulaire dans lequel les vieilles platitudes avaient été énoncées.»⁶² L'intérêt de Hegel ne réside pas dans la constitution d'une nouvelle théorie philosophique, mais dans l'articulation d'un nouveau *dire*.

Bien qu'il inaugure en quelque sorte la tradition de philosophie ironiste, Hegel ne se démarque pas encore complètement de l'axe Platon-Kant, ne parvenant pas à théoriser sa pratique.

⁶¹ R. Rorty, «Private irony and liberal hope», dans *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 78.

⁶² *Ibidem*.

Au niveau pratique, Hegel laisse tomber l'idée d'un accès à la vérité au profit de celle de «faire des choses nouvelles». Cela est spécialement évident dans l'attitude qu'il adopte à l'égard de la tradition philosophique: le jeune Hegel ne reproche pas à ses prédécesseurs la fausseté de leurs propositions mais la désuétude de leurs langages. Il inaugure par là une tradition — ou un nouveau paradigme — à l'intérieur de laquelle vont s'inscrire Nietzsche, Heidegger et Derrida, des penseurs cherchant à définir leur oeuvre par rapport à celle de leurs prédécesseurs plutôt que par rapport à la vérité.

Au niveau théorique cependant, Hegel ne parvient pas au même niveau. Rorty souligne notamment la dichotomie entre la pratique du jeune Hegel et les propositions théoriques du vieux Hegel: l'invention et la mise en pratique de la dialectique — dont l'expression moderne est la *critique littéraire* — fait du jeune Hegel l'instaurateur d'une tradition ironiste ayant un rôle subversif à l'égard d'un discours prétendant à la vérité dont le vieux Hegel se fit le théoricien. Il faudra attendre Nietzsche pour voir un philosophe faire *délibérément* ce que Hegel avait déjà fait avant lui, sans s'en rendre compte.

*

La déconstruction renvoie-t-elle, comme le pense Gasché et Culler, à un *questionnement transcendantal* ou ne constitue-t-elle pas plutôt, comme le pense Rorty, une *pratique de l'écriture*? Y aurait-il encore une autre voie d'interprétation?

La déconstruction porte sur l'ordre de la transcendantalité. Dès le début de sa carrière, Derrida a résisté à la phénoménologie husserlienne, qui tend à accorder une force médusante au «regard transcendantal»⁶³. Dans la ligne des analyses heideggeriennes, Derrida est sensible au fait que la subjectivité, loin d'être *constituante*, se trouve toujours dans une attitude existentielle d'accueil à l'égard d'un *monde* qui s'ouvre. Loin de façonner l'être, «la pensée [...] se laisse revendiquer par l'Être pour dire la vérité de l'Être.»⁶⁴ Par ailleurs, la subordination de l'ordre phénoménologique de l'intentionnalité (Husserl) à l'ordre ontologique — plus fondamental — de l'existentialité (Heidegger) ne paraît pas suffisante à Derrida, dans la mesure où la structure dégagée par Heidegger reste encore assujettie à la question de la vérité de l'être. Si bien que la substitution de l'instance ontologique à l'instance phénoménologique ne constitue qu'une *étape* vers la reconnaissance de la primauté de «l'instance rhétorique de l'écriture»⁶⁵: «une écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans archie, sans télos, dérangeant absolument toute dialectique, toute *théologie*, toute téléologie, toute ontologie.»⁶⁶ Cette écriture n'écrit plus qu'elle-même, elle trace sa propre insistance, ne renvoyant à aucune autre instance que celle qui s'inscrit en elle. Comment une telle écriture se laisserait-elle intégrer à la tradition épistémologique?

⁶³ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, (Coll. «Épiméthée»), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 213.

⁶⁴ M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», trad. R. Munier, dans *Questions III et IV*, (Coll. «Tel», 172), Paris, Gallimard, 1990, pp. 256-257.

⁶⁵ R. Steinmetz, *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 130.

⁶⁶ J. Derrida, «Ousia et grammè», dans *op. cit.*, p. 78. Nous soulignons.

Tout en rejoignant l'interprétation de Rorty, nous devons nous demander s'il ne serait pas possible de la mener un peu plus loin. Ne pourrions-nous pas penser *contre Rorty avec Rorty*? C'est à ce type de lecture que nous invite P. de Man lorsqu'il suggère, *avec Rorty*, que Derrida est bien un ironiste, mais, *contre Rorty*, que le «premier Derrida» (celui qui semble le plus sérieux) est en fait très ironiste. De Man souligne le caractère éminemment rhétorique de l'exposé derridien, notamment à l'égard du grand récit de la répression métaphysique de l'écriture. Derrida, nous dit de Man, raconte alors une histoire: «The repression of written language by what is here called the 'logocentric' fallacy of favoring voice over writing is narrated as a consecutive, historical process. Throughout, Derrida uses Heidegger's and Nietzsche's fiction of metaphysics as a *period* in Western thought in order to dramatize, to give tension and suspense to the argument.»⁶⁷ Toujours selon de Man, «il s'ensuit que la déconstruction de la métaphysique, ou de la 'philosophie', est impossible précisément dans la mesure où elle est 'littéraire'.»⁶⁸ L'affirmation du théoricien de Yale comporte sa part d'équivocité puisqu'il est impossible de déterminer de façon certaine si le pronom «elle» se rapporte à la déconstruction — l'hypothèse la plus probable — ou s'il se rapporte à la métaphysique. Quoi qu'il en soit, nous rappelons que Derrida a lui-même reconnu que «la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée comme étrangère à la littérature.»⁶⁹

⁶⁷ P. de Man, «The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau», dans *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 136.

⁶⁸ P. de Man, *Allégories de la lecture*, trad. T. Trezise, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1989, p. 167.

⁶⁹ J. Derrida, «Psyché: invention de l'autre», dans *Psyché*, p. 26.

En adoptant la perspective ouverte par de Man, nous sommes conduits paradoxalement et ironiquement à critiquer Rorty d'avoir pris Derrida trop au sérieux! Derrida serait encore plus drôle que ne le pense en fait Rorty: non seulement Derrida aurait rit (du rêve de) la philosophie par sa pratique originale et excentrique de l'écriture, mais il aurait été jusqu'à tourner en dérision la tradition philosophique en la parodiant. Le comble de l'ironie (mais y a-t-il une limite à ce cercle fou?) est maintenant que Rorty n'y ait vu que du feu, c'est-à-dire soit passé à côté du jeu.

L'interprétation manienne de la déconstruction est séduisante pour autant qu'elle n'oblige pas à opérer une césure dans le *corpus* derridien: il n'y a pas lieu d'établir un partage entre les textes épistémologiques d'un hypothétique «premier Derrida» (retenus par Gasché, rejetés par Rorty) et les textes ludiques d'un tout aussi hypothétique «second Derrida» (retenus par Rorty, rejetés par Gasché). Il y a un seul Derrida, écrivain ironiste, ayant eu recours à différentes stratégies discursives selon le contexte et la situation.

Cette référence au contexte, rattachée à l'insistance sur la rhétoricité du texte de Derrida, permet déjà d'anticiper une réponse aux éventuelles objections qu'il serait tentant d'opposer à l'interprétation de P. de Man. Mais n'anticipons pas. Examinons d'abord ces objections, qui touchent toutes à l'apparente *adhérence* du motif transcendantal à la déconstruction.

Bien que l'ordre de la transcendantalité soit l'objet même de la déconstruction, cette dernière paraît souvent participer intimement à cela même qu'elle déconstruit. Derrida a plus d'une fois l'allure d'un philosophe transcendantal; il lui arrive d'évoquer là une «possibilité plus 'anciennes'»⁷⁰ (sans oublier toutefois les guillemets), là une «structure générale de l'expérience»⁷¹. Dans *De la grammatologie*, Derrida affirme que «la mise entre parenthèse des régions de l'expérience ou de la totalité de l'expérience naturelle doit découvrir un *champ d'expérience transcendantal*»⁷². Et nous pourrions multiplier les références. Ce qui explique en partie que R. Gasché puisse interpréter les «concepts» de la déconstruction (l'*archi-trace*, la *différance*, la *supplémentarité*...) en termes (très épistémologiques) d'«infrastructures»⁷³. Il n'est pas surprenant non plus qu'on accuse Derrida de céder à la tentation de l'«archi-originaire»⁷⁴, ou encore qu'on détecte dans ses écrits un «kantisme résiduel»⁷⁵; il est tout aussi vrai qu'on y retrouve parfois une

⁷⁰ J. Derrida, «Nombre de oui», dans *Psyché*, p. 642.

⁷¹ J. Derrida, «Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», dans J. Derrida et G. Vattimo (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 28. S'il utilise parfois l'expression «structure générale» (toujours entre guillemets), Derrida considère que les termes «fondamental», «originaire», «transcendantal» ou «ontologique», doivent être évités. Voir J. Derrida «This Strange Institution Called Literature», dans D. Attridge (éd.), *Acts of Literature*, New York, Routledge, 1992, p. 71.

⁷² J. Derrida, *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, p. 89.

⁷³ Voir R. Gasché, *op. cit.*, pp. 180-215. L'interprétation «infrastructuraliste» de Gasché a été l'objet d'une critique sévère de la part de M.C. Taylor, qui l'accuse de chercher ainsi à «domestiquer» la déconstruction; voir M.C. Taylor, «Foiling Reflection», dans *Tears*, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 87-103. Derrida a lui-même émis des réserves quant à l'utilisation du terme «infrastructure»: «the word *infrastructure* troubles me a bit, even though I did once use it myself for pedagogical and analogical purposes, at the time of *Of Grammatology*, in a very specific rhetorical and demonstrative context, and even though I understand what justifies the strategic use of it proposed by Gasché (and I talked to him about it).», J. Derrida, «This Strange Institution Called Literature», dans *op. cit.*, pp. 70-71.

⁷⁴ Voir M. Froment-Meurice, «Avant-dire», dans R. Gasché, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁵ K. Hart, *op. cit.*, p. 228.

«surenchère hyperbolique»⁷⁶, qui n'est pas sans évoquer le type de quête fondationnelle propre au questionnement transcendantal.

Si nous voulions mener l'objection un peu plus loin, il faudrait aussi rappeler les paroles de Derrida lui-même, affirmant le caractère post-critique et ultra-transcendantal de la déconstruction. Derrida soutient qu'il n'entend pas se situer *en-deça* de la critique transcendantale: si la déconstruction n'est pas totalement «critique», elle n'est cependant pas *pré-critique* (malgré les apparences⁷⁷). Derrida vise un *au-delà* de la critique, un champ post-critique: «la philosophie pensante, c'est bien cela: savoir partir de ce dont le savoir sera parti, prendre acte de ce savoir originaire présupposé par toute délimitation critique. Ce geste n'est plus *pré-critique*, il se veut *post-critique*, critique de la critique.»⁷⁸

Il semble dès lors possible de considérer la déconstruction comme une «méta-théorie de l'analyse transcendantale»⁷⁹. Derrida constaterait *à la fois* la *nécessité* et l'*échec* (non contingent) de la théorie transcendantale: la déconstruction «participe à l'exigence transcendantale, mais conteste que cette entreprise puisse aboutir à un

⁷⁶ «Le sens de 'condition de possibilité' est [...] conservé dans cette surenchère hyperbolique, en sorte que la 'langue' ou l' 'ordre symbolique' ne sauraient être les principes quasi transcendantsaux de la philosophie du langage, puisque quelque chose, la *différance*, les précède comme principe transcendantal de la constitution du sens.», M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, trad. C. Berner, (Coll. «Passages»), Paris, Cerf, 1989, p. 269.

⁷⁷ «Le texte ultra-transcendantal ressemblera toujours à s'y méprendre au texte *précritique*.», *De la grammatologie*, p. 90.

⁷⁸ J. Derrida, «Théologie de la traduction», dans *Du droit à la philosophie*, p. 376.

⁷⁹ C. Menke, *op. cit.*, p. 229.

résultat formulable de façon non aporétique.⁸⁰ D'où la nécessité de la rature.

La valeur d'archi transcendantale doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer elle-même. Le concept d'archi-trace doit faire droit et à cette nécessité et à cette rature. Il est en effet contradictoire et irrecevable dans la logique de l'identité. La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici — dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons — que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine⁸¹.

Mais la rature est un trait d'écriture. Ce qui est raturé n'effacera jamais la rature elle-même: le trait de surface l'emporte toujours. Et le sérieux du trait raturé ne sera qu'un ressort supplémentaire du jeu (de la rature). Ainsi le motif transcendantal est nié avec d'autant plus de vigueur qu'il apparaît sous sa rature, porté ainsi en dérision. Dans l'expression «quasi transcendantal» utilisée par Derrida⁸², c'est le «quasi» qui frappe, interdisant d'entendre *simplement* — c'est-à-dire sans rire — le «transcendantal» qui croule sous lui.

Si Derrida a bien recours à certains motifs liés au questionnement transcendantal, il obéit alors simplement à une nécessité stratégique: ce recours est un pur procédé rhétorique. Peut-être Derrida a-t-il intérêt

⁸⁰ *Ibidem*. R. Steinmetz soutient sensiblement la même thèse lorsqu'il affirme que la déconstruction reste un transcendantalisme, «mais un transcendantalisme qui, en favorisant l'irréductibilité du langage, brouille sans arrêt la pureté du transcendantal en y injectant constamment de l'empirique.», R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 30.

⁸¹ *De la grammatologie*, p. 90.

⁸² Voir entre autres: J. Derrida, *Glas*, t. II, (Coll. «Bibliothèque médiations»), 204), Paris, Denoël/Gonthier, 1981, p. 227a; id., *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, p. 430; id., *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, pp. 116; 141; id. «Des tours de Babel», dans *Psyché*, p. 220; id., «Nombre de oui», dans *Psyché*, p. 641.

à encourager des lectures le prenant au sérieux et accordant à ses écrits un statut philosophique...

*

Retenons l'interprétation esthétique de la déconstruction⁸³ et acceptons de voir en elle une «pratique de la fiction théorique»⁸⁴. Voyons où cela nous mène.

À un premier niveau de lecture, l'inscription de la déconstruction dans le paradigme esthétique engage une «aventure formelle»⁸⁵. Derrida attribue à Schelling le mérite d'avoir soutenu le premier qu'une «philosophie peut et doit avoir une originalité, que l'originalité formelle lui est essentielle, que c'est aussi une oeuvre d'art.»⁸⁶ «Écrire autrement», telle est donc la devise de Derrida⁸⁷.

Le «style-Derrida» et les différents modes d'écriture qu'il a mis en oeuvre pourraient constituer à eux seuls l'objet d'une étude. Si la mise en oeuvre littéraire de la pensée de la différance a d'abord été confiée au travail des *guillemets* et des *italiques*, les procédés vont devenir

⁸³ Interprétation partagée par Rorty et de Man, mais aussi par J. Habermas, C. Menke, P. Zima et R. Steinmetz. Voir J. Habermas, *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, (Coll. «Théories»), Paris, Armand Colin, 1993, p. 248; C. Menke, *op. cit.*, pp. 196-197; P. Zima, *op. cit.*, p. 7; R. Steinmetz, *op. cit.*, pp. 97-98; 101; 123.

⁸⁴ Voir J. Derrida, *La vérité en peinture*, (Coll. «Champs», 57), Paris, Flammarion, 1978, p. 93.

⁸⁵ J. Derrida, «Heidegger, l'enfer des philosophes», dans *Points de suspension*, p. 200.

⁸⁶ «Théologie de la traduction», dans *op. cit.*, p. 380.

⁸⁷ Voir «Entre crochets», dans *op. cit.*, p. 22. «Il importe de toucher à ce qu'on appelle à tort la 'forme' et le code, d'écrire autrement.», «Le presque rien de l'imprésentable», dans *op. cit.*, p. 91.

beaucoup plus complexes à partir de *La dissémination*: ils vont tous viser, d'une façon ou d'une autre, à démonter le Livre/livre⁸⁸. Les plus visibles de ces procédés sont les textes à plusieurs colonnes ou à plusieurs voix. À cet égard, *Glas* (1974) mérite sans doute l'honneur d'être considéré comme le modèle exemplaire du procédé de *démontage* du livre: commençant — mais s'agit-il alors d'un commencement? — par une phrase déjà entamée («quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel?»), et se terminant — mais y a-t-il ici clôture? le dernier mot a-t-il vraiment été prononcé? — par une phrase suspendue («Aujourd'hui, ici, maintenant, le débris de»), *Glas* brise toute tentative d'interprétation systématisante en se déployant selon la logique non linéaire de l'agencement en colonnes⁸⁹.

Mais il ne s'agit pas seulement d'*écrire autrement*, il faut aussi *lire* autrement: «le passage au-delà de la philosophie ne consiste pas à tourner la page de la philosophie, (ce qui revient le plus souvent à mal philosopher) mais à continuer à lire d'une certaine manière les philosophes.»⁹⁰ Derrida pose les linéaments d'une véritable éthique de la lecture:

⁸⁸ «Si la forme du livre est désormais soumise, comme on sait, à une turbulence générale, si elle paraît moins naturelle, et son histoire moins transparente que jamais, si l'on ne peut y toucher sans toucher à tout, elle ne saurait plus régler — ici par exemple — tels procès d'écriture qui, à l'interroger *pratiquement*, doivent aussi la démonter.», J. Derrida, «Hors livre», dans *La dissémination*, p. 9.

⁸⁹ En outre, comme le souligne H. Meschonnic, «l'écriture non linéaire accomplit, ou réalise l'absence de référent, l'absence de sujet.», *Le signe et le poème*, (Coll. «Le Chemin»), Paris, Gallimard, 1975, p. 439.

⁹⁰ J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, pp. 421-422.

Étudier le texte philosophique dans sa structure formelle, dans son organisation rhétorique, dans la spécificité et la diversité de ses types textuels, dans ses modèles d'exposition et de production — au-delà de ce qu'on appelait autrefois les genres —, dans l'espace aussi de ses mises en scène et dans une syntaxe qui ne soit pas seulement l'articulation de ses signifiés, de ses références à l'être ou à la vérité, mais l'agencement de ses procédés et tout ce qui s'y investit⁹¹.

Bien que Derrida commente ici Valéry, nous pensons qu'il décrit sa propre pratique de la lecture. Habermas a raison d'affirmer que «Derrida ne travaille pas Husserl ou Saussure autrement qu'Artaud.»⁹² Il lit ces auteurs en critique littéraire.

Ainsi, un bref examen de l'écriture derridienne et des protocoles de lecture déployés par Derrida montre que la déconstruction s'inscrit dans le paradigme esthétique. Mais qu'est-ce qu'en dit Derrida, au-delà de sa *performance*?

En premier lieu, Derrida reconnaît que «l'attitude déconstructrice à l'égard de la philosophie risque de ressembler à un jeu d'esthète.»⁹³ Il rappelle avoir dit, en citant Nietzsche ou Valéry, «que la philosophie c'est de la littérature, un art parmi d'autres, et qu'on pouvait s'intéresser à la systématique de Spinoza comme à un montage qu'on peut monter, démonter, avec un certain plaisir ludique.»⁹⁴ Et il admet s'être lui-même volontiers livré à ce jeu esthétique. S'opposant à la critique philosophique comme critique du *contenu*, prenant «le thème,

⁹¹ J. Derrida, «Qual Quelle», dans *Marges*, pp. 348-349.

⁹² J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, p. 244.

⁹³ J. Derrida, «Dialangues», dans *Points de suspension*, p. 148.

⁹⁴ *Ibidem*.

manifeste ou caché, plein ou vide, pour la substance du texte, pour son objet ou pour *sa vérité illustrée*⁹⁵, la déconstruction consiste d'abord dans une extrême attention à la *forme*.

Pourtant, Derrida se défend du «risque esthétisant d'une certaine conception de la déconstruction»⁹⁶. À ses yeux, la critique déconstructionniste se démarque d'un formalisme pur, ne s'intéressant «qu'au code, au pur jeu du signifiant, à l'agencement technique d'un texte-objet.»⁹⁷ En fait, Derrida remet en question la distinction forme-matière: «Ni matière ni forme, [...] ellipse à la fois du vouloir-dire et de la forme: ni parole pleine, ni cercle parfait. Plus et moins, ni plus ni moins. Peut-être une tout autre question.»⁹⁸ Cette substitution de l'*ellipse* à la *distinction* rigoureuse, Derrida va l'*opérer*, l'*exécuter*, la *performer*, dans son écriture — dont nous pourrions dire ce qu'il affirme lui-même de l'écriture de Bataille: elle «ne tolère pas en son instance majeure la distinction de la forme et du contenu.»⁹⁹ Le style de Derrida — ou plutôt ses styles — *performe* ce qu'il *énonce*. D'où la violence, le trait *incisif* de l'écriture.

La question du style, c'est toujours la question d'un objet pointu. Parfois seulement une plume. Mais aussi bien un stylet, voire un poignard. À l'aide desquels on peut, certes, attaquer cruellement ce à quoi la philosophie en appelle sous le nom de matière ou de matrice, pour y enfoncer une marque, y laisser une empreinte ou une forme, mais aussi pour repousser une force menaçante, la tenir à distance, la

⁹⁵ *Positions*, p. 64.

⁹⁶ «Dialangues», dans *op. cit.*, p. 148. Derrida: «Même si la tentation du jeu d'esthète est très forte chez moi, il y a aussi autre chose.», *ibidem*.

⁹⁷ *Positions*, p. 64.

⁹⁸ J. Derrida, «La forme et le vouloir-dire: note sur la phénoménologie du langage», dans *Marges*, p. 207.

⁹⁹ J. Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve», dans *L'écriture et la différence*, p. 393.

refouler, s'en garder — se pliant alors ou repliant, en fuite, derrière des voiles¹⁰⁰.

Pourquoi souligner le caractère *violent* du style, pourquoi renoncer au pur ludisme? Parce que, pour Derrida, «le rapport à la philosophie aujourd'hui doit être aussi sérieux.»¹⁰¹ Que doit-on entendre dans cet appel au sérieux? Avançons prudemment. Derrida ne refuse pas l'assignation de la déconstruction à la sphère esthétique en tant que tel, mais la *délimitation* de cette sphère, à côté des sphères de rationalité théorique et pratique. La *délimitation* de l'esthétique est sa *limitation* métaphysique: «la négativité esthétique ne peut apparaître comme une simple variété parmi différents modes d'expérience que par suite de sa déformation métaphysique.»¹⁰² La métaphysique *neutralise* ce qu'elle reconnaît, suivant en cela une *logique* qui remonte à Platon:

On a pu croire que Platon simplement condamnait le jeu. Et du même coup l'art de *mimesis* qui n'en est qu'une espèce. Mais quand il s'agit du jeu et de son «contraire», la «logique» est nécessairement déroutante. Le jeu et l'art, Platon les perd en les sauvant, et son logos est alors soumis à cette contrainte inouïe qu'on ne peut même plus appeler «logique». Platon parle bien du jeu. Il en prononce l'éloge. Mais l'éloge du jeu «au meilleur sens du mot», si l'on peut dire sans annuler le jeu sous la niaiserie rassurante d'une telle précaution. Le meilleur sens de jeu, c'est le jeu surveillé et contenu dans le garde-fou de l'éthique et de la politique. C'est le jeu compris sous la catégorie innocente et inoffensive de l'*amusant*¹⁰³.

¹⁰⁰ J. Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Coll. «Champs», 41), Paris, Flammarion, 1978, p. 29

¹⁰¹ «Dialangues», dans *op. cit.*, p. 148.

¹⁰² C. Menke, *op. cit.*, p. 193.

¹⁰³ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», dans *La dissémination*, p. 180.

Derrida remet en question la différenciation des sphères de rationalité (typique de la modernité); il élargit la sphère de l'esthétique jusqu'à lui donner une efficience dans les champs de l'éthique et du théorique. Derrida fait ainsi éclater l'idée même d'une *sphère de l'esthétique*, c'est-à-dire d'une entité circonscrite et domestiquée: il «qualifie comme 'assujettie' ou 'servile' la conception qui ramène l'art à un mode de discours particulier et limité.»¹⁰⁴ Sous cet aspect, il est possible de rattacher la déconstruction à la tradition romantique: dans les deux cas, l'art reçoit un statut privilégié. Derrida renverse toutefois le romantisme, l'expérience esthétique étant pour lui, non pas le médium d'une *réconciliation* ou d'un *dévoilement*, mais le lieu (de passage) d'un *ajournement infini*¹⁰⁵. Tel est le «dangereux» jeu de la différence.

*

Le jeu infini et sans fin de la différence provoque toute une série d'*effets*. L'effet immédiat et le plus visible peut sans doute être qualifié de *parasitaire*¹⁰⁶. Derrida attribue à l'expérience esthétique la fonction

¹⁰⁴ C. Menke, *op. cit.*, p. 192. Sur la *domestication* de l'esthétique, voir aussi: P. de Man, *The Resistance to Theory*, (Coll. «Theory and History of Literature», 33), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; D. Carroll, *Paraesthetics: Foucault — Lyotard — Derrida*, New York/London, Methuen, 1987, pp. 131-154; A. Megill, «The Deconstruction of Art», dans *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1985, pp. 299-337.

¹⁰⁵ «Il ne se passe rien, sauf ce passage même.», M. Blanchot, *Le livre à venir*, (Coll. «Folio/essais», 48), Paris, Gallimard, 1959, p. 17.

¹⁰⁶ «Je me suis aperçu l'autre jour, au cours d'un petit travail, que ce mot 'parasite' s'était régulièrement imposé à moi, un nombre incalculable de fois, depuis des années, de 'chapitre' en 'chapitre'.», J. Derrida, *La carte postale*, p. 15. Sur le caractère parasitaire de la déconstruction, voir aussi J.D. Caputo, «Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart», dans H.J. Silverman (éd.), *Derrida and Deconstruction*, New York/London, Routledge, 1989, pp. 24-39.

de rompre «le bon fonctionnement des autres modes de discours»¹⁰⁷, à commencer par le discours philosophique en tant que «discours du vrai». La déconstruction entend sonner le *réveil* de la philosophie, en s'intéressant à tout ce qui *travaille* le concept (en tant qu'instrument de la philosophie), à tout ce qui va dans le sens de l' «appropriation impossible»¹⁰⁸ — ce qui ne va pas sans quelque éclat de rire¹⁰⁹. L'intérêt de Derrida pour l'expérience esthétique (en général) et pour certains textes littéraires (en particulier) vient du fait qu'ils organisent «une structure de résistance à la conceptualité philosophique qui aurait prétendu les dominer, les comprendre.»¹¹⁰ Derrida va lui-même s'engager dans cette voie en s'attachant à «ne-rien-vouloir-dire»¹¹¹.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, «ne-rien-vouloir-dire» n'est pas un exercice facile:

À s'enchevêtrer sur des centaines de pages d'une écriture à la fois insistante et elliptique, imprimant [...] jusqu'à ses ratures, emportant chaque concept dans une chaîne interminable de différences, s'entourant ou s'embarassant de tant de précautions, de références, de notes, de citations, de collages, de suppléments, ce 'ne-rien-vouloir-dire' n'est pas, vous me l'accorderez, un exercice de tout repos¹¹².

«Ne-rien-vouloir-dire» appelle «toute une 'discipline', toute une 'méthode de méditation' reconnaissant les chemins du philosophe,

107 C. Menke, *op. cit.*, p. 8.

108 J. Derrida, «Passages — du traumatisme à la promesse», dans *Points de suspension*, p. 409

109 «Rire de la philosophie [...] telle est la forme du réveil.», «De l'économie restreinte à l'économie générale», dans *op. cit.*, p. 370

110 *Positions*, p. 94.

111 «Je me risque à ne rien-vouloir-dire qui puisse simplement s'entendre, qui soit simple affaire d'entendement.», *Positions*, p. 24.

112 *Ibidem*.

comprenant son jeu, rusant avec ses ruses, manipulant ses cartes, le laissant déployer sa stratégie, s'appropriant ses textes.»¹¹³ En ce sens, l'esthétisation de la *ratio* philosophique n'implique pas le simple abandon de l'ordre de la raison — il s'agit plutôt de retourner *stratégiquement* la raison contre la raison¹¹⁴. L'argumentation demeure un passage obligé¹¹⁵; encore qu'il faille bien *entendre* l'argumentation, c'est-à-dire comme une forme — parmi d'autres — de la rhétorique¹¹⁶.

Le *réveil* de la philosophie auquel en appelle Derrida ne saurait signifier de toute façon le retour d'un nouveau centre — s'il y en a un c'est un centre restant *désert*, «pur pouvoir de déchiffrement et non savoir originel rayonnant sur les autres savoirs et s'enchaînant avec eux, mince ligne de partage et non domaine philosophique hiérarchisé avec les autres 'domaines'.»¹¹⁷ Le *réveil* de la philosophie ne vise pas à une

¹¹³ «De l'économie restreinte à l'économie générale», dans *op. cit.*, p. 370.

¹¹⁴ «Il n'y a pas de cheval de Troie dont n'ait raison la Raison (en général). La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la raison, — ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure de fait, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est ce qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ, que le recours au stratagème et à la stratégie.», J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», dans *L'écriture et la différence*, pp. 58-59.

¹¹⁵ Sur cette question du caractère argumentatif de la déconstruction, Derrida a répondu avec beaucoup de virulence aux critiques de Habermas; soulignant que l'un des deux chapitres que Habermas lui consacre (dans *Le discours philosophique de la modernité*) ne comporte pas une seule référence à l'un de ses textes, Derrida accuse «celui qui plaide pour la discussion» de ne pas respecter les règles élémentaires de la discussion: commencer par lire ou entendre l'autre. Voir J. Derrida, *Mémoires — pour Paul de Man*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988, pp. 225-227. Pour une réponse plus élaborée aux critiques de Habermas, voir J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», dans *Limited Inc.*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, pp. 243-247. Sur le débat Derrida-Habermas, voir R. Rorty, «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy», *Revue internationale de Philosophie* 49 (1995), pp. 437-459.

¹¹⁶ L'argumentation est «moins purifiée de force qu'on ne le croit, en tout cas non extérieurement à ce dérangement interne du langage qui dissocie autant qu'il unit, est efficace autant qu'il manque sa cible, qui s'affirme mais aussi se dérobe pour renaître plus lourd de sa métaphoricité intrinsèque.», G. Petitdemange, «Jacques Derrida: le rappel à la mémoire», *Études* 371 (1989), p. 365.

¹¹⁷ G. Granel, «Jacques Derrida et la rature de l'origine», *Critique* 246 (1967), p. 902.

nouvelle fondation, mais le maintien dans le temps difficile et incertain de l'*attente*.

Difficile attente car Godot — «le signifié transcendantal absent»¹¹⁸ — ne viendra apparemment pas...

ESTRAGON. — [...] Tu ne vois rien venir?

VLADIMIR (*se retournant*). — Comment?

ESTRAGON (*plus fort*). — Tu ne vois rien venir?

VLADIMIR. — Non.

ESTRAGON. — Moi non plus¹¹⁹.

¹¹⁸ M. Edwards, *Éloge de l'attente: T.S. Eliot et Samuel Beckett*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1996, p. 26.

¹¹⁹ S. Beckett, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952, p. 105.

Interstice

«Un livre,
même fragmentaire, a un centre qui l'attire:
centre non pas fixe,
mais qui se déplace par la pression du livre
et les circonstances de sa composition.
Centre fixe aussi,
qui se déplace, s'il est véritable,
en restant le même et en devenant toujours plus
central, plus dérobé, plus incertain et plus
impérieux.
Celui qui écrit le livre l'écrit par désir,
par ignorance de ce centre.
Le sentiment de l'avoir touché peut bien n'être que
l'illusion de l'avoir atteint.»

M. Blanchot, *L'espace littéraire*, (Coll. «Idées», 155),
Paris, Gallimard, 1955, p. 5.

DEUXIÈME PARTIE

DE L'ANÉCONOMIE
DU DON

CHAPITRE V

DU SUBLIME

«The sublime dramatized the rhythm of transcendence in its extreme and purest form, for the sublime began where the conventional systems, readings of landscape or text, broke down, and it found in that very collapse the foundation for another order of meaning.»

Thomas Weiskel, *The Romantic Sublime*¹

«Non pas en deçà mais toujours avec et à travers la perception et les mots, le sublime est un *en plus* qui nous enfle, qui nous excède et nous fait être à la fois *ici*, jetés, et *là*, autres et éclatants. Écarts, clôture impossible, Tout manqué, joie: fascination.»

Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*²

«La religion judaïque ne tolère aucun mot qui nous garderait du désespoir que tout doive périr. Elle n'associe l'espoir qu'à l'interdiction d'appeler du nom de Dieu à ce qui n'est pas lui, de donner au fini le nom d'infini, et au mensonge celui de vérité.»

Max Horkheimer et Theodor W. Adorno,
*La dialectique de la raison*³

¹ T. Weiskel, *The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 22.

² J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1980, p. 19.

³ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, (Coll. «Tel», 82), Paris, Gallimard, 1983, p. 40.

Le retrait du divin ne peut-il pas constituer le lieu d'une interrogation inépuisable et insistante sur la manifestation possible du dieu? Derrida, mais aussi Nietzsche, Hölderlin, Beckett et Denys l'Aréopagite, ne sont-ils pas finalement les penseurs de la possibilité improbable d'une telle révélation? Si la déconstruction tourne bien autour d'un vide, d'un espace décentré, ne faut-il pas admettre sinon le *fait* du moins la *possibilité* que ce vide n'est pas *rien*, c'est-à-dire qu'il est déjà un petit quelque chose? Qui sait, peut-être simplement le lieu du *manque*? Et la déconstruction ne consiste-t-elle pas finalement dans un patient travail de *deuil*, où il s'agit d'apprivoiser ce manque, d'y *consentir*? Ce «travail de deuil» n'est-il pas lui-même un écho du «travail théologique» — dans sa forme chrétienne —, qui cherche à penser un Dieu se *raturant* dans la sous-humanité d'un crucifié⁴? Le dernier mot de la déconstruction n'est-il pas dès lors la *foi*?

Pourrait-il y avoir de l'ironie du côté de la théologie? Les théologiens seraient-ils capables d'entrer dans le jeu, d'organiser «une guerre pour rire»⁵? Bref, irons-nous jusqu'à faire «dire Dieu» à Derrida, lui mettre dans la bouche les mots qu'il ne veut surtout pas dire? Irons-nous jusque-là?

Après avoir retracé les modalités de la déconstruction de l'économie théologique, nous nous proposons de vérifier l'hypothèse suivant laquelle cette déconstruction elle-même s'appuie sur une pensée anéconomique ouvrant (c'est-à-dire pouvant ouvrir) sur le théologique.

⁴ Voir L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, (Coll. «Cogitatio fidelis», 144), Paris, Cerf, 1987, p. 78.

⁵ V. Jankélévitch, *L'ironie*, (Coll. «Champs», 66), Paris, Flammarion, 1964, p. 57.

La question esthétique constitue le pivot du retournement stratégique auquel nous procédons. En effet, l'interprétation esthétique de la déconstruction, avancée au dernier chapitre, peut être développée de telle sorte qu'elle permette de penser ce qu'elle semble interdire: la persistance du théologique.

L'esthétique à laquelle renvoie la pensée derridienne est une esthétique du *sublime*⁶. Nous entendons donc proposer une reconstruction historique de la notion de sublime — au fil d'une lecture de Longin, Burke et Kant —, qui donnera l'occasion de souligner sa proximité avec la problématique théologique: le sublime aussi tourne autour d'un *manque*⁷. En prenant ensuite comme base de réflexion plus spécifique l'esthétique kantienne du sublime, nous évoquerons sa reprise contemporaine par J.-F. Lyotard. Nous serons alors en mesure de dégager la spécificité de la lecture de Derrida, qui donne accès à toute une nouvelle chaîne de concepts dont la portée théologique sera étudiée formellement dans les chapitres suivants. Se profilera ainsi peut-être l'invention du sublime comme théologie⁸.

⁶ La tendance déconstructionniste à s'attacher de façon privilégiée et quasi exclusive à l'esthétique du sublime a d'ailleurs été déplorée par ses «adversaires»; voir notamment N. Schor, *Lectures du détail*, trad. L. Camus, (Coll. «Texte à l'oeuvre»), Paris, Nathan, 1994, p. 59.

⁷ «À la base du sublime [...], il y a la perception d'un manque, d'une absence.», J. Chouillet, *L'esthétique des Lumières*, (Coll. «SUP»), Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 169.

⁸ Voir G. Didi-Duberman, art. «Art et théologie», dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 3, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1995, p. 65. Autour du projet d'une *théologie esthétique*, voir aussi: K.J. Vanhoozer, «A Lamp in the Labyrinth: the Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology», *Trinity Journal* 8 (1987), pp. 25-56; A. Fortin-Melkevik, «Relecture du rapport théologie/philosophie: le statut du paradigme esthétique dans la théologie postmoderne», *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 21 (1992), pp. 381-394; D. Jasper, «Untitled: Theology and American Abstract Expression», *Religious Studies and Theology* 13-14 (1995), pp. 21-35; F. Guerrin et P. Montebello, *L'art: une théologie moderne*, (Coll. «Ouverture philosophique»), Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997; J. Cottin, *Le regard et la Parole: une théologie protestante de l'image*, (Coll. «Lieux théologiques», 25), Genève, Labor et Fides, 1994; P. Gisel, «La postmodernité: mise en place et enjeux», dans P. Gisel et P. Evrard (dir.), *La théologie*

*

Un survol de l'évolution du concept de sublime doit partir de Longin, qui en a opéré la première théorisation⁹. Dans un traité relevant encore du classicisme antique, Longin propose une notion de sublime s'inscrivant à l'intérieur d'une théorie de l'art. Il envisage le sublime à la fois sous son aspect *psychologique* (se demandant comment l'art sublime affecte l'âme) et sous son aspect *rhétorique* (s'interrogeant sur les conditions de production de l'art sublime).

1. Du point de vue psychologique, Longin insiste particulièrement sur la *force* qui émane du sublime: l'oeuvre sublime s'empare de celui qui s'y trouve exposé, elle le subjugue et le domine. Tous les efforts pour résister au sublime sont vains, car celui-ci a des effets foudroyants: «quand le sublime vient à éclater où il faut, c'est comme la foudre: il disperse tout sur son passage.»¹⁰ Le sublime interdit toute *prise*.

Malgré la violence qui lui est inhérente, le sublime ne suscite cependant pas la peur ou l'effroi; Longin relie plutôt le sublime aux sentiments positifs de joie et d'exaltation: «grâce à sa nature notre âme, sous l'action du véritable sublime, s'élève en quelque sorte, exulte et prend l'essor, remplie de joie et d'orgueil comme si c'était elle qui avait produit ce qu'elle a entendu.»¹¹ Cette relation du sublime à l'*élévation*

en postmodernité, (Coll. «Lieux théologiques», 29), Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 11-23; D. Payot (dir.), *Mort de Dieu — Fin de l'art*, Paris, Cerf, 1991.

⁹ La première traduction du traité *Peri Hupsous* paraît en 1674. Le texte est attribué alors à Longin, un rhéteur grec du 3^e siècle (213-273 ap.); en fait, il serait plutôt l'oeuvre d'un humaniste romain du premier siècle de notre ère.

¹⁰ Longin, *Du sublime*, trad. H. Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 1939, I, 4.

¹¹ *Ibid.*, VII, 2.

n'est pas fortuite; Longin y revient sans cesse. La puissance du sublime n'écrase pas, mais elle élève: «le sublime consiste dans l'élévation»¹². Comme le souligne M. Sherringham, la violence du sublime «ne nous fait pas prendre conscience de notre infirmité, mais nous conduit à la contemplation de la vraie grandeur, à laquelle nous sommes invités à participer.»¹³ En ce sens, le sublime culmine dans l'amour.

En reliant le sublime aux valeurs d'élévation et d'amour, l'analyse longinienne n'est pas sans évoquer le «désir philosophique de l'être» auquel se réfère Platon dans *Le Phèdre*¹⁴. La réflexion de Longin renvoie aussi à une problématique *religieuse*. À plus d'un égard, le sublime ressemble à une sorte de *révélation*, sur laquelle l'âme n'a pas de prise — il y va ici d'un «*se-laisser-prendre*» lui-même *imprenable*. Longin insiste d'ailleurs pour affirmer que le sublime procède de l'amour de l'être divin, c'est-à-dire du désir de ce qu'il y a de divin dans l'être. La «théologie» longinienne du sublime n'autorise toutefois pas la dissolution de la différence entre l'humain et le divin. Le sublime n'équivaut pas à une *divinisation* de l'âme humaine: «le sublime n'est pas d'abord la découverte du divin *dans* l'homme, mais la rencontre du divin *par* l'homme.»¹⁵ Et l'initiative de cette rencontre revient au divin: dans le sentiment sublime, l'âme humaine se trouve renvoyée à un ordre qui la dépasse; si elle éprouve un sentiment de fusion ou d'union avec le

¹² *Ibid.*, XII, 1.

¹³ M. Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, (Coll. «Petite bibliothèque Payot», 123), Paris, Payot, 1992, p. 197.

¹⁴ C'est ce que suggère R. Steinmetz: Longin retrouverait «Platon, celui du *Phèdre* en particulier, qui voit dans l'amour et dans la passion qu'il suscite le moyen d'une telle élévation de l'âme. Pour le pseudo-Longin, et cela dans le plus pur esprit classique, le sublime conduit à la plus haute perfection de l'être.», R. Steinmetz, *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 218.

¹⁵ M. Sherringham, *op. cit.*, p. 198.

divin, elle sait aussi qu'il s'agit là d'un *don*, non d'une acquisition¹⁶. Nous verrons plus loin que Derrida va nouer à son tour la problématique du sublime à une pensée du don.

2. Longin ne s'est pas uniquement intéressé à la psychologie du sublime, il a également cherché à définir ses conditions de production, élaborant ainsi une théorie de la *rhétorique* sublime. Longin a dégagé cinq conditions du discours sublime:

La première et la plus importante est la faculté de concevoir des pensées élevées [...]. La seconde est la véhémence et l'enthousiasme de la passion. Ces deux premières sources du sublime sont en grande partie des dispositions innées; les trois autres sont des produits de l'art, à savoir le tour particulier des figures (lesquelles sont de deux sortes: les figures de pensée et les figures de mots), auxquelles s'ajoute la noblesse de l'expression, qui, à son tour, comprend le choix des mots et l'emploi étudié des tropes. La cinquième source du sublime, qui renferme toutes celles qui précèdent, est l'agencement en vue de la dignité et de l'élévation du style¹⁷.

Il est inutile pour notre propos d'analyser en détail les propositions de Longin. Nous retenons trois éléments, qui seront l'objet d'un éventuel réinvestissement théorique.

À la suite de J.-F. Lyotard, nous soulignons d'abord la présence insistante d'un motif *minimaliste*¹⁸. Pour Longin, «la meilleur des figures paraît être [...] celle qui se cache et qui fait oublier son

¹⁶ Voir Longin, *op. cit.*, IX, 1.

¹⁷ *Ibid.*, VIII, 1.

¹⁸ Voir J.-F. Lyotard, «Le sublime et l'avant-garde», dans *L'inhumain: causeries sur le temps*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988, pp. 101-118.

existence.»¹⁹ Longin en appelle à la simplicité, au dénuement et — à la limite — à une forme d'auto-annulation. Suivant une logique ambiguë (qui sera également lisible chez Kant et chez Derrida), le sublime longinien s'appuie sur un *dire* qui est simultanément et paradoxalement son propre *dédire*. Le sublime renvoie à «une pensée nue, réduite à elle-même et muette»²⁰. En ce sens, le *silence* est le dernier *mot* du *discours* sublime: «le silence d'Ajax dans la *Nékyia* a ce degré de grandeur auquel nul mot ne peut atteindre.»²¹ Ce paradoxe du sublime n'est pas sans rappeler la guerre du *langage contre le langage* à laquelle se livre la déconstruction: dans les deux cas, le discours se retourne contre lui-même.

Les discours sont pour faire le silence, et le Pseudo n'échappe pas au topo du silence où s'abolissent les mots. C'est donc en mots en tant *qu'ils se font oublier*, en tant que pas-comme-des-mots! Ce que je vous dis, ce n'est pas du dire. Ne croyez pas que ce dont je parle et qui ne consiste qu'en mots ne tient qu'à mes propos, etc. La *dénégation* serait inscrite au coeur même du dire? Comme une espèce de «performatif» constitutif de l'éloquence? Cette négativité d'un *travail contre soi*; une sorte d'autodestruction travaille au coeur des «mots», du poème?²²

En second lieu, nous notons que, suivant l'analyse de Longin, le sublime résulte de l'union d'éléments *naturels* (les deux premières conditions de production du sublime) et *artistiques* (les trois dernières conditions). Se trouve ainsi abolie, au sein du sublime, la distinction traditionnelle de la nature et de l'art, et avec elle la remise en cause de

¹⁹ Longin, *op. cit.*, XVII, 1.

²⁰ *Ibid.*, IX, 2.

²¹ *Ibid.*, IX, 2.

²² M. Deguy, «Le grand-dire: pour contribuer à une relecture du pseudo-Longin», dans l'ouvrage collectif *Du sublime*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1988, pp. 34-35.

la séparation du modèle et de la copie. L'esthétique longinienne du sublime n'autorise plus la dévaluation de l'art²³.

Soulignons enfin que Longin rattache toujours le sublime au *beau*. Le sublime désigne la beauté elle-même, la beauté élevée à son plus haut niveau. Dans le cadre classique, la théorie du sublime et la théorie du beau se conjugent ensemble et s'harmonisent — ce qui ne sera pas toujours le cas dans l'histoire de la philosophie esthétique. Mais n'anticipons pas.

*

Il faudra attendre la parution de la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1757) d'Edmund Burke pour assister à une reprise et à un renouvellement de la problématique du sublime²⁴.

La notion de sublime par rapport à laquelle Burke se situe est celle qui prévaut depuis la traduction du traité de Longin par Boileau (en 1674). Le renouveau du classicisme esthétique a maintenu l'identification du

²³ Ainsi, avec Longin, l'art sublime se trouve élevé jusqu'aux «sommets de l'être». Comme le souligne M. Sherringham, «la malédiction platonicienne n'atteint plus le grand art; bien au contraire, celui-ci devient le seul légitime en fonction des critères posés par Platon dans *La République* et le *Phèdre*, puisqu'en lui parvient à se montrer adéquatement la grandeur de l'être. En ce sens, le sublime autorise la seule réhabilitation possible de l'art dans le cadre du classicisme antique, la seule revalorisation qui soit conforme aux règles, pourtant hostiles, du platonisme.», M. Sherringham, *op. cit.*, p. 201.

²⁴ E. Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. B. Saint Girons, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1990.

sublime avec le *beau*: le sublime est considéré comme l'une des caractéristiques du beau, il renvoie à la grandeur et à la supériorité de l'objet qu'il désigne. Ainsi, le classicisme français considère les tragédies de Corneille et de Racine comme les illustrations les plus probantes de l'art sublime.

À l'encontre de cette appréhension du sublime, Burke va placer sa réflexion sous l'aulne de la métaphysique de Descartes, qui va constituer en quelque sorte le cadre de référence de son analyse. La *Recherche philosophique* va entériner la série de scissions introduites par le cartésianisme: séparation du sujet et de l'être, séparation de Dieu et du monde, distinctions de l'âme et du corps, opposition entre les idées «claires et distinctes» et les perceptions «obscurées et confuses». Plus spécifiquement, Burke va développer le programme d'une théorie de la beauté sensible, déjà esquissé par Descartes.

Burke tente d'élaborer une esthétique de la *sensibilité subjective*: il se propose de chercher l'origine des sentiments esthétiques dans la seule sensibilité du sujet. Il est ainsi conduit à faire du *plaisir* et de la *douleur* le fondement des idées esthétiques. L'analyse de Burke tend à montrer que le plaisir et la douleur sont des sensations *distinctes*, renvoyant à des finalités différentes. Il se trouve pourtant un cas où la sensation de plaisir est intriquée à la sensation de douleur: pour évoquer une telle «sorte d'horreur délicate» (ou encore de «tranquillité teintée de terreur»), Burke utilise le terme de «*delight*»²⁵. Le *delight* désigne cet état paradoxal où l'on ressent à la fois du plaisir et de la douleur. À

²⁵ *Ibid.*, partie IV, 7, p. 179.

l'idée esthétique de beau (ayant le plaisir comme origine sensible) s'ajoute donc celle de *sublime* (ayant le *delight* comme origine sensible).

Sans entrer dans le détail des analyses de la *Recherche philosophique*, nous soulignons deux déplacements majeurs par rapport au traitement classique du sublime. D'une part, Burke opère la complète *dissociation* du beau et du sublime: alors que le sublime longinien n'est rien d'autre que la beauté à son plus haut degré, Burke fait du sublime une notion distincte de celle du beau. Il accomplit ainsi, d'une certaine manière, le programme cartésien, développant les idées du beau et du sublime au point d'en faire deux notions claires et distinctes. D'autre part, Burke attribue au sublime une valeur *négative*. Le sublime se trouve intimement associé à la *douleur* et au *danger*, ses causes premières: «tout ce qui est propre à exciter d'une manière quelconque les idées de douleur et de danger, c'est-à-dire tout ce qui est d'une certaine manière terrible, tout ce qui traite d'objets terribles ou agit de façon analogue à la terreur, est source du *sublime*, c'est-à-dire capable de produire la plus forte émotion que l'esprit soit capable de ressentir.»²⁶ Toute la seconde partie de la *Recherche philosophique* va être consacrée à définir le sublime par l'énumération des qualités sensibles des objets (naturels et artistiques) qui provoquent les sentiments de craintes et de peur. La presque totalité de ces «impressions» se résument à l'*obscurité* et à la *puissance*.

L'*obscurité* caractérise bien entendu la nuit ou les ténèbres; elle caractérise plus généralement tout ce qui entretient l'ignorance. Burke

²⁶ *Ibid.*, partie I, 7, p. 80.

remarque que «c'est notre ignorance des choses qui cause toute notre admiration et qui excite principalement nos passions.»²⁷ En définitive, «est sublime ce que nous ne parvenons pas à comprendre.»²⁸ Le sublime suppose l'immensité de l'«objet» auquel le sujet fait face, immensité qui plonge le sujet dans la confusion et l'obscurité. En ce sens, les idées de l'éternité et de l'infinité causent le sentiment sublime, puisqu'elles «sont de celles qui nous affectent le plus profondément; et [qu'] il n'est peut-être rien que nous comprenions aussi peu que l'infinité et l'éternité.»²⁹ Puisque la clarté suppose la perception des différentes déterminations de l'objet, Burke affirme, d'une part, que les «perceptions obscures et confuses» sont *sublimes* (parce qu'elles dépassent notre capacité de compréhension) et, d'autre part, que les «idées claires et distinctes» sont belles (parce qu'elles sont adéquates à la faiblesse de notre sensibilité).

Mais le sublime ne se réfère pas seulement à l'obscurité; il se réfère aussi à la *puissance*. Dans la *Recherche philosophique*, cette puissance est pensée en lien avec les idées de destruction et de mort: pour revêtir un caractère sublime, la puissance doit être dangereuse. Ainsi Burke va rattacher la puissance sublime à la «grandeur de dimension», au «bruit excessif», aux «cris inarticulés des animaux», mais aussi à «l'idée d'infinité divine». À certains égards, le sublime comporte donc une dimension théologique.

²⁷ *Ibid.*, partie II, 4 (suite), p. 103. Burke précise que «la connaissance et l'habitude font que les causes les plus frappantes ne nous touchent que légèrement.», *ibidem*.

²⁸ M. Sherringham, *op. cit.*, p. 210.

²⁹ E. Burke, *op. cit.*, partie II, 4 (suite), p. 103.

Le sublime longinien constitue un sentiment essentiellement positif; il est le signe d'une puissance supérieure et réconciliatrice. La souffrance ou encore le malheur peuvent être sublimes, mais pour autant qu'ils révèlent la supériorité d'une pensée élevée. La détermination du sublime par Burke met en scène tout autre chose: un sentiment de perte et d'inéquation. Comme le rappelle M. Sherringham, «le sublime de Burke est indissociable du sentiment d'une rupture infranchissable entre le sujet limité à ses affections sensibles et le monde qui est à l'origine de ces sensations subjectives, mais qui demeure fondamentalement étranger et inconnu.»³⁰ C'est donc bien à partir de Descartes qu'il faut lire Burke, le sublime mis à jour correspondant parfaitement à l'expérience esthétique que le sujet cartésien peut avoir de ses «perceptions obscures et confuses»³¹.

*

La reprise kantienne du sublime s'inscrit dans la même ligne de recherche que la réflexion de Burke: il s'agit ici aussi de transformer la

³⁰ M. Sherringham, *op. cit.*, p. 211.

³¹ Il y aurait sans doute un rapprochement intéressant à faire entre Burke et Beckett, qui a été lui aussi fortement influencé par la métaphysique cartésienne: «Beckett est une lointaine victime du célèbre dualisme cartésien qui coïncidait si bien avec les prémisses de la théologie pessimiste qu'on lui avait inculquée dans sa jeunesse. Dieu seul est cause efficiente; les choses ne sont [...] que des causes occasionnelles dont Dieu entretient le mouvement; notre corps lui-même, nous ne pouvons pas plus agir directement sur lui qu'il ne peut nous informer de quoi que ce soit: la cloison est étanche entre l'âme et la matière. L'une doit à son unicité sa permanence tandis que la matière autour d'elle change, germe et pourrit, vit et meurt comme une gangue indistincte et boueuse. C'est le monde de l'étendue, de l'irrationnel et du contingent où l'esprit ne trouve point à se caser mais au contraire où tout le désespère et lui répugne.», J. Onimus, *Beckett*, (Coll. «Les écrivains devant Dieu», 16), Paris, Desclée de Brouwer, 1968, pp. 40-41.

détermination classique du sublime³². L'effort de Kant se démarque toutefois de celui de Burke, en ce qu'il suppose une nouvelle position de la subjectivité; concrètement, il s'agit d'échapper au dualisme cartésien de l'âme et du corps — qui supporte entièrement la théorie du sublime de Burke. Kant part donc de la distinction de l'empirique et du transcendantal: l'*empirique* renvoie à ce qui est donné dans le divers de l'intuition sensible, tandis que le *transcendantal* désigne ce qui est présupposé dans le sujet pour qu'une expérience soit possible (c'est-à-dire les formes *a priori* de l'intuition ou les catégories de l'entendement). L'appréhension kantienne de l'esthétique est donc irréductible autant à la théorie du beau sensible de Burke, qu'à la théorie du beau intelligible de Longin: il s'agit plutôt de rapporter les sentiments esthétiques à une faculté transcendante de l'esprit.

En accord avec Burke, Kant affirme que le beau se réfère à un sentiment de plaisir positif, tandis que le sublime se réfère à un plaisir plus ambigu — mélange de plaisir et de douleur. Contrairement à Burke, Kant n'appréhende toutefois pas le sentiment sublime d'une manière empirique, mais de façon transcendante³³. Ce qui implique une nouvelle définition du sublime.

³² Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1989. Au moment de la parution de la troisième critique en 1790, Kant a lu et étudié la *Recherche philosophique* de Burke (parue en 1757). Notons en passant que Kant a plus ou moins renié ses *Observations sur le beau et le sublime* de 1764 (trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1992), qui sont antérieures à sa période critique.

³³ «Pour Burke, le sublime se distingue du beau en ce qu'il provoque des troubles physiologiques liés à un mélange de plaisir et de douleur. [...] La critique du jugement de goût montre aisément, contre Burke, que le sentiment de sublime ne peut être associé à des sensations empiriques aussi particulières, individuelles. Kant les qualifie d' 'égoïstes'. Comme le beau, le sublime doit pouvoir faire l'objet d'un assentiment universel. Or le beau et le sublime ont en commun le fait qu'ils 'plaisent en eux-mêmes'. Chacun d'eux présuppose un jugement réfléchissant, donc particulier

Kant soutient que le sublime consiste dans une émotion *violente*, liée à un plaisir paradoxal — puisque comportant un part de souffrance. Mais tandis que Burke situe la contradiction (qui produit le *delight*) entre le sujet et le monde extérieur, Kant la rattache à un conflit *interne* au sujet: le conflit éprouvé par le sujet n'a pas sa cause hors de lui³⁴. Le sublime kantien est produit par le conflit — intérieur, répétons-le — opposant l'imagination à la raison: «le vrai sublime n'est qu'en l'esprit de celui qui juge.»³⁵ Il ne faut donc pas chercher le sublime dans l'objet: «qui appellerait donc sublimes des masses montagneuses sans forme, entassées les unes sur les autres en un sauvage désordre, avec leurs pyramides de glaces, ou bien encore la sombre mer en furie, etc.?»³⁶

Kant se démarque encore de Burke en introduisant une distinction entre deux types de sublime: le sublime *dynamique* et le sublime *mathématique*. Alors que le sublime dynamique renvoie à l'idée de *puissance* (déjà présente chez Burke), le sublime mathématique renvoie, non pas à l'obscurité, mais à la *grandeur absolue*³⁷.

qui prétend cependant à l'universalité.», M. Jimenez, *Qu'est-ce que l'esthétique?*, (Coll. «Folio/essais», 303). Paris, Callimard, 1997, pp. 148-149.

³⁴ Voir J. Chouillet, *op. cit.*, pp. 183-184.

³⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §26, p. 95.

³⁶ *Ibid.*, §26, p. 95.

³⁷ Cette substitution ne révèle pas vraiment une nouvelle définition du sublime: comme Burke, Kant cherche à traduire l'incapacité de notre pensée à se représenter adéquatement une idée ou encore une perception. La différence entre les deux perspectives est plus subtile: «là où Burke insiste sur la finitude de la sensibilité, Kant introduit l'exigence de l'infinité qui rend nécessaire à son tour l'affirmation du supra-sensible.», M. Sherringham, *op. cit.*, p. 216. Bien qu'il faille traiter ces ouvertures à l'*infinité* et au *supra-sensible* avec prudence, il y a là tout un champ que le théologique semble pouvoir investir.

Le sublime mathématique pose le problème de l'expérience de l'infinité au niveau des facultés de *connaissance* du sujet³⁸. À ce niveau, l'infini est abordé comme la *grandeur absolue* affectant le fonctionnement de nos facultés de connaissance. Dans la connaissance de l'infini, un conflit oppose la *raison* à l'*imagination*. Il y a «en notre raison une prétention à la totalité absolue comme à une Idée réelle»³⁹; en tant qu'idée de la raison, l'infini est la pensée d'une totalité donnée qui dépasse, par définition, toute présentation sensible. Face à cet ordre de la raison de produire un infini donné, l'imagination tente de faire se rejoindre les deux opérations de saisie intuitive de la quantité dont elle dispose: l'appréhension (*apprehensio*) et la compréhension (*comprehensio aethetica*). Si l'opération d'appréhension — qui suppose la simple saisie successive des éléments d'une série illimitée — ne pose aucun problème (elle peut se poursuivre sans difficulté à l'infini), il n'en est pas de même pour l'opération de compréhension — qui exige la saisie *dans la simultanéité* de la série illimitée.

La compréhension devient toujours plus difficile à mesure que l'appréhension progresse et elle parvient vite à son maximum, qui est la mesure fondamentale, la plus grande esthétiquement, de l'évaluation de la grandeur. En effet, lorsque l'appréhension en est arrivée au point où les représentations partielles de l'intuition des sens initialement saisies commencent déjà à s'évanouir dans l'imagination, tandis que celle-ci progresse dans l'appréhension des suivantes, elle perd d'un côté autant que ce qu'elle gagne de l'autre, et il existe alors dans la compréhension un maximum que l'imagination ne peut dépasser⁴⁰.

³⁸ Sur le sublime mathématique, voir: L. Ferry, «Sublime et système chez Kant: essai d'interprétation du sublime mathématique», *Les études philosophiques* 3 (1975), pp. 313-326; N. Hertz, «The Notion of Blockage in the Literature of the Sublime», dans G.H. Hartman (éd.), *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 62-85.

³⁹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §25, p. 90.

⁴⁰ *Ibid.*, §26, p. 91.

Kant cherche ainsi à montrer que le sublime mathématique implique simultanément l'*humiliation* de l'imagination et l'*élévation* de la raison, si bien qu'il y a «disproportion dans le jeu des facultés»⁴¹. Sentiment négatif de peine pour l'imagination⁴², le sublime mathématique constitue à l'inverse un sentiment de joie pour la raison.

Le sublime *dynamique* concerne pour sa part notre sensibilité, ou plus précisément sa défaillance devant une force supérieure qui la dépasse. Le sublime dynamique renvoie à un conflit qui concerne, non pas les facultés de connaissance (comme le sublime mathématique), mais la faculté de désirer. Le sublime dynamique nous révèle notre faiblesse physique, si bien que nous sommes forcés de reconnaître notre incapacité à nous conserver nous-mêmes face à un pouvoir supérieur, mettant en péril notre vie. Dès lors, l'effet ultime du sublime dynamique consiste dans la *peur du danger* (même s'il s'agit davantage d'un péril représenté par l'imagination que d'un véritable danger).

Les analyses de Kant se démarquent de celles de Burke sur un point décisif: Kant soutient que l'expérience de la faiblesse physique est l'occasion de la mise à jour d'une faculté conduisant à reconnaître notre supériorité sur la nature. La faiblesse de notre sensibilité manifeste la supériorité de notre faculté de désir rationnelle sur la puissance de la nature. Selon Kant, le sublime dynamique est l'occasion d'une

⁴¹ M. Jimenez, *op. cit.*, p. 150.

⁴² «The tear of the imagination is the opening of the sublime.», M.C. Taylor, «How to do Nothing with Words», dans *Tears*, Albany, State University of New York Press, 1990, p. 220.

expérience au sein de laquelle nous pouvons opposer à la force de la nature sensible une puissance supérieure:

La nature n'est pas considérée comme sublime dans notre jugement esthétique dans la mesure où elle engendre la peur, mais parce qu'elle constitue un appel à *la force qui est en nous (mais qui n'est pas nature)*, force qui nous permet de regarder tout ce dont nous nous soucions (les biens, la santé et la vie) comme de petites choses et par conséquent de ne pas voir en celle de la nature (à laquelle nous sommes certes soumis en toutes ces choses) en ce qui nous concerne nous et notre personnalité une puissance devant laquelle nous devrions nous incliner, lorsqu'il s'agit de nos principes suprêmes et de leur maintien ou de leur abandon. La nature est donc dite en ceci sublime, uniquement parce qu'elle élève l'imagination à la présentation de ces situations, en lesquelles l'esprit peut se rendre sensible à ce qui est proprement sublime en sa destination et supérieur même à la nature⁴³.

En se référant — ou plus précisément peut-être en *appelant* — à «la force qui est en nous (mais qui n'est pas nature)», Kant relie le sublime dynamique au sentiment de *moralité*⁴⁴. Le lien entre le sublime et l'éthique se noue spécialement autour de la catégorie de *respect*. En soutenant que «le sentiment de l'impuissance de notre faculté (*Vermögen*) à atteindre une idée, qui pour nous est loi, est

⁴³ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §28, p. 100. Nous soulignons. Comme le suggère J. Sallis, le sublime donnerait ainsi lieu à une *révélation*: «In both types of judgments of the sublime, the apprehensive moment is thus found to issue in the disclosure of a certain difference. This disclosure is the site of the sublime, its site within experience, within the subject. The authentically sublime [...] is precisely the difference that comes to be disclosed at this site, the difference between nature and the sensible powers of man, imagination constituting the central yet complex element of the latter.», J. Sallis, *Spacings — of Reason and Imagination in the Texts of Kant, Fichte, and Hegel*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 111.

⁴⁴ «Le sublime révèle l'existence intime de la liberté morale par la subjectivité sensible.», M. Sherringham, *op. cit.*, p. 220. Dans le même sens, M. Jimenez écrit: «Le sentiment de sublime témoigne [...] du respect que nous éprouvons pour notre propre destination. Ce respect pour une finalité littéralement 'imperceptible', pour un monde transcendant auquel la connaissance, la science n'a pas accès, présente une analogie avec le respect pour la loi morale. Dans un cas comme dans l'autre, ce que nous respectons, ce n'est pas nous, pris individuellement, mais l'humanité présente en nous comme sujet.», M. Jimenez, *op. cit.*, p. 151.

RESPECT»⁴⁵, Kant rattache le sublime à un terme qui désigne, depuis la *Critique de la raison pratique*, le seul sentiment dont notre sensibilité soit capable face à la pure forme de la loi morale. Kant suggère ainsi que le sublime a une portée éthique⁴⁶.

En dernière analyse, il importe de dire un mot sur la *topologie* du sublime. Nous avons déjà souligné que pour Kant le sublime n'appartient pas au spectacle de la *nature* comme tel. Or, il semble que le sublime ne se rencontre pas davantage dans l'*art*: Kant évoque toujours avec beaucoup de réticences et de réserves la perspective d'un sublime artistique⁴⁷. En définitive, Kant paraît réserver le sublime à la *pure intériorité subjective*. Dès lors, il s'agit de se demander quel sens donner à une esthétique qui s'interdit toute représentation? Comment comprendre, *s'il le faut*, cette insurmontable contradiction du sublime kantien?

L'analyse kantienne du sublime semble poser les jalons d'une esthétique «négative» de l'*interdit*. Telle semble être la «finalité» de la notion de sublime que cherche à articuler Kant — ce qui explique aussi l'admiration du philosophe allemand pour la loi mosaïque qui interdit la

⁴⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §27, p. 96.

⁴⁶ Une telle liaison entre l'éthique et l'esthétique soulève un certain nombre de questions. Par exemple, M. Sherringham suggère que la loi morale — précisément en vertu de la pureté que lui reconnaît Kant — n'a nullement besoin de l'esthétique, qui constitue plutôt un danger pour elle: «Le danger proprement moral que le sublime fait courir à l'obéissance au devoir exigé par la raison tient justement à son caractère esthétique. Emportée par l'émotion du sublime, éprouvant pleinement ce mélange fascinant d'attrait et de répulsion qui en fait l'essence, l'âme aura-t-elle encore la possibilité, ou l'envie, d'obéir tout simplement à la 'voix de la raison'? N'aura-t-elle pas tendance à confondre son édification par le sentiment sublime avec la soumission effective à l'exigence morale?», M. Sherringham, *op. cit.*, p. 220.

⁴⁷ Lorsqu'il le fait, Kant relie toujours le sublime au beau. Voir par exemple E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §52, p. 153.

fabrication d'images⁴⁸ (Ex 20, 4): «peut-être n'y a-t-il aucun passage plus sublime dans l'Ancien Testament que [ce] commandement. [...] Seul ce commandement peut expliquer l'enthousiasme que le peuple juif pendant sa période florissante éprouvait pour sa religion quand il se comparait avec d'autres peuples.»⁴⁹ Comme l'avaient déjà fait avant lui Longin et Burke, Kant relie ainsi subtilement mais nettement le sublime à une problématique théologique⁵⁰.

*

Avant d'indiquer comment l'interprétation kantienne du sublime a été reprise dans la pensée contemporaine, il importe de rappeler, à la suite de J.-M. Schaeffer, que dans la *Critique de la faculté de juger elle-même*, «la théorie du sublime n'est qu'une pièce rapportée, difficilement intégrable à l'analyse d'ensemble du jugement esthétique.»⁵¹ Par ailleurs, Kant n'applique pas le prédicat «sublime»

⁴⁸ «Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre.», Ex 20,4. Le *Deutéronome* justifie ainsi cette interdiction de faire des images de Yahvé: «Prenez bien garde à vous-mêmes: puisque vous n'avez vu aucune forme, le jour où Yahvé, à l'Horeb, vous a parlé du milieu du feu, n'allez pas vous pervertir et vous faire une image sculptée représentant quoi que ce soit: figure d'homme ou de femme, figure de quelqu'une des bêtes de la terre, figure de quelqu'un des oiseaux qui volent dans le ciel, figure de quelqu'un des reptiles qui rampent sur le sol, figure de quelqu'un des poissons qui vivent dans les eaux au-dessous de la terre. Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne va pas te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir.», *Dt*, 4, 15-19.

⁴⁹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 110.

⁵⁰ R. Scruton va jusqu'à affirmer que l'esthétique kantienne constitue une «prémonition de théologie»; voir R. Scruton, *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 89.

⁵¹ J.-M. Schaeffer, *L'art de l'âge moderne: l'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992, p. 12. Schaeffer contredit ainsi l'affirmation de L. Ferry suggérant que l'esthétique kantienne atteint son apogée dans la théorie du sublime; voir L. Ferry, *Homo Aestheticus: l'invention du goût à l'âge démocratique*, (Coll. «Collège de philosophie»), Paris, Grasset, 1990, p. 136.

aux oeuvres d'art: dans la troisième *Critique* le sublime ne relève pas d'une théorie de l'art. Bien qu'il n'ignore évidemment pas ces distinctions, J.-F. Lyotard accorde une grande extension au concept kantien de sublime, jusqu'à y voir une clef d'intelligibilité de l'esthétique contemporaine; à ses yeux, «c'est dans l'esthétique du sublime que l'art moderne (y compris la littérature) trouve son ressort, et la logique des avant-gardes ses axiomes.»⁵²

De sa lecture de l'esthétique kantienne du sublime, Lyotard retient entre autres la mise à jour d'un conflit insoluble, dans le sujet lui-même, entre la faculté de présentation (l'imagination) et la faculté des concepts (l'entendement) ou des idées (la raison). En d'autres termes, le sublime signifie qu'il y a du *concevable imprésentable*:

Nous avons l'Idée du monde (la totalité de ce qui est), mais nous n'avons pas la capacité d'en montrer un exemple. Nous avons l'Idée de simple (le non-décomposable), mais nous ne pouvons pas l'illustrer par un objet sensible qui en serait un cas. Nous pouvons concevoir l'absolument grand, l'absolument puissant, mais toute présentation d'un objet destiné à «faire voir» cette grandeur ou cette puissance absolues nous apparaît comme douloureusement insuffisante⁵³.

Renvoyant à «l'incommensurabilité de la réalité par rapport au concept»⁵⁴, le sublime s'applique ainsi à la peinture moderne — dont l'enjeu consiste précisément, selon Lyotard, à «faire voir qu'il y a

⁵² J.-F. Lyotard, «Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?», dans *Le postmoderne expliqué aux enfants*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1986, p. 24. Lyotard affirme ailleurs que «l'avant-gardisme est [...] en germe dans l'esthétique kantienne du sublime.», J.-F. Lyotard, «Le sublime et l'avant-garde», dans *op. cit.*, p. 110.

⁵³ J.-F. Lyotard, «Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?», dans *op. cit.*, pp. 25-26.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 27.

quelque chose que l'on peut concevoir et que l'on ne peut pas voir ni faire voir.»⁵⁵ Mais la réinterprétation du sublime kantien par Lyotard semble également pouvoir conduire à une lecture théologique, ou à tout le moins autoriser une telle lecture. Ainsi, à la notice 126 de son ouvrage *Le différend*, Lyotard affirme que «l'absolu n'est pas présentable»⁵⁶, reliant précisément cette affirmation au sublime kantien⁵⁷. Il est tentant d'établir un rapprochement entre cette *imprésentabilité* et le geste de la théologie négative qui refuse toute qualification «positive» de Dieu — Dieu étant précisément ce qui ne se présente pas au discours. Dans une autre notice, Lyotard établit d'ailleurs un tel rapprochement, en situant le «Dieu d'Augustin» en relation avec le refus de la présentation: «le Dieu d'Augustin [...] est présenté comme le nom qui porte l'instance qui synthétise les mainteneants. Mais il l'est au moyen des phrases où il est présenté, et le maintenant de chacune de ces phrases reste à synthétiser avec les autres, dans une nouvelle phrase.»⁵⁸ Ainsi, note Lyotard, chez Augustin, «Dieu est pour plus tard, 'dans un instant'. [...] [Il] ne vien(t) qu'en n'arrivant pas. Ce que signifie Beckett.»⁵⁹ Et nous voilà de nouveau, encore et toujours, plongé dans l'attente.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 26. Lyotard remarque qu'on peut insister soit sur l'impuissance de la faculté de présentation, soit sur la puissance de la faculté de concevoir. Dans le premier cas, on aboutit à la figure moderne de la *nostalgie*. Dans le second cas, on aboutit à la figure postmoderne de l'essai. Voir W. van Reijen et D. Veerman, «Les lumières, le sublime: échange avec J.-F. Lyotard», *Les Cahiers de philosophie* 6 (1988), pp. 68-69.

⁵⁶ J.-F. Lyotard, *Le différend*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1983, p. 118.

⁵⁷ «Vous qualifiez la présentation, comportée par une phrase, d'absolue. En la qualifiant ainsi vous la présentez. Sa qualité d'absolue est située dans l'univers présenté par votre phrase, et lui est relative. C'est pourquoi l'absolu n'est pas présentable. Avec le sublime (et à condition d'entendre la *Darstellung* comme ici), Kant aura toujours raison d'un Hegel.», *ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

*

La reconstruction sommaire à laquelle nous venons de nous livrer visait principalement un objectif: montrer que chaque reprise de l'esthétique du sublime — de Longin à Lyotard, en passant par Burke et Kant — s'est trouvée à croiser la problématique théologique. Le sublime semble toujours lié à une certaine limite de la représentation; il nous met en présence d'un *imprésentable*, dont les traits ne peuvent pas ne pas évoquer la figure divine. Nous voudrions maintenant développer cette piste, en interrogeant la notion même d'imprésentable; cela nous donnera l'occasion d'aborder l'appréhension du sublime proposée par Derrida et les retombées théologiques qu'elle implique.

L'imprésentable du sublime peut être envisagé soit comme *débordement* de la représentation, soit comme son *interdiction*.

1. En se référant au *débordement* des limites de la représentation, l'esthétique du sublime rejoint la pensée de Hegel et de Heidegger, qui auraient assigné la tâche de ne plus se fier à l'ordre moderne de la représentation: «tous deux pensent la pensée, celle dont la représentation a peur (selon le mot de Heidegger qui se demande si tout simplement on n'a pas peur de penser), comme ce qui s'affranchit ou fait un pas au-delà ou en deçà de la représentation.»⁶⁰ La dialectique hégélienne surmonterait la représentation, notamment à travers le

⁶⁰ J. Derrida, «Envoi», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 140.

motif de l'*Aufhebung*⁶¹. Heidegger insiste pour sa part sur ce qui aurait échappé, dans le monde grec, à l'ordre de la représentation⁶². Dans ce monde (pré-socratique), il ne s'agissait pas pour une conscience subjective de se faire de l'étant l'image d'une nature matérielle, lui faisant face; il s'agissait pour l'être humain de s'épanouir *au milieu* de l'étant, en harmonie avec la *physis*⁶³. Il s'agissait en outre de dire *poétiquement* cet épanouissement — le désir de Heidegger étant de revenir à ce *dire* authentique, à la vraie *pensée* qui n'est pas objectivante mais méditante⁶⁴.

2. L'imprésentable désigne aussi ce qui *interdit* la représentation. Le «scandale» de la pensée heidéggerienne serait précisément d'avoir méconnu cette interdiction⁶⁵. Quant à Hegel, il a bel et bien pris en compte l'interdiction de la représentation, mais pour la réinscrire dans le mouvement englobant de la dialectique; selon Derrida, Hegel l'aurait ainsi désamorcée: «l'interdit ne constitue pas un événement absolu venu du tout autre.»⁶⁶ Pour que le *tout autre* fasse effectivement irruption, il

⁶¹ «L'*Aufhebung* (la relève) [...] constitue le mode de surmontement de la représentation comme ce qui appartient encore au règne de la subjectivité finie. Or, cette subjectivité est ce qui pose devant soi des objets en tant que vis-à-vis étrangers. Passer par le rapport représentationnel du sujet à l'objet, le reprendre dans une totalité plus vaste dont il ne serait qu'un point de vue partiel et provisoire, tel fut le grand dessein que la philosophie de Hegel eut à accomplir.», R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 215.

⁶² Voir entre autres M. Heidegger, «L'époque des 'conceptions du monde'», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, (Coll. «Tel», 100), Paris, Gallimard, 1962, pp. 98-146.

⁶³ «Les Grecs n'ont pas commencé par apprendre des phénomènes naturels ce qu'est la *physis*, mais inversement: c'est sur la base d'une expérience fondamentale poétique et pensante de l'être, que s'est ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer *physis*.», M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, (Coll. «Tel», 49), Paris, Gallimard, 1967, p. 27.

⁶⁴ Voir surtout M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, (Coll. «Quadrige», 145), Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

⁶⁵ Nous avons touché un aspect de ce problème au chapitre premier, lorsqu'il a été question de la quête heidéggerienne du *nom* — «enfin propre» — de l'Être.

⁶⁶ «Envoi», dans *op. cit.*, p. 140.

faut que l'interdiction soit conçue dans son irréductibilité, c'est-à-dire dans un certain rapport à la mort elle-même — c'est en tout cas ce que suggère Derrida en soulevant la question: «la disparition, la non-phénoménalité n'est-elle pas le destin du tout-autre et de l'irreprésentable, voire de l'imprésentable?»⁶⁷ Hegel parvient-il à penser vraiment le «moment sublime» dans sa radicalité?

Dans le système hégélien, le «symbolisme irréfléchi» (la première étape de l'art symbolique) n'opère pas la séparation complète du domaine spirituel et du domaine naturel, qui se trouvent articulés confusément l'un à l'autre. Il revient au «symbolisme du sublime» (la seconde étape de l'art symbolique) d'effectuer la scission entre ces domaines. Dès lors, l'Esprit, créateur du monde fini, est appréhendé en tant que *principe transcendant* — dépassant ce qu'il crée et soustrait à l'emprise de la représentation.

Se demandant quelle est la «moins mauvaise» manière d'exprimer cette transcendance divine, quelle est son mode d'extériorisation privilégiée, Hegel renoue avec la tendance minimaliste du sublime (déjà évoquée dans notre lecture de Longin, Burke et Kant), en privilégiant le *mot*: «le Seigneur, la Substance *une* s'extériorise sans doute, mais par une extériorisation qui est la plus pure, qui est incorporelle, éthérée: c'est le *mot*, expression de la pensée comme d'une force spirituelle sur l'ordre de laquelle tout ce qui existe tombe immédiatement dans un état de *muette obéissance*.»⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Esthétique*, t. II, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, pp. 86-87.

Le sublime hégélien confine donc lui aussi au *silence*, en tant que «parler sans parole»⁶⁹. De cette extériorisation quasi nulle, le texte sacré hébraïque constitue la figure paradigmatique; Hegel voit dans le Dieu de l'Ancien Testament le sujet de «la plus pure expression du sublime.»⁷⁰ La *pureté* de cette expression est liée au fait qu'elle porte en elle-même sa propre extinction: l'image de Dieu est celle de son «infini effacement»⁷¹.

Pourtant, l'interdiction de la représentation ne constitue qu'*un moment* chez Hegel. En définitive, le sublime n'est qu'une étape (provisoire) du parcours accompli par l'Esprit. C'est ici que Derrida résiste à la lecture hégélienne: selon lui, le sublime doit au contraire pouvoir être compris en «sa plus radicale anesthésie». La loi qui commande d'en finir avec l'ordre du représentable «n'arrive peut-être, *ne nous arrive*, qu'à transgresser la figure de toute représentation possible.»⁷² L'interdit de la représentation doit être le dernier mot, la loi inviolable.

*

⁶⁹ R. Steinmetz note que ce «parler sans parole» rejoint précisément le sens de la *prière*, telle que la définit Derrida. «Si la prière a [...] quelque chose de sublime chez Derrida, c'est de n'appartenir à aucune catégorie grammaticale ou sémantique, d'appeler au delà [sic] de l'être, de s'adresser à une identité qui n'est pas d'avance déterminée et, donc, de lui obéir tout en le requérant quasi muettement», *op. cit.*, p. 216.

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 86. Comme le note P. de Man, l'association du sublime à la poésie de l'Ancien Testament est un lieu commun, spécialement en Allemagne après Herder; voir P. de Man, «Hegel on the Sublime», dans M. Krupnick (éd), *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 143.

⁷¹ E. Jabès, «Qu'est-ce qu'un livre sacré?», dans A. Rassial et J.-J. Rassial (dir.), *L'interdit de la représentation: Colloque de Montpellier*, Paris, Seuil, 1984, p. 17.

⁷² «Envoi», dans *op. cit.*, p. 143.

Derrida propose une relecture de l'esthétique kantienne du sublime, par-delà son appropriation hégélienne qui tend à en désamorcer les principaux ressorts.

Rappelons d'abord la définition kantienne du sublime comme «ce qui est *absolument grand*.»⁷³ La grandeur étant par définition relative, la formule de Kant marque déjà le caractère contradictoire du sublime: «*absolument grand*, contradiction terrible et exhaltante qui s'impose à moi en face du ciel nocturne étoilé, de la mer en furie, de Dieu sans doute.»⁷⁴ Être «absolument grand» signifie n'être soumis à aucune comparaison; la grandeur sublime ne peut être comparée à une autre grandeur. La grandeur n'est pas sa grandeur. Le sublime déborde déjà: «le sublime, s'il n'y en a, s'il y en a, qu'à déborder: il excède la taille et la bonne mesure, il n'est plus proportionné à l'homme et à ses déterminations.»⁷⁵ Conséquemment, on chercherait en vain un exemple de sublime dans l'art. Les productions artistiques «sont en effet, pourrait-on dire, à la taille de l'homme qui détermine la forme et les dimensions. La maîtrise de l'artiste humain y opère en vue d'une fin, elle détermine, définit, informe. En décidant des contours, à border la forme et la taille, elle mesure et domine.»⁷⁶ Ainsi, à strictement parler, il n'y a pas d'exemple de sublime dans la production artistique.

L'oeuvre artistique est *mesurable*, il est possible d'en *calculer* les dimensions; elle ne saurait appartenir à l'ordre du sublime. En outre, la

⁷³ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §25, p. 87.

⁷⁴ M. Tournier, *Le vol du vampire: notes de lecture*, Paris, Mercure de France, 1981, p. 62.

⁷⁵ J. Derrida, *La vérité en peinture*, (Coll. «Champs», 57), Paris, Flammarion, 1978, p. 139.

⁷⁶ *Ibidem*.

production artistique est assignée à une fin, à laquelle il est possible de se rapporter. Le sublime (comme le beau d'ailleurs) ne répond pour sa part à aucune fin: «de la surélévation sublime ni l'objet naturel à destination déterminable ni l'objet d'art (la colonne) ne peuvent donc donner l'idée.»⁷⁷ Comme le fait remarquer R. Steinmetz, pour que le sublime puisse être évoqué, il faudrait qu'un phénomène «nous surprenne ou nous étonne au point de tromper toute attente.»⁷⁸ Mais qu'est-ce qui peut provoquer une telle surprise? La réponse de Kant, seule la nature brute le peut: «La surélévation ne peut s'annoncer, elle ne peut provoquer à son idée, y motiver, la susciter qu'au spectacle d'une nature, certes, mais d'une nature qui n'aura été informée par le concept d'aucune fin naturelle. La surélévation s'annoncera à *même la nature brute: an der rohen Natur*, une nature qu'aucun contour final ou formel ne puisse cadrer, aucune limite border, finir ou définir en sa taille.»⁷⁹

Derrida relie la «nature brute» au *prodigieux*. Contrairement aux oeuvres d'art et aux choses de la nature («finies et finalisées»), la «nature brute» présente l'*Ungeheuer*, c'est-à-dire «l'énorme, l'immense, l'excessif, l'étonnant, l'inouï, parfois le monstrueux»⁸⁰. Derrida précise que le prodigieux se rapporte à un *objet*⁸¹; il est lié au *colossal*, qui concerne non pas l'objet, mais le concept: «le *colossal*, qui n'est pas le prodigieux, ni le monstrueux, qualifie la 'simple présentation' (*blosse*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁸ R. Steinmetz, *op. cit.*, pp. 220-221.

⁷⁹ *La vérité en peinture*, p. 141.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ «Le prodigieux excède, y mettant fin, la limite finale. Il déborde sa fin et son concept. *Prodigieux*, ou monstrueux, prêtons-y attention, est le caractère d'un *objet*», *ibid.*, p. 143.

Darstellung) d'un concept.⁸² Derrida souligne que Kant qualifie de colossal, non pas n'importe quel concept, mais un concept qui est «presque trop grand» pour toute présentation⁸³. Colossal qualifie un concept qui n'est pas présentable, ni simplement imprésentable, mais «presque imprésentable».

Que faut-il penser d'un concept «presque trop grand»? Si «le *presque-trop* forme [...] l'originalité singulière, sans bordure ni simple débordement, du colossal»⁸⁴, il s'agit de se demander comment arrêter la catégorie du «presque trop». Derrida situe le «presque-trop-grand» du colossal par rapport au pouvoir d'*appréhension*; le «presque-trop-grand» se rapporte à la prise, au pouvoir d'*appréhension*: «aux limites de l'*appréhension*, le colossal fait presque peur, il inquiète à partir d'une relative indétermination: qu'est-ce qui vient? qu'est-ce qui va arriver?»⁸⁵ Évoquant la distinction kantienne entre l'*appréhension* et la *compréhension*, Derrida souligne que le colossal excède ces deux pouvoirs — qui constituent en définitive des modalités différentes d'un même geste, celui qui consiste à *prendre*.

Mais alors, demande Derrida, «comment s'y prendre avec le *colossal*? Pourquoi est-il presque trop grand pour notre *Auffassung*, pour notre *appréhension*, et décidément trop grand pour notre *Zusammenfassung*,

⁸² *Ibidem*.

⁸³ «On nomme *colossale*, en revanche, la simple présentation d'un concept, qui est presque trop grand pour toute présentation (qui est à la limite du monstrueux relatif); c'est, en effet, que la fin de la présentation d'un concept est rendue difficile par le fait que l'intuition de l'objet est presque trop grande pour notre faculté d'*appréhension*.», E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §26, p. 92.

⁸⁴ *La vérité en peinture*, p. 143.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 144.

notre compréhension?»⁸⁶ Qu'en est-il du prendre quant au colossal? Plus précisément peut-être: «qu'est-ce que la présentation d'un concept pour qu'elle puisse être parfois colossale et, en tant que telle, inégale au concept qui, tout en restant trop grand pour sa propre présentation, ne laisse pas de s'y présenter néanmoins colossalement?»⁸⁷ Reprenant la distinction entre le beau et le sublime, Derrida souligne que le beau implique une certaine limite, c'est la limite qui donne forme au beau. Le sublime renvoie au contraire à une sorte d'illimitation: «le sublime se trouve [...] dans un 'objet sans forme' et le 'sans-limite' se 'représente' en lui ou à son occasion, donnant toutefois à *penser* la totalité du sans-limite.»⁸⁸ Dans le sublime, l'infini se présente, mais sans se laisser border; le sublime présente l'imprésentable. Le sublime présente qu'il lui est impossible de présenter ce qui ne se présente pas; ainsi, «la pensée défie sa propre finitude, comme fascinée par sa démesure.»⁸⁹ Le désir d'illimitation auquel renvoie le sublime pousse la pensée à «passer à l'acte»: «elle 'acte' l'impossible, elle 'réalise', subjectivement, sa toute-puissance.»⁹⁰ La déconstruction est précisément cette pensée de l'impossible, de ce qui vient sans se laisser prendre. Mais arrive-t-il? Quoi? Qui? Dieu?

*

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁸⁹ J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1991, p. 75.

⁹⁰ *Ibidem*.

L'analogie entre le sublime et le sacré a déjà été soulignée⁹¹. R. Otto insiste notamment sur le caractère «non analysable» du sublime: «la notion elle-même n'est pas développée, elle a en elle-même quelque chose de mystérieux, et c'est là ce qu'elle a de commun avec le numineux.»⁹² Otto souligne en outre que les notions de sublime et de numineux comportent toutes deux une duplicité interne, impliquant à la fois une force d'attraction et une force de répulsion: «le sublime présente [...] un double élément caractéristique par lequel il exerce sur l'âme une impression au premier abord répulsive mais en même temps singulièrement attractive.»⁹³ Le sublime, poursuit-il, «humilie et exalte tout ensemble, il comprime l'âme et l'élève au-dessus d'elle-même, il provoque d'une part un sentiment qui ressemble à la crainte et d'autre part il produit la béatitude.»⁹⁴ En quoi, il est semblable au sacré.

La lecture à laquelle nous venons de nous livrer ne visait évidemment pas à parvenir au seuil d'une *ontologie du sublime*, qui constituerait la «clef secrète» de la pensée derridienne et qui ouvrirait sur une «phénoménologie de la religion». La stratégie serait grossière, et de part en part réductrice.

La question du sublime est intéressante pour autant qu'il est possible d'en faire une sorte de *levier théorique*, marquant comment s'opère, dans le texte derridien lui-même, le passage d'une déconstruction de

⁹¹ Voir entre autres: A. Lazaroff, «The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling», *Kant-Studien* 17 (1980), pp. 202-220; N. Rotenstreich, «Sublimity and Terror», *Idealistic Studies* 3 (1973), pp. 238-251.

⁹² R. Otto, *Le sacré: l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. A. Jundt, (Coll. «Petite bibliothèque Payot», 128), Paris, Payot, 1949, p. 73.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

l'économie théologique à une pensée *anéconomique* — champ ouvert à l'investissement théologique. Après avoir conclu la première partie de notre travail en identifiant la déconstruction à une forme d'esthétisme (contre-théologique), il nous est paru utile de développer la question esthétique de telle sorte qu'elle nous oriente vers deux grandes échappées théologiques, que nous tenterons de formaliser et de développer dans les prochains chapitres.

1. La première échappée théologique vers laquelle nous oriente la question du sublime concerne le rapport possible entre la déconstruction et l'expérience théologique, c'est-à-dire aux motifs de l'amour, de la foi et de l'espérance.

Comme le rappelle J. Rogozinski, si rien n'est sublime, «il arrive cependant que ce sentiment nous atteigne: sans doute parce que le sublime est justement ce qui *arrive*, la pure occurrence de l'événement.»⁹⁵ Si le sublime n'est pas, *il y a* le sublime, qui *donne* lieu à l'irruption du tout autre: «le sublime découvre une autre manière de venir au contact des pensées, une manière de se laisser toucher par l'être comme par ce qui se donne toujours sans jamais se donner.»⁹⁶ Aussi, au prochain chapitre, nous proposerons une esquisse de la pensée derridienne du don, en cherchant à en dégager la portée théologique. C'est à cette fin que nous examinerons la pensée religieuse de Heidegger, qui constitue le référent privilégié de Derrida concernant la question théologique.

⁹⁵ J. Rogozinski, «Le don du monde», dans *Du sublime*, p. 184.

⁹⁶ J.-F. Lyotard, «Brèches», dans *Pérégrinations: loi, forme, événement*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1990, pp. 79-80.

Après avoir évoqué les difficultés d'une identification de la pensée derridienne du don à la problématique théologique du don de Dieu (de l'*amour* donc), il nous faudra encore situer la déconstruction par rapport aux éléments de la *foi* et de l'*espérance*. Ce sera l'objet du septième chapitre, qui soulèvera ces questions en suivant le fil de la promesse et en prenant encore une fois comme référent le texte heidéggerien.

2. La seconde échappée théologique vers laquelle nous oriente la question du sublime concerne le rapport possible entre la déconstruction et la théologie négative. Comme nous l'avons vu, notamment chez Kant, le sublime renvoie en dernière instance à une esthétique négative de l'*interdit*. Bien qu'elle procède selon des modalités qui lui sont propres (et qui ne sont pas théologiques), une telle esthétique n'est pas sans évoquer la tradition de la théologie négative⁹⁷. Il n'est pas fortuit que Derrida ait porté un grand intérêt à la fois à la question du sublime et à celle de la théologie négative; nous développerons ce champ de questionnement au huitième chapitre.

⁹⁷ Le sublime ressemble au Dieu de la théologie négative, en ce qu'il «ne peut faire l'objet que de définitions *négatives*.», J. Chouillet, *op. cit.*, p. 181. Sur le rapport du sublime à la théologie négative, voir aussi M.C. Taylor, «Reframing Postmodernisms», dans P. Berry et A. Wernick (éd.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 11-29.

CHAPITRE VI

DU DON

«Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibniz, à travers le Dieu des scolastiques — est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures, retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers toutes ses pérégrinations, ne va que vers son île natale.»

Emmanuel Lévinas, «La trace de l'autre»¹

« C'est d'un retrait qu'il s'agit, pour laisser sa chance à un don sans la moindre mémoire de soi... »

Jacques Derrida, *Feu la cendre*²

«Le va-et-vient de la prestation et du paiement peut être volontairement interrompu: service sans retour, offrande de faveur, pure 'grâce'.»

Émile Benveniste,
*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*³

¹ E. Lévinas, «La trace de l'autre», *Tijdschrift voor filosofie* 25 (1963), p. 607.

² J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris, *Des femmes*, 1987, p. 61.

³ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes; t. 1: économie, parenté, société*, (Coll. «Sens commun»), Paris, Minuit, 1980, p. 202.

Dans un passage d'*En attendant Godot*, qui n'est pas sans évoquer la parole la plus célèbre de Hamlet, Vladimir pose la question: «Que faisons-nous ici, voilà ce qu'il faut se demander»⁴ — qu'il faut entendre dans sa traduction anglaise: «*What are we doing here, that is the question.*» Vladimir propose lui-même une réponse: «dans cette immense confusion, une seule chose est claire: nous attendons que Godot vienne.»⁵ Et après l'approbation d'Estragon («C'est vrai.»), Vladimir ajoute: «ou que la nuit tombe.» Godot viendra-t-il *avant* la nuit? Telle est l'autre question, à laquelle la pièce de Beckett ne répond pas: il s'agit simplement d'*attendre*.

Sur ce point, Beckett rejoint sans doute la perspective chrétienne qui préconise également l'attente. Comme le souligne M. Edwards, «le Nouveau Testament, s'il répond à une ancienne attente et semble y satisfaire, crée aussi les conditions d'une nouvelle.»⁶ Mais tandis que l'attente chrétienne repose sur la foi, l'amour et l'espérance, l'attente beckettienne paraît vaine, tournée vers elle-même, sans espoir de rencontre, ouverte à la possibilité de l'*événement* mais n'y croyant pas. En ce sens, les personnages de Beckett font penser à des personnages religieux à qui manquent la grâce⁷.

⁴ S. Beckett, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952, p. 112.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. Edwards, *Éloge de l'attente: T.S. Eliot et Samuel Beckett*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1996, p. 29. «L'Ancien Testament ayant placé toutes choses sous le signe de l'attente en prédisant l'arrivée du Messie, est accompli par la naissance de Jésus, mais voilà que Jésus repart — contre toute attente — en prédisant son retour. L'Ancien Testament attend la venue du Christ, et le Nouveau, sa seconde venue.», *ibidem*.

⁷ Voir J. Onimus, *Beckett*, (Coll. «Les écrivains devant Dieu»), Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 96.

Il faudrait toutefois se demander si les vertus théologiques ne sont pas liées à l'acte même d'attendre, si elles ne trouvent pas là leur ressort ultime. C'est ce qu'évoque — nous semble-t-il — T.S. Eliot dans l'un de ses *Quatuors*:

*I said to my soul, be still, and wait without hope
 For hope would be hope for the wrong thing;
 wait without love
 For love would be love of the wrong thing;
 there is yet faith
 But the faith and the love and the hope are all in the
 waiting⁸.*

Nous avons déjà suggéré que le sublime renvoyait à l'irruption de l'événement, qu'il «était» lui-même «ce qui arrive». En ce sens, le sublime permet sans doute de penser une attente qui ne soit pas vaine, il constitue déjà un ébranlement d'une logique économique fermée à l'événement (du don). Après avoir précisé ce rapport du sublime à l'événement, nous proposerons une esquisse de la pensée derridienne du don, en la mettant en rapport avec la pensée de l'*Ereignis* développée par Heidegger. Il faudra souligner la portée théologique de la notion de *don*, dégager la spécificité du traitement que lui réserve Derrida, pour ensuite examiner la pensée religieuse de Heidegger — qui constitue le référent privilégié de Derrida concernant la question théologique.

⁸ T.S. Eliot, «Four Quartets», dans *Poésie*, Paris, Seuil, 1947, v. 124-127.

*

Derrida s'intéresse à la notion kantienne de sublime, dans la mesure où il y décèle une *loi*. La lecture derridienne de la troisième *Critique* de Kant travaille à la mise à jour de la loi qui semble présider à la constitution du sublime: la loi du *sacrifice*. Chez Kant (comme chez Burke avant lui), le plaisir (*Lust*) provoqué par le sublime est négatif. Dans le sublime, la sensibilité se trouve dépréciée par rapport aux «Idées de la raison»; Derrida voit dans ce procès d'infériorisation une forme de *violence*, face à laquelle l'imagination réagit avec violence: «l'imagination retourne cette violence contre elle-même, elle se mutilé, ligote, bande elle-même, se sacrifie et se dérobe, s'entaille et se vole, elle-même.»⁹ C'est en ce lieu que le motif du *sacrifice* opère thématiquement au sein de la *Critique de la faculté de juger*¹⁰.

La violence sacrificielle qui affecte le sublime se déploie selon la logique d'un *calcul*: ce que l'imagination délaisse de son pouvoir sensible la rend plus forte, puisque cet abandon la rend capable d'entrer en relation avec l'illimité de la raison. Dans cette échange donc, «l'imagination gagne à ce qu'elle perd.»¹¹

⁹ J. Derrida, *La vérité en peinture*, (Coll. «Champs», 57), Paris, Flammarion, 1978, p. 150.

¹⁰ Voir *ibidem*. Pour des analyses détaillées de l'économie générale du sacrifice (notamment en lien avec Hegel), voir aussi J. Derrida, *Glas*, (Coll. «Bibliothèque médiations», 203-204), Paris, Denoël/Gonthier, 1981, (tome I) pp. 57a-63; 96a-98a; (tome II) pp. 336a-341a; 361a-365a; id., «Economimesis», dans l'ouvrage collectif, *Mimesis — des articulations*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Aubier/Flammarion, 1975, pp. 57-93.

¹¹ *La vérité en peinture*, p. 150.

L'imagination organise le rapt (*Beraubung*) de sa propre liberté, elle se laisse commander par une autre loi que celle de l'usage empirique qui la détermine en vue d'une fin. Mais par ce renoncement violent elle gagne en extension (*Erweiterung*) et en puissance (*Macht*). Cette puissance est plus grande que ce qu'elle sacrifie, et si le fondement lui reste caché, l'imagination a le sentiment du sacrifice et du rapt en même temps que de la cause (*Ursache*) à laquelle elle se soumet¹².

Où nous mène la fiction théorique dégagée par Derrida à même le texte kantien? Que penser de cette échange, de cette transaction? Qu'en est-il du calcul lui-même?

Il nous paraît opportun de réfléchir un peu sur l'affirmation de Derrida suivant laquelle l'échange est «la loi du sublime autant que le sublime de la loi»¹³ — double affirmation dont il convient de bien suivre le mouvement. D'abord, si *l'échange est la loi du sublime*, le sublime n'a rien à voir avec le don. En effet, le don, par définition, excède tout calcul: il échappe nécessairement au régime de l'économie. Le don *déborde* à la fois le présentable et le représentable. Comme le souligne R. Steinmetz, «le sublime appartient encore à l'ordre esthétique de la représentation quand le don lui fait, pour sa part, faux-bond.»¹⁴ En tant qu'ordonné à l'échange (économique), le sublime nie le don et l'ordre anéconomique qui l'organise. Par ailleurs, si *l'échange est le sublime de la loi*, l'économie du sacrifice qui opère dans le sublime pointe déjà *au-delà* de l'économie elle-même. Le sublime donne lieu à une certaine contestation de l'économique: «depuis leurs limites, le calcul, la logique,

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ R. Steinmetz, *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck/Wesmael, 1994, p. 223.

et même l'économie au sens strict désignent justement ce qui est mis en jeu, suspendu, épochalisé dans une telle *économie du sacrifice*.¹⁵ L'«anéconomie» du sacrifice interrompt l'ordre économique.

Derrida trouve la figure exemplaire de cette anéconomie dans le récit biblique du sacrifice d'Isaac, qu'il contraste avec le récit d'Ulysse — figure économique par excellence¹⁶. Le récit économique prend toujours le chemin d'Ulysse: «celui-ci fait retour auprès de soi ou des siens, il ne s'éloigne qu'en vue de se *rapatrier*, pour revenir au foyer à partir duquel le départ est donné et la part assignée, et le parti pris, le lot échu, le destin commandé.»¹⁷ En ce sens, le voyage d'Ulysse n'est pas l'histoire d'une errance mais le récit d'un retour à soi, à son pays, à son origine:

La fiction proposée par Homère décrit la Méditerranée comme l'espace d'une «odyssée»: l'histoire est un retour au pays natal. La navigation n'est ni une errance, ni une découverte; elle est un retour vers soi et reconduit à un chez soi et à une épouse fidèle, vraie femme de marin. Ithaque est à la fin à Ulysse parce qu'elle était sienne au commencement. Rien n'a changé et tout a changé. Ce sont les noces de l'origine et de la fin. Pénélope est toujours là, et la servante, et le chien. Ils ont toujours été là et c'est ce qui rendait la navigation possible: l'errance d'Ulysse n'est pas une véritable errance; encore moins un exil ni la folie d'une marche vers la perte; elle est retour¹⁸.

¹⁵ J. Derrida, «Donner la mort», dans J.-M. Rabaté et M. Wetzel (dir.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992, p. 90.

¹⁶ Derrida va se référer à la «structure *odysséique* du récit économique», J. Derrida, *Donner le temps: 1. La fausse monnaie*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1991, p. 18. Sur le rapport Ulysse-Abraham, voir aussi J.-F. Malherbe, «La connaissance de foi», dans B. Lauret et F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, Paris, Cerf, 1994, pp. 110-111.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. Boreil, «L'impossible retour à Ithaque», dans J. Boreil et J. Poulain (dir.), *Lieux et transformation de la philosophie*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1991, p. 207.

L'ordre de l'économie se dessine ainsi selon la logique de la *circularité*: «la figure du cercle [...] se tient au centre de toute problématique de l'*oikonomia*, comme de tout le champ économique.»¹⁹ L'économie est indissociable du motif de la circularité, à la fois du cercle et de la circulation — «échange circulaire, circulation des biens, des produits, des signes monétaires ou des marchandises, amortissement des dépenses, revenus, substitution des valeurs d'usage et des valeurs d'échange.»²⁰ En définitive, la loi de l'économie est donc celle du *retour*, la marche en avant étant toujours celle d'un renvoi au point de départ lui-même, à l'origine, bref à la maison.

En tant qu'il commande toujours le «retour au pays», l'ordre économique trouve dans la dialectique hégélienne son déploiement philosophique le plus conséquent: «l'être-auprès-de-soi de l'Idée dans le Savoir Absolu serait odysseïque en ce sens, celui d'une *économie* et d'une *nostalgie*, d'un 'mal du pays', d'un exil provisoire en mal de réappropriation.»²¹ Dans la mesure où elle se tourne constamment vers le *rassemblement*, la pensée heideggerienne serait également une figure puissante de l'ordre économique²².

C'est la circularité même de l'économie qui se trouve rompue par la logique sacrificielle, dont le récit biblique du sacrifice d'Isaac constitue la parfaite évocation: «Abraham avait accepté de souffrir la mort ou pire que la mort, et cela sans calcul, sans investissement, sans perspective

¹⁹ *Donner le temps*, p. 18.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Voir J. Derrida, *Mémoires — pour Paul de Man*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988, pp. 97-144.

de réappropriation: donc, apparemment, au-delà de la récompense ou de la rétribution, au-delà de l'économie, sans espoir de salaire.»²³ Le sacrifice interdit tout retour à soi; il est sublime en ce qu'il pointe déjà vers l'horizon anéconomique du *don*.

*

Derrida a lui-même souligné le caractère «envahissant» de la problématique du don dans son oeuvre récente²⁴. À partir de sa première articulation formelle en 1977-78 (à l'occasion d'un séminaire à l'École Normale Supérieure²⁵), cette pensée du don va occuper une place tout à fait centrale dans le texte derridien. Elle s'est toutefois imposée très tôt à Derrida, bien avant le séminaire de 1977-78²⁶; nous la retrouvons spécialement là où il est question du «*il y a*», du *propre*, de l'*économie*, de la *trace*, du *nom*, du *supplément*, ou déjà dans le vocabulaire spécifique du *don*²⁷.

²³ «Donner la mort», dans *op. cit.*, p. 90.

²⁴ Voir *Donner le temps*, p. 10.

²⁵ Ce séminaire, intitulé «Donner le temps», devait être repris l'année suivante à l'Université de Yale. C'est cependant la série de conférences données à l'Université de Chicago, une dizaine d'années plus tard (à l'occasion des *Carpenter Lectures*, en avril 1991), qui a guidé l'organisation du livre *Donner le temps*, où l'on retrouve l'articulation finale de ces analyses.

²⁶ Derrida: «c'est au cours de ce séminaire que j'avais donné une figure plus thématique à un ensemble de questions qui s'organisaient *depuis longtemps* autour de celle du don.», *Donner le temps*, p. 9. Nous soulignons.

²⁷ Voir entre autres: J. Derrida, «Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, pp. 133-134 (sur le «*il y a*»); p. 151 (sur la *trace*); p. 219 (sur l'*économie*); id., «De l'économie restreinte à l'économie générale», dans *L'écriture et la différence*, pp. 396-402 (sur l'*économie*); id., «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *L'écriture et la différence*, pp. 423-426 (sur le *supplément*); id., *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, pp. 157-173 (sur le *nom propre*); id., «La différance», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, pp. 27-29 (sur le *nom propre*); id., *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Coll. «Champs», 41), Paris, Flammarion, 1978, pp. 89-96 (sur le *coup de*

Tous les livres qui suivent *Glas* (1974) supposent les prémisses du séminaire «Donner le temps»; Derrida souligne que ces ouvrages furent tous consacrés, plus ou moins directement, à la question du *don*, et cela «à travers les motifs indissociables de la spéculation, de la destination ou de la promesse, du sacrifice, du 'oui' ou de l'affirmation originaire, de l'événement, de l'invention, de la venue ou du 'viens'.»²⁸ Ainsi, il ne saurait être question de déceler une coupure épistémologique à l'intérieur du texte derridien: la pensée du *don* n'a pas succédé à une pensée de la différence, jugée désormais dépassée. Il y a tout au plus une nouvelle *insistance* — qui implique toutefois déjà un certain *déplacement*. Comme le fait remarquer R. Steinmetz, de la *différence* au *don* s'opère le passage d'une logique *explosive* à une logique *implosive*:

Ce qui se cherche à travers la pensée du don, c'est ce qui, dans l'extériorité indicielle de l'esthétique disséminatrice, dans la surenchère différentielle de l'écriture, se loge en elle, au creux d'elle, comme son secret, ce qui ne se livre pas dans sa livraison surabondante. À la logique explosive de la différence dont la formule canonique est: «la différence diffère», se substitue la logique implosive d'un don qui est tout en rétraction, un don qui ne se donne pas²⁹.

don); «Économimesis», dans *op. cit.*, p. 71 (sur le *don*); id., *Glas*, t. II, pp. 337a-341a; id., *La vérité en peinture*, pp. 32; 57; 313; 320; 333 (sur le *don*).

²⁸ *Donner le temps*, p. 10. Dès 1980, à l'occasion d'une analyse de la spéculation, de la destination ou de la promesse, Derrida renvoyait au séminaire «Donner le temps», dont il annonçait la publication prochaine; voir J. Derrida, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, p. 382. Nous retrouvons une autre allusion à ce séminaire au milieu des années quatre-vingts: «La pensée du don ouvre l'espace dans lequel l'être et le temps se donnent et se donnent à penser. Je ne peux aborder ces questions auxquelles j'avais consacré, dans les années 1970, un séminaire à l'École normale supérieure et à l'université de Yale ('Donner le temps') et qui orientent expressément tous les textes que j'ai publiés depuis 1972 environ.», J. Derrida, «Comment ne pas parler: dénégations», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 587.

²⁹ R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 181.

La rétraction du don *interdit* en quelque sorte le plaisir qu'*autorise* le jeu de la différance. Il ne saurait y avoir de «pure jouissance» pour Derrida: le plaisir lié à l'acte d'écrire paraît lui-même ambigu, mêlé à une forme de déplaisir — en quoi il peut être qualifié de *sublime*³⁰.

Dans quelle direction se meut la pensée derridienne du don? Évidemment, nous reconnaissons d'entrée de jeu la charge *théologique* très forte du terme «don»³¹. Mais n'anticipons pas et contentons-nous pour l'instant de dégager la *scène d'écriture* tracée par Derrida.

Suivant Derrida, il s'agit d'abord de penser le don avant le contrat, c'est-à-dire de penser un don qui serait étranger à une logique de l'échange: le don, pour être un don, doit se soustraire à l'ordre (économique) du calcul. Derrida se démarque ainsi des analyses célèbres de M. Mauss et C. Lévi-Strauss, qui insistent tous deux sur la *circularité* inaugurant la vie sociale, comme cycle de donations et de restitutions³². Pour Derrida, le système du don ne renvoie pas à la symétrie de l'échange: «pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de

³⁰ «S'il y a du plaisir textuel, c'est un plaisir mêlé de déplaisir — comme l'est le sublime — parce que le pouvoir de la représentation affronte sans cesse la fuite d'un référent qui s'y donne comme cela même qui reste irréprésentable.», *ibid.*, p. 180.

³¹ Voir J. Colette, «Phénoménologie et métaphysique», *Critique* 548-549 (1993), p. 66. Il serait possible de multiplier ici les références, notamment dans le champ de la théologie sacramentaire qui paraît spécialement riche d'allusions à la thématique du don. Concernant la doctrine eucharistique, on pourra se reporter à J.-L. Marion, «Le présent et le don», dans *Dieu sans l'être*, (Coll. «Communio»), Paris, Fayard, 1982, pp. 225-258.

³² Il faudrait relire: M. Mauss, «Essai sur le don», dans *Sociologie et anthropologie*, (Coll. «Maison des sciences de l'homme»), Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 143-279; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967. Voir aussi J.T. Godbout (en collaboration avec A. Caillé), *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1995.

contre-don ni de dette.»³³ La réinscription du don dans l'économie marque sa mort: «dès qu'il calcule [...], le don supprime l'objet (du don).»³⁴ Si le donataire *rend* ou *doit* au donateur ce qui lui est donné, il n'y a pas de don.

Ainsi le don ne peut avoir lieu qu'à l'insu du donataire, de celui qui reçoit le don. Or, souligne Derrida, «rien n'est plus difficile que d'accepter un don.»³⁵ Le don exclut d'abord toute forme de *gratitude*: la gratitude du donataire face à un don qui lui est fait opère à la manière d'un «paiement en échange», si bien que le don s'annule: il n'y a plus de don. Par définition, le don exclut toute forme de restitution ou de retour du don — que cette restitution soit immédiate ou qu'elle s'inscrive dans un calcul à long terme n'y change rien. Pour qu'il y ait don, aucune *dette* ne doit être contractée: «il faut que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette.»³⁶ En outre, le don exclut toute attente: «un don attendu [...] ce ne serait plus un don, tout au plus un remboursement à crédit, l'économie restreinte d'une différence, une temporalisation calculable.»³⁷ La seule attente possible serait une attente sans horizon d'attente.

Par ailleurs, si le donataire souhaite laisser une chance au don, par exemple en refoulant toute réaction, la *possibilité de l'échange* se trouve néanmoins inscrite par le fait même de le recevoir ou de le reconnaître

³³ *Donner le temps*, p. 24.

³⁴ «Donner la mort», dans *op. cit.*, p. 104.

³⁵ J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», dans *Psyché*, p. 163.

³⁶ *Donner le temps*, p. 26.

³⁷ *Ibid.*, p. 186.

(consciemment ou inconsciemment) comme don. Pour que le don soit pur de tout mouvement d'échange, il doit donc passer inaperçu du donataire, il ne doit pas être reçu comme don, il ne doit pas être un don du tout³⁸.

Mais ce n'est pas tout. Si le don ne peut avoir lieu qu'à l'insu de celui qui reçoit le don, il doit aussi avoir lieu à l'insu de celui qui donne. Le donateur ne doit pas voir le don, sans quoi il l'annule déjà: «il commence, dès le seuil, dès qu'il a l'intention de donner, à se payer d'une reconnaissance symbolique, à se féliciter, à s'approuver, à se gratifier, à se congratuler, à se rendre symboliquement la valeur de ce qu'il vient de donner.»³⁹ Le don, pour être un don, doit exclure toute espèce de calcul de la part du donateur:

Dès l'instant où le don, si généreux soit-il, se laisse effleurer par le calcul, dès lors qu'il compte avec la connaissance ou la reconnaissance, il se laisse prendre dans l'économie: il échange, il donne en somme de la fausse monnaie, puisqu'il donne contre un salaire. Même s'il donne de la «vraie» monnaie, l'altération du don en calcul détruit aussitôt, comme du dedans, la valeur de cela même qui est donné: la monnaie peut garder sa valeur, elle n'est plus donnée en tant que telle⁴⁰.

Si le don ne peut pas être objet d'échange, à strictement parler, il s'annule comme tel: «si le don apparaît ou se signifie, s'il existe ou s'il est présentement *comme don*, comme ce qu'il est, alors il n'est pas, il

³⁸ J.-L. Marion note que «la formule 'Si tu savais le don de Dieu' peut [...] servir de paradigme (ici non théologique) à toute phénoménologie de la donation: le donataire ne sait pas et n'a pas à connaître quel don lui advient, précisément parce qu'un don peut et doit surpasser toute claire conscience.», J.-L. Marion, «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», *Archivo di filosofia* 62 (1994), p. 78.

³⁹ *Donner le temps*, p. 27. Voir aussi, p. 38.

⁴⁰ «Donner la mort», dans *op. cit.*, p. 104.

s'annule.»⁴¹ Si le don n'existe que dans un échange où il ne (se) donne pas, s'il n'est *reconnu* qu'en étant *perdu* dans l'endettement ou l'échange, le don est impossible: «au-delà de tout retour, de toute circulation, de toute circonférence. C'est la seule manière de donner, la seule possible — impossible. La seule possible — comme l'impossible.»⁴² Bref, le don n'existe pas — sa vérité est la non-vérité⁴³.

Pourtant, si le don n'est pas, néanmoins *il y a peut-être* le don⁴⁴. Étrange affirmation qui appelle une lecture de la pensée de Derrida à partir de la problématique heideggerienne du *il y a (es gibt)* — c'est-à-dire du don (*Gabe*).

*

Dans la conférence «Temps et Être» (1962), Heidegger part de la question suivante: «Qu'est-ce qui donne occasion de nommer ensemble Temps et Être?»⁴⁵ Il dégage ensuite la détermination traditionnelle de l'être: «Être, depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu'à aujourd'hui, veut dire le même que *anwesen* — approche de l'être. Dans ce mot d'*Anwesen*, [...] parle le présent. Or le présent, selon la représentation courante, forme avec le passé et le futur ce qui

⁴¹ *Donner le temps*, p. 42.

⁴² J. Derrida, *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 20.

⁴³ «Allons à la limite: la vérité du don [...] suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don.», *Donner le temps*, p. 42.

⁴⁴ De la même façon que «si le texte à la lettre n'existe pas, *il y a peut-être* un texte.», J. Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, p. 302.

⁴⁵ M. Heidegger, «Temps et Être», trad. F. Fédier, dans *Questions III et IV*, (Coll. «Tel», 172), Paris, Gallimard, 1976, p. 194.

caractérise le temps. Être, en tant qu'avancée-de-l'être, est déterminé par le temps.»⁴⁶ L'effort de Heidegger va consister à retrouver une signification plus originaire de l'être et du temps. Pour ce faire, il va rejeter la détermination de l'être comme fondement de l'étant: «l'être, le penser en propre, demande de détourner le regard de l'être, pour autant qu'il est, comme dans toute Métaphysique, seulement pensé à partir de l'étant, et fondé, en vue de l'étant, comme fond de l'étant.»⁴⁷ Selon Heidegger, l'être ne peut être pensé *en propre* uniquement lorsqu'il cesse d'être pensé à partir de l'étant; il s'agit en somme de penser la *différence* (ontologique) entre l'être et l'étant. L'être n'est rien d'étant, si bien qu'il ne faut pas dire que l'être *est*. Comme le note R. Gasché, «si l'être devait exister, s'il devait être doté d'être, il serait un fondement incapable de rendre compte de ce à quoi il est destiné pour tenir lieu de raison, à savoir l'être de l'étant.»⁴⁸ L'être ne peut donc pas *être*: «l'être n'est pas.»⁴⁹

Si l'être ne peut pas être, pourtant *il y a* (*es gibt*) l'être — le *il y a* caractérisant le mode de donation de l'être. Pour Heidegger, la question de l'être (comme celle du temps) ne peut être déployée qu'à partir d'une problématique du *don*: «nous ne disons pas: l'être est, le temps est — mais, il y a être, et il y a temps.»⁵⁰ La locution «il y a» traduit (imparfaitement) l'expression allemande «*es gibt*», dont se rapproche sans doute le plus l'expression française «ça donne». Ces

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁸ Voir R. Gasché, *Le tain du miroir: Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. M. Froment-Meurice, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1995, p. 267.

⁴⁹ M. Heidegger, «Temps et être», dans *op. cit.*, p. 199.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 197.

problèmes de traduction orientent déjà vers le mystère entourant la problématique heideggerienne de *l'il y a* : comme le souligne Derrida, «l'énigme se concentre à la fois dans le 'il' ou plutôt le 'es', le 'ça' de 'ça donne' qui n'est pas une chose, et dans ce don qui donne mais sans rien donner et sans que personne ne donne rien — rien que l'être et le temps (qui ne sont rien).»⁵¹ Double énigme.

En tant qu'*il y a*, l'être exprime l'entrée en présence de tout ce qui est; il «est» un *avènement*. L'être a néanmoins lieu dans l'événement d'une donation qui demeure elle-même *en retrait* (de toute présence). Le recours à la locution *il y a* vise à penser l'être comme un don qui libère de la présence, tout en restant lui-même en retrait de cette libération: «penser l'être en propre demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait, c'est-à-dire en faveur du *il y a*.»⁵² L'être a donc lieu dans le donner lui-même, pourtant, précise Heidegger, «en tant que don de cette libération, il reste retenu dans le donner.»⁵³ Le don de l'être s'avère aussi sa retenue ou sa soustraction.

Le procès ainsi discerné au cœur de l'être, Heidegger le nomme «*das Ereignis*» — autre terme difficile à traduire, qui signifie «événement» dans la langue courante⁵⁴. Dans le texte heideggerien, «*das Ereignis*» revêt une connotation spéciale qui invite à entendre l'événement comme *avènement* — c'est-à-dire à ne plus entendre l'événement.

⁵¹ *Donner le temps*, p. 34.

⁵² M. Heidegger, «Temps et être», dans *op. cit.*, p. 199.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ «La signification courante du nom [...] entend *Ereignis* au sens de 'ce qui arrive', 'ce qui se passe', l'*événement*.», *ibid.*, p. 220.

Heidegger propose de penser l'*Ereignis* à partir du *Eignen*: «er-eignis — ce qui amène jusqu'à être proprement (*eigen*) sa propriété. *Ereignen*, c'est 'laisser advenir jusqu'à soi', et dans ce sens 'faire advenir à soi'.»⁵⁵ Mais si l'*Ereignis* se trouve ainsi relié au *propre*, s'il «est» l'*appropriement* (ou appropriation), lui appartient aussi le *dépropriement* (ou dépropriation): «l'*Ereignis* soustrait à la décloison sans limite ce qu'il a de plus propre. Pensé à partir du faire advenir à soi, cela veut dire: il se déproprie [...]. A l'*Ereignis* comme tel appartient le dépropriement.»⁵⁶ L'*Ereignis* «est» un *Ent-eignis*.

Dans cette pensée de l'*Ereignis* se trouve surtout soulignée la *fulgurance* de l'être: «l'être est un éclat ou un éclair, un trait qui traverse et nous traverse, sans que nous puissions jamais le retenir ni le figer dans les limites d'une nature.»⁵⁷ Une telle pensée ne peut pas être sans rapport avec la structure du sublime déjà dégagée et, plus largement, avec la pensée du don⁵⁸.

*

La donation qui s'atteste dans l'*Ereignis* renvoie à la question du *Es* de la locution «*Es gibt*», c'est-à-dire à la question du «il» du «il y a» ou encore du «ça» du «ça donne». Qu'en est-il de cette instance donatrice? Question immense, à laquelle il n'y a pas de réponse simple; elle nous

⁵⁵ F. Fédier, «Notes de traduction», dans M. Heidegger, *Questions III et IV*, p. 227.

⁵⁶ M. Heidegger, «Temps et être», dans *op. cit.*, p. 223.

⁵⁷ A. Boutot, *Heidegger*, (Coll. «Que sais-je?», 2480), Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 59.

⁵⁸ Voir *Donner le temps*, p. 33.

intéresse ici dans la mesure où elle constitue un lieu de croisement possible entre la pensée du don et l'instance théologique. Il s'agit en somme de se demander si la pensée du don que cherche à articuler Derrida n'a pas ou ne pourrait pas avoir un ressort théologique.

Cette dernière question reçoit une stimulation particulière des écrits de J.-L. Marion, qui relie *explicitement* son analyse phénoménologique du don — dont le texte derridien constitue l'un des référents — à la problématique théologique de la *révélation*. Nous nous proposons d'étudier ici le *geste* de Marion — sans entrer dans le détail des analyses extrêmement précises qu'il propose et qui s'avèrent, en l'occurrence, fort intéressantes —, de manière à pouvoir saisir ensuite la spécificité du geste derridien. Il faudra également faire un détour du côté de la *pensée religieuse* de Heidegger — c'est-à-dire sa pensée sur la religion et la théologie —, qui constitue un référent privilégié de Derrida.

La pensée théologique de J.-L. Marion se déploie elle-même dans l'horizon ouvert par Heidegger. Plus précisément, il s'agit pour Marion de partir de l'affirmation heideggerienne selon laquelle la foi peut se passer de l'être, c'est-à-dire de penser «Dieu sans l'être»⁵⁹. Pour cela, il importe de comprendre la différence ontologique elle-même *à partir de la donation du don*:

La différence ontologique ne constitue que le dernier mot de la question qu'elle ouvre pourtant. La différence ontologique se comprend, *pour nous* du moins qui devons la reconquérir par une «destruction de l'ontologie», dans la métaphysique,

⁵⁹ L'entreprise de Marion évoque évidemment le projet d'E. Lévinas, cherchant à penser «un Dieu non contaminé par l'être», *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4121), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 10.

que produit son oubli et y reste liée. Ainsi la pensée qui s'essaie à penser l'Être dans son essence en vient à laisser de côté la différence ontologique comme telle, pour en reprendre l'enjeu sous l'autre formulation du *don*⁶⁰.

Marion soulève l'hypothèse suivant laquelle Derrida aurait opéré cette transition de la différence ontologique vers le don, *via* la différance: «il se pourrait — mais ce travail reste à faire — que Derrida lui-même ait relayé l'antériorité de la différance, plus ancienne que la différence ontologique, par la différence encore plus ancienne du don.»⁶¹ C'est là une hypothèse intéressante. Elle a néanmoins le «désavantage» de supposer au texte derridien un «grand sérieux» — prenant notamment la forme d'un intérêt pour les structures «plus anciennes» du «réel» —, un «grand sérieux» que nous lui avons pour notre part dénié, en tentant de faire entendre l'écho répété du rire derridien et en soulignant la dimension ironique de la déconstruction.

Marion stigmatise la pensée de l'être comme pensée idolâtrique: «au-delà de l'idolâtrie propre à la métaphysique, travaille une autre idolâtrie, propre à la pensée de l'Être en tant que tel.»⁶² À ses yeux, «rien de moins qu'une folie sépare la théologie de l'Être.»⁶³ La théologie

⁶⁰ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4073), Paris, Grasset, 1977, p. 283.

⁶¹ J.-L. Marion, «Réponses à quelques questions», *Revue de métaphysique et de morale* 96 (1991), p. 70. Sur le rapport entre la pensée de la différance et la pensée du don chez Derrida, voir aussi P. Kemp, «L'éthique au lendemain des athéismes: réflexions sur la philosophie de Jacques Derrida», *Revue de théologie et de philosophie* 111 (1979), p. 117.

⁶² J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 65.

⁶³ *Ibid.*, p. 95.

doit suivre, non pas le fil de l'être, mais le fil du *don*: «parce que Dieu ne relève pas de l'être, il nous advient en et comme un don.»⁶⁴

Suivant Marion, le don peut s'entendre de deux manières:

1. Le don peut d'abord s'entendre à partir de la donation elle-même: «le don qui fait que, dans *il y a, ça donne* s'accroît à partir du donner lui-même, donc de la donation en tant qu'elle ne cesse de se donner.»⁶⁵ Dans ce cas, poursuit Marion, «le *ça* censé donner, pas plus que l'impersonnel *il* au seuil du *il y a*, n'offre d'appui privilégié.»⁶⁶ Il s'agit, dans ce premier cas, de «laisser en suspens le donateur»⁶⁷.

2. Mais le don peut aussi s'entendre à partir de la donation *telle que l'accomplit le donateur*: «le don doit s'entendre selon la donation, mais la donation ne doit pas s'entendre comme un *donner* pur et simple. La donation doit s'entendre par renvoi au donateur.»⁶⁸ La question étant alors de savoir comment on nommera ce donateur. De façon assez

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12. Voir A.J. Godzieba, «Ontotheology to Excess: Imagining God without Being», *Theological Studies* 56 (1995), p. 20.

⁶⁵ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 149.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ «Le don se conçoit comme donation, et non d'abord à partir d'un donateur quelconque; la donation à son tour s'entend comme l'envoi destinal.», *ibid.*, p. 150. H. Jonas a souligné l'importance décisive de la notion de destin (*Geschick*) chez Heidegger, prenant soin de soulever les problèmes qu'une telle notion *devrait* poser au théologien: «Il me semble que le chrétien, et donc le théologien chrétien, se doit de rejeter toute idée de destin et d'histoire qui s'étendrait à la condition de son mandat. D'abord, il est dit que le chrétien est délivré de la puissance du destin. C'est ce que j'ai surtout retenu de la lecture des livres primitifs. Deuxièmement et surtout, ce qui l'a sauvé, s'il s'en rapporte aux lumières de la foi [...] n'a pas été un événement du destin, ni n'a jamais été destiné à devenir destin ou à faire partie du destin; non, ce fut un événement de nature à casser toutes sentences du destin et à infirmer les paroles que le destin adresse à l'homme, y compris les paroles de l'être qui se désabrite. Troisièmement, ce n'est pas non plus un simple désabriter, un simple 'se montrer': la crucifixion, dirai-je, n'a pas été en premier lieu un événement de langage.», H. Jonas, «Heidegger et la théologie», *Esprit* 7-8 (1988), p. 182.

⁶⁸ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 151.

prévisible — nous le voyions venir de loin —, Marion propose d'identifier le donateur à Dieu [raturé], «mais en croisant Dieu [raturé] de la croix qui ne le révèle que dans la disparition de sa mort et de sa résurrection.»⁶⁹ Ainsi, Dieu [raturé] donne: «la donation, en donnant à deviner comment 'ça donne', une donation, offre la seule trace accessible de Celui qui donne. L'Être/étant, comme toute chose, peut, s'il se trouve pris en vue comme une donation, y donner à deviner la trace d'un autre don.»⁷⁰ Marion précise qu'il ne s'agit pas d'*assimiler* ainsi le don où se garde l'Être au don où le Père nous donne au Fils, mais de *pressentir* qu'entre eux joue comme un «redoublement de la distance»⁷¹.

Les (trop brèves) remarques qui précèdent ne rendent évidemment pas justice à la précision et à la complexité des analyses de Marion; elles permettent toutefois de saisir la nature du geste dont elles procèdent, et qui paraît problématique à plusieurs égards. Il suffit de rappeler les problèmes importants soulevés par D. Janicaud, qui conteste — avec raison, nous semble-t-il — le caractère proprement phénoménologique des analyses de Marion⁷². Il paraît effectivement utile de dégager la portée de la *liaison* que Marion établit entre la problématique du *don* et

⁶⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Voir J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 11.

⁷² Voir D. Janicaud, *Le tournant phénoménologique de la phénoménologie française*, (Coll. «Tiré à part»), Combas, L'Éclat, 1991, pp. 39-51. Voir la mise au point de J.-L. Marion: «De l'histoire de l'être à la donation du possible», *Le débat* 72 (1992), pp. 187-189. Sur ce débat, on consultera également: J. Colette, *art. cit.*, pp. 56-73; J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, (Coll. «Philosophie»), Paris, Minuit, 1992; D. Franck, «Le corps de la différence», *Philosophie* 34 (1992), pp. 70-96; M. Henry, «Parole et religion: la Parole de Dieu», dans l'ouvrage collectif *Phénoménologie et théologie*, (Coll. «Idées»), Paris, Criterion, 1992, pp. 129-160.

la question de la *révélation* — liaison dont il précise le caractère dans un texte récent:

Le phénomène de révélation — s'il s'en trouve un — se caractérise par son excès d'intuition, qui sature toute signification et qui, par conséquent, suscite un événement, dont l'imprévisibilité échappe à toute production ou reproduction; ce phénomène prend [...] le statut d'un don, apparaissant à partir de lui-même, gratuit et subit. Le phénomène de révélation se révèle ainsi de lui-même et apparaît sur le mode de ce qui se donne. En un mot, une révélation n'apparaît que si elle apparaît comme un don⁷³.

Ainsi la pensée phénoménologique du don ne se déploie pas en dehors de la révélation, mais «se trace ainsi le seul chemin possible vers elle»⁷⁴; si bien que Marion peut affirmer que «la figure phénoménologique de 'Dieu' comme l'étant-donné par excellence peut s'esquisser en suivant le fil conducteur de la simple donation.»⁷⁵ Un tel Dieu, précise Marion, s'il se démarque de la figure (métaphysique) d'un «Dieu-*causa sui*», ne relève pourtant pas du «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» (Pascal)⁷⁶. Marion tente par là de distinguer la démarche phénoménologique de la démarche théologique; tandis que la phénoménologie s'attacherait à la révélation comme *possibilité*, la théologie s'attacherait à la révélation comme *historicité*.

Marion rejoint ainsi une distinction également esquissée par Derrida entre la *possibilité* de la révélation et l'*événement* même de la révélation. Suivant Derrida, il est possible de rassembler autour du *don*

⁷³ J.-L. Marion, «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», p. 75. Voir aussi J.-L. Marion, «Le phénomène saturé», dans *Phénoménologie et théologie*, pp. 79-128.

⁷⁴ J.-L. Marion, «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», p.76.

⁷⁵ J.-L. Marion, «Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94 (1993), p. 203.

⁷⁶ Voir *ibid.*, p. 204.

les grands thèmes chrétiens: l'amour infini, le péché et le salut, le repentir et le sacrifice. Toujours selon Derrida, ces thèmes constituent un réseau de significations engendrées par ce qu'il serait possible d'appeler — «jusqu'à un certain point», précise-t-il — une «logique». Or, cette «logique» aurait pour caractéristique de ne pas avoir «besoin de l'événement d'une révélation ou de la révélation d'un événement»⁷⁷: «elle a besoin de penser la possibilité d'un tel événement mais non l'événement lui-même. Différence majeure qui permet de tenir un tel discours sans référence à la religion comme dogmatique instituée, et de proposer une généalogie pensante de la possibilité et de l'essence du religieux [sic!] qui ne soit pas article de foi.»⁷⁸ Cela vaudrait pour bien des discours, par exemple pour ceux qui «veulent être des discours de la religion, des discours de type philosophique sinon des philosophies, sans poser de thèses ou de théologèmes qui dans leur structure même enseignent ce qui correspondrait au dogme d'une religion déterminée.»⁷⁹ Des noms?

À des titres et en des sens divers, les discours de Lévinas et Marion, peut-être de Ricoeur, partagent cette situation avec celui de Patocka. Mais cette liste au fond n'a pas de limite et on peut dire, en tenant compte de bien des différences, qu'un certain Kant et un certain Hegel, Kierkegaard à n'en pas douter, et j'oserai même dire par provocation Heidegger aussi, appartiennent à cette tradition qui consiste à proposer un doublet non dogmatique du dogme, un doublet philosophique, métaphysique, en tout cas *pensant* qui «répète» sans religion la possibilité de la religion⁸⁰.

⁷⁷ «Donner la mort», dans *op. cit.*, p. 52.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 52-53. Nous soulignons.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁰ *Ibidem.*

Si Marion n'hésite pas à s'inscrire lui-même dans cette tradition qui tente de «répéter», sans religion, la possibilité de la religion⁸¹, oserons-nous dire, cédant à notre tour à un esprit de provocation, que Derrida appartient aussi à cette tradition? Une question critique mériterait alors d'être soulevée: le théologique qu'un tel cadre rend pensable ne le confine-t-il pas dans l'horizon d'une religiosité naturelle, structurelle et, au fond, essentialiste? C'est en tout cas ce que suggère G. Vattimo, à l'égard notamment de la pensée de Lévinas: si, avec Lévinas, «la philosophie s'ouvre [...] sur l'expérience religieuse comme irruption de l'autre, [...] cette irruption finit par se résoudre en une dissolution de l'éventualité même, qui perd toute signification spécifique.»⁸² Ne pourrait-on pas faire la même critique à Derrida? Certaines des affirmations qu'il risque et que nous venons d'évoquer semblent effectivement travailler à une «dissolution de l'éventualité», à un oubli de l'événement lui-même au profit de sa *possibilité*, à un encadrement du sublime équivalant à sa négation. Ce faisant, Derrida paraît souscrire au schéma métaphysique qui fonde le discours transcendantal et dont il n'a cessé de souligner le caractère déconstructible. Ainsi, il y aurait lieu de conclure au caractère déficitaire de la «pensée religieuse» de Derrida par rapport à la problématique déconstructionniste: le parasitage auquel se voue le texte derridien s'arrêterait au seuil du discours cherchant à «dire Dieu». Nous pourrions alors nous demander si certains théologiens ne sont pas finalement plus déconstructionniste que

⁸¹ Marion soutient néanmoins qu'il ne saurait y avoir de confusion entre «phénoménologie» et «théologie révélée»: entre elles, «la frontière passe entre la révélation comme possibilité et la révélation comme historicité. Entre ces domaines, la confusion ne saurait menacer.», J.-L. Marion, «Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie», pp. 36-37.

⁸² G. Vattimo, «La trace de la trace», trad. M. Raiola, dans J. Derrida et G. Vattimo (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1976, pp. 101-102.

Derrida lui-même, s'ils ne sont pas plus enclins qu'on le croit généralement à entrer dans le *jeu*⁸³.

Mais avant d'aller plus loin, il s'agit de rattacher plus solidement la déconstruction derridienne au fil théologique: pour cela, nous ne pouvons faire l'économie du détour heidéggerien.

*

Le texte heidéggerien se prête d'emblée à des interprétations théologiques. Est-il nécessaire de rappeler le jugement de K. Löwith, ancien élève de Heidegger, qui considérait son ancien maître comme un «crypto-théologien», «un théologien sans dieu, dont l'ontologie fondamentale est issue de la théologie»⁸⁴? Est-il nécessaire de rappeler les paroles de Heidegger lui-même, évoquant la genèse de sa pensée dans les termes suivants: «Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir.»⁸⁵ Pour parvenir à une compréhension satisfaisante du rapport de Heidegger à la problématique religieuse en général et théologique en

⁸³ Peut-être faudrait-il relire ce que M. de Certeau écrit de la théologie comme «jeu d'adresse(s)»; voir M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, (Coll. «Bibliothèque des histoires»), Paris, Gallimard, 1982, p. 195. Sur le rapport du théologique au jeu, voir également l'essai très stimulant de L.D. Kliever, «Fictive Religion: Rhetoric and Play», *Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981), pp. 657-669.

⁸⁴ K. Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Paris, Hachette, 1988, p. 47. Cette remarque n'est pas sans évoquer Nietzsche, affirmant de la philosophie allemande qu'elle est une «théologie dissimulée» (*eine hinterlistige Theologie*), F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémerly, (Coll. «Folio/essais», 137), Paris, Gallimard, 1974, p. 21 (§10).

⁸⁵ M. Heidegger, «D'un entretien de la parole», trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, (Coll. «Tel», 55), Paris, Gallimard, 1976, p. 95.

particulier, il paraît toutefois nécessaire de distinguer les différentes topiques où ce rapport s'inscrit⁸⁶.

1. La première topique s'organise autour du rapport entre la philosophie et la théologie biblique⁸⁷. Elle reçoit sa première élaboration dans les années précédant la parution de *Sein und Zeit* — donc entre 1923 et 1927. Heidegger souligne alors que la «science ontologique», à l'écart de toute *Weltanschauung*, est fidèle à l'aventure philosophique, préoccupée par la question de l'être; elle fait face à la théologie chrétienne, «science ontique» élaborée à partir du *Positum* de la foi. Selon Heidegger, la théologie procure une sécurité laissant intacte toute quête ontologique; précédant et excédant tout questionner, la théologie ne peut s'engager dans l'aventure philosophique⁸⁸.

⁸⁶ Nous suivons ici la suggestion de P. Capelle, «M. Heidegger entre philosophie et théologie: une triple topique», *Revue des sciences religieuses* 67 (1993), pp. 59-77.

⁸⁷ Voir surtout: M. Heidegger, «Phénoménologie et théologie», *Archives de philosophie* 32 (1966), pp. 355-415; id., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, (Coll. «Tel», 49), Paris, Gallimard, 1967. Ainsi, note C. Geffré, «en conformité avec le principe luthérien de la *sola Scriptura*, la théologie selon Heidegger est essentiellement une théologie néo-testamentaire.», C. Geffré, «Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme», dans l'ouvrage collectif *L'être et Dieu*, (Coll. «Cogitatio fidei», 138), Paris, Cerf, 1986, p. 29.

⁸⁸ «Celui pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question 'Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien?', la réponse, à savoir: l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même, comme créateur incréé, 'est'. Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes de quelque manière suivre le questionnement de notre question et y participer, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si... Mais d'un autre côté cette foi, si elle ne s'expose pas constamment à la possibilité de tomber dans l'incroyance, n'est pas non plus un croire, mais un 'mol oreiller' [*eine Bequemlichkeit*], et une convention passée avec soi-même de s'en tenir à l'avenir au dogme comme à un n'importe quoi de transmis.», M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 14. Nous soulignons au passage que le souci de distinguer radicalement la dimension de la foi et celle de la pensée philosophique (caractéristique de cette première topique) n'est sans doute pas étranger au dialogue entre Heidegger et la «théologie dialectique»; nous savons d'ailleurs que pendant le trimestre d'hiver 1923-24, Heidegger a participé au séminaire de Bultmann sur «l'éthique de saint Paul» et que la conférence de 1927 sur «Phénoménologie et théologie» a été dédiée à Bultmann. La proximité de Heidegger avec ce courant théologique renvoie elle-même à une fidélité plus fondamentale encore à saint Paul et à Luther.

Les questions théologiques et religieuses surviennent en dehors du questionnement de la philosophie, dont Heidegger souligne le caractère athée⁸⁹. Se trouve ainsi délimitée la spécificité de la piété de la foi par rapport à cette autre forme de piété qu'est le questionnement. Pour Heidegger, «l'interrogation est la piété de la pensée»⁹⁰ — affirmation fondamentale sur laquelle Heidegger reviendra cependant plus tard, en en proposant une interprétation audacieuse. Quoi qu'il en soit, dans cette première topique, la théologie chrétienne est considérée par Heidegger comme une *possibilité*; mais il lui est demandé de suivre la parole de saint Paul dans la lettre aux Corinthiens: «Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde?» Heidegger convie la théologie chrétienne «à prendre au sérieux la parole de l'apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie»⁹¹.

2. La seconde topique traite du rapport entre la théologie et l'ontothéologie; elle se déploie surtout autour de 1928⁹². Heidegger entend

⁸⁹ Cela paraît clairement dans le «rapport pour Natorp» qui a servi de base à la nomination de Heidegger à Marbourg: «Athée, non pas au sens d'une quelconque théorie, comme le matérialisme. Toute philosophie qui se comprend elle-même en ce qu'elle est, doit nécessairement, en tant que modalité facticielle de l'explicitation de la vie, savoir — et cela précisément quand elle a encore quelque 'pressentiment' de Dieu — que l'arrachement par lequel elle reconduit la vie à elle-même est, en termes religieux, une manière de se déclarer contre Dieu. Mais c'est par là seulement qu'elle demeure loyale devant Dieu, c'est-à-dire à la hauteur de la seule possibilité dont elle dispose: athée signifie donc ici délivré de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité. L'idée même de philosophie de la religion, surtout si elle ne fait pas entrer en ligne de compte la facticité de l'homme, n'est-elle pas un pur non-sens?», M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, (Coll. «T.E.R. Bilingue»), Mauvezin, T.E.R., 1992, p. 53.

⁹⁰ M. Heidegger, «La question de la technique», dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 52), Paris, Gallimard, 1958, p. 48.

⁹¹ M. Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», trad. H. Corbin, dans *Questions I*, (Coll. «Classiques de la philosophie»), Paris, Gallimard, 1968, p. 41.

⁹² Voir surtout M. Heidegger, «Identité et différence», trad. A. Préau, dans *Questions I*, pp. 253-310. On consultera aussi M. Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», trad. J. Beaufret et F. Fédier, dans *Questions III et IV*, pp. 281-306.

montrer que la philosophie et la théologie ont leur lieu de développement au sein de la constitution *dimorphe* de la métaphysique occidentale. Ces discours confondent deux exercices de la pensée: la recherche des traits les plus généraux de l'étant et la désignation de la raison d'être de l'étant. La philosophie comme la théologie trahissent ainsi l'ontologie au bénéfice du fondement — fondement que la théologie pense en terme d'«Étant-Theos suprême».

À l'intérieur de cette seconde topique, Heidegger appréhende la théologie chrétienne du point de vue de sa compromission historique avec la métaphysique. Et de là, il invite les théologiens à *se taire*: «quiconque a de la théologie, aussi bien de celle de la croyance chrétienne que de celle de la philosophie, une expérience puisée là où elle est pleinement développée, préfère aujourd'hui se taire, dans le domaine de la pensée, au sujet de Dieu.»⁹³

La sévérité du *jugement* de Heidegger à l'égard de la théologie (l'appel — sans possibilité d'appel — au silence) renvoie à un *procès* dont certains commentateurs ont souligné l'arbitraire et l'absence de nuances⁹⁴. Nous n'entendons pas reprendre ici les grands termes de ce débat; nous soulevons simplement la question qui nous paraît la plus décisive: est-il certain que la structure onto-théologique de la métaphysique recouvre de part en part la tradition de la théologie chrétienne — tradition dont il faudrait d'abord reconnaître et souligner

⁹³ M. Heidegger, «Identité et différence», dans *op. cit.*, p. 289.

⁹⁴ Voir notamment: D. Bourg, «La critique de la 'métaphysique de l'Exode' par Heidegger et l'exégèse moderne», dans *L'être et Dieu*, pp. 215-244; S. Breton, «La querelle des dénominations (en marge d'un débat)», dans R. Kearney et J.S. O'Leary (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, (Coll. «Figures»), Paris, Grasset, 1980, pp. 248-268.

la pluralité? À certains égards, une étude sérieuse de la théologie de saint Thomas d'Aquin — visée par Heidegger à travers ses commentateurs — n'interdit-elle pas son assimilation à l'ontothéologie?⁹⁵

3. La troisième topique — qui peut être située autour du milieu des années trente (donc au moment de la *Kehre*)⁹⁶ — marque une certaine réhabilitation du religieux dans la pensée de Heidegger: la pensée de l'Être s'accorde désormais à la thématique de l'attente du dieu⁹⁷.

L'interprétation que Heidegger propose de Nietzsche à ce moment est très révélatrice. Dans son *Discours de rectorat*, Heidegger présente Nietzsche, non pas comme le représentant d'un athéisme philosophique, mais comme le «dernier philosophe allemand qui ait cherché Dieu avec passion.»⁹⁸ Il est vrai que Nietzsche, dans *La généalogie de la morale*, s'oppose d'abord au Dieu «saint» du christianisme (dont l'origine se situe dans la «mauvaise conscience» de ceux qui ont voulu «éterniser» la culpabilité), non aux dieux grecs, «ces

⁹⁵ Voir entre autres: E. Gilson, «L'être et Dieu», dans *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, pp. 169-230; J.D. Caputo, *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York, Fordham University Press, 1982; B. Welte, «La métaphysique de S. Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Être chez Heidegger», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966), pp. 601-614; J.-L. Marion, «De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», *Laval théologique et philosophique* 41 (1985), pp. 25-39.

⁹⁶ Nous soulignons au passage que c'est au cours de cette période que l'attitude anticatholique de Heidegger devient le plus manifeste. Voir à ce sujet H. Ott, *Martin Heidegger: éléments pour une biographie*, trad. J.M. Beloeil, (Coll. «Bibliothèque historique Payot»), Paris, Payot, 1990, p. 251.

⁹⁷ Voir entre autres: M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», trad. R. Munier, dans *Questions III et IV*, pp. 65-127; id., «Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au 'Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectifs dans la théologie d'aujourd'hui', *Archives de philosophie* 32 (1969), pp. 397-415.

⁹⁸ M. Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, trad. G. Granel, (Coll. «T.E.R. Bilingue»), Mauvezin, T.E.R., 1982, p. 12.

reflets d'hommes nobles et souverains, chez qui l'*animal* dans l'homme se sentait déifié⁹⁹. D'autres textes de Nietzsche expriment également cette volonté d'en finir avec le dieu moral des chrétiens, plutôt qu'avec la divinité elle-même; ainsi dans *La Volonté de Puissance*, Nietzsche écrit: «les religions périssent de leur croyance à la morale: le Dieu moral des chrétiens n'est pas soutenable; d'où 'l'athéisme' — comme s'il ne pouvait pas y avoir d'autres dieux!»¹⁰⁰ Ainsi, l'interprétation de Heidegger, suivant laquelle Nietzsche n'appelle pas l'éradication complète de la dimension du sacré, peut se réclamer de références nietzschéennes explicites; Heidegger va aller jusqu'à comprendre l'expression «Dieu est mort» comme un geste religieux: «Pour celui qui sait prêter l'oreille [...], le Forcené est celui qui cherche Dieu en criant après Dieu. Peut-être un penseur a-t-il là réellement crié *de profundis?*»¹⁰¹

La réapparition de la dimension du sacré chez Heidegger doit beaucoup à Hölderlin, en qui il voit «le poète du poète»¹⁰², c'est-à-dire celui qui est parvenu à l'essence même de la poésie. Au contact de la poésie

⁹⁹ F. Nietzsche, «Deuxième dissertation: la 'faute', la 'mauvaise conscience' et ce qui leur ressemble», dans *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratiën, (Coll. «Folio/essais», 16), Paris, Gallimard, 1971, p. 106 (§23).

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. I, trad. G. Bianquis, (Coll. «Tel», 259), Paris, Gallimard, 1995, p. 136 (§296). Un autre texte encore: «La réfutation de Dieu: au fond, seul le Dieu moral est réfuté.», F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, trad. G. Bianquis, (Coll. «Tel», 260), Paris, Gallimard, 1995, p. 181 (§483).

¹⁰¹ M. Heidegger, «Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, (Coll. «Tel», 100), Paris, Gallimard, 1962, p. 322. Dans le même sens, G. Pommier écrit: «La phrase de Nietzsche où la mort de Dieu est proclamée n'est pas celle d'un athée, mais celle d'un croyant, d'un homme qui cherche Dieu. Il le trouve encore en apercevant sa mort. L'obscénité divine se dévoile à travers une existence qui n'est pas mise en doute, même si elle est cadavérique. 'Dieu est'... mais sous la forme du... 'mort'.», G. Pommier, *L'exception féminine: essai sur les impasses de la jouissance*, Paris, Point hors ligne, 1985, p. 122.

¹⁰² M. Heidegger, «Hölderlin et l'essence de la poésie», dans *Approche de Hölderlin*, trad. J. Launay, (Coll. «Tel», 269), Paris, Gallimard, 1973, p. 43.

hölderlinienne, la pensée heidéggerienne s'ouvre à l'horizon du sacré — horizon à partir duquel devient pensable la *déité*.

Le retour du sacré marque chez Hölderlin le retour de la *proximité*. Le renvoi à la *déité* (plutôt qu'à Dieu ou à la religion) a pour fonction d'évoquer un lien d'*intimité*, au sein duquel «tout est un»; le sentiment religieux manifeste précisément cette appartenance — c'est-à-dire le lien, le *religare* — de l'être humain à l'égard de la «sphère» dans laquelle il vit¹⁰³. Il y aurait ici un parallèle à faire avec la théologie négative de Maître Eckhart qui, comme le souligne J. Beaufret, «affaiblit la représentation du Dieu créateur au profit d'une intimité plus haute.»¹⁰⁴

Quand toutes les créatures l'expriment, *Dieu devient*. Quand j'étais encore dans le fond et dans la base de la Déité, dans son flux et dans sa source, personne ne me demandait où je voulais aller ni ce que je faisais: il n'y avait là personne qui eût pu m'interroger. Ce n'est que quand je me suis écoulé que toutes les créatures annoncèrent Dieu. Si on me demande: «Frère Eckhart, quand êtes-vous sorti de la maison?» — «J'y étais justement!» — C'est donc de Dieu que parlent, c'est Dieu qu'annoncent toutes les créatures. Et pourquoi ne parlent-elles pas de la *Déité*? — Tout ce qui est dans la Déité est Un, et on ne peut rien en dire! Seul Dieu *fait* quelque chose; la Déité ne fait rien, n'a rien à faire: en elle il n'y a rien à faire, et elle n'a jamais non plus regardé autour de soi. Dieu et la Déité sont distincts comme l'agir et le non-agir! Quand je *reviens chez moi* en Dieu je ne forme

¹⁰³ Voir F. Dastur, «Hölderlin: 'Sur la religion'», *Cahiers de Fontenay* 73-74 (1994), p. 227.

¹⁰⁴ J. Beaufret, «Heidegger et la théologie», dans *Heidegger et la question de Dieu*, p. 27. Nous soulignons au passage que Heidegger s'est plus d'une fois réclamée de la tradition apophatique; ainsi cette allusion à Maître Eckhart: «Les choses à demeure autour du chemin, dans leur ampleur et leur plénitude, donnent le monde. Comme le dit le vieux Maître Eckhart, auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est seulement dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu.», M. Heidegger, «Le Chemin de campagne», trad. A. Préau, dans *Questions III et IV*, p. 13. Voir aussi M. Heidegger, «Pour servir de commentaire à *Sérénité*», dans *Questions III et IV*, p. 152. Sur le rapport Heidegger-Eckhart, on lira avec profit: J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, University of Ohio Press, 1978; P. Capelle, «Heidegger et Maître Eckhart», *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), pp. 113-124.

plus d'images en moi, ainsi cette mienne percée est beaucoup plus magnifique que ma première sortie. Car c'est moi — l'un — qui élève toutes les créatures au-dessus de leur sentiment propre jusqu'au *mien* afin que, en moi, elles aussi deviennent l'un! Quand, ensuite, je reviens dans le fond et la base de la déité, dans son courant et dans sa source, personne ne me demande d'où je viens ni où j'ai été: personne ne s'est aperçu de mon absence. — Cela veut dire: *Dieu passe*¹⁰⁵.

Le dieu auquel Heidegger en appelle, le dernier dieu (*Letzte Gott*), ne constitue pas le sujet d'une révélation¹⁰⁶; il s'inscrit dans la simple diffusion de l'*Ereignis*. Le chant du poète n'appelle pas le dieu, son cri ne ressemble pas à une prière: le poète témoigne de la détresse humaine en l'absence du dieu, en se tenant dans l'attente (sans désir) de sa venue possible. Si pour Hölderlin la *nature* elle-même constitue la dimension du sacré, Heidegger rattache pour sa part le sacré à l'*aletheia*: «nous entendons ici Chaos dans la plus étroite connexion avec une interprétation originelle de l'essence de l'*aletheia* comme le sans-fond tel qu'il s'ouvre initialement.»¹⁰⁷ La vérité de l'Être est le lieu à partir duquel la venue possible du dieu est envisageable, une vérité qui ne renvoie pas au projet du *Dasein* (comme chez le premier Heidegger), mais à l'*in-stance* (*Inständigkeit*) — ce lieu (sans lieu) où il s'agit de se «tenir debout», sans fondement sur lequel s'appuyer¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Maître Eckhart, «De la sortie de l'esprit et de son retour chez lui», dans *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*, trad. P. Petit, (Coll. «Tel», 126), Paris, Gallimard, 1942, p. 118. Traduction modifiée.

¹⁰⁶ «Il n'y a pas, selon Heidegger, à sacrifier le dieu sur l'autel d'une transcendance qui absorbe la temporalité; il n'y a pas, du même coup, à sacrifier la pensée qui pense le retrait de l'être, sur l'autel d'une foi et d'une théologie contrainte par une Révélation hors-temps.», P. Capelle, «M. Heidegger entre philosophie et théologie: une triple topique», p. 75.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, trad. P. Klossowski, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1971, p. 274.

¹⁰⁸ «L'in-stance dans l'ouverture de l'être, ce n'est rien d'autre que cette 'situation périlleuse' (*misslicher Standpunkt*) qui est celle de la philosophie selon Kant, en tant qu'elle ne trouve un appui ni sur terre ni dans le ciel, mais doit néanmoins se

*

Une fois posés ces jalons, nous pouvons enfin aborder la question soulevée par Derrida: «une théologie serait-elle possible?»¹⁰⁹ L'immensité même de cette question interdit en fait toute réponse et appelle une délimitation plus restreinte: nous nous demanderons donc si le texte heideggerien *tel que l'interprète Derrida* autorise une instance théologique, auquel cas il faudra alors poser certaines questions: quelle théologie y demeure possible ou pensable? Quel est le rapport de Derrida à une telle théologie, *s'il y en a?*

Nous proposons de dégager la position de Heidegger à l'égard du théologique, en partant d'un passage célèbre de la *Lettre sur l'humanisme*:

Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser le déploiement de l'être du sacré. Ce n'est qu'à partir du déploiement 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 peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot «Dieu»¹¹⁰.

Que faut-il entendre ici? Il semble que le sacré constitue ici le terme le plus important: «le sacré est la dimension qui permet de déployer le

tenir fermement debout et se faire, librement, la gardienne de ses propres lois en assumant jusqu'à l'extrême sa 'non relevable' finitude», F. Dastur, «Heidegger et la théologie», *Revue philosophique de Louvain* 92 (1994), p. 242. Voir M. Heidegger, «Pour servir de commentaire à *Sérénité*», dans *op. cit.*, p. 173; id., «Le retour au fondement de la métaphysique», trad. R. Munier, dans *Questions I*, pp. 34-35.

¹⁰⁹ «Comment ne pas parler: dénégations», dans *op. cit.*, p. 595. Nous soulignons. Il s'agit bien d'une théologie et non de la théologie; comme le fait remarquer S. Breton, «ce qu'on appelle la théologie chrétienne, sans être légion comme le diable de l'Évangile, est certainement plurale.», S. Breton, *loc. cit.*, p. 261.

¹¹⁰ M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», dans *op. cit.*, p. 112. Traduction modifiée.

questionnement sur la divinité de dieu, qui décide — dans l'ordre de la pensée — de la rencontre avec Dieu.»¹¹¹ Cette référence au sacré autorise à parler d'une pensée *théologique*, qu'il peut être tentant d'interpréter comme une forme de théologie naturelle, susceptible de servir de propédeutique au discours théologique comme tel. Cette interprétation paraît cependant difficilement tenable, dans la mesure où le sacré auquel se réfère Heidegger ne renvoie pas à une expérience religieuse, mais à une expérience *ontologique*: seule la vérité de l'être peut ouvrir à l'essence de la divinité. La référence à dieu est coextensive à la dimension de l'être, à son avènement dans le monde en tant qu'*Ereignis*.

Heidegger a tenu à bien marquer la différence entre le théologique et le théologique, en distinguant deux dieux: «le passage de la *Lettre sur l'humanisme* parle exclusivement du dieu du poète, et non du dieu de la révélation.»¹¹² Le dieu de la révélation est le dieu des chrétiens et le dieu de la *foi* — un dieu qui n'a rien à voir avec le dieu de la théologie¹¹³. Si la théologie chrétienne est dissociée de la théologie, elle n'est pas pour autant identifiée à l'onto-théologie. En dénonçant la contamination de l'idée de Dieu par la logique — qui transforme celui-ci en fondement premier, en *causa sui* — la pensée heidéggerienne rejoint

¹¹¹ J. Greisch, «L'appel de l'être et la Parole de Dieu», *Études* 361 (1984), p. 686.

¹¹² «Dialogue avec Heidegger», compte rendu d'une session de l'Académie évangélique, début décembre 1953, à Hofgeismar, trad. J. Greisch, dans *Heidegger et la question de Dieu*, p. 336.

¹¹³ «À l'intérieur de la pensée, rien ne saurait être accompli, qui puisse préparer ou contribuer à déterminer ce qui arrive dans la foi et dans la grâce. Si la foi m'interpellaît de cette façon, je fermerais mon atelier.», *ibid.*, p. 335.

la théologie chrétienne dans sa recherche d'un «dieu divin», c'est-à-dire un dieu à qui on adresse des prières et auquel on fait des sacrifices¹¹⁴.

Derrida conclut pourtant que la théologie est rigoureusement exclue du texte heideggerien: «elle y est bien définie mais exclue, du moins en ce qui devrait la *diriger*, à savoir le mouvement de la foi.»¹¹⁵ Cette exclusion procède de l'assignation au discours théologique de deux conditions, liées entre elles: la théologie constitue un discours dirigé par la *foi* (1°) où l'on ne retrouve pas le mot «être» (2°). Soutenant que les théologiens doivent séjourner dans l'exclusivité de la révélation et préserver son mystère au lieu d'avoir recours à la philosophie, Heidegger se défend d'avoir écrit une théologie:

Être et Dieu ne sont pas identiques et je ne tenterais jamais de penser l'essence de Dieu au moyen de l'être. Quelques-uns d'entre vous savent peut-être que je viens de la théologie, que je garde toujours pour elle un vieil amour et que je ne suis pas sans y entendre quelque chose. S'il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie — ce à quoi je me sens parfois incité — alors le terme d'*être* ne saurait en aucun cas y intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est plus la foi. Voilà ce que Luther a compris. Même à l'intérieur de sa propre église on paraît l'oublier. Je suis on ne peut plus réservé devant toute tentative d'employer l'être à déterminer théologiquement en quoi Dieu est Dieu. De l'être, il n'y a rien ici à attendre. Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure, ce

¹¹⁴ «*Causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-thé-logique ne voudrait le croire.», M. Heidegger, «Identité et différence», dans *op. cit.*, p. 306.

¹¹⁵ «Comment ne pas parler: dénégations», dans *op. cit.*, pp. 593-594.

qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu. Il faudrait sur ce point établir des distinctions et des délimitations toutes nouvelles¹¹⁶.

Heidegger reporte ainsi le théologique hors de son texte — qui se trouve envahi par le mot «être» et qui exclut la foi. Or, Derrida souligne l'*ambiguïté* d'un tel *déportement*. Ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Il s'agit plutôt de nous demander si le texte derridien lui-même n'investit pas l'espace théologique défini — mais exclu — par Heidegger. Nous verrons au prochain chapitre comment la déconstruction réinvestit sous la figure du *oui*, de l'*attestation* et de la *Zusage* un certain *croire* — se situant ainsi d'une certaine façon dans ce qu'il faut bien appeler l'élément de la *foi*. Pour le moment, il s'agit de se demander si la méditation derridienne du *don* ne renvoie pas à l'ordre anéconomique par excellence, celui de l'*amour*, et par là à une théologie (de la *grâce*).

*

¹¹⁶ M. Heidegger, «Séminaire de Zurich», trad. F. Fédier, *Poésie* 13 (1980), pp. 60-61.

La déconstruction, en tant que pensée du don,
constitue une *théologie sans l'être*.

Laissons à cette affirmation massive et provocante ses ressources disséminatrices, ne sachant pas encore s'il s'agit là d'une théologie *qui n'en est pas une* — une théologie qui ne serait pas une théologie, une théologie non théologique, bref un discours non théologique — ou s'il s'agit d'une *théologie où le mot «être» n'apparaît pas* — donc la seule théologie possible (selon Heidegger), une véritable théologie, se situant dans le «mystère de la révélation».

À un premier niveau d'analyse, il paraît incontestable que l'écriture derridienne vise à se passer de l'être. En ce sens, elle *croise* — à tout le moins — un certain type de questionnement théologique. Derrida a d'ailleurs reconnu que les titres des ouvrages de J.-L. Marion (*Dieu sans l'être*) et de E. Lévinas (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) montraient la voie à deux grandes réponses pour la question qu'il cherche lui-même à poser, à savoir: «comment ne pas parler? Comment ne pas dire? autrement dit et sous-entendu: comment ne pas dire l'être [...]? Comment dire l'être autrement? Comment dire autrement (que) l'être? etc.»¹¹⁷ Ces questions autour du «dire» et du «ne pas dire» procèdent d'une logique que nous avons déjà évoquée à propos du sublime — identifié par Kant à une esthétique négative de

¹¹⁷ «Comment ne pas parler: dénégations», dans *op. cit.*, p. 541.

l'interdit —, logique qui renvoyait elle-même à la problématique théologique entourant l'interdiction de la fabrication d'images. Mais les questions soulevées par Derrida ont pour horizon immédiat la réflexion heidéggerienne: elles s'inscrivent dans le procès de appropriation (*Ereignis*), là où «Heidegger libère le *es gibt*, dans *es gibt Sein*, de la précession toute-puissante de l'être.»¹¹⁸ Derrida s'intéresse au *il y a*, au don, en tant qu'il se trouve soustrait au *ceci est*, c'est-à-dire à l'ostension d'une présence. Avant l'être, «il y a, il y avait, il y aura eu l'événement irruptif du don.»¹¹⁹ Si bien qu'il ne s'agit plus de «penser la donation à partir de l'être, mais 'le contraire'.»¹²⁰ Dans *Zeit und Sein*, fait remarquer Derrida, «le don du *es gibt* se donne à penser avant le *Sein* dans le *es gibt Sein*.»¹²¹

Nous avons vu que, chez Marion, la substitution d'une pensée de l'être à une pensée du don (ou de la donation) répond à une visée résolument *théologique*. Ne sommes-nous pas en droit de penser que l'articulation derridienne d'une pensée du don ressort également, par-delà le motif *déclaré* du «désengagement de la question de l'être», à un motif — caché mais puissant — qui serait théologique? N'allons pas trop vite, comme Marion — qui passe tout de suite du don au Donateur — et suivons, autant que possible, le texte derridien jusque dans ses anfractuosités.

118 *Glas*, t. II, p. 233a.

119 *Ibid.*, p. 337a.

120 *Ibidem*.

121 *Ibidem*.

Derrida relie la problématique du don à celle de la *cendre*. Et cela dès *Glas*, où il affirme que le procès du don «n'est pas un procès mais un holocauste, un holocauste de l'holocauste.»¹²² Le don est ainsi lié non seulement au sacrifice et à une mise en jeu, mais aussi à une «mise en feu»¹²³. Dans *Feu la cendre*, Derrida médite longuement une petite phrase «cryptée», lancée initialement à la fin de *La dissémination* — puis reprise dans d'autres ouvrages¹²⁴ —, qui liait déjà le don à la cendre: «il y a là cendre»¹²⁵. La cendre dit le retrait ou l'effacement du don; «cendre» évoque en effet quelque chose qui «reste sans rester»: «qui n'est ni présent ni absent; qui se détruit lui-même, soi-même, qui se consume totalement, qui est un reste sans reste. C'est-à-dire quelque chose qui n'est pas.»¹²⁶ Derrida précise que pour expliquer de façon conséquente la thématique de la cendre, il faudrait réfléchir sur l'être, sur ce que «est» veut dire, car si «la cendre n'est pas»¹²⁷, assurément il y a cendre. Paradoxe de la cendre qui donne lieu à la «consumation de l'ontologie»¹²⁸.

En tant que «non-mémoire absolue», la cendre communique avec le don, ou plutôt avec ce qui dans le don «ne cherche même pas à se faire reconnaître ou à se garder, ne cherche même pas à s'économiser.»¹²⁹

¹²² *Ibid.*, p. 338a.

¹²³ *Ibid.*, p. 337a.

¹²⁴ Jusqu'à *Schibboleth* (Paris, Galilée, 1986), où Derrida évoque des poèmes de Paul Celan sur la cendre.

¹²⁵ *La dissémination*, p. 408.

¹²⁶ J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme' (autobiographies)», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 222.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Voir R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 195.

¹²⁹ «Il n'y a pas le narcissisme», dans *op. cit.*, p. 222. «Dire qu'il y a là cendre, il y a de la cendre, c'est dire que dans toute trace, dans toute écriture, et par conséquent dans toute expérience (pour moi toute expérience est, d'une certaine manière, une expérience de trace et d'écriture) dans toute expérience il y a cette incinération, cette expérience de l'incinération qui est l'expérience même.», *ibid.*, pp. 222-223.

La cendre *interrompt* l'économique; mais loin d'être nihiliste, l'expérience de la cendre assure, par cette interruption même, la possibilité «du rapport à l'autre, du don, de l'affirmation, de la bénédiction, de la *prière*.»¹³⁰ Ainsi non seulement la pensée du don et de la cendre dispense-t-elle de (parler de) l'être, mais elle ouvre sur «quelque chose». En brisant le cercle, en rompant la circularité de l'économique, la pensée du don ranime la logique à laquelle Longin avait déjà nouée le sublime, celle du *désir amoureux*.

Il y a d'abord la grandeur de qui écrit pour donner, en donnant, et donc pour donner à oublier le donné et la donnée, ce qui est donné et l'acte de donner. Au-delà de tout retour, de toute circulation, de toute circonférence. C'est la seule manière de donner, la seule possible — et impossible. La seule possible — comme l'impossible. Avant toute restitution, symbolique ou réelle, avant toute reconnaissance, la simple mémoire, à vrai dire la seule conscience du don, de part ou d'autre, annule l'essence même du don. Celui-ci doit ouvrir ou rompre le cercle, rester sans retour, sans l'esquisse, fut-elle symbolique, d'une reconnaissance. Au-delà de toute conscience, bien sûr, mais aussi de toute structure symbolique de l'inconscient. Le don une fois reçu, l'oeuvre ayant fait oeuvre jusqu'à vous changer de part en part, la scène est autre et vous avez oublié le don, le donateur ou la donatrice. L'oeuvre alors est «aimable», et si l'«auteur» n'est pas oublié, nous avons pour lui une reconnaissance paradoxale, la seule qui pourtant soit digne de ce nom si elle est possible, une reconnaissance simple et sans ambivalence. C'est ce qu'on appelle l'amour¹³¹.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 223. Nous soulignons.

¹³¹ *Ulysse gramophone*, pp. 20-21. Derrida relie également l'amour à la thématique de la cendre: «Je voudrais mourir. Dans la montagne, un lac, longtemps avant toi. Voilà de quoi je rêve, et ce tri postal me soulève le coeur. Avant ma mort je donnerais des ordres. Si tu n'es pas là, on retire mon corps du lac, on le brûle et on t'envoie mes cendres, urne bien protégée ('fragile') mais non recommandée, pour tenter la chance. Ce serait un envoi de moi qui ne viendrait plus de moi (ou un envoi venu de moi qui l'aurai ordonné, mais plus un envoi de moi, comme tu préfères). Alors tu aimerais mêler mes cendres à ce que tu manges (café le matin, pain brioché, thé à 5 heures, etc.). Passé une certaine dose, tu commencerais à t'engourdir, à tomber amoureux de moi, je te regarderais t'avancer doucement vers la mort, tu t'approcherais de moi en toi avec une sérénité dont nous n'avons pas idée, la réconciliation absolue. Et tu donnerais des ordres... En t'attendant je vais dormir, tu es toujours là, mon doux amour.», *La carte postale*, p. 211.

Ne pourrions-nous pas conclure alors que le dernier mot de la pensée derridienne du don est la «grâce»? Ne devons-nous pas prendre Derrida à la lettre, lorsqu'il écrit que «la grâce du trait signifie qu'à l'origine du *graphein* il y a la dette ou le don plutôt que la fidélité représentative»¹³²? À la suite de R. Steinmetz, nous demander: faut-il «voir, dans la conjugaison de la pensée de la cendre et de la pensée du don chez Derrida, l'amorce d'un emportement vers une réflexion à caractère théologique où ce qui primerait désormais sur la vision métaphysique serait la révélation du divin?»¹³³ Plus spécifiquement peut-être, une théologie de la grâce est-elle pensable à partir de l'approche derridienne de la problématique du don?¹³⁴

Sans fermer complètement les voies d'interprétation ouvertes par ces questions, il nous paraît plus intéressant de souligner la part d'ambiguïté et de complexité du rapport de la déconstruction à l'instance théologique. En se référant à Derrida, L. Finas écrivait au début des années 70: «jamais on ne fut si loin de la théologie, en étant au plus près.»¹³⁵ Elle évoquait ainsi — nous semble-t-il — le caractère *athéologique* du texte derridien.

Laissant encore ouverte, la question du rapport entre la théologie et l'athéologie, nous voudrions montrer comment l'athéologie derridienne

¹³² J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 36. Nous soulignons «grâce».

¹³³ R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 197.

¹³⁴ Voir M. Boss, «Jacques Derrida et l'événement du don», *Revue de théologie et de philosophie* 128 (1996), pp. 113-126.

¹³⁵ L. Finas, «Le coup de D.e(s)t judas», dans l'ouvrage collectif *Écart: quatre essais à propos de Jacques Derrida*, (Coll. «Digraphe»), Paris, Fayard, 1973, p. 21.

se démarque de la *théologie* heidéggerienne. Tout se joue autour de la question du sacré. Rappelant que, pour Heidegger, le sacré constitue le seul espace ouvrant sur la nomination de Dieu, Derrida précise que ce sacré «*n'appartient* ni à la religion en général ni à quelque théologie, et ne se laisse donc déterminer par aucune histoire de la religion.»¹³⁶ En suivant encore le schéma de *La lettre sur l'humanisme*, Derrida note que le sacré lui-même est l'expérience de la *déité*. C'est à cette étape de sa lecture que Derrida se démarque radicalement de la voie heidéggerienne.

Il paraît légitime de se demander si la dissociation heidéggerienne de la déité et de dieu est vraiment effective dans son texte: la notion de déité ne semble pas jouer un rôle décisif chez lui, contrairement à celle de sacré. Derrida, au contraire, joue avec cette distinction qu'il interprète comme un *duplicité* à l'intérieur de Dieu. La déité serait l'ouverture de la question en Dieu: «Il n'y a pas de *simplicité* de Dieu. Ce qui était l'impensable pour les rationalistes classiques devient ici l'évidence. Dieu procédant dans la duplicité de sa propre mise en question, n'agit pas par les voies les plus simples; il n'est pas vérace, il n'est pas sincère. La sincérité, qui est la simplicité, est une vertu mensongère. Il faut au contraire accéder à la vertu du mensonge.»¹³⁷ Il y aurait ainsi une «ironie de Dieu»¹³⁸, Dieu se tenant toujours en écart par rapport à lui-même, étant toujours prêt à rire¹³⁹. La déité renverrait à l'ironie divine,

¹³⁶ «Violence et métaphysique», dans *op. cit.*, p. 215.

¹³⁷ J. Derrida, «Edmond Jabès et la question du livre», dans *L'écriture et la différence*, p. 103.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁹ M. Kundera rappelle ce proverbe juif: «L'homme pense, Dieu rit.», M. Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 193.

associée elle-même à la féminité de Dieu: «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) femme.»¹⁴⁰

Mais peut-on croire en un tel dieu...

¹⁴⁰ *Glas*, t. II, p. 263a. Il y aurait peut-être un parallèle à établir entre la duplicité de Dieu évoquée par Derrida et la doctrine chrétienne de Dieu, qui implique aussi une sorte d'auto-déconstruction: c'est en tout cas ce que semble suggérer L. Mackey: «The God of Christianity is triune: three Persons, constituted as such by their relational differences, within the identity of the divine substance. As far as I know, the doctrine of the Trinity is absolutely unique. It has certainly proven uniquely recalcitrant to reason. Bernard Lonergan has remarked that in the Trinity there are four relations, three Persons, two processions, one substance, and no explanations. The difficulty does not lie in the peculiarities of celestial arithmetic. No orthodox theologian has ever been seriously perturbed by the mathematics that puzzles heretics and infidels. The problem is the interruption of the divine self-presence. Even within the unity of the godhead, the Father knows himself only through the mediation of representation: his Image in the Son. The Son in turn is reunited with the Father through the mediation of the Holy Spirit: that Love which, finally, defines God. Even within God self-presence is mediated. The dialectic of representation and recuperation — the process of endlessly iterated difference and indefinite deferral — is by the doctrine of the Trinity hypostatized forever at the heart of being itself. One might almost say that *Christianity* [...] has built a moment of self-deconstruction into its doctrine of God.», L. Mackey, «Slouching Toward Bethlehem: Deconstructive Strategies in Theology», *Anglican Theological Review* 65 (1983), p. 268. Nous soulignons.

CHAPITRE VII

DE LA PROMESSE

«La nudité de la voix, nous exposant corps et âme à l'être, sans retour, frappe depuis toujours et pour toujours d'impossibilité la transparence, l'adéquation, la plénitude, la perfection, la parousie. Devancée, défaite, elle l'est en elle-même, et c'est là ce qui la fait, en toute parole, promettre, promettre ce qu'elle ne peut tenir.»

Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*¹

«Une promesse (*Verheissung*) signifie: une parole qui appelle et qui assure, de telle façon que ce qui est dit dans ce cas soit un engagement, soit une 'parole' (*ein Versprochenes*).»

Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*²

«*Die Sprache verspricht (sich)*; dans la mesure où il est nécessairement trompeur, le langage communique aussi nécessairement la promesse de sa propre vérité.»

Paul de Man, *Allégories de la lecture*³

¹ J.-L. Chrétien, *La voix nue: phénoménologie de la promesse*, (Coll. «Philosophie»), Paris, Minuit, 1990, p. 7.

² M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, (Coll. «Quadrige», 145), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 133.

³ P. de Man, *Allégories de la lecture*, trad. T. Trezise, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1989, p. 331.

Suivant la déformation que fait subir P. de Man au «*die Sprache spricht*» de Heidegger⁴, le texte derridien invite à penser la parole en lien avec la promesse: «La langue ou la parole promet, se promet mais aussi elle se dédit, elle se défait ou se détraque, elle déraille ou délire, se détériore, se corrompt tout aussitôt et tout aussi essentiellement. Elle ne peut pas ne pas promettre dès qu'elle parle, elle est promesse, mais elle ne peut pas ne pas y manquer — et cela tient à la structure de la promesse, comme à l'événement qu'elle institue néanmoins.»⁵ Cette pensée de la promesse nous paraît constituer un relais possible de la pensée derridienne de l'événement (du don), qui vient d'être esquissée.

C'est le fil de la promesse qui nous conduira à relier la déconstruction au motif théologal de la foi, mais aussi à celui de l'espérance. Encore une fois, nous prendrons comme référent le texte heideggerien, par rapport auquel Derrida cherche à se situer sur ces problématiques. Nous tenterons d'abord de montrer comment la déconstruction opère une certaine réhabilitation du *croire*, comment elle réinvestit l'expérience de la *croissance* rejetée formellement par Heidegger. Nous relierons ensuite ces réflexions sur le *croire* aux analyses récentes que Derrida a consacrées à la *religion*. C'est cette question de la religion qui nous conduira à l'exploration des thématiques de la *réponse*, du *oui* et de l'*attente* (avec ou sans espérance?), autour desquelles se noue la réflexion de Derrida sur la religion.

⁴ Voir M. Heidegger, «La parole», trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, (Coll. «Tel», 55), Paris, Gallimard, 1976, p. 22.

⁵ J. Derrida, *Heidegger et la question*, (Coll. «Champs», 235), Paris, Flammarion, 1990, p. 114.

*

Comment assumer la tâche que Heidegger assigne aux théologiens? Estimant que le champ exclusif de la pensée est la manifestation de l'être, Heidegger renvoie la théologie au domaine — tout aussi exclusif — de la révélation, de la grâce, du don (de la foi): «tout se passe comme si, aux yeux de Heidegger, l'opposition entre la 'grâce' (domaine d'une 'théologie', qui doit inventer le *logos* conforme à un tel événement) et la 'piété du questionnement' était insurmontable.»⁶ Si bien que le déploiement de la pensée se termine là même où la foi commence. Une telle position a des résonances très pascaliennes, et paraît acceptable à certains. Ainsi J.-L. Marion y souscrit totalement et admet — «contre le zèle des exégètes»⁷ — «l'hétéronomie irréductible, quant à 'Dieu', de ce que peut la pensée (philosophique ou de poésie?) d'une part, et ce que donne la révélation.»⁸ À l'encontre de Marion, certains interprètes de Heidegger soulignent cependant que la dissociation de la «piété de la foi» et du «questionnement» ne va pas de soi, à l'intérieur même du texte heideggerien. Ainsi, J. Greisch cherche à montrer que contrairement à ce qu'il a pu affirmer, Heidegger n'a jamais complètement renoncé à l'impératif du questionnement: il aurait toujours reconnu à la *question* un privilège herméneutique⁹.

⁶ J. Greisch, «L'appel de l'être et la Parole de Dieu», *Études* 361 (1984), p. 681.

⁷ Marion vise ici J. Beaufret, «Heidegger et la théologie», dans R. Kearney et J.S. O'Leary (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, (Coll. «Figures»), Paris, Grasset, 1980, pp. 19-36; ainsi que F. Fédier, «Heidegger et Dieu», dans *Heidegger et la question de Dieu*, pp. 37-45.

⁸ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, (Coll. «Communio»), Paris, Fayard, 1982, p. 80.

⁹ Voir J. Greisch, *art. cit.*, pp. 675-688.

L'interprétation de Derrida rejoint celle de Greisch en ce qu'elle problématise également la dissociation entre la piété de la foi et l'ordre philosophique. Mais tandis que Greisch cherche à montrer que le privilège du questionnement a été maintenu par Heidegger, l'effort de Derrida va dans une autre direction: il s'agit pour lui de souligner le caractère *artificiel* de la distinction entre la piété de la foi et la piété de la pensée.

*

Tout en rappelant ce que Heidegger écrivait à K. Löwith en 1921 — «Je suis un 'théologien chrétien'.»¹⁰ — Derrida précise que cette déclaration «mériterait de longs protocoles d'interprétation et n'équivaut sûrement pas une simple profession de foi.»¹¹ Il faut en effet se souvenir que Heidegger a aussi déclaré que la philosophie était, dans son principe même, *athée* et qu'elle était une *folie* pour la foi¹². La pensée heidéggerienne a consisté dans une tentative constante pour s'arracher au christianisme — Derrida allant jusqu'à prétendre qu'il faille mettre ce geste en rapport avec «le déchaînement inouï de violence anti-chrétienne [...] qu'a été l'idéologie la plus officielle et déclarée du nazisme.»¹³

¹⁰ La lettre de Heidegger à Löwith (datée du 19 août 1921) a été citée en français par J.A. Barash, dans *Heidegger et son siècle: temps de l'être, temps de l'histoire*, (Coll. «Pratiques théoriques»), Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 80.

¹¹ J. Derrida, «Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», dans J. Derrida et G. Vattimo (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 77-78.

¹² Heidegger a affirmé que l'idée d'une philosophie chrétienne était aussi absurde que celle d'un cercle carré; voir M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, (Coll. «Tel», 49), Paris, Gallimard, 1967, p. 20.

¹³ J. Derrida, «Donner la mort», dans J.-M. Rabaté et M. Wetzell (dir.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992, p. 29.

Pourtant, la pensée heidéggerienne, entre autres à l'égard de certains motifs fondamentaux de *Sein und Zeit*, a aussi consisté à répéter à un niveau ontologique des thèmes foncièrement chrétiens¹⁴. Le geste d'arrachement au christianisme n'est certainement pas simple; il comporte sa part d'ambiguïté. Comme le souligne Derrida, Heidegger n'en finit pas de s'en prendre au christianisme, et «avec d'autant de plus de violence qu'il est trop tard, peut-être, pour dénier certains motifs archichrétiens de la répétition ontologique et de l'analytique existentielle.»¹⁵ L'*anti* et l'*archi* se nouent d'une singulière façon dans le texte heidéggerien.

L'ambiguïté de la position de Heidegger est spécialement probante quant à la question de la foi, de la croyance, du croire. Heidegger écrivait en 1953 qu'il «n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance.»¹⁶ De manière à interpréter correctement cette déclaration, il importe de la situer dans la particularité de son contexte — ce que fait Derrida lorsqu'il souligne que «le mot *Glaube* semble y concerner d'abord une forme de la croyance, la crédulité ou le consentement aveugle à l'autorité.»¹⁷ Voici le passage entier dans lequel s'inscrit la déclaration de Heidegger:

Nous ne pouvons pas prouver (*beweisen*) scientifiquement cette traduction; nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi (*glauben*). La portée de la preuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place,

¹⁴ Voir *ibidem*.

¹⁵ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 21.

¹⁶ M. Heidegger, «La parole d'Anaximandre», trad. W. Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Coll. «Tel», 100), Paris, Gallimard, 1962, p. 448.

¹⁷ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 78.

dans la pensée, pour une croyance. La traduction ne peut être que repensée dans la pensée de la parole. Or la pensée est le Poème de la vérité de l'être dans le dialogue historial des pensants¹⁸.

Ainsi Heidegger congédie à la fois la *preuve scientifique* — jugée trop courte — et le *croire* — entendu comme «la croyance crétule et orthodoxe qui, fermant les yeux, acquiesce et accrédite dogmatiquement l'autorité (*Autorität*).»¹⁹ Jusqu'à cette étape, Derrida n'éprouve aucune peine à suivre Heidegger: qui serait prêt à confondre la pensée avec cette forme particulière de foi qu'est la crédulité ou le consentement aveugle à une autorité? Derrida résiste toutefois à la thèse de Heidegger lorsque celui-ci l'étend — «avec force et radicalité» — jusqu'à soutenir que «le croire *en général* n'a aucune place dans l'expérience ou l'acte de penser *en général*.»²⁰ En soulignant la part du *croire* dans tout acte de pensée, en problématisant l'idée d'un partage strict entre le travail critique et le travail d'attestation, Derrida rejoint l'un des «acquis» de la réflexion épistémologique contemporaine²¹.

La critique que Derrida adresse à Heidegger part des prémisses avancés par Heidegger lui-même: Derrida pense *contre* Heidegger avec *Heidegger*. Pour Derrida, il s'agit de se demander s'il est vraiment possible de dissocier complètement la *Glaube* (c'est-à-dire la foi en général) de la *Zusage* (l'accord, l'acquiescement, la fiance ou la

¹⁸ M. Heidegger, «La parole d'Anaximandre», dans *op. cit.*, p. 448.

¹⁹ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 79.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Voir entre autres: R. Lemieux, «Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux», *Religiologiques* 9 (1994), pp. 157-173; J. Ansaldi, «La théologie comme science», *Études théologiques et religieuses* 65 (1990), pp. 385-400. On relira également M. de Certeau, «La rupture instauratrice», dans *La faiblesse de croire*, (Coll. «Esprit»), Paris, Seuil, 1987, pp. 183-226.

confiance) — que Heidegger en est venu à désigner comme le plus irréductible de la pensée. Derrida rappelle que Heidegger a maintenu (durant près de trente ans) le privilège de l'attitude questionnante; dans son essai «La question de la technique», il a même écrit que «l'interrogation (*Fragen*) est la piété (*Frömmigkeit*) de la pensée.»²² Néanmoins, Heidegger a par la suite compliqué cet axiome — à tout le moins.

1. En revenant rétrospectivement sur cette déclaration, Heidegger a précisé que par «piété» (*Frömmigkeit*), il fallait entendre la *docilité d'une écoute*:

Ce n'est pas questionner qui est le propre geste de la pensée, mais: prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir en la question. [...] À la fin d'une conférence intitulée «La question de la technique», il était dit, il y a quelque temps: «Car le questionnement est la piété (*Frömmigkeit*) de la pensée.» Piété est entendu ici au sens ancien; «preux» est «habile», «docile» — ici, s'en remettant à ce que la pensée a à penser. Il appartient aux stimulantes expériences de la pensée que parfois, les aperçus qui viennent d'être atteints, elle ne sache pas les rattraper pour les reprendre en vue d'un seul coup d'oeil; ainsi elle ne leur satisfait pas d'une manière qui serait à leur mesure. Tel est le cas avec la phrase qui vient d'être rappelée: le questionnement est la piété de la pensée. En effet, la conférence qui se termine sur cette phrase se meut déjà en un lieu où ce dont il s'agit se tient de telle sorte que le propre geste de la pensée ne peut être le questionnement, mais doit être l'attention portée à la parole venant de cela auprès de quoi tout questionnement, ensuite seulement, s'en va questionner en posant la question en quête de l'essence²³.

²² M. Heidegger, «La question de la technique», dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 52), Paris, Gallimard, 1958, p. 48.

²³ M. Heidegger, «Le déploiement de la parole», trad. F. Fédier, dans *Acheminement vers la parole*, pp. 159-160. Traduction modifiée.

Ainsi, la pensée est une «écoute» (*Hören*), «un se-laisser-dire» (*Sichsagenlassen*) et non un questionnement (*kein Fragen*).»²⁴ La question elle-même doit être entendue comme «une modalité réceptive, une attention se fiant à ce qui se donnait à entendre plutôt que l'activité entreprenante et inquisitoriale d'une requête ou d'une enquête.»²⁵ Le geste propre de la pensée n'est pas le questionnement — questionnement qui est toujours déjà second, en retard, puisqu'émergeant, non pas de l'initiative de celui qui questionne, mais de la *Frömmigkeit* de la pensée, de la docilité de l'écoute à ce qui se dit.

Loin d'être en position de maîtrise ou en chemin vers le savoir absolu, une telle pensée se trouve liée à *ce qui lui vient*, à l'être comme venue: «la pensée est, dans son essence, comme pensée de l'Être, revendiquée par l'Être. La pensée se rapporte à l'Être comme à *l'avenant*.»²⁶ En tant qu'ouverture et disponibilité à «ce qui arrive», une telle pensée s'accorde parfaitement au sublime kantien qui, nous l'avons vu, est précisément ce qui déjoue tout effort de «préhension», qui échappe à toute prise. Mais une telle «piété de la pensée» ne s'apparente-t-elle pas aussi au mouvement de la foi?²⁷

2. Heidegger semble rejoindre le champ général du *croire* lorsqu'il insiste sur cette dimension originaire de la pensée qu'est la *Zusage* —

²⁴ Heidegger *et la question*, p. 119.

²⁵ J. Derrida, «Nombre de oui», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, pp. 645-646.

²⁶ M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», trad. R. Munier, dans *Questions III et IV*, (Coll. «Tel», 172), Paris, Gallimard, 1976, p. 126.

²⁷ Voir F. Dastur, «Heidegger et la théologie», *Revue philosophique de Louvain* 92 (1994), p. 233.

c'est-à-dire l'acceptation confiante, l'assentiment à la parole adressée (*Zuspruch*) —, qui précède toute question, sans laquelle aucun questionnement n'est possible. Derrida souligne que «ce rappel à une sorte de foi, ce rappel à la fiance de la *Zusage*, 'avant' toute question, donc 'avant' tout savoir, toute philosophie, etc., se formule sans doute de façon particulièrement saisissante assez tard»²⁸ — autour de la conférence «Le déploiement de la parole» (1957). Par ailleurs, l'affirmation d'une telle dimension par Heidegger est présente, sous d'autres formes, beaucoup plus tôt. Il y aurait lieu notamment d'analyser soigneusement le motif de l'attestation (*Bezeugung*) dans *Sein und Zeit*²⁹.

Derrida décèle chez Heidegger toute une «zone où l'acquiescement est de rigueur»³⁰; un «oui», un acquiescement, serait requis avant toute question et avant tout discours critique, qu'il soit philosophique, théologique ou scientifique. Cette zone — qui paraît être celle d'un certain croire — se trouve affirmée par Heidegger à travers une série de concepts comme ceux de *Zusage* et de *Bezeugung*. Selon Derrida, cette zone de foi se trouve également affirmée à travers le thème de la venue du «dernier dieu» — que l'homme n'est sans doute pas encore prêt à recevoir³¹ — et surtout à travers le motif de la *halte*: c'est-à-dire tout ce qui «marque la halte réservée de la retenue (*Verhaltenheit*) ou le séjour

²⁸ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 79.

²⁹ P. Ricoeur a déjà entamé ce travail, d'une manière qui — on s'en doute — ne serait probablement pas celle de Derrida. Voir P. Ricoeur, «Vers quelle ontologie?», dans *Soi-même comme un autre* (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1990, pp. 345-410.

³⁰ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 80.

³¹ Sur le thème du «dernier dieu» chez Heidegger, voir J.-F. Courtine, «Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger», *Archivio di filosofia* 62 (1994), pp. 519-538.

(*Aufenthalt*) dans la pudeur (*Scheu*) auprès de l'indemne, du sacré, du sain et du sauf (*das Heilige*).»³² Bref, là où le texte heideggerien renoue avec la dimension du sacré.

*

Quel est le rapport entre le mouvement particulier de «foi» que Derrida décèle dans le texte heideggerien et la *religion*? Question «facile» pour Derrida, étant entendu qu'il est «trop évident» «que le mouvement propre de cette foi ne fasse pas une religion.»³³ Il y aurait lieu ici de questionner et de problématiser la part d'*évidence* supposée par Derrida qui, généralement, tend plutôt à souligner la *complexité* des problèmes et à dénoncer leur prétendue résolution. L'affirmation suivant laquelle «le mouvement propre de cette foi ne fait pas une religion» et, plus encore peut-être, la précaution rhétorique qualifiant cette affirmation de «trop évidente» n'appellent-elles une déconstruction?

Quoi qu'il en soit, il s'agit pour l'instant de bien marquer les «réticences» de Heidegger à l'égard de la religion, en fait *des religions* (historiques), plus spécifiquement encore de la religion chrétienne dans sa forme «romaine» (c'est-à-dire «catholique»). Pour Heidegger —

³² «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 81. Sur la valeur de *halte* et tout le lexique qui l'entoure chez Heidegger, voir aussi *ibid.*, p. 66.

³³ *Ibid.*, p. 81.

et dans une certaine mesure, pour Derrida également —, «penser 'religion', c'est penser le 'romain'». ³⁴ D'où la méfiance et la suspicion ³⁵.

Derrida soulève l'hypothèse que le regard critique que Heidegger porte sur le christianisme — en fait son antichristianisme déclaré — procède d'une certaine conception (idéalisée?) du christianisme primitif; en quoi Heidegger appartiendrait, selon Derrida, à la même tradition «protocatholique» que Voltaire ³⁶. Si bien que ce serait finalement au nom d'un christianisme originaire, trahi par la religion romaine, que Heidegger accuse la religion chrétienne. Il faudrait sans doute se demander jusqu'à quel point Derrida adhère à ce schéma de pensée, qu'il résume par ailleurs dans une belle formule: «ce qui n'est pas arrivé au christianisme, c'est le christianisme.» ³⁷

Précisons que la position heidéggerienne, pour être possible et tenable, implique qu'il y ait quelque chose comme le christianisme: Heidegger «doit présupposer qu'il y a un seul lieu, unique et univoque pour [...] le

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

³⁵ Comme le montre, entre autres, ce texte de Heidegger: «Les poètes, quand ils sont dans leur être, sont *prophétiques*. Mais ce ne sont pas des 'prophètes' au sens judéo-chrétien de ce mot. Les 'prophètes' de ces religions ne s'en tiennent pas à cette unique prédiction de la parole primordiale du Sacré. Ils annoncent aussitôt le dieu sur lequel on comptera ensuite comme sur la sûre garantie du salut dans la béatitude supra-terrestre. Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le 'religieux' de la 'religion' qui demeure l'affaire de la façon romaine d'interpréter les rapports entre les hommes et les dieux.», M. Heidegger, *Approches de Hölderlin*, trad. J. Launay, (Coll. «Tel», 269), Paris, Gallimard, 1973, pp. 145-146. Sur la protestation de Heidegger contre la figure «romaine» de la religion, voir J. Derrida, «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 25.

³⁶ «Si l'on ne craignait de choquer trop de monde à la fois, on dirait que par leur antichristianisme véhément, par leur opposition surtout à l'Église romaine, autant que par leur préférence déclarée, parfois nostalgique, pour le christianisme primitif, Voltaire et Heidegger appartiennent à la même tradition: protocatholique.», «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 33.

³⁷ «Donner la mort», dans *op. cit.*, p. 34.

christianisme.»³⁸ Or, demande Derrida, «ce rassemblement a-t-il lieu? A-t-il un lieu, une unité de lieu?»³⁹

Par ailleurs, s'il est «trop évident» que le mouvement de «foi» que Derrida décèle chez Heidegger ne fasse pas une religion, est-il pour autant indemne de toute religiosité? «Peut-être», répond laconiquement Derrida, laissant ainsi ouverte la question de la nature exacte de cette *religiosité* de la religion. Lorsque l'on sait que dans le même essai, Derrida fait allusion à une «structure générale de l'expérience»⁴⁰, nous pouvons imaginer le «pire» — qui serait peut-être en l'occurrence la figure hégélienne de la «religion absolue».

L'analyse de Derrida porte principalement sur le rapport avec le mouvement de «foi» — telle qu'il se donne à lire dans le texte heideggerien — et la *croyance* ou le croire en général. C'est que Heidegger ne suspecte pas seulement la «religion», mais aussi la «croyance». Derrida se demande alors «comment et pourquoi Heidegger peut à la fois affirmer l'une des possibilités du 'religieux' [...] et rejeter aussi énergiquement la 'croyance' ou la 'foi' (*Glaube*)»⁴¹? Cette question renvoie à l'hypothèse de Derrida suivant laquelle la religion aurait deux sources: l'expérience de la *sacralité* et l'expérience de la *croyance*⁴².

³⁸ Heidegger et la question, p. 222.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 28.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² Voir *ibid.*, pp. 35; 46; 49; 69; 76-77; 83; 85.

1. D'une part, Heidegger affirme la première possibilité du «religieux», celle à laquelle renvoient les motifs de l'acquiescement (*Zusage*), de l'attestation (*Bezeugung*) et de la halte (*Verhaltenheit*). Heidegger aurait accueilli la première source de la religion, la *sacralité* — dans sa forme gréco-hölderlinienne (ou peut-être archéo-chrétienne), acceptant le religieux en tant qu'expérience du «sacro-saint» ou de l'«indemne» (*heilig*): tout à la fois le sacré, le sain et sauf, l'intact⁴³.

2. D'autre part, Heidegger aurait rejeté énergiquement la seconde source de la religion, c'est-à-dire la «croyance» (*Glaube*). Suivant Heidegger, il n'y aurait pas de rapport entre les motifs rassemblés autour de la *Zusage* et l'expérience du croire (*glauben*). Derrida souligne que cette dernière expérience se trouve constamment réduite par Heidegger, identifiée à des figures qu'il a cherché à remettre en cause («pour ne pas dire 'détruire' ou dénoncer»): la croyance dogmatique ou crédule en l'autorité, la croyance selon les religions du Livre, la croyance selon l'ontothéologie⁴⁴.

*

Comment Derrida se situe-t-il par rapport à la problématique heideggerienne que nous venons de décrire? Contre Heidegger, Derrida cherche à réintégrer la dimension de la croyance (*Glaube*). Tout son effort théorique vise à montrer le caractère superficiel de la

⁴³ «Le mot 'indemne': le pur, le non-contaminé, l'intouché, le sacré ou le saint avant toute profanation, toute blessure, toute offense, toute lésion», *ibid.*, p. 34.

⁴⁴ Voir *ibid.*, p. 82.

dissociation heidéggerienne de l'acquiescement (*Zusage*) et de la croyance (*Glaube*). Par ailleurs, Derrida insiste pour séculariser les notions de croyance et de foi: «la foi n'a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion.»⁴⁵ Et si la religion ne suit pas fatalement le mouvement de la foi, cette dernière ne se précipite pas davantage vers la foi en Dieu⁴⁶ — il resterait alors à déterminer le rapport (s'il y en a) entre ces deux types de foi, ce que ne fait pas Derrida. Dans le même sens, Derrida va chercher à dégager la seconde source de la religion du religieux: «toute sacralité et toute sainteté ne sont pas nécessairement, au sens strict de ce terme, s'il en est un, religieuse.»⁴⁷ Ainsi les sources de la religion ne sont pas elles-mêmes intrinsèquement religieuses: non seulement la foi n'est pas la religion, mais la religion n'est pas la religion...

Nous pouvons nous demander si Derrida ne tente pas de décrire ici l'ordre de la révélabilité (*Offenbarkeit*), auquel Heidegger fait allusion et qui renvoie à une manifestation plus «originale» — nous voyons déjà les problèmes qui s'annoncent — que toute révélation (*Offenbarung*) historico-religieuse. En fait, Derrida retient effectivement la distinction heidéggerienne révélation-révélabilité, pour se demander d'abord si l'ordre de la révélabilité (*Offenbarkeit*) n'est pas plus «originale» [sic!] que celui de la révélation (*Offenbarung*), en d'autres termes si la révélabilité n'échappe pas au religieux: la révélabilité est-elle «indépendante dans les structures de son expérience et dans

⁴⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁶ Voir *ibid.*, p. 46.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

l'analytique qui s'y rapporterait? N'est-ce pas là le lieu d'origine [sic!], au moins, d'une 'foi réfléchissante', sinon cette foi elle-même?»⁴⁸

Ces questions sur l'ordre de la révélabilité comportent en elles-mêmes toute une série de problèmes auxquels la déconstruction nous aura rendus sensibles. Or, non seulement Derrida ne dégage-t-il pas le caractère déconstructible de l'ordre de la *révélabilité* — principalement dans son rapport au principe (métaphysique) de l'origine—, mais il redouble en quelque sorte le problème en liant également l'ordre de la *révélation* à la question de l'origine: Derrida se demande en effet si ce n'est pas l'événement de la *révélation* qui a révélé la *révélabilité*, «l'origine de la lumière, la lumière originaire, l'invisibilité même de la visibilité»⁴⁹.

Face à ce combat des origines, Derrida décide heureusement de ne pas trancher, il ne tente pas de se dégager de l'aporie elle-même; face à l'alternative révélation-révélabilité, il va choisir l'«oscillation indécise», c'est-à-dire qu'il va refuser de choisir:

*L'oscillation indécise, cette retenue (epokhè ou Verhaltnenheit) dont il fut déjà question plus haut (entre révélation et révélabilité, Offenbarung et Offenbarkeit, entre événement et possibilité ou virtualité de l'événement), ne faut-il pas la respecter elle-même? Le respect de cette indécision singulière ou de cette surenchère hyperbolique entre deux originalités, entre deux sources, entre, disons par économie indicative, l'ordre du «révélé» et l'ordre du «révélabile», n'est-ce pas à la fois la chance de toute décision responsable et [...] d'une nouvelle «tolérance»?*⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹ *Ibidem.* Derrida souligne que «c'est peut-être ce que dirait ici le croyant ou le théologien, en particulier le chrétien de la chrétienté originaire, de l'*Urchristentum* dans la tradition luthérienne à laquelle Heidegger reconnaît devoir tant.», *ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

Encore une fois, Derrida rejette la position *critique*; il refuse de jouer le jeu de la décidabilité, lui préférant l'inconfort de l'in-stance, c'est-à-dire du non-lieu, du non-positionnement, de l'errance. Non sans ironie, Derrida va renchérir en reliant l'*oscillation indécise* à l'idée même de religion. Soulignant que *religio* signifie aussi «*scrupule, hésitation, indécision, retenue (donc pudeur, respect, halte devant ce qui doit rester sacré, saint ou sauf: indemne, immun)*»⁵¹, Derrida pose directement la question: «*et si l'ellipse, si la figure silencieuse et le 'se taire' de la réticence, c'était justement [...] la religion?*»⁵² Auquel cas la religion suivrait le mouvement même de la déconstruction!

*

Si l'approche de la religion par le biais de l'*hésitation* et de l'*indécision* s'avère intéressante, elle n'épuise pas le traitement déconstructionniste du religieux. Essayons de pousser l'analyse un peu plus loin.

Derrida souligne d'abord la complexité du «*religieux*» et l'étendue en quelque sorte infinie de ses ressorts. La question «*qu'est-ce que la religion?*» est sans doute trop grande; on ne saurait être sûr de pouvoir délimiter le religieux⁵³. Peut-être est-il suffisant de définir *comment*

⁵¹ *Ibid.*, p. 44. Voir É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes; t.II: pouvoir, droit, religion*, (Coll. «Sens commun»), Paris, Minuit, 1980, pp. 269-270. Le mot latin *religio* désignerait l'attitude révérentielle dans laquelle, par crainte religieuse, on se reprendrait (*re-ligere*), on reviendrait sur une position prudente pour éviter tout faux pas.

⁵² «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 54.

⁵³ Voir *ibid.*, pp. 37-39.

nous pouvons approcher la religion, quelle est notre perspective sur le religieux. À cet égard, Derrida insiste pour dire qu'il n'est pas un apologiste de la religion. Il lui paraît d'ailleurs nécessaire d'analyser les «formes de mal» perpétrées *au nom de la religion*⁵⁴.

Le type d'analyse du religieux qu'a en vue Derrida n'est pas phénoménologique; il envisage la religion du point de vue de ses effets *pragmatiques*⁵⁵. La question qu'il croit nécessaire de poser: qu'est-ce qui se dit ou se fait *au nom* de la religion? Derrida démonte ainsi la stratégie apologétique qui consisterait à désengager-innocenter la religion de ce qui se fait en son nom: «ne jamais traiter comme un accident la force du nom dans ce qui arrive, se fait ou se dit *au nom* de la religion.»⁵⁶

Sans s'engager lui-même dans l'analyse dont il définit le cadre et souligne la nécessité, Derrida fait remarquer, *en passant*, que ce qui se fait au nom de la religion, c'est la *guerre*. Derrida reconnaît bien sûr qu'il y a peut-être «autre chose», d'autres intérêts (économiques, politiques, militaires, etc.), *derrière* les guerres de religion, «derrière ce qui se présente sous le nom de religion, par-delà ce qui se défend ou attaque en son nom, tue, se tue ou s'entretue, et pour cela invoque des enjeux déclarés, autrement dit nomme *l'indemnité* en plein jour.»⁵⁷ Mais Derrida se demande s'il y a pas aussi d'autres guerres de religion

⁵⁴ À ce propos, Derrida se demande si le schéma que l'on retrouve dans *La religion dans les limites de la simple raison* ne pourrait pas servir de point de départ à un tel programme; voir E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1983, p. 93.

⁵⁵ Voir notamment «Foi et savoir», dans *op. cit.*, pp. 35; 48; 53.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 37.

inavouées, si — à la limite — toute guerre n'est pas une guerre de religion⁵⁸.

Ces quelques remarques suffisent sans doute à refuser à Derrida le droit de s'arroger le titre — qu'il ne revendique d'ailleurs pas! — d'*apologète de la religion*! Il serait cependant tout aussi injuste de considérer simplement Derrida comme un *ennemi* de la religion, car tout en s'inscrivant à l'intérieur de la modernité philosophique — «comment penser la religion au jour d'aujourd'hui sans rompre la tradition philosophique?»⁵⁹ —, Derrida entend remettre en question l'opposition naïve raison-religion⁶⁰.

*

Si ce qu'on appelle le «retour du religieux» paraît difficile à penser, c'est d'abord à cause de la désuétude du schéma interprétatif utilisé, qui pose une alternative entre, d'un côté, la *religion* et, de l'autre, la *raison* (sous les figures de la science et de la critique — qu'elle soit marxiste, nietzschéenne ou freudienne), «comme si l'une ne pouvait qu'en finir

⁵⁸ «Si ce qui *nous arrive* [...] prend souvent (non pas toujours) les figures du mal et du pire dans les formes inédites d'une *atroce* 'guerre des religions', celle-ci à son tour ne dit pas toujours son nom. Car il n'est pas sûr qu'à côté ou en face des crimes les plus spectaculaires et les plus barbares de certains 'intégrismes' (du présent ou du passé), d'autres forces surarmées ne mènent pas aussi des 'guerres de religion' inavouées. Les guerres ou les 'interventions' militaires conduites par l'Occident judéo-chrétien au nom des meilleures causes (du droit international, de la démocratie, de la souveraineté des peuples, des nations ou des États, voire des impératifs humanitaires) ne sont-elles pas aussi, par quelque côté, des guerres de religion?», *ibidem*.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 55. «Nous tenterons sans doute de transposer, ici maintenant, l'attitude circonspecte et suspensive, une certaine *épokhè* qui consiste — à tort ou à raison, car l'enjeu est grave — à penser la religion ou à la faire apparaître 'dans les limites de la simple raison'.», *ibid.*, p. 16.

⁶⁰ Voir *ibid.*, pp. 40-41.

avec l'autre»⁶¹ Derrida propose donc d'utiliser un autre schéma interprétatif, un schéma qui non seulement récuse l'opposition (naïve) entre la religion et la raison, mais leur assigne un lieu commun, un espace de croisement — il renoue ainsi avec la théologie catholique la plus traditionnelle, notamment dans sa forme augustinienne⁶².

Derrida soutient que «la religion et la raison ont la même source.»⁶³ Les deux se développent ensemble, à partir d'une ressource commune: «le gage testimonial de tout performatif»⁶⁴ ou encore la réponse. Par-delà l'oscillation indécise, le religieux renvoie à un gage qui engage à répondre devant l'Autre: «la religion, c'est la réponse.»⁶⁵

Si peu qu'on sache de la religion, on sait au moins qu'elle est toujours la réponse et la responsabilité prescrite, elle ne se choisit pas librement, en un acte de pure et abstraite volonté autonome. Elle implique sans liberté, volonté et responsabilité, mais, tentons de penser cela, volonté et liberté *sans autonomie*. Qu'il s'agisse de sacralité, de sacrificialité ou de foi, l'autre fait la loi, autre est la loi, et se rendre à l'autre. À tout autre et au tout autre⁶⁶.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁶² Voir entre autres le *De trinitate* d'Augustin. G. Hottois résume ainsi la perspective augustinienne sur les rapports foi-raison: «L'idée générale d'Augustin est que l'on ne peut exercer la raison (l'esprit critique ou systématique) à partir de rien: on ne peut mettre en doute ou construire que sur la base de propositions auxquelles on adhère. Le scepticisme intégral est une absurdité ou une impossibilité, car il se contredit aussitôt qu'il s'énonce et prétend à la vérité. La croyance n'est donc pas opposée à la raison, à l'intelligence, à la compréhension. Celles-ci présupposent toujours celle-là. Pour comprendre, il faut d'abord croire; la foi précède la raison.», G. Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1997, p. 32.

⁶³ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 41.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 39. Derrida propose ici l'une des définitions traditionnelles de la religion. Il suffit de relire le traité *De Religione* de saint Thomas d'Aquin pour s'en rendre compte: voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2.2, qu. 81. Sur les différentes déterminations possibles de la religion, voir M. Despland, *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, (Coll. «Héritage et projet», 23), Montréal, Fides, 1979.

⁶⁶ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 47.

Si la religion est la *réponse*, c'est qu'il y a toujours déjà en elle de l'autre, que s'y joue un «coup de don» exigeant l'assentiment «malgré moi», avant le soi; l'autre fait la loi. En déterminant l'autre comme tout autre, il devient possible d'arrimer la religion — comme réponse — à une métaphysique du *désir* — le désir étant précisément ce qui «se laisse appeler par l'extériorité absolument irréductible de l'autre auquel il doit rester infiniment adéquat.»⁶⁷ Il serait possible de faire un pas de plus en rattachant cette métaphysique du désir au motif de la *séparation*. Tout en établissant lui-même ce rapprochement⁶⁸, Derrida ne l'entérine pas. Cela paraît spécialement clair dans la lecture critique qu'il propose de Lévinas.

Dans l'essai le plus ancien qu'il consacre à Lévinas, Derrida cherche à montrer que si le Même n'est pas sans l'Autre, l'Autre n'est pas sans le Même. En insistant ainsi sur le caractère *réversible* de la relation Même-Autre, Derrida rejette la thèse centrale de *Totalité et infini*⁶⁹; comme le fait remarquer J. Rolland, cette insistance «bannit la possibilité d'une différence pure dans l'exaspération de l'Autre en Tout-Autre enfin capable de se séparer du Même ou de la Totalité.»⁷⁰ Derrida renouèle et déplace légèrement sa critique de Lévinas dans un autre essai⁷¹, où il insiste cette fois sur l'impossibilité d'un Autre non contaminé, ruinant ainsi la thèse de l'autre livre majeur de Lévinas,

⁶⁷ «Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, p. 138.

⁶⁸ «La métaphysique du désir est [...] métaphysique de la séparation infinie.», *ibidem*.

⁶⁹ E. Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, (Coll. «Le livre de poche: biblio/essais», 4120), La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

⁷⁰ J. Rolland, «Préface du traducteur», dans S. Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, (Coll. «La nuit surveillée»), Paris, Cerf, 1994, p. v.

⁷¹ Voir J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», dans *Psyché*, pp. 159-202.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, où il s'agissait d'«entendre un Dieu non contaminé par l'être»⁷². Pour Derrida la *contamination* est nécessaire, ce qui rend la *séparation* impossible.

Il n'est pas sans importance que Derrida ait recours à l'expression allemande *das Heilige* — qu'il traduit par «sacro-saint»⁷³ —; cette locution entretient en effet la confusion du saint et du sacré. Derrida refuse ainsi de dissocier le sacré du saint, comme le fait Lévinas⁷⁴, et d'endosser la métaphysique qui lui est sous-jacente. Lévinas se sert quant à lui du mot «*kadosh*» — c'est-à-dire à la fois ce qui est *saint* et ce qui *séparé* —, qu'il oppose au *numen*, au sacré. Suivant son analyse, le sacré est violence⁷⁵: en tant que puissance sacramentelle du divin, il blesse la liberté humaine. Prenant la forme de l'enthousiasme, de l'ivresse, du mystère ou de l'idolâtrie, le sacré *aliène* l'être humain, le paralyse, le plonge dans l'effroi, le maintient dans l'infantilisme⁷⁶. Selon Lévinas, en tant que «démésure du savoir lui-même»⁷⁷, le sacré a été l'objet de la critique prophétique, qui lui a opposé la *sainteté*, c'est-à-dire la séparation. À l'expérience du sacré — cette «communion chaude et quasi sensible avec le divin»⁷⁸ —, il s'agit d'opposer l'expérience

⁷² E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4121), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 10.

⁷³ Voir entre autres «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 66.

⁷⁴ Voir notamment E. Lévinas, *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1977. Dans le même sens, mais dans une perspective spécifiquement chrétienne, on lira J. Ellul, «La désacralisation par le christianisme et la sacralisation dans le christianisme», *Corps écrit* 3/2 (1982), pp. 141-157.

⁷⁵ E. Lévinas, *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, (Coll. «Présences du judaïsme»), Paris, Albin Michel, 1976, p. 29. Voir aussi R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

⁷⁶ Voir entre autres: E. Lévinas, *Difficile liberté*, pp. 29; 79; 135; id., *Du sacré au saint*, p. 89.

⁷⁷ E. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 96.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

sainte d'une «difficile adoration»⁷⁹. Lévinas s'oppose ainsi directement à la pensée sacralisante de Heidegger, qui aurait fait revivre le paganisme sous une forme «subtile»⁸⁰, en cédant à «l'éternelle séduction du sacré filtrant à travers le monde». Heidegger aurait renoué avec tout ce que le judaïsme a nié, en détruisant les bosquets sacrés et en désenvoûtant la Nature⁸¹.

Il ne nous semble que Derrida n'arrive pas à trancher entre Heidegger et Lévinas: à ses yeux, l'expérience qu'il s'agit de réveiller, c'est *tout à la fois* l'expérience du sacré, du saint et du sauf⁸². S'il refuse la possibilité d'une «sacralité sans croyance» (Heidegger), il rejette tout autant la possibilité d'une «foi dans une sainteté sans sacralité» (Lévinas). Mais si le motif de la *séparation* semble être écarté par Derrida — notamment au nom d'une pensée de la contamination —, nous pouvons nous demander si ce motif n'en travaille pas moins le texte derridien en profondeur. C'est ce qu'il s'agit maintenant de voir.

*

⁷⁹ «Difficile» puisque la destitution du *numen* risque toujours de retomber en une forme d'athéisme. Mais pour Lévinas ce risque doit être encouru; l'athéisme vaut mieux que la piété sacrale idolâtrique. Voir *ibid.*, pp. 30-31.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 300.

⁸¹ Voir *ibid.*, pp. 301-303. Le discours théologique en général est sujet au même type de critique de la part de Lévinas; ce discours échapperait difficilement à la tentation du «divin mondanisé». Sur ce point, voir G. Petitdemange, «Éthique et transcendance: sur les chemins d'Emmanuel Lévinas», *Recherches de sciences religieuses* 64 (1976), p. 86.

⁸² «Il faudrait réveiller l'expérience indemne du sacré, du saint et du sauf (heilig). Nous devons accorder toute notre attention à cette chaîne, en partant de ce dernier mot (heilig), de ce mot allemand dont l'histoire sémantique semble résister pourtant à la dissociation rigoureuse que Lévinas veut maintenir entre la sacralité naturelle, 'païenne', voire gréco-chrétienne, et la sainteté de la loi (juive), avant et sous la religion romaine.», «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 24.

Si la religion et la raison dépendent d'une ressource commune, c'est qu'elles supposent toutes deux la même expérience fondamentale, une même réponse, un même «oui»⁸³.

Ce *oui* renvoie d'abord au «second Heidegger», celui qui déplace la question de la place maîtresse qu'elle avait au début de *Sein und Zeit*: «la question de la question reste suspendue, tenue au gage d'un acquiescement qui doit la précéder. *Oui*, le gage, l'engagement ou la gageure au-devant de l'abîme.»⁸⁴ Heidegger insiste désormais sur l'affirmation et sur l'endettement par rapport au langage — ce qu'il appelle l'engage —, à partir desquels il développe «une certaine pensée du consentement», pensée «de l'engagement en forme de réponse, d'acquiescement responsable, d'accord ou de confiance (*Zusage*), une sorte de parole donnée en retour.»⁸⁵

Suivant Heidegger⁸⁶, Derrida note que la question n'est pas le dernier mot dans le langage, d'abord «parce que ce n'est pas le premier mot.»⁸⁷ Avant le (premier) mot, «il y a ce mot parfois sans mot que nous nommons le 'oui'. Une sorte de gage pré-originnaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l'action.»⁸⁸ S'il précède d'une

⁸³ La question du *oui* revêt une grande importance dans le texte derridien; un commentateur est même allé jusqu'à affirmer que le petit texte de Derrida «Nombre de oui» pouvait sembler contenir «tout Derrida [...] dans une condensation qui demanderait des centaines de pages de commentaires.», G. Bennington, «Derridabase», dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991, p. 188.

⁸⁴ *Heidegger et la question*, p. 8.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁶ Voir surtout M. Heidegger, «Le déploiement de la parole», dans *op. cit.*, pp. 141-202.

⁸⁷ *Heidegger et la question*, p. 115.

⁸⁸ *Ibidem*.

certaine façon le langage, le *oui* se trouve pourtant toujours déjà lié à lui: «le gage engage dans la langue — et donc toujours dans *une* langue.»⁸⁹
D'où l'irréductible secondarité de la question:

Au moment où nous posons l'ultime question, c'est-à-dire quand nous interrogeons (*Anfragen*) la possibilité de toute question, à savoir la parole, il faut bien que nous soyons *déjà* dans l'élément de la parole. Il faut bien que la parole parle déjà pour nous — qu'elle nous soit en quelque sorte parlée et adressée [...] *Anfrage* et *Nachfrage* présupposent cette avance, cette adresse prévenante (*Zuspruch*) de la parole. Celle-ci est *déjà* là, d'avance (*im voraus*) au moment où toute question peut surgir à son sujet. Par quoi elle excède la question. Cette avance est, avant tout contrat, une sorte de promesse ou d'alliance originaire à laquelle nous devons avoir en quelque sorte déjà acquiescé, déjà dit *oui*, donné un gage, quelles que soient la négativité ou la problématicité du discours qui peut s'ensuivre⁹⁰.

L'*engage* a toujours déjà eu lieu, avant tout *speech act* explicite d'un *oui* ou d'un *non*. Même si on n'ouvre la bouche que pour dire «non», on a déjà dit «oui»⁹¹. Si bien que le silence lui-même dit «oui» aussi. Le *oui* n'est pas simple ou ponctuel, il a toujours déjà eu lieu. Par ailleurs, il est aussi tourné vers l'avenir: le *oui* est toujours déjà *promesse* de sa

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ Cette impossibilité du «non» soulève évidemment la question du politique, c'est-à-dire la question de l'effcience et de l'efficacité de la déconstruction dans le champ social. En effet, la résistance politique est souvent pensée en termes de refus («non»); si nous disons toujours «oui», même en disant «non», comment résister, comment se dresser contre une loi inique? Cette question reçoit évidemment une lumière dramatique sous l'aune de l'expérience du nazisme: «n'est-on pas ici condamné à accepter jusqu'au nazisme, à y dire 'oui' qu'on le veuille ou non, soit comme à la nécessité même, soit, pire encore, comme à une espèce de littérature?», G. Bennington, «Derridabase», dans *op. cit.*, p. 182. Le lien de la déconstruction avec la pensée de Nietzsche, ainsi que les réactions très violentes suscitées par l'«affaires Heidegger» et l'«affaire de Man», contribuent, il va de soi, à animer ce débat. Sur cette problématique fondamentale et complexe, nous renvoyons à B. Foley, «The Politics of Deconstruction», dans R.C. Davis et R. Schleifer (éd.), *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985, pp. 113-134.

propre répétition⁹². Dire «oui» ouvre un avenir dans lequel je dirai encore «oui», car en affirmant je m'engage à l'affirmation répétée de cet événement d'affirmation: «oui, oui»⁹³.

Le *oui* derridien doit aussi s'entendre à partir de Nietzsche⁹⁴. Il en va ici du caractère affirmatif de la déconstruction⁹⁵. Comme nous l'avons vu, la déconstruction n'est pas liée uniquement à la tâche (négative et destructrice) de *décentrement*; elle travaille à l'affirmation du jeu, non pas à la destruction ou à la démolition⁹⁶. En liant la *question* à l'expérience d'un *oui* originaire et irréductible, elle s'oppose au nihilisme, tout en y participant d'une certaine manière, car s'il n'est pas foncièrement nihiliste, le *oui* derridien peut s'en approcher à certains égards: c'est en effet un *oui* extrêmement dépouillé, qui peut être même désespéré⁹⁷.

⁹² L'expérience du *oui* se rapproche ainsi de la *signature* qui est une façon de dire *oui* à ce qu'on signe. Voir J. Derrida, *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 95.

⁹³ J. Derrida, «Pas», dans *Parages*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1986, pp. 23 et 116. Sur le «oui, oui», voir aussi: J. Derrida, «Survivre», dans *Parages*, p. 176; id., *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1984, p. 74.

⁹⁴ «Je ne suis que bénédiction et affirmation, tant que tu m'envirannes, ciel pur, ciel lumineux, abîme de clarté. Jusqu'au fond de tous les abîmes je porte alors mon dire-oui qui bénit.», F. Nietzsche, «Avant l'aurore», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, (Coll. «GF», 881), Paris, Flammarion, 1996, p. 215.

⁹⁵ Voir notamment: J. Derrida, «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation», dans *L'écriture et la différence*, pp. 342 et 362; J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 132.

⁹⁶ Voir J. Derrida, «Ellipse», dans *L'écriture et la différence*, p. 433. «J'ai sans cesse insisté sur le fait que le mouvement de la déconstruction était d'abord affirmatif — non positif, mais affirmatif. La déconstruction... disons-le une fois de plus, n'est pas la démolition ou la destruction.», J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme' (autobiophotographies)», dans *Points de suspension*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 224. Sur le caractère affirmatif de la déconstruction, voir aussi: J.J. DiCenso, «Deconstruction and the Philosophy of Religion», *International Journal for Philosophy of Religion* 31 (1992), pp. 29-43; M.C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1984, pp. 14-15.

⁹⁷ Voir M. Lisse, «Le motif de la déconstruction et ses portées politiques», *Tijdschrift voor Filosofie* 52 (1990), pp. 244-245.

Mais le *oui* derridien prend aussi la forme d'un *appel*, d'un *Viens!*. La réponse se transforme à cette étape en *prière* de réponse, en *supplication*. Nous hésiterions à utiliser un vocabulaire aussi chargé théologiquement si Derrida lui-même ne nous orientait dans cette direction. Évoquant le déplacement heideggerien de la question (*Fragen*) en direction d'une pensée liée à l'écoute (*Hören*) et à un se-laisser-dire (*Sichsagenlassen*), évoquant la rature du point d'interrogation, Derrida souligne que ces opérations ouvrent l'espace d'une parole qui «doit d'abord prier, s'adresser, se fier, se confier, s'en remettre.»⁹⁸

Dès lors le *oui* derridien s'identifie à l'ouverture même à l'autre. Comme le souligne J. Colleony, «le *oui* comme origine et possibilité de toute parole, le *Oui* inaudible, imprononçable et qui pourtant est à *même toute parole* est l'ouverture même, l'ouverture même à l'autre à qui, si c'est possible, on promet, on pardonne, qui nous pardonne — avec qui on parle.»⁹⁹ Cette possibilité du rapport à l'autre, Derrida la considère comme *impossible*; il la relie pourtant au *désir* même de la déconstruction¹⁰⁰. La déconstruction s'attache à l'*invention de l'autre*, c'est-à-dire à la seule véritable invention possible. Il faut toutefois préciser que cette invention de l'autre ne s'oppose pas simplement à l'invention du même; ce serait en effet encore une manière de

⁹⁸ *Heidegger et la question*, pp. 119-120.

⁹⁹ J. Colleony, «Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Levinas et Heidegger)», dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1992, p. 256

¹⁰⁰ «L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible: c'est-à-dire [...] *de l'autre*.», J. Derrida, «Psyché: invention de l'autre», dans *Psyché*, p. 27.

dialectiser la différence, de nier l'autre. Ne s'opposant pas à l'invention du même, la différence de l'autre «fait signe vers une autre survenue, vers cette autre invention dont nous rêvons, celle du *tout autre*, celle qui laisse venir une altérité encore inanticipable et pour laquelle horizon d'attente ne paraît encore prêt, disposé, disponible.»¹⁰¹

Le terme d'invention renvoie à un certain geste d'accueil, d'ouverture; dans l'invention, on accepte de «laisser venir, *invenir* l'autre»¹⁰², on ménage «l'effraction nécessaire à la venue de l'autre.»¹⁰³ Quel est cet autre? Qui vient? Ni un sujet, ni un moi, ni une conscience, ni un homme; «cet Autre, ce sera [...] quiconque vient répondre à la promesse, répondre d'abord de la promesse.»¹⁰⁴ Derrida souligne la précarité de ce qui se joue ici. Si *inventer* signifie, d'une part, dire «viens» et, d'autre part, répondre au «viens» de l'autre, nous pouvons en effet nous demander si cela arrive jamais; en fait, «de cet événement, note Derrida, on n'est jamais sûr.»¹⁰⁵ C'est que le rapport à l'autre est toujours marqué par la dissociation, l'interruption, la séparation.

À cette étape de l'analyse, la problématique derridienne *croise* évidemment tout ce que nous avons pu écrire sur le sublime, en tant qu'événement, survenue, qui déjoue tout pouvoir de compréhension, d'appréhension, de préhension, qui échappe à toute prise. Par ailleurs, la déconstruction croise aussi — nous semble-t-il — le texte de Lévinas, et réinvestit ce que ce dernier a voulu approcher à l'aide de la catégorie

101 *Ibid.*, p. 53. Nous soulignons.

102 *Ibidem.*

103 *Ulysse gramophone*, p. 120.

104 J. Derrida, «Point de folie — maintenant l'architecture», dans *Psyché*, p. 492.

105 «Psyché: invention de l'autre», dans *op. cit.*, p. 53.

du «saint». En fait, il serait sans doute possible de supposer un rapport entre Derrida et Lévinas plus étroit que celui suggéré par la métaphore du *croisement*. Sans aller jusqu'à affirmer, comme C. Delacampagne, que «Derrida, c'est Lévinas sans Dieu»¹⁰⁶, il y aurait sans doute lieu de pousser très loin l'analogie entre les deux parcours, notamment autour de certains motifs liés à l'héritage judaïque (comme l'*absence divine*, le *commentaire interprétatif*, etc.)¹⁰⁷.

En tant qu'écriture ouverte à l'autre, la déconstruction travaille à laisser venir l'événement d'un tout autre — qui, certes, «ne peut plus se confondre avec 'le Dieu [...] de l'onto-théologie' ni avec aucune des figures de cette configuration»¹⁰⁸ —, mais qui a peut-être quelque chose à voir avec le Dieu des chrétiens. Il faudrait alors redoubler (encore) le *oui*:

«oui, oui, amen, amen»¹⁰⁹

¹⁰⁶ C. Delacampagne, «Derrida hors de soi», *Critique* 325 (1974), p. 509.

¹⁰⁷ Voir M. Joy, «Conclusion: Divine Reservations», dans H. Coward et T. Foshay (éd.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 274. Sur la question des rapports Lévinas-Derrida, voir entre autres: G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 177-199; S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell, 1992; E. Wyschogrod, «Derrida, Levinas and Violence», dans H.J. Silverman (éd.), *Derrida and Deconstruction*, London, Routledge, 1989, pp. 182-200; R. Bernasconi, «The Trace of Levinas in Derrida», dans D. Wood et R. Bernasconi (éd.), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 13-29.

¹⁰⁸ «Psyché: invention de l'autre», dans *op. cit.*, p. 61.

¹⁰⁹ *Otobiographies*, p. 58. Comme le souligne J.-L. Marion, «l'Amen hébreu qui ratifie un serment, comprend aussi l'idée d'une confiance faite à ce ou celui à qui s'adresse l'Amen (selon le verbe correspondant au *nifal*: demeurer, être fiable, d'où, au *hifil*, croire en..., avoir confiance en...).», J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4073), Paris, Grasset, 1977, pp. 101-102.

*

En approchant la religion comme *réponse*, et en suivant ce fil jusqu'au *oui*, nous avons exploré l'espace qu'elle partage avec la raison, nous avons dégagé la ressource «fondamentale» qui leur est commune. Si nous voulions rassembler dans une formule économique le chemin parcouru, nous dirions: en tant qu'événements discursifs, la religion et la raison présupposent toutes deux l'élément de la *promesse*. Pour Derrida, «il y a nécessairement de l'engagement ou de la promesse avant même la parole.»¹¹⁰ Si bien qu'il n'y aucune possibilité de prendre de la distance à l'égard de la promesse: *de* la promesse, il faudra toujours parler *dans* la promesse¹¹¹. Tout événement discursif suppose l'ouverture préalable de la promesse: «l'ombre nue de la promesse [...] toujours déjà nous entoure.»¹¹² Suivant Derrida, «dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole — au moins ceci, à l'extrême limite: qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. On pouvait le savoir d'avance. Cette promesse est plus vieille que moi.»¹¹³

Par ailleurs, la promesse en tant que «parole donnée» est déjà elle-même langage: «cet engagement, cette parole donnée appartient déjà au temps de la parole par laquelle, comme on dit en français, je tiens

110 J. Derrida, «Comment ne pas parler: dénégations» dans *Psyché*, p. 545.

111 «Je parlerai donc d'une promesse, mais aussi dans la promesse.», *ibid.*, p. 547. «Le discours sur la promesse est d'avance une promesse: *dans* la promesse.», *ibidem*.

112 J.-L. Chrétien, *op. cit.*, p. 60.

113 «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 547.

parole.»¹¹⁴ En ce sens, la promesse n'est pas un espace ou un lieu, elle est un geste, c'est-à-dire une prise de parole. La promesse «archi-originale» à laquelle s'intéresse Derrida est celle qui «nous institue *a priori* en responsables de la parole.»¹¹⁵ Si bien qu'il ne paraît pas possible d'éviter de parler¹¹⁶: *il faut* parler.

Contre l'appel au silence de Wittgenstein¹¹⁷, Derrida affirme qu'«il faut parler»; plus précisément, il s'agit d'inscrire «l'injonction du silence dans l'ordre ou la promesse d'un 'il faut parler', 'il faut — ne pas éviter de parler' — ou plutôt 'il faut qu'il y ait de la trace'.»¹¹⁸ Mais pourquoi inscrire le «il faut parler» dans l'élément de la promesse?

Pour déterminer la nature du rapport entre la promesse et l'injonction à parler, il importe d'abord d'analyser le «il faut» lui-même. Derrida a exprimé certaines réserves à l'égard de cette locution: pour autant qu'elle est assimilable à une prescription «éthico-pédagogico-professorale», il suggère même, si possible, de l'éviter¹¹⁹. Par ailleurs, Derrida a lui-même transgressé cette prescription, en ayant très fréquemment recours au «il faut», et à des endroits très stratégiques¹²⁰.

114 *Ibid.*, p. 545.

115 *Ibid.*, p. 548.

116 «Pourquoi ne puis-je éviter de parler, sinon parce qu'une promesse m'a engagé avant même que je commence à tenir le moindre discours?», *ibid.*, p. 547.

117 «Ce dont on ne peut parler, il faut le taire.», L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus: suivi de 'Investigations philosophiques'*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Tel», 109), Paris, Gallimard, 1961, p. 107 (§ 7).

118 «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 544.

119 Voir J. Derrida, «Entre crochets», dans *Points de suspension*, p. 27.

120 Nous pourrions multiplier ici les références; nous en relevons deux importantes: «Je répéterai donc, laissant à cette proposition et à la forme de ce verbe tous leurs pouvoirs disséminateurs: *il faut* la vérité.», *Positions*, p. 80; «*Il faut* la distance (qui faut), il faut se tenir à distance (*Distanz!*), ce dont nous manquons, ce que nous manquons de faire.», J. Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Coll. «Champs», 41), Paris, Flammarion, 1978, p. 37.

Il a également précisé en quel sens il fallait entendre l'expression: «il faut' ne veut pas seulement dire c'est nécessaire mais, en français, étymologiquement, 'cela manque' ou 'fait défaut'. La faute ou la défaillance n'est jamais loin.»¹²¹

Au manque du «il faut», à la béance qu'il suppose, au défaut qu'il porte en lui-même, répond le caractère en quelque sorte *excessif* de la promesse. Suivant l'analyse de Derrida, une promesse excède toujours, forcément, par définition dirions-nous — car «sans cet *excès essentiel*, elle reviendrait à une description ou à une connaissance de l'avenir.»¹²² La promesse suppose toujours un certain sacrifice de la vue: comme la foi, elle est *aveugle*¹²³.

Et pour creuser encore davantage la blessure de la promesse, il faudrait préciser qu'à la faiblesse de son *regard* s'ajoute l'altération de la *voix* qui la porte. Comme le fait remarquer J.-L. Chrétien, «de ce qui l'excède, l'homme ne parle qu'ailleurs, dans l'ailleurs de la promesse qui le précède, le dépossède et l'exile, entre les parois rebroussées des flots.»¹²⁴ Si bien qu'il n'y a pas de promesse: il faut «s'excuser de promettre, toujours. Car la promesse n'est pas possible et n'est pas

¹²¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1993, p. 96.

¹²² J. Derrida, *Mémoires — pour Paul de Man*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988, p. 99.

¹²³ «La foi, dans son moment propre, est aveugle. Elle sacrifie la vue, même si c'est en vue de voir enfin.», J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 36.

¹²⁴ J.-L. Chrétien, *op. cit.*, p. 315. «Toute voix humaine répond, toute inauguration est en souffrance et en passion sous une voix antérieure qu'elle n'entend qu'en lui répondant, qui la précède et qui l'excède. Elle ne parle qu'en écoutant, elle n'écoute qu'en répondant, et ne continue de parler que parce qu'il n'y a pas de réponse plénière ni parfaite, pas de réponse qui ne soit au plus intime d'elle-même en défaut et en retard sur ce qu'elle seule fait entendre. La voix seule dit le propre, mais il n'est de voix qu'altérée par ce qui lui donne la parole, irrémédiablement.», *ibid.*, p. 7.

tenable.»¹²⁵ Une promesse n'est jamais tenue, à défaut de quoi elle ne serait pas une promesse¹²⁶. Pourtant, «il faut» parler. Car si la promesse est impossible, elle est aussi inévitable: «même si je décide de me taire, même si je décide de ne rien promettre, de ne pas m'engager à dire quelque chose qui confirmerait encore la destination *de* la parole, la destination à la parole, ce silence reste encore une modalité de la parole.»¹²⁷ Il n'est pas possible de se taire.

*

Derrida est-il *au plus près* de la théologie en ayant jamais été aussi *loin* d'elle? Ou est-il *au plus loin* en ayant jamais été si *près* d'elle?

Au plus près, Derrida décrit l'horizon à partir duquel la religion commence:

Point de *religio* sans *sacramentum*, sans alliance et promesse de témoigner en vérité de la vérité, c'est-à-dire de la dire, la vérité: c'est-à-dire, pour commencer, pas de religion sans promesse de tenir la promesse de dire la vérité en promettant de la dire, de tenir la promesse de dire la vérité — de l'avoir déjà dite! — dans l'acte même de la promesse. De l'avoir déjà dite, la *veritas*, en latin, et donc de se la tenir pour dite. L'événement à venir a déjà eu lieu. La promesse se promet, elle s'est *déjà* promise, voilà la foi jurée, et donc la réponse. La *religio* commencerait là¹²⁸.

¹²⁵ *Mémoires — pour Paul de Man*, pp. 142-143. Sur cet excès de la promesse, voir aussi M.C. Taylor, «nO nOt nO», dans *Derrida and Negative Theology*, pp. 178-181.

¹²⁶ M. Edwards fait remarquer pour sa part que la promesse tenue équivaut à «un refus d'attendre», l'attente s'exprimant en effet «dans une perfection trouble, contestée, ouverte au-delà d'elle-même.», M. Edwards, *Éloge de l'attente: T.S. Eliot et Samuel Beckett*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1996, p. 91.

¹²⁷ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 547. Voir aussi *Mémoires — pour Paul de Man*, p. 102.

¹²⁸ «Foi et savoir», dans *op. cit.*, p. 43.

Au plus loin, Derrida rejoint Beckett dans la funeste célébration d'une vérité à jamais perdue et inaccessible. Le *devoir-parler* dont Beckett se fait l'apôtre tourne autour de *rien*, autour de lui-même, comme le dragon d'Escher qui se mord la queue. S'il faut bien parler — «je parle, je parle, car il le faut»¹²⁹ —, c'est que la volonté désespérée d'en finir ne l'a pas encore emporté: comme le fait remarquer D. Wellershoff, un tel discours est inutile, il ressemble à «l'effort absurde d'un Sisyphe qui veut sortir de la pensée en pensant et qui reste prisonnier des fictions qu'il invente lui-même sans trêve.»¹³⁰ Un tel discours est porté par une voix «mensongère», «indifférente à ce qu'elle dit»¹³¹, tâchant de s'affranchir du «souci de vérité dans la rage de dire»¹³². Pour enfin en finir: «finir est à souhaiter, finir serait merveilleux.»¹³³

Ainsi, le recours de Derrida au lexique théologique pourrait être trompeur, l'apparente *répétition* étant en fait une *transformation* radicale. En soulignant le caractère *infini* de la promesse¹³⁴, Derrida tracerait les contours d'une promesse *sans accomplissement possible*. Le dernier mot de la promesse ne serait pas la *révélation* mais l'*apocalypse*, ou encore la révélation de l'apocalypse: «si l'apocalypse révèle, elle est d'abord révélation de l'apocalypse, auto-présentation de la structure apocalyptique du langage, de l'écriture, de l'expérience de

¹²⁹ S. Beckett, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, p. 33.

¹³⁰ D. Wellershoff, «Toujours moins, presque rien: essai sur Beckett», trad. R. Denturck, dans T. Bishop et R. Federman (dir.), *Cahier de l'Herne: Samuel Beckett*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4034), Paris, Éditions de l'Herne, 1976, p. 123.

¹³¹ S. Beckett, *op. cit.*, p. 34.

¹³² *Ibid.*, p. 21.

¹³³ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁴ Voir entre autres: *Éperons*, p. 72; J. Derrida, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, p. 353.

la présence, soit du texte ou de la marque en général.»¹³⁵ Derrida s'intéresserait au théologique et au sacré pour autant que s'y marque une certaine *limite*, interprétée par Derrida comme l'expérience même de la mort et de la perte (du sens)¹³⁶. La promesse ne sera jamais accomplie — ne reste que son infinie répétition.

Vous serez peut-être tentés d'appeler cela le désastre, la catastrophe, l'apocalypse. Or justement, s'annonce ici, promesse ou menace, une apocalypse sans apocalypse, une apocalypse sans vision, sans vérité, sans révélation, *des envois* (car le «viens» est pluriel en soi), des adresses sans message et sans destination, sans destinataire et destinataire décidable, sans jugement dernier¹³⁷.

Au plus près...au plus loin... Peut-être une autre question?

¹³⁵ J. Derrida, «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», dans l'ouvrage collectif *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980, p. 471.

¹³⁶ «Ce qui se passe dans un texte sacré, c'est l'événement d'un *pas de sens*. Cet événement est aussi celui à partir duquel on peut penser le texte poétique ou littéraire qui tend à racheter le sacré perdu et s'y traduit comme dans son modèle. Le texte sacré est le texte absolu parce qu'en son événement il ne communique rien, il ne dit rien qui fasse sens hors de cet événement même.», J. Derrida, «Des tours de Babel», dans *Psyché*, p. 235. Sous cet aspect, la déconstruction peut sans doute être qualifiée de «tragique», s'il est vrai que la tragédie, comme l'affirme S. Cavell, n'est qu'une «comédie poussée jusqu'à ses limites.», S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 110. Sur le rapport de la déconstruction à la tragédie, voir aussi: B. Polka, «Tragedy is — Scription Contra-diction», dans D. Jasper (éd.), *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, New York, St.Martin's Press, 1993, pp. 21-59; R.S. Gall, «Of/From Theology and Deconstruction», *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), pp. 413-437.

¹³⁷ «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», dans *op. cit.*, p. 477.

CHAPITRE VIII

DE LA DÉNÉGATION

«Un maître dit: 'Si j'avais un Dieu que je pusse connaître, je ne voudrais plus le tenir pour Dieu!' Si tu connais quelque chose de Dieu: il n'est rien de cela.»

Maître Eckhart, «Du renouvellement dans l'Esprit»¹

«Il convient de savoir que ce sont là des noms et des concepts appartenant aux gestations de notre pensée, lesquelles aussi nombreuses qu'elles soient à avoir l'audace de le rechercher indiscrètement, se trouvent arrêtées sur le seuil du sanctuaire, sans rien annoncer de ce qui lui est propre; mais ces gestations révèlent, avec les apories et les insuccès qui sont les leurs, nos propres états envers lui.»

Damascius, *Traité des premiers principes*²

«Le nom de Dieu (je ne dis pas Dieu, mais comment éviter de dire ici Dieu dès lors que je dis le nom de Dieu?) ne peut se dire que dans la modalité de cette dénégation secrète: je ne veux surtout pas dire ça.»

Jacques Derrida, «Comment ne pas parler»³

¹ Maître Eckhart, «Du renouvellement dans l'Esprit», dans *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*, trad. P. Petit, (Coll. «Tel», 126), Paris, Gallimard, 1942, p. 132.

² Damascius, *Traité des premiers principes, v. I: de l'ineffable et de l'un*, trad. J. Combès, (Coll. «Universités de France»), Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 8.

³ J. Derrida, «Comment ne pas parler: dénégations», dans *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, p. 558.

Le désir de *ne rien dire* — ou encore de s'échapper du «vouloir-dire» — marque le texte derridien dans une mesure telle qu'il est possible d'y voir l'un de ses traits spécifiques. Si l'on veut réellement saisir la portée et la singularité de ce désir, il faut toutefois ajouter qu'il se trouve intimement lié au désir, tout aussi puissant, de *ne pas se taire*. Pour Derrida, il faut parler, contre tout, en dépit de tout, continuer, *il le faut*. Comme chez Beckett, l'injonction du silence se noue à l'impératif de la parole, car pour vraiment ne rien dire, il faut encore ouvrir la bouche, il faut parler, dire quelque chose, des mots: «la voix, la vieille voix faiblissante, elle se tairait enfin que ce ne serait pas vrai, comme ce n'est pas vrai qu'elle parle, elle ne peut pas parler, elle ne peut pas se taire.»⁴ Contre Wittgenstein et avec Beckett, Derrida affirme que ce dont on ne peut parler, on ne peut pas non plus le taire.

Ces problématiques rejoignent la seconde échappée théologique vers laquelle nous a paru orienter la question du sublime, celle qui concerne le rapport entre le texte derridien et la théologie négative. La reconstruction historique à laquelle nous nous sommes livrés au cinquième chapitre nous a permis de souligner la tendance minimaliste associée à l'esthétique du sublime: de Longin jusqu'à Lyotard, en passant par Hegel, le sublime nous a paru tendre vers une sorte d'auto-annulation ou d'auto-destruction le confinant *au bord* du silence. Le paradoxe inhérent au sublime nous a semblé être porté à son comble dans le texte kantien, où le sublime se voit assigné à la pure intériorité du sujet. En reliant l'esthétique du sublime à ce qui interdit toute représentation, Kant a posé les jalons d'une *esthétique négative de*

⁴ S. Beckett, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958, p. 205.

l'interdit, à laquelle il fallu reconnaître de fortes résonnances théologiques. Nous avons vu notamment comment Kant rattache le sublime à l'interdiction biblique de faire des images de Dieu. À cet égard, il paraît symptomatique que Derrida renvoie constamment à cet interdit lorsqu'il aborde la question de l'image, ainsi «à propos du retrait ou de l'éclipse du trait lors du frayage du dessein dans *Mémoires d'aveugle* — d'une part le dessinateur ne voit pas son propre tracé et d'autre part le tracé n'est qu'une bordure imperceptible.»⁵ Pratique du trait qui renvoie elle-même au dessein/dessin apophatique:

Est-ce fortuit que nous retrouvions [...] le langage de la théologie négative ou des discours occupés à nommer le retrait du dieu invisible ou du dieu caché? De Celui qu'il ne faut ni voir de face ni représenter ni adorer, c'est-à-dire idolâtrer sous les traits de l'icône? Celui qu'il est même périlleux de nommer de tel ou tel de ses noms propres? Fin de l'iconographie. La mémoire des *dessins d'aveugles*, c'est trop évident depuis longtemps, s'ouvre comme une mémoire-Dieu. Elle est théologique de part en part⁶.

Évoquant son rapport à la théologie négative et se demandant comment il pourrait éviter d'en parler, Derrida souligne que cela paraît impossible: «comment pourrais-je me taire à ce sujet?»⁷ Il pose ainsi le problème du rapport entre la déconstruction et la théologie négative sous un mode familier à la théologie négative, elle qui se trouve divisée entre l'inadéquation du discours et l'impossibilité de s'en dégager, entre la déchéance du langage et la malédiction jetée sur ceux qui gardent le silence — scission tragique suscitant le type de désarroi qu'exprime

⁵ N. Roelens, «La chose littéraire/la chose plastique», dans M. Lisse (dir.), *Passions de la littérature*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1996, pp. 254-255.

⁶ J. Derrida, *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 58.

⁷ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 545.

saint Augustin au début des *Confessions*: «Quelle réalité exprime-t-on, quand on parle de toi? Et cependant malheur à ceux qui sur toi se taisent: grands parleurs et, de fait, muets!»⁸ Malheur à ceux qui ne disent pas l'indicible!

En posant la question de la théologie négative de cette façon («comment éviter d'en parler?»), Derrida la relie directement à la problématique de la *promesse*: la théologie négative, ce qui s'y joue, tiendrait à une promesse, à la promesse de l'autre, qui «m'engage à parler là où la négativité devrait conduire le discours à son absolue raréfaction.»⁹ La théologie négative suppose un engagement *de la parole, dans la parole*.

L'apophatisme implique également une *responsabilité*: «comment parler, et le faire *comme il se doit, comme il faut*, pour assumer la responsabilité d'une promesse?»¹⁰ Plus précisément encore: «comment, si on en parle, éviter d'en parler? Comment *ne pas* en parler? Comment faut-il ne pas en parler? Comment éviter d'en parler à tort et à travers? Quelles précautions prendre pour éviter les fautes, les assertions inadéquates ou simplistes?»¹¹ Il faut parler certes, mais pour bien le faire, il faut aussi éviter de le faire (n'importe comment). En ce sens, tenir parole implique une certaine retenue (de la parole). L'accomplissement de la promesse procède de son ajournement même — ajournement qui paraît à Derrida «ni évitable ni insignifiant», étant entendu qu'«on ne peut jamais décider s'il ne donne pas lieu, en tant

⁸ Augustin, *Les confessions*, trad. L. de Mondadon, (Coll. «Le livre de poche chrétien», A3-A4), Paris, Pierre Horay, 1947, p. 22.

⁹ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 547.

¹⁰ *Ibid.*, p. 548.

¹¹ *Ibid.*, p. 545.

qu'ajournement, à cela même qu'il diffère.»¹² À cet égard, la théologie négative paraît indissociable d'une pensée du *secret*. Suivant Derrida, il importe de «garder en réserve le dévoilement de la réserve»¹³; il s'agit de maîtriser «l'art consumé du secret»: «de l'exhibition savoir se garder»¹⁴.

Il est évidemment tentant de retourner ces affirmations contre la théologie négative et contre Derrida, et plus spécifiquement contre leur rhétorique, pour en conclure à l'ésotérisme. De fait, l'apophatisme s'est fréquemment trouvé associé à une forme de socialité ésotérique, «comme si l'accès au discours apophatique le plus rigoureux exigeait le partage d'un 'secret', c'est-à-dire d'un pouvoir-se-taire [...], d'un contenu réservé, d'un lieu ou d'une richesse qu'il fallait soustraire au premier venu.»¹⁵ Or ceux qui critiquent et dénoncent aujourd'hui la pensée derridienne accusent volontiers les déconstructionnistes de former une secte, une confrérie ou même une mafia. Derrida fait d'ailleurs lui-

¹² *Ibid.*, p. 546. «Il n'est pas sûr qu'aujourd'hui je tienne ma promesse, mais il n'est pas sûr non plus qu'en retardant encore l'accomplissement, je ne l'ai pas néanmoins tenue, déjà.», *ibidem*.

¹³ J. Derrida, «Dialangues», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 143.

¹⁴ J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987, p. 19. Ce désir du secret n'est pas sans évoquer le texte nietzschéen: «Le solitaire ne croit pas qu'aucun philosophe — si tant est qu'un philosophe commence toujours par être un solitaire — ait jamais exprimé dans des livres ses véritables et ultimes opinions: n'écrit-on pas précisément des livres pour dissimuler ce qu'on cache en soi?», F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, (Coll. «Folio/essais», 70), Paris, Gallimard, 1987, p. 204 (§289). Voir aussi P. Lacoue-Labarthe, «La dissimulation», dans l'ouvrage collectif *Nietzsche aujourd'hui? I. Intensités*, Paris, U.G.É., 1972, pp. 9-36.

¹⁵ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, pp. 550-551. Voir aussi J. Derrida, *Sauf le nom*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1993, p. 110.

même allusion à un «comportement de fuite»¹⁶ et à un désir de «fausser compagnie au contemporain»¹⁷.

Ne devons-nous pas pousser l'analyse un peu plus loin? La passion du secret ne doit-elle pas aussi et d'abord être interprétée comme une passion du *non-savoir*? Encore faut-il préciser le sens de ce non-savoir, en explorer la crypte. Nous pourrions partir, pour cela, d'une remarque de Derrida, que l'on cite ici *in extenso*:

Je suis pour le savoir (rire...), pour la science, pour l'analyse et... bon! Donc, ce non-savoir... ce n'est pas la limite... d'un savoir, la limite dans la progression d'un savoir. C'est un non-savoir structurel, en quelque sorte, qui est hétérogène, qui est étranger au savoir. Ce n'est pas simplement l'inconnu qui pourrait être connu et que je renonce à connaître. C'est quelque chose par rapport à quoi il n'est pas question de savoir. Quand je précise que c'est un non-savoir et non pas le secret, je veux dire que quand un texte paraît crypté, ce n'est pas du tout pour calculer ou intriguer ou pour barrer l'accès à quelque chose que je saurais et que d'autres ne devraient pas savoir; c'est une expérience plus ancienne, plus originaire, si vous voulez, du secret. Ce n'est pas une chose, une information que je cache ou qu'on aurait à cacher ou à dissimuler, mais c'est une expérience qui ne se livre pas à l'information, qui résiste à l'information et au savoir, et qui se crypte immédiatement. La crypte n'arrive pas, par accident, à cette expérience. [...] C'est l'expérience de l'écriture et du langage qui a affaire à cette crypte, à cette cryptique-là¹⁸.

En reliant ainsi la thématique du secret à un non-savoir structurel, Derrida entend se démarquer de la tentation obscurantiste. Il ne s'agit pas ici de cacher pour cacher; il n'y a pas refus de savoir mais rencontre

¹⁶ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 548.

¹⁷ «On n'écrit qu'au moment de fausser compagnie au contemporain, d'un mot.», J. Derrida, «Circonfession», dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991, p. 63.

¹⁸ J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme (autobiographies)», dans *Points de suspension*, pp. 214-215.

d'une limite (structurelle donc) du savoir. Serait-il possible d'identifier ce non-savoir structurel au mouvement même de la foi? Il est très tentant d'établir un lien direct entre la cryptophilie sous-jacente à la déconstruction et la problématique théologique: non seulement le terme «secret» a une charge théologique très forte¹⁹, mais certains textes de Derrida suggèrent directement la possibilité d'une telle relation entre le non-savoir (lié au secret) et la dimension du croire, notamment lorsqu'il y est question de la figure d'Abraham et de l'épisode du sacrifice d'Isaac (Gn 22).

Quand Isaac demande à Abraham où se trouve l'agneau pour le sacrifice, celui-ci lui répond (en ne lui répondant pas) que Dieu va y pourvoir; ainsi il garde son secret, tout en répondant à son fils: «il ne se tait pas et il ne ment pas.»²⁰ Abraham respecte ainsi le double secret qui le lie à Dieu et aux siens. Derrida retient deux éléments de cet épisode biblique. D'abord, il note qu'Abraham a proféré une parole qui garde le silence:

Abraham parle. Il parle bien. Mais s'il peut tout dire, il suffit qu'il garde le silence sur une seule chose pour qu'on puisse en conclure qu'il ne parle pas. Tel silence gagne tout son discours. Donc il parle et il ne parle pas. Il répond sans répondre. Il répond et ne répond pas. Il répond à côté. Il parle pour ne rien dire de l'essentiel qu'il doit tenir secret.

¹⁹ Un extrait de la rubrique «mystère» du *Vocabulaire de théologie biblique*: «L'idée des secrets de Dieu est familière à Israël dès l'époque des prophètes. Ces secrets concernent notamment le dessein de salut que Dieu réalise dans l'histoire humaine et qui fait l'objet de la révélation: 'Dieu fait-il quoi que ce soit sans révéler son secret (sôd) à ses serviteurs les prophètes?' (Am 3,7; cf Nb 24,4 16).», X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1988, p. 807. Il faut également penser à la «théologie du secret» sous-jacente à l'évangile de Marc; voir notamment G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, (Coll. «Lectio Divina», 47), Paris, Cerf, 1968.

²⁰ J. Derrida, «Donner la mort», dans J.-M. Rabaté et M. Wetzer (dir.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992, p. 60. Voir aussi S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. P.H. Tissau, Paris, Mouton, 1935.

Parler pour ne rien dire, c'est toujours la meilleure technique pour garder un secret²¹.

D'autre part, Derrida note que lorsqu'il répond à Isaac, Abraham ne parle pas *simplement* pour ne rien dire. Il dit quelque chose qui n'est pas faux: «il dit quelque chose qui n'est pas une non-vérité.»²² Plus important encore, Abraham dit quelque chose qui, même s'*il ne le sait pas encore*²³, va se vérifier. C'est ici que le secret croise le non-savoir structurel évoqué par Derrida et renvoie à ce qu'il faut bien appeler la foi: il y aurait sans doute lieu de s'attarder sur la phrase qui clôt les *Mémoires d'aveugle*, «...il faut croire»²⁴.

*

La question du rapport entre le texte derridien et la théologie négative paraît fort difficile; ce champ de recherche comporte en effet une série de difficultés qu'il importe d'écartier au préalable, ou du moins d'identifier. Il sera ensuite possible de dégager l'air de famille de la théologie négative, puis d'aborder plus directement la question du rapport de Derrida à la tradition apophatique. Enfin, nous serons conduits enfin à soulever la question *mystique*, autour de laquelle semble se nouer les problèmes qui nous occupent ici.

²¹ «Donner la mort», dans *op. cit.*, p. 61.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Mémoires d'aveugle*, p. 130.

*

La question du rapport entre le texte derridien et la théologie négative n'est pas simple.

1. Le problème initial tient à la difficulté — à l'impossibilité peut-être — de traiter la déconstruction et l'apophatisme sans recourir aux modes d'exposition que ces discours dénoncent et cherchent précisément à subvertir. Ainsi, il ne paraît pas possible d'appréhender le texte derridien et la théologie négative à partir de paramètres inspirés par une logique dialectique, cherchant toujours à dépasser la contradiction au profit d'une synthèse supérieure. La question de Derrida paraît incontournable et nous devons nous demander si nous ne sommes pas astreints à nous exprimer «selon les modes de la théologie négative, de façon à la fois impuissante, épuisante et inépuisable»²⁵? Il serait ainsi impossible de traiter de la théologie négative sans pratiquer nous-mêmes une forme de théologie négative.

2. Une autre difficulté tient au caractère *polémique* du contexte à l'intérieur duquel la question du rapport déconstruction-théologie négative a été posée jusqu'à présent. Du côté philosophique, ce questionnement a pris plus souvent qu'autrement l'allure d'un procès: Derrida a été «très tôt accusé, plutôt que félicité, de ressasser, dans un paysage qu'on croit bien connaître, les procédures de la théologie négative.»²⁶ Du côté théologique, au contraire, il a été très tentant

²⁵ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 546.

²⁶ *Ibid.*, pp. 536-537.

d'accepter sans nuance l'identification de la déconstruction à la théologie négative, et d'en féliciter Derrida²⁷.

3. Une dernière difficulté concerne l'identité même de la théologie négative. Nous savons que traditionnellement aucune théologie n'a revendiqué ce titre comme tel²⁸. S'il y a bien une histoire « officielle » de l'apophatisme chrétien, qui nous ramènerait à la Bible elle-même²⁹ en passant par saint Thomas d'Aquin³⁰, nous pouvons nous demander s'il n'y aurait pas une histoire « apocryphe » de la théologie négative dont les linéaments demeureraient encore flous. La question « qu'est-ce que la théologie négative ? » se trouverait ainsi différée. Il faudrait plutôt se demander s'il y a « une » théologie négative, s'il est possible de parler de

²⁷ Les écrits de J.D. Crossan revêtent ici un caractère paradigmatique; voir notamment: J.D. Crossan, *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York, Seabury Press, 1982, p. 11; id., «Difference and Divinity», *Semeia* 23 (1982), p. 38. Les théologies souhaitant s'inscrire dans la «postmodernité» sont souvent tentées d'opérer une telle opération de «récupération»; voir P.W. Rosemann, «Penser l'Autre: théologie négative et 'postmodernité'», *Revue philosophie de Louvain* 91 (1993), pp. 296-310.

²⁸ À propos de Denys l'Aréopagite, considéré comme le «fondateur» de l'apophatisme chrétien, J.-L. Marion note: «À notre connaissance, Denys n'emploie rien qui puisse se traduire par 'théologie négative'. S'il parle de 'théologies négatives' au pluriel, il ne les sépare pas des 'théologies affirmatives'.», J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, (Coll. «Livres de poche; biblio/essais», 4073), Paris, Grasset, 1977, p. 236. Sur les rapports entre la théologie négative (apophasis) et la théologie affirmative (cataphase), voir également: D. Carabine, «Apophasis East and West», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988), pp. 5-29; M. Despland, «On Not Solving Riddles Alone», dans H. Coward et T. Foshay (éd.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 147. On relira également Denys l'Aréopagite, «La théologie mystique», dans *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. de Gandillac, (Coll. «Bibliothèque philosophique»), Paris, Aubier-Montaigne, 1980, pp. 181-182. Il serait également intéressant d'élargir et de déplacer la perspective en envisageant le rapport «théologie affirmative-théologie négative» sous l'angle d'un rapport entre une théologie «spirituelle» singularisante et une théologie «dogmatique» ecclésiocentrique; voir C. Theobald, «La 'théologie spirituelle': point critique pour la théologie dogmatique», *Nouvelle revue théologique* 117 (1995), pp. 178-198.

²⁹ On retrouve dans l'Ancien Testament une théologie du Dieu invisible qui semble ressortir à l'apophatisme. Le juif appréhende Dieu comme le tout autre et considère les théophanies divines elles-mêmes comme les manifestations d'un Dieu qui ne se donne pas à voir. L'interdiction de toute figuration de Dieu procède de cette logique. Voir entre autres: Ex 20,4; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 4, 15-20; 5,8; 27,15.

³⁰ Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 13, a. 1. Voir également F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1992.

la théologie négative: «peut-être y a-t-il là, cachée, remuante, diverse, hétérogène à elle-même, une multiplicité de possibles, auxquels, trop massive et trop floue, l'unique expression de 'théologie négative' resterait encore inadéquate.»³¹ La théologie négative serait ainsi l'une des manifestations de cette «différence à soi» qui, suivant Derrida, rend impossible la détermination de l'identité de toute tradition et interdit de parler de quelque chose comme *la métaphysique*, *l'onto-théologie*, ou encore *la révélation chrétienne*³².

*

Une fois reconnue la complexité inhérente à *la théologie négative*, il faut pourtant aller plus loin et déterminer à tout le moins *l'air de famille* de la théologie négative, telle qu'elle se donne à interpréter dans le contexte chrétien. À la suite de Derrida, nous proposons d'appréhender la théologie négative comme une critique de la théologie, de l'ontologie et du langage.

1. Le point de départ de la théologie négative réside dans une conscience aiguisée de *l'altérité* divine. C'est à partir de la transcendance de Dieu qu'elle pense et met en oeuvre les ressources qui lui sont propres. La question qui la suscite et l'anime: comment faut-il parler de Dieu, une fois que l'on a pris en compte l'altérité et la

³¹ Voir «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 545. M.C. Taylor aborde également cette question; voir notamment M.C. Taylor, «nO nOt nO», dans *Derrida and Negative Theology*, pp. 176 et 186.

³² Voir *Sauf le nom*, p. 85.

transcendance radicales du divin? Tout l'effort de l'apophasme consiste alors à souligner l'inadéquation foncière de notre discours par rapport à ce que le mot «Dieu» désigne: tout prédicat s'avère inadéquat à l'«essence de Dieu». Dans la mesure où la thématique de l'altérité divine paraît intimement liée à l'appréhension judéo-chrétienne de «Dieu», dans ce qu'elle a de plus traditionnelle, la *via negationis* constitue une voie incontournable de la réflexion théologique chrétienne. Sous ce point de vue, l'orthodoxie de l'apophasme ne saurait être questionnée.

De l'inadéquation du discours humain par rapport au mystère de Dieu, la théologie négative tire la conséquence suivante: «seule une attribution négative ('apophasique') peut prétendre approcher Dieu, nous préparer à une intuition silencieuse de Dieu.»³³ C'est par le biais de cette stratégie que la théologie négative s'inscrit dans le registre discursif et écarte la tentation du silence: *l'apophasme n'est pas aphasique*. La théologie négative risque un discours sur Dieu, un discours *double* puisqu'il nie systématiquement ce qu'il affirme: «ni ceci, ni cela». L'apophasme engage un mouvement de dénégation en quelque sorte infini, qui interdit d'interrompre le travail de la négativité³⁴.

³³ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 536.

³⁴ En insistant ainsi sur le travail «infini» de la négativité, nous refusons de privilégier l'idée d'un «troisième pas», correspondant à la voie de la suréminence, venant résoudre et «relever» les étapes préalables du discours apophasique: nous sommes sans doute plus près ici de Maître Eckhart que de Denys l'Aréopagite ou saint Thomas d'Aquin. Sur ces questions voir notamment: M. Corbin, «Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985), pp. 41-76; E. Jüngel, *Dieu mystère du monde*, t. II, trad. H. Hombourg, (Coll. «Cogitatio fidei», 117), Paris, Cerf, 1983, pp. 52-62; J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 177-243.

Si la théologie négative paraît prolonger, à certains égards, la conception la plus traditionnelle de la théologie, elle n'a pourtant jamais cessé d'éveiller des soupçons. Ainsi, on s'est demandé si elle ne portait pas en elle la négation de la religion et de la théologie. Certains n'ont pas hésité à relier la théologie négative à une forme d'athéisme: Leibniz a écrit que certains textes théologico-mystiques, comme ceux d'Angelus Silesius, contenaient des passages «extrêmement hardis» et «pleins de métaphores difficiles» et inclinaient presque à l'athéisme³⁵. Dans le même sens, C. Bruaire affirme que la vérité de la théologie négative est bel et bien l'athéisme³⁶. Moins catégoriquement, M. Henry note pour sa part que «le contenu philosophique de l'athéisme est présent chez Eckhart, compris par lui dans sa vérité.»³⁷

Bien que très puissant et constant, le soupçon d'athéisme n'a pas été le seul dont a été l'objet la théologie négative. Outre l'accusation de panthéisme (portée notamment contre Maître Eckhart³⁸), il a été souvent reproché au discours apophasique une certaine déficience christologique³⁹. Plus incisivement encore, la théologie négative a été

³⁵ Voir M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 79), Paris, Gallimard, 1962, p. 103.

³⁶ Voir C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 21.

³⁷ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, t. II, (Coll. «Épiméthée»), Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 538. Tout en problématisant une telle association de la théologie négative à l'athéisme, Derrida l'entérine d'une certaine manière, notamment lorsqu'il renverse le sens de la question et demande si le moteur de l'athéisme n'est pas au fond un «désir de Dieu»: «si l'apophasie incline presque à l'athéisme, ne peut-on dire qu'en revanche ou par là même les formes extrêmes et les plus conséquentes de l'athéisme déclaré auront toujours *témoigné* du plus intense désir de Dieu? N'est-ce pas là désormais un programme ou une matrice? Une récurrence typique et identifiable?», *Sauf le nom*, p. 18. Suivant Derrida, le «désir de Dieu» — qui renvoie à la question mystique que nous aborderons plus loin — et la violence contre Dieu participent à la même «logique».

³⁸ Sur cette question, voir entre autres V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 161.

³⁹ Sur ce débat, voir A. Manaranche, *Des noms pour Dieu*, Paris, Fayard, 1980, p. 106; Y. Labbé, «Revenir, sortir, demeurer: trois figures de l'apophasie mystique», *Revue*

confrontée à la *contradiction performative* dont elle semble procéder et qui paraît définir sa démarche dans ce qu'elle a de plus caractéristique.

P. Hadot résume bien le problème que nous soulevons ici:

Si l'on appelle traditionnellement «théologie négative» une méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable, il devrait en résulter logiquement que la théologie négative niât de son objet la divinité même, puisqu'il s'agirait encore d'une détermination concevable. Le mot «théologie» (c'est-à-dire «discours sur Dieu») ne se justifierait plus⁴⁰.

Ainsi, la théologie négative n'est pas «théologique», comme l'esthétique du sublime (en tant qu'interdiction de la représentation) n'est pas «esthétique». En impliquant une certaine annulation ou négation de la connaissance et du discours, l'apophatisme mine le sol même sur lequel il s'édifie: «au-delà d'une théologie négative, il postule une négation de la théologie»⁴¹ ou, à tout le moins, en souligne le caractère déconstructible⁴².

Il est évidemment possible d'appréhender la théologie négative différemment et la considérer comme une sorte d'*instance critique*, inhérente à toute activité théologique et destinée à l'alimenter, à la

thomiste 92 (1992), p. 644; id., «La théologie négative dans la théologie trinitaire», *Revue des sciences religieuses* 74/4 (1993), pp. 69-86; V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 21-23.

⁴⁰ P. Hadot, art. «Théologie négative», dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 495.

⁴¹ Y. Labbé, «Revenir, sortir, demeurer», p. 670.

⁴² «Negative theology can be said to be a self-subverting discourse that systematically showcases its own inadequacy to the theological task of enclosing God in concepts - a stuttering disruption of the confident assertions of conventional theological discourse. In short, negative theology is the deconstruction of positive theology.», S.D. Moore, «Deconstruction, Theology, and the *Différance* Between Them», dans *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 24.

renouveler de l'intérieur. La négativité agirait ici comme un moteur, comme une force d'impulsion et de dépassement⁴³. Mais il nous semble qu'on passerait à côté de l'un des traits spécifiques de la tradition apophasique si l'on ignorait ainsi le caractère proprement *subversif* de sa démarche, bien souligné par Derrida:

Le dessein apophasique tient [...] à se rendre indépendant de la révélation, de tout le langage littéral de l'événementialité néo-testamentaire, de la venue du Christ, de la Passion, du dogme de la Trinité, etc. Un mysticisme immédiat mais sans intuition, une sorte de kénose abstraite le libère de toute autorité, de tout récit, de tout dogme, de toute croyance, et à la limite de toute foi *déterminable*. À la limite, il reste, après coup, indépendant de toute histoire du christianisme, *absolument* indépendant, détaché même, [...] d'où ce parfum d'hérésie, ces procès, cette marginalité subversive du courant apophasique dans l'histoire de la théologie et de l'Église⁴⁴.

Il y a sans doute lieu de se demander si les différentes crises qui ont parsemé le développement de la tradition apophasique au sein du christianisme — et qui ont parfois conduit à des condamnations formelles — ont des sources circonstancielles (comme dans le cas d' «un certain Eckhart» qui «a voulu en savoir plus qu'il ne convenait...»⁴⁵) ou si elles répondent à une nécessité en quelque sorte structurelle: la théologie négative serait liée à tel point à une forme *marginale* de pensée qu'elle serait irrecevable pour une instance chargée de l'orthodoxie, c'est-à-dire du contrôle et de la maîtrise de la *marge*. En

⁴³ C. Wackenheim note que «dans tous les domaines du savoir, la négativité de l'esprit alimente une fonction critique qui est comme l'innovation philosophique, scientifique, technologique et artistique.», C. Wackenheim, «Actualité de la théologie négative», *Revue des sciences religieuses* 59 (1985), p. 157.

⁴⁴ *Sauf le nom*, pp. 85-86.

⁴⁵ «Bulle de Jean XII: *In agro dominico*», dans *Oeuvres de Maître Eckhart*, p. 317. Voir aussi M.-A. Vannier, «Création et négativité chez Eckhart», *Revue des sciences religieuses* 67 (1993), pp. 51-67.

revanche, la marginalité de l'apophasme par rapport à la tradition judéo-chrétienne semble toujours devoir supposer la traversée de cette tradition, le travail de «démарquage» impliquant obligatoirement un «marquage» préalable.

2. En soumettant la théologie à une forme de critique (ou encore déconstruction?), la théologie négative remet également en question l'instance *ontologique*. Derrida voit dans le discours apophasique une critique «de la proposition, du verbe 'être' à la troisième personne de l'indicatif et de tout ce qui, dans la détermination de l'essence, dépend de ce mode, de ce temps et de cette personne.»⁴⁶ L'apophasme constitue l'un des types de discours qui font appel à un *au-delà de l'être*⁴⁷. Outre la théologie négative, il faut penser à certains discours sur les révélations (juive ou chrétienne)⁴⁸, à la métaphysique ou l'éthique au-delà de l'ontologie (au sens de Lévinas⁴⁹), au projet de Marion de penser un «Dieu sans l'être»⁵⁰, et enfin à la théologie projetée par Heidegger — où le mot «être» n'apparaîtrait pas⁵¹ — ou encore son discours sur l'être sous rature en forme de croix (*kreuzweise Durchstreichung*)⁵².

⁴⁶ *Sauf le nom*, p. 45.

⁴⁷ Voir J. Derrida, «Nous autres Grecs», dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes*, Paris, Seuil, 1992, p. 271.

⁴⁸ Derrida ne précise pas ce qu'il entend ici.

⁴⁹ Voir surtout E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4121), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

⁵⁰ Voir J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, (Coll. «Communio»), Paris, Fayard, 1982.

⁵¹ Voir M. Heidegger, «Séminaire de Zurich», trad. F. Fédier, *Poésie* 13 (1980), pp. 60-61.

⁵² Voir M. Heidegger, «Contribution à la question de l'être», trad. G. Granel, dans *Questions I*, (Coll. «Classiques de la philosophie»), Paris, Gallimard, 1968, pp. 195-252.

Le discours apophatique cherche à penser et à dire Dieu *sans l'être*: l'être constitue en effet encore un nom, tandis que «Dieu est sans nom»⁵³.

Si donc je dis Dieu est bon: ce n'est pas vrai, *je suis bon*, Dieu n'est pas bon! Je vais encore plus loin: *je suis meilleur que Dieu!* Car seul ce qui est bon peut être meilleur, et seul ce qui peut devenir meilleur peut devenir le meilleur. Dieu n'est pas bon, il ne peut donc pas non plus devenir meilleur, et parce qu'il n'est pas meilleur il ne peut non plus devenir *le meilleur*: loin de Dieu gisent ces trois déterminations: «bon», «meilleur», «le meilleur»; il est au-dessus de tout cela! Si je dis en outre que Dieu est *sage*: ce n'est pas vrai, *je suis plus sage que lui!* Si je dis encore que Dieu est quelque chose *qui est*: ce n'est pas vrai⁵⁴.

Suivant cette logique, Maître Eckhart affirme qu'il faut aussi renoncer à parler de Dieu comme «Dieu»: «si tu aimes Dieu, en tant que *Dieu*, [...] il faut que tout cela disparaisse.»⁵⁵ Ce qui reste de mieux à faire est alors de se taire: «tais-toi et ne radote pas sur Dieu! Car en bavardant sur Dieu tu mens, tu commets un péché. Si tu donc tu veux être sans péché et parfait, ne radote pas sur Dieu!»⁵⁶ Dans un geste caractéristique de l'apophatisme, Maître Eckhart *parle* pour commander de *ne pas parler*: il dit que Dieu n'est pas ou encore qu'il est un non-Dieu (il s'agit en effet de l'aimer comme n'étant pas Dieu).

Se demandant comment entendre «la copule de l'être qui articule cette parole singulière et cet ordre de se-taire»⁵⁷, Derrida note que Maître

⁵³ Maître Eckhart, «Du renouvellement dans l'Esprit», dans *op. cit.*, p. 131.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁷ «Comment ne pas parler», p. 583.

Eckhart opère la réduction de l'ontologie au lieu: «le lieu, c'est l'être.»⁵⁸ Lieu de *passage*, puisque la copule de l'être ainsi articulée est le lieu d'une *écriture*, d'une *trace* («laissée dans l'être») de ce qui n'est pas: ce qu'on appelle l'ontologie est en fait l'écriture de ce lieu⁵⁹.

Derrida insiste ainsi sur les modalités discursives de la théologie négative, sur son «*pas d'écriture*»⁶⁰. Il associe ces modalités à une stratégie d'*évitement*, qui revient à dire sans dire, écrire sans écrire, à utiliser des mots sans les utiliser — par exemple en les écrivant entre guillemets ou sous une rature. Cette stratégie permet de rester sur le seuil (lieu de passage par excellence): «laisser vide cette place immense, et surtout ce qui peut y lier tel nom de Dieu au nom du Lieu, rester ainsi sur le parvis, n'était-ce pas une apophasie aussi conséquente que possible?»⁶¹ Auquel cas il faudrait se demander si Heidegger, finalement, malgré ou peut-être à cause de ses dénégations, n'a pas écrit une théologie, s'il n'a pas fait ce dont il a dit qu'il faudrait éviter de faire, s'il ne s'est pas engagé sur la voie d'une théologie «qu'il dit seulement vouloir écrire mais qu'il n'est pas sans écrire ici même en disant qu'il n'en est rien.»⁶² Peut-être faudrait-il alors également questionner attentivement «l'abîme de dénégation» propre à la scène d'écriture de Derrida.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 584.

⁵⁹ «Ça (Es) se trace.», M. de Certeau, «L'énonciation mystique», *Recherches de sciences religieuses* 64 (1976), p. 185.

⁶⁰ «Comment ne pas parler», p. 593.

⁶¹ *Ibid.*, p. 584.

⁶² J. Derrida, *Heidegger et la question: de l'esprit et autres essais*, (Coll. «Champs», 235), Paris, Flammarion, 1990, p. 13.

3. La théologie négative ne se laisse donc pas réduire à une critique (déconstruction?) du théologique et de l'ontologique, elle implique également un certain rapport au *langage*.

Ce rapport s'exprime d'abord dans la mise en oeuvre d'une rhétorique. La théologie négative utilise certaines techniques ou procédures (la principale étant la négation systématique) pour récuser les prétentions du discours humain et préserver la transcendance divine. Derrida note qu'on pourrait, «par une analogie plus ou moins soutenable», reconnaître l'air de famille de la théologie négative «dans tout discours qui semble recourir de façon insistante et régulière à cette rhétorique de la détermination négative, multipliant sans fin les mises en garde et les avertissements apophatiques.»⁶³ En ce sens, il serait possible d'étendre la tradition apophatique bien au-delà des noms auxquels elle est généralement associée (Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite, Maître Eckhart, Nicolas de Cues, Angelus Silesius et quelques autres). En étant prudent et en usant de bien des précautions, il serait sans doute justifié de se référer à la théologie négative de Kant⁶⁴, Hegel⁶⁵, Nietzsche⁶⁶, Wittgenstein⁶⁷, Heidegger⁶⁸, Foucault⁶⁹, Certeau⁷⁰, Beckett⁷¹, Lévinas⁷²

⁶³ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 536.

⁶⁴ Voir D. Cupitt, «Kant and the Negative Theology», dans B. Hebblethwaite et S. Sutherland (éd.), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 55-67.

⁶⁵ Voir Q. Lauer, «Hegel's Negative Theology», *Journal of Dharma* 6 (1981), pp. 46-58.

⁶⁶ Voir F. Nault, «Le discours de la doublure: Nietzsche et la théologie négative», *Religiologiques* 12 (1995), pp. 273-294. On relira aussi les remarques de M. Heidegger, *Nietzsche, II*, trad. P. Klossoski, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1971, p. 279.

⁶⁷ Voir P. O'Gorman, «Contemporary Epistemology and Philosophy of Religion: Echoes of Negative Theology», *Philosophical Studies* 33 (1992), pp. 177-187. Voir aussi P. Hadot, *loc. cit.*, p. 497.

⁶⁸ Voir C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu: d'après les écrits aréopagites et Martin Heidegger*, trad. J. Touraille, Paris, Cerf, 1971.

⁶⁹ Voir: J. Bernauer, «The Prisons of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology», *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), pp. 365-380; M.

ou encore Marion⁷³. En fait, pour Derrida, si elle n'est jamais seule, «la théologie négative est partout.»⁷⁴

Par ailleurs, il peut être tentant de réduire la théologie apophasique à une *rhétorique de l'échec*, une rhétorique du renoncement à la connaissance et au savoir. Identifiée ainsi à une *technique*, elle s'expose évidemment au simulacre: «pour ceux qui n'ont rien à dire ou qui ne veulent rien savoir, il est toujours facile de mimer la technique de la théologie négative.»⁷⁵ Sans forcément ramener l'apophasisme à ce type de pratique, il est sans doute possible de parler d'un certain *épuiement* intrinsèque à la théologie négative. Cette dernière tend en effet à se départir de toute consistance, de tout contenu; son élaboration paraît indissociable d'un procès de formalisation au terme duquel nous

Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1986, p. 26. Foucault lui-même a évoqué la possibilité (improbable) d'un lien entre sa pensée - comme «pensée du dehors» - et le discours apophasique: «il faudra bien un jour essayer de définir les formes et les catégories fondamentales de cette 'pensée du dehors'. Il faudra aussi s'efforcer de retrouver son cheminement, de chercher d'où elle nous vient et dans quelle direction elle va. On peut bien supposer qu'elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christianisme: peut-être s'est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d'une théologie négative. Encore n'y a-t-il rien de moins sûr...», M. Foucault, *La pensée du dehors*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1986, pp. 16-17.

⁷⁰ Voir D. Bertrand, «La théologie négative de Michel de Certeau», dans C. Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Coll. «Cogitatio fidei», 165), Paris, Cerf, 1991, pp. 101-127. On lira entre autres M. de Certeau, *L'Étranger: ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 7-9.

⁷¹ Voir S. Wolosky, «The Negative Way Negated: Samuel Beckett's *Texts for Nothing*», *New Literary History* 22 (1991), pp. 213-230; id., «Samuel Beckett's Figural Evasions», dans S. Budick et W. Iser (éd.), *Languages of the Unsayable: the Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, New York, Columbia University Press, 1989, pp. 165-186.

⁷² Voir J. Colleony, «Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Levinas et Heidegger)», dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1992, pp. 249-261; T. Foshay, «Resentment and Apophasis: the Trace of the Other in Levinas, Derrida and Gans», dans P. Berry et A. Wernick (éd.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 81-92.

⁷³ Voir P.W. Rosemann, *art. cit.*, pp. 296-310.

⁷⁴ *Sauf le nom*, p. 81.

⁷⁵ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 537.

retrouvons une parole faisant en quelque sorte le vide: «une parole qui veut le vide, une parole qui dévide et dont la seule action au fond est de se vider»⁷⁶ — et ici encore, l'apophatisme croise l'esthétique du sublime et sa tendance *minimaliste*. C'est sur la base d'une telle interprétation de la théologie négative que Lévinas fait porter sa critique; à l'encontre de cette pensée purement formelle (tournant à vide), Lévinas cherche à redonner à l'*Un au-delà de l'Être* toute sa dimension concrète. Pour cela, il l'inscrit dans l'espace éthique⁷⁷. Mais en accusant ainsi la théologie négative de formalisme, ne reconduit-on pas une opposition que la théologie négative remet précisément en cause: l'opposition entre forme et contenu?

Il y aurait lieu de développer en longueur la question de la *beauté* et montrer comment elle est indissociable de la démarche apophatique. Une remarque seulement. Comme le rappelle Derrida, les théologies négatives paraissent inséparables d'une certaine «hardiesse de la langue», du recours à «une langue poétique», «métaphorique» et «belle»: «je me demande s'il ne s'agit pas là, beauté ou *sublimité*, d'un trait essentiel de la théologie négative.»⁷⁸ Ainsi le discours apophatique serait sublime non seulement en ce qu'il se situerait lui aussi *au bord* du silence, mais également en ce qu'il comporterait une certaine prétention poético-esthétique: il suffit à cet égard de lire quelques pages de Maître Eckhart pour se rendre compte que l'on est en

⁷⁶ J. Colleony, *loc. cit.*, p. 254.

⁷⁷ Voir entre autres E. Lévinas, «De l'un à l'autre: transcendance et temps», dans *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, (Coll. «Figures»), Paris, Grasset, 1991, pp. 153-175.

⁷⁸ *Sauf le nom*, p. 17. Nous soulignons.

présence d'un maître du silence et d'un maître de vie, mais aussi d'un maître de la lettre (*Lesemeister*), un écrivain⁷⁹.

Quoi qu'il en soit, la théologie négative, telle que nous tentons de l'approcher ici, désigne d'abord un «discours», avec un mode de fonctionnement spécifique, des procédures et des codes particuliers. La théologie négative est cette «voix blanche» qui se démultiplie en elle-même: «elle dit une chose et son contraire, Dieu qui est sans l'être ou Dieu qui (est) au-delà de l'être.»⁸⁰ En ce sens, elle constitue une rhétorique ou, si l'on préfère, une *pratique textuelle*⁸¹; selon l'expression de Derrida, elle est une «pérégrination de l'écriture»⁸².

Pourtant la théologie négative demeure irréductible à un discours ou à une mise à l'épreuve du langage. En effet, elle institue également une *réflexion* sur le langage. Comme le rappelle Derrida, la théologie négative est «avant tout l'expérience la plus pensante, la plus exigeante, la plus intraitable de l'«essence» du langage: un discours sur le langage, un 'monologue' [...] dans lequel le langage et la langue parlent d'eux-mêmes et prennent acte de ce que *Die Sprache spricht*.»⁸³ Certes la théologie négative tend à une certaine *raréfaction*, en mettant à l'épreuve les limites mêmes du langage («exemplairement celles du

⁷⁹ Voir les remarques éclairantes de F. Tobin, *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, pp. 171-179. Voir aussi: M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, t. I, (Coll. «Bibliothèque des histoires»), Paris, Gallimard, 1982, pp. 156-215; J.D. Caputo, «Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart», dans H.J. Silverman (éd.), *Derrida and Deconstruction*, New York/London, Routledge, 1989, pp. 34-39.

⁸⁰ *Sauf le nom*, p. 15.

⁸¹ Voir «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 535.

⁸² *Sauf le nom*, p. 30.

⁸³ *Ibid.*, pp. 53-54.

langage propositionnel, théorique ou constatif⁸⁴) et en se départissant de toute «consistance». D'où l'accusation de formalisme qu'on lui adresse fréquemment: la théologie négative parle pour parler, elle dit sans rien dire. Mais ce rapport au langage procède d'un geste *réflexif*, d'une appréhension spécifique de la «nature» du langage, c'est-à-dire une détermination du langage comme *nature*. Dans l'apophatisme, la parole redevient nature⁸⁵. Plus précisément, la théologie négative identifie le langage à une nature *déchue*: elle se prononce dans une parole se sachant «déchue, finie, inférieure au *logos* comme entendement de Dieu»⁸⁶; il n'est pas question d'un «Discours avec Dieu dans le face à face et le souffle à souffle de deux paroles, libres, malgré l'humilité et la hauteur, de rompre ou d'entreprendre l'échange.»⁸⁷ La théologie négative porte ainsi les stigmates de son inadéquation: «signée, assumée, revendiquée.»⁸⁸ Elle est une «écriture blessée», une écriture d'après en Chute, en attente de la grâce.

Dans *De la grammatologie*, Derrida avance que «le signe est toujours le signe de la chute.»⁸⁹ Cette affirmation nous suggère une certaine analogie — à ne pas pousser trop loin — avec un passage des *Confessions* où saint Augustin soutient qu'après la Chute les êtres humains sont semblables à des créatures vivant en exil, dans un pays étranger⁹⁰.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁵ Voir J. Derrida, «Edmond Jabès et la question du livre», dans *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967, p. 109.

⁸⁶ J. Derrida, «Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», dans *L'écriture et la différence*, p. 170.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Sauf le nom*, p. 66.

⁸⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967, p. 401.

⁹⁰ Voir saint Augustin, *Les confessions*, VII, 10.

D'une certaine manière, le langage renvoie aussi à un état d'exilé⁹¹. Comme le souligne K. Hart, «language, too, has fallen — from the proper to the figural — with the consequence that intention and interpretation will often fail to connect. Our difficulties controlling tropes, their tendency to trespass over *our* signs, is a sign of our trespass of *God's* sign: even the scriptures can merely point to the truth and never incarnate it.»⁹² Le discours théologique relève ultimement de l'ordre sémiologique: il s'inscrit dans l'écart entre l'être humain et Dieu, entre les mots et les choses, dont les signes constituent l'indispensable et imparfaite médiation. D'où l'impossibilité de saisir la chose qui, «contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, [...] se dérobe toujours»⁹³. D'où la fuite perpétuelle du référent.

Selon Derrida, la théologie négative s'inscrit précisément dans cet espace où le discours est en crise, là où le discours n'est pas soutenu par un vouloir-dire (*Bedeuten*): «les énoncés apophatiques sont, ils doivent être du côté du vide et donc de la répétition mécanique, voire purement verbale de phrases sans vouloir-dire intentionnel actuel ou plein.»⁹⁴ Le théologien apophatique parle pour ne rien dire: son discours «se prive de sens ou d'objet»⁹⁵.

91 Voir M.W. Ferguson, «Saint Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language», *The Georgia Review* 29 (1975), pp. 842-864.

92 K. Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 6.

93 J. Derrida, *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (Coll. «Quadrige», 156), Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 117. Nous soulignons.

94 *Sauf le nom*, p. 46. À propos du langage chez Maître Eckhart, S. Breton note: «du vouloir-dire intentionnel qui dit quelque chose, c'est-à-dire un objet, il lui faut procéder à la démission de tout vouloir, même du vouloir dire.», S. Breton, «Les métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart», *Recherches de science religieuse* 67 (1979), p. 392.

95 «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 559.

Pourtant le discours apophatique *a lieu*. Ce n'est pas beaucoup, c'est seulement *un petit quelque chose*, c'est-à-dire que, déjà, ce n'est pas rien. Tout l'effort de Derrida vise en effet à montrer qu'il est possible de se passer du référent: parce qu'il n'y a jamais que de la référence, une référence «irréductible» (selon l'expression de Derrida, «il n'y a que du bord dans le langage»), «on peut *aussi bien* conclure que le référent — tout sauf le nom — est, ou n'est pas indispensable.»⁹⁶ C'est que «l'absence éventuelle du référent fait encore signe, sinon vers la chose dont on parle (ainsi Dieu qui n'est rien parce qu'il a lieu, *sans lieu, au-delà de l'être*), du moins vers l'autre (l'autre que l'être) qui appelle ou à qui se destine cette parole, même si elle lui parle pour parler ou pour ne rien dire.»⁹⁷ En ce sens, l'épuisement de la théologie négative n'est pas purement négatif, étant lié à un «oui», à un authentique *possible*, à la possibilité de l'*impossible*: «parler pour parler, faire l'expérience de ce qui arrive à la parole par la parole *elle-même*, dans la trace d'une sorte de quasi-tautologie, ce n'est pas tout à fait parler en vain et pour ne rien dire. C'est peut-être faire l'expérience d'une possibilité de la parole.»⁹⁸ En quoi la théologie négative paraît «étrangement familière» à la déconstruction qui, nous rappelle Derrida, «a souvent été définie comme l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, du plus impossible.»⁹⁹ Autre lieu de croisement entre la déconstruction et la théologie négative.

⁹⁶ *Sauf le nom*, p. 65. Derrida ajoute: «toute l'histoire de la théologie négative, je le parie, se joue dans ce bref et léger axiome.», *ibidem*.

⁹⁷ «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, pp. 559-560.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 537-538.

⁹⁹ *Sauf le nom*, pp. 31-32.

*

Plusieurs commentateurs ont établi un lien entre la déconstruction et la théologie négative: soit en interprétant la déconstruction comme une forme de théologie négative¹⁰⁰, soit en décelant dans la théologie négative un mouvement de déconstruction¹⁰¹. Dans la discussion qui a suivi la conférence «La différence», prononcée par Derrida à la Société française de Philosophie en janvier 1968, B. Parain établissait déjà un tel rapport: «je me demandais ce qu'était cette différence, puisqu'elle est la source de tout, en somme. Elle est la source de tout et on ne peut pas la saisir, c'est le Dieu de la théologie négative.»¹⁰² La réponse de Derrida fut alors catégorique: «mon exposé [...] n'était pas du tout un discours du type de la théologie négative. [...] Malgré les ressemblances que j'ai signalées en commençant, rien ne me paraît dans un tel discours plus étranger à la théologie négative.»¹⁰³ Pourtant, «la distance infinie est aussi une distance infime.»¹⁰⁴ D'où la «fascination ambiguë» (sublime donc) que n'a cessé d'éprouver Derrida à l'endroit de la théologie négative.

¹⁰⁰ Voir entre autres: M. Dufrenne, «Pour une philosophie non théologique», dans *Le poétique*, (Coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine»), Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 21 et ss.; G. Hartman, *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, p. 7; S. Handelman, «Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic», dans M. Krupnick (éd.), *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 98-129; D.E. Klemm, «Open Secrets: Derrida and Negative Theology», dans R.P. Scharlemann (éd.), *Negation and Theology*, Charlottesville/London, University Press of Virginia, 1992, pp. 8-24. Contre ce type d'interprétation, certains commentateurs ont souligné le caractère *illusoire* d'un lien entre la *via negativa* et la déconstruction; voir entre autres: P. Ricoeur, «Response», *Biblical Research* 24/25 (1979-80), pp. 70-80; H. Meschonnic, *Le signe et le poème*, (Coll. «Le Chemin»), Paris, Gallimard, 1975, p. 403.

¹⁰¹ Voir entre autres: J.D. Caputo, *loc. cit.*, pp. 24-39; K. Hart, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰² B. Parain, «Discussion», *Bulletin de la Société française de philosophie* 62 (1968), p. 102.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

Cette fascination provient de la très nette concordance des lignes d'attaque de la théologie négative avec celles de la déconstruction. Cette dernière vise également la déstabilisation des valeurs associées aux instances traditionnelles du théologique et de l'ontologique, et ce à travers une réflexion sur le langage. Toute la première partie de notre étude a été consacrée à la description et à l'analyse du travail de sape auxquels s'est voué Derrida depuis la fin des années soixante. Nous avons vu notamment comment le théologique se trouvait associé au champ métaphysique¹⁰⁵, comment la déconstruction de la métaphysique procédait elle-même d'une problématisation et d'une *destruction* du «motif théologique par excellence»: le motif de l'*homogénéité*¹⁰⁶. Nous avons vu que — contrairement à ce que l'on pourrait croire «avec quelque précipitation» — la différence dont Derrida cherche à tracer le faisceau ne peut être identifiée au théologique¹⁰⁷: en fait, elle *barre* tout rapport au théologique¹⁰⁸. C'est dans la perspective d'un «partage sans symétrie» que Derrida distingue la clôture du Livre (de la théologie¹⁰⁹) et l'ouverture de l'*écriture*, conçue comme «un tissu de traces marquant la disparition d'un Dieu

¹⁰⁵ Voir *De la grammatologie*, pp. 13; 69; 104.

¹⁰⁶ J. Derrida, *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 86.

¹⁰⁷ Voir J. Derrida, «La différence», dans *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972, p. 47.

¹⁰⁸ Voir *Positions*, pp. 54-55.

¹⁰⁹ Suivant Derrida, on a «perdu la certitude théologique de voir toute page se relier d'elle-même dans le texte unique de la vérité 'livre de la raison' comme on disait jadis du journal dans lequel on consignait pour Mémoire les comptes (*rations*) et les expériences, recueil de généalogie, Livre de Raison cette fois, manuscrit infini lu par un Dieu qui, de façon plus ou moins différée, nous eût prêté sa plume. Cette certitude perdue, cette absence de l'écriture divine, c'est-à-dire d'abord du Dieu juif qui à l'occasion écrit lui-même, ne définit pas seulement et vaguement quelque chose comme la 'modernité'. En tant qu'absence et hantise du signe divin, elle commande toute l'esthétique et la critique modernes.», J. Derrida, «Force et signification», dans *L'écriture et la différence*, p. 21.

excédé ou d'un homme effacé.»¹¹⁰ Suivant Derrida, la question de l'écriture n'est possible «qu'à livre fermé», l'errance joyeuse du *graphein* étant «sans retour»¹¹¹. D'où le caractère en quelque sorte *athée* de l'écriture, conçue par Derrida comme une «navigation première et sans grâce.»¹¹² De même qu'Artaud a détruit la «machinerie théologique du théâtre» en chassant Dieu de la scène¹¹³, Derrida entend déconstruire la machinerie théologique de la pensée en excluant le Livre de sa scène d'écriture.

Si la déconstruction de l'instance théologique croise le type de critique que l'on retrouve dans la tradition apophatique, la théologie négative paraît néanmoins sujette elle-même à la déconstruction. Les soupçons concernent principalement l'agenda ontologique de l'apophatisme et son rapport à l'hyper-essentialité divine — rapport qui semble lui être intrinsèque. La théologie négative, dans la mesure où elle est animée d'un mouvement vers l'hyper-essentialité, semble appartenir à la métaphysique de la présence; elle semble portée par la promesse d'une présence donnée à la vision. Dans l'horizon apophatique de la «ténèbre plus que lumineuse», ce qui serait en jeu, c'est bien l'immédiateté d'une présence. Comme le souligne J. Colleony, «il y a bien, dans la théologie négative, la visée de l'union mystique ineffable où cela même dont tous les prédicats ont été niés se donne pourtant [...] dans une

¹¹⁰ J. Derrida, «Ellipse», dans *L'écriture et la différence*, p. 429.

¹¹¹ *Ibidem*. Derrida en conclut au fragmentaire de l'écrit, de tout écrit: «Le fragment n'est pas un style ou un échec déterminés, c'est la forme de l'écrit. À moins que Dieu n'écrive lui-même.», «Edmond Jabès et la question du livre», dans *op. cit.*, p. 108.

¹¹² «Force et signification», dans *op. cit.*, pp. 22-23. Derrida s'oppose ici à saint Jean Chrysostome qui parle de l'écriture comme d'une «seconde navigation».

¹¹³ Voir J. Derrida, «Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation», dans *L'écriture et la différence*, pp. 341-368; id. «La parole soufflée», dans *ibid.*, pp. 253-292.

présence absolue.»¹¹⁴ En ce sens, l'apophatisme théologique prolonge la tradition onto-théologique, appartenant

à l'espace de la promesse philosophique ou onto-théologique qu'elle paraît renier: prendre acte [...] de la transcendance référentielle du langage, dire Dieu tel qu'il est, par-delà ses images, par-delà cette idole qui peut encore être l'être, par-delà ce qui est dit, vu ou connu de lui; réponde au vrai nom de Dieu, au nom auquel Dieu répond et correspond par-delà le nom que nous lui connaissons ou que nous entendons. C'est à cette fin que la procédure négative refuse, nie, rejette toutes les attributions inadéquates. Elle le fait au nom d'une voie de la vérité et pour entendre le nom d'une voix juste. [...] Désir de dire et de rejoindre ce qui est propre à Dieu¹¹⁵.

Ainsi, bien qu'elles s'accordent toutes deux pour critiquer la théologie et pour se passer de l'être, la théologie négative et la déconstruction ne se rejoignent pas forcément. Suivant Derrida, la théologie négative s'offre encore à la déconstruction; en ayant recours à l'hyperessentialité, l'apophatisme succombe à une surenchère ontologique trahissant son appartenance à la métaphysique de la présence. C'est l'enracinement *mystique* de la théologie négative qui révélerait particulièrement bien le désir de présence qui l'anime: c'est ainsi que la *via negativa* paraît interrompre le *jeu* qu'elle a pourtant mis en branle¹¹⁶.

¹¹⁴ J. Colleony, *loc. cit.*, pp. 249-250.

¹¹⁵ *Sauf le nom*, pp. 81-82. Voir aussi: «Violence et métaphysique», dans *op. cit.*, p. 217; «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, pp. 539-540. Pour J.S. O'Leary, «the imperative of 'Beyond!' which dominates much negative theology is itself a continuation of the grounding movement of ontotheology, even when it takes the paradoxical form of grounding ground in the groundless.», J.S. O'Leary, *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis/Chicago/ New York, Winston Press, 1985, p. 159.

¹¹⁶ J.D. Caputo décrit ainsi la perspective de Maître Eckhart: «Having discovered the complicity and play of terms in medieval onto-theo-logic, Eckhart was not above trying to arrest that play and calm the storm he had stirred up, by bringing the onto-theo-logical system with which he was wrestling into a higher, mystical closure.»

*

En tant que «dessaisissement du discours», la théologie négative fait entrer la spéculation dans l'horizon mystique, là où l'inexprimable, ne pouvant se dire, parvient toutefois à se montrer (Wittgenstein)¹¹⁷. S'il ne semble pas possible de dissocier le discours apophatique de l'ordre mystique, ne pourrait-on pas concevoir une mystique dégagée du désir (métaphysique) de la présence?

Entendue comme expérience de la présence, comme contact ou comme intuition, la mystique paraît totalement étrangère à la déconstruction. Derrida l'a clairement affirmé: «il me semble que je suis aussi peu mystique que possible, ou si peu bercé par la mystique même si j'en rêve. [...] Je ne dirai pas que je n'ai pas de désir mystique, mais une certaine nécessité qui gouverne ma vie est totalement étrangère à la mystique entendue *en ce sens trivial*.»¹¹⁸ La question consiste alors à se demander s'il ne serait pas possible de proposer une définition de la mystique qui ne soit pas «triviale» et à laquelle Derrida pourrait souscrire.

Suivant une piste ouverte par Derrida lui-même, nous retenons la définition de la mystique proposée dans *La Fable mystique* de M. de Certeau: la mystique, peut-on lire, «c'est l'anti-Babel; c'est la quête d'un parler commun après sa fracture, l'invention d'une langue 'de Dieu' ou

J.D. Caputo, *loc. cit.*, p. 32. Sur le caractère ludique de la théologie négative, voir *Sauf le nom*, pp. 93-94.

¹¹⁷ Voir G. Gusdorf, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, (Coll. «Bibliothèque scientifique»), Paris, Payot, 1983, p. 116.

¹¹⁸ J. Derrida, «Débat», dans S. Breton et F. Guibal, *Altérités: Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986, pp. 37-38. Nous soulignons.

'des anges' qui pallie la dissémination des langues humaines.»¹¹⁹ Cette définition nous paraît intéressante, et à plus d'un titre.

D'abord l'écriture mystique se trouve liée à une pratique du langage supposant sa *chute* préalable. Cependant, la chute ne renvoie pas ici, comme chez Augustin, à la Chute originelle mais à la chute de (la tour de) Babel. Or, Derrida s'est lui-même beaucoup intéressé au Dieu «déconstructeur» mis en scène par le Livre de la Genèse¹²⁰ — ce Dieu qui «impose à la fois la nécessité et l'impossibilité de la traduction.»¹²¹ La déconstruction et le discours mystique renvoient au même langage, celui d'après Babel: «Tour de Babel en laquelle les langues et écritures multiples se heurtent ou passent les unes dans les autres, se transforment et s'engendrent depuis leur altérité la plus irréconciliable, la plus affirmée aussi car la pluralité ici n'a pas de fond et n'est pas vécue comme négativité, dans la nostalgie de l'unité perdue. Elle engage au contraire l'écriture et le chant.»¹²²

¹¹⁹ M. de Certeau, *La fable mystique*, p. 216. Voir aussi: H. de Vries, «Anti-Babel: The 'Mystical Postulate' in Benjamin, de Certeau and Derrida», *Modern Language Notes* 107 (1992), pp. 441-477; P. Evrard, «Dangereux peut-être; Derrida et les coup(s) d'une répétition», dans P. Gisel et P. Evrard (dir.), *La théologie en postmodernité*, (Coll. «Lieux théologiques», 29), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 289.

¹²⁰ Sur le traitement derridien du motif de «Babel», voir notamment: J. Derrida, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, pp. 13; 154-155; 179; 257-258; id., «Table ronde sur la traduction», dans C. Lévesque et C.V. McDonald (dir.), *L'Oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions — textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB, 1982, p. 132 et ss; id., «Des tours de Babel», dans *Psyché*, pp. 203-235; id., *Schibboleth — pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 52; id., «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», dans P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.), *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980, pp. 468-469; id., *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987, pp. 38; 77.

¹²¹ G. Bennington, «Derridabase», dans *Jacques Derrida*, p. 164.

¹²² J. Derrida, «La dissémination», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, p. 379.

La définition de Certeau a aussi l'intérêt de désengager la mystique de l'horizon de la présence. Le moment mystique récuse le privilège d'un présent, puisqu'il renvoie toujours à des *marques*, passées ou à venir. Pour expliquer ce qu'il entend ici, Certeau a recours à un concept familier à tous les lecteurs de Derrida, le concept de *trace*: «La Trace perçue, liée à des rencontres, à des apprentissages, à des lectures, étend la lézarde d'une Absence ou d'une Présence dans tout le réseau des signes coutumiers, qui apparaissent peu à peu incompris. L'événement ne peut être réduit à sa forme initiale. Il appelle un au-delà de ce qui n'a été qu'un premier dévoilement. Il ouvre un itinéraire.»¹²³ La mystique «ouvre un itinéraire», elle apprend «comment ne pas revenir»¹²⁴.

Cette «mystique exodique»¹²⁵ déborde toujours les cadres d'un langage reçu: elle revêt la forme d'un «excès» ou d'une «blessure»; elle marque «l'ouverture du sens» ou, précise Certeau, «ce qu'avec J. Derrida on peut appeler le 'moment hyperbolique'»¹²⁶. La paix vers laquelle cette mystique tend n'est pas celle d'un temps mort et immobile: «c'est une 'quiétude violente', un repos sans arrêt, une marche habitée par la continuité du désir.»¹²⁷ Le désir mystique de Dieu est ce qui donne une chance au voyage, non ce qui règle sa destination.

¹²³ M. de Certeau, art. «Mystique», dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 15, Paris, Enclopaedia Universalis, 1995, p. 1034.

¹²⁴ M. Duras, *India Song: texte, théâtre, film*, Paris, Gallimard, 1973, p. 25.

¹²⁵ Voir S. Breton, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, (Coll. «Cogitatio fidei», 135), Paris, Cerf, 1985, pp. 182-187.

¹²⁶ M. de Certeau, art. «Mystique», dans *op. cit.*, p. 1035.

¹²⁷ M. de Certeau, «L'expérience spirituelle», dans *L'Étranger: ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 8. Cette dynamique est bien décrite par saint Paul: «Je m'élançai pour tâcher de le saisir, ayant été saisi moi-même par Jésus-Christ. Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci: oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançai vers le but.», Ph 3, 12-14.

Si une telle mystique de l'*itinérance* excède le régime de la présence, elle est tout aussi irréductible au sentiment de l'absence. Nous avons déjà montré comment la déconstruction n'était pas liée à une «philosophie de l'absence»: pour Derrida, l'absence appartient entièrement à l'économie métaphysique. De même, la mystique qui supporte la théologie négative n'est pas une mystique de l'absence: comme le souligne K. Hart, «the negative theologian is not so much concerned with the existential problem of God's absence as with the double bind that God imposes upon man: Represent me, but on no account represent me.»¹²⁸ Si la théologie négative et la déconstruction se rejoignent, ce n'est donc pas qu'elles se rattachent toutes deux à une philosophie de l'absence¹²⁹; c'est plutôt qu'elles procèdent d'un même geste, d'une même indécision, d'une même hésitation entre la nécessité de dire et l'impossibilité de dire.

Les références implicites et explicites de Certeau à Derrida vont trouver un écho quelques années plus tard, lorsque Derrida va se référer à la définition de la mystique proposée par Certeau et va y reconnaître le sens de sa propre démarche: «je ne me rappelle pas littéralement la définition de Michel de Certeau; quand je l'ai entendue, je me suis dit: oui, pourquoi pas!»¹³⁰ Il est intéressant de noter que Derrida relativise immédiatement cet *aveu*, en précisant: «on serait très nombreux à le

¹²⁸ K. Hart, *op. cit.*, p. 185.

¹²⁹ C'est sur la base de cette mauvaise prémisse que s'engage D. Crossan; voir les titres de la note 23. Dans le même sens, M. Joy affirme — à tort selon nous — que Derrida est captivé par l'idée de l'absence de Dieu; voir M. Joy, «Conclusion: Divine Reservations», dans *Derrida and Negative Theology*, p. 274.

¹³⁰ J. Derrida, «Débat», dans *Altérités*, pp. 37-38.

dire sans doute.»¹³¹ Toutefois, à la suite de P.-J. Labarrière, il est possible de remettre en question la justesse de cette dernière remarque: «le fait que l'on se refuse à une 'mystique' entendue comme présence pleine ne signifie pas que l'itinérance, le transit, le pèlerinage, et autres termes de ce genre, soient le lot commun de tous, fût-ce seulement au niveau du désir.»¹³² La déconstruction ressortirait bien à la mystique, au sens où nous l'avons définie ici.

*

S'il semble désormais pensable d'envisager, dans la ligne des analyses de Certeau, une mystique qui soit indépendante de l'aspiration (métaphysique) à la présence, il reste à se demander ce qui distingue dès lors la déconstruction du discours apophatique. En effet, tous deux mènent une critique des instances théologique et ontologique, et ils le font du point de vue d'une pratique de l'écriture et d'une réflexion sur le langage.

1. Nous avons déjà évoqué un point de divergence lorsqu'il a été question de l'abandon du langage de l'être par l'apophatisme, mais au profit du langage de l'«hyper-essentialité». Comme Derrida, nous croyons que les voies de la théologie négative réservent «*peut-être* encore, au-delà de tous les prédicats refusés, et même 'au-delà de l'être', une 'super-essentialité'; au-delà des catégories de l'étant, un

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² P.-J. Labarrière, «Questions», dans L. Giard, H. Martin et J. Revel (dir.), *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 56.

étant suprême et un sens indestructible.»¹³³ Ce recours au «peut-être» indique déjà la non-fermeture du débat concernant l'agenda ontologique de la théologie négative¹³⁴. Néanmoins, l'on peut craindre que le mouvement négatif du discours sur Dieu ne constitue finalement qu'une *phase* de l'onto-théologie positive, un détour, un moment dialectisable¹³⁵. En ce sens, la critique apophasique de l'ontologique paraît insuffisante, elle n'est pas déconstructive.

2. L'ambiguïté du rapport de la théologie négative à l'instance ontologique se transpose sur un autre plan, lorsqu'il est question de déterminer le *statut* du discours apophasique. Nous avons déjà souligné comment la théologie négative a toujours été associée (intégrée) à la théologie affirmative: «le discours négatif sur Dieu est une *phase* de la théologie affirmative.»¹³⁶ C'est évidemment le cas chez saint Thomas d'Aquin, où le discours apophasique est conçu comme un simple correctif du discours cataphatique¹³⁷. Cette complicité entre les deux formes de théologie révélerait la compromission de la théologie négative avec le discours onto-théologique. En ce sens également, la critique apophasique du théologique ne nous semble pas déconstructive.

¹³³ J. Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve», dans *L'écriture et la différence*, pp. 398-399. Nous soulignons.

¹³⁴ J.-L. Marion, pour un, a cherché à désengager la théologie négative de la tradition onto-théologique. Selon lui, «la théologie dite négative, dans son fonds, ne vise pas à rétablir une 'super-essentialité', puisqu'elle ne vise ni la prédication, ni l'Être; comment, *a fortiori*, pourrait-il s'agir d'existence et d'essence chez Denys, qui parle encore un grec assez originaire pour n'en avoir ni l'idée, ni l'emploi?», J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 306. Voir la réaction de Derrida, «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 539.

¹³⁵ Voir notamment Maître Eckhart, «Comme une étoile du matin», dans *op. cit.*, p. 125.

¹³⁶ S. Kofman, *Lectures de Derrida*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1984, p. 37.

¹³⁷ Voir K. Hart, *op. cit.*, pp. 190-191.

3. Par ailleurs, il semble manquer à la rhétorique déconstructionniste ce qui *guide* le discours apophasique: l'expérience de la prière. Ainsi, pour Denys l'Aréopagite, c'est Celui qui est la cause de tout bien «qui accorde d'abord le pouvoir de parler, et ensuite de bien en parler.»¹³⁸ C'est l'expérience de la prière qui guide l'apophasie, c'est elle qui lui évite «de manipuler ses négations comme des discours vides et purement mécaniques.»¹³⁹ À cette expérience de la prière, la déconstruction semble étrangère: l'attente dans laquelle elle se situe postulant la *destruction* de tout horizon d'attente.

Mais alors que faudrait-il penser du «viens» auquel Derrida a recours, ou encore de cette phrase qui se ferme sans ponctuation — c'est-à-dire donc qui ne se ferme pas — sur le mot «prière»...

« Attendons-nous une réponse ou autre chose? Non, puisqu'au fond nous ne demandons rien, non, nous ne posons aucune question. La prière »¹⁴⁰

¹³⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, «Les noms divins», dans *op. cit.*, p. 176 (§981). Derrida: «Le pouvoir de parler et de *bien* parler de Dieu procède déjà de Dieu.», «Comment ne pas parler», dans *op. cit.*, p. 560.

¹³⁹ *Sauf le nom*, p. 57.

¹⁴⁰ *La carte postale*, p. 24.

CONCLUSION GÉNÉRALE

«Nommer, non rien n'est nommable, dire, non, rien n'est dicible, alors quoi, je ne sais pas, il ne fallait pas commencer.»

Samuel Beckett,
*Nouvelles et textes pour rien*¹

«Ne convient-il pas que la théologie, si on lui conserve son nom, soit 'réfléchissante' plutôt que 'déterminante'; qu'elle 'déconstruise' plutôt qu'elle ne 'construise'?»

Stanislas Breton, «La querelle des dénominations»²

«Le seul usage de la raison, c'est d'exprimer les valeurs de la croyance dans le langage de l'impossibilité, de raisonner âprement, rigoureusement, sur l'impossible.»

Maurice Blanchot, *Faux pas*³

¹ S. Beckett, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958, p. 190.

² S. Breton, «La querelle des dénominations», dans R. Kearney et J.S. O'Leary (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, (Coll. «Figures»), Paris, Grasset, 1980, p. 249.

³ M. Blanchot, *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 37.

Après avoir éprouvé tant de difficultés à commencer, après s'être demandé ce qu'était un commencement, s'il y avait un commencement possible, si l'écriture n'était pas la fin du commencement, après tout cela, d'autres questions encore, cette fois sur la fin, sur l'opération qui consiste à nouer le fil de l'écriture. Ce travail (d'écriture) sur l'écriture était condamné à faillir, dès le départ, dès le commencement, il portait en lui-même les conditions de son échec, animé par l'espoir de sa propre fin, par le désir d'être consumé dans le Livre. Il ne fallait donc pas commencer...

Mais comment *ne pas* commencer?

*

Qu'en est-il de l'instance théologique dans le texte de Derrida? Voilà la question qui n'aura cessé de nous obséder.

Sans dénier l'intérêt de cette question, nous avons cherché d'entrée de jeu à en montrer les limites internes, à la circonscrire, à l'assigner à un champ qui était, en définitive, assez étroit: il n'allait pas être question d'aborder le problème de *la* théologie ou l'un des problèmes de *la* théologie, il allait être question de *l'inscription* — possible, impossible, probable, improbable — du théologique dans le *tissu* même du texte derridien. Quand nous avons rappelé la question soulevée par Derrida — «une théologie serait-elle possible?» —, il fallait bien lire «une»

théologie et non «la» théologie («la théologie» étant une expression qui, nous le savons maintenant — le savons-nous? —, n'a aucune pertinence).

Ainsi, il allait être question avant tout, et même uniquement, d'un texte, d'une *écriture*. Notre programme ne concernait pas d'abord une réflexion sur *l'écriture*, par exemple dans son lien avec *la* métaphysique, comme notre titre pouvait à *tort* le laisser croire. Notre travail portait sur *une* écriture, celle de Derrida: nos questions s'adressaient à *cette* écriture, disséminatrice et plurielle («Nous sommes sans doute plusieurs et je ne suis pas si seul que je le dis parfois quand la plainte m'en est arrachée ou que je m'évertue encore à te séduire.»⁴); elles trouvaient *en elle* les conditions de leur énonciation. «Partir de Derrida», telle était, rappelons-le, notre devise, notre mot d'ordre, quelque chose comme une promesse.

Ce point de départ anticipait déjà, nous le savons maintenant, une partie du parcours, car la réflexion théologique se trouvait d'emblée nouée à l'écriture, au texte, déjà elle était «comprise» dans sa modalité discursive: dans l'expression «dire Dieu», c'est le premier terme qui était important. La formulation même du questionnement de départ — qu'en est-il de l'instance théologique *dans le texte* derridien? — trahissait une insistance et révélait une question, celle du rapport entre théologie et littérature, et de ce qui se passe — peut-être — *entre* ces instances. Qu'est-ce qu'écrire lorsqu'il est question de théologie? Plus radicalement encore,

⁴ J. Derrida, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980, p. 10.

comment l'écrire en vient-il à déranger jusqu'à la question «qu'est-ce que?» et même «qu'est-ce que ça veut dire?»? Autrement dit [...] quand et comment l'inscription devient-elle littérature et que se passe-t-il alors? À quoi et à qui cela revient-il? Qu'est-ce qui se passe entre philosophie et littérature, science et littérature, politique et littérature, théologie et littérature, psychanalyse et littérature, voilà dans l'abstraction de son titre la question la plus insistante⁵.

Qu'est-ce qu'écrire théologiquement? Cela est-il même possible? Cela a-t-il lieu? Quand? Où?

*

La simplicité relative (ou apparente) du questionnement de départ renvoyait à une hypothèse dont la formulation était elle-même assez complexe. D'abord, nous avançons que le texte derridien opère une déconstruction de l'économie théologique. Toute la première partie de notre travail a été consacrée à cette problématique. D'autre part, nous avançons que le texte derridien pointe vers une pensée anéconomique, dont le champ peut être investi par un discours théologique. Tel a été l'objet de la seconde partie, où nous avons suggéré que la déconstruction de l'instance théologique n'était pas *sans reste*.

Cette hypothèse s'est-elle vérifiée? Il nous paraît possible de résumer les résultats de notre recherche sous la forme de deux thèses «négatives»:

⁵ J. Derrida, «Ponctuations: le temps de la thèse», dans *Du droit à la philosophie*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990, p. 443.

1° La déconstruction n'est pas théologique
--

L'examen de la déconstruction de l'instance théologique a supposé la délimitation de quatre champs d'investigation, correspondant aux quatre premiers chapitres de la thèse et recouvrant l'ensemble de la première partie de notre travail.

La déconstruction du théologique nous a d'abord paru procéder de son identification au champ métaphysique. Tout le premier chapitre a été consacré à dégager les liens, forts complexes, reliant le discours théologique à la métaphysique — compris par Derrida comme la mise en ordre d'un ensemble structurel à partir d'un *centre*. Nous avons également cherché à préciser l'idée d'une déconstruction de la métaphysique, en introduisant le «concept» de différance et en montrant comment s'y donne à penser une certaine illimitation du *jeu*. Il a fallu préciser que le travail déconstructif n'autorisait aucune appropriation théologique, mais rendait au contraire impossible tout rapport à cette instance — identifiée à la figure métaphysique du Livre.

Ayant associé la déconstruction de la métaphysique à la réouverture du procès de l'écriture, il nous a paru utile, au deuxième chapitre, de dégager les principales retombées de cette nouvelle détermination de l'écriture. Reliant la répression métaphysique de l'écriture à la théorie traditionnelle du signe, Derrida souligne la nécessité d'opérer une déconstruction du signe et d'en dégager l'horizon foncièrement *théologique*: le signe et la divinité aurait le même lieu de naissance. La

subversion de l'instance théologique par l'*écriture* consiste en fait dans l'ébranlement de toutes les instances fondationnelles, à commencer par celles du sujet et du référent dont l'*écriture* désigne l'«absence». Les implications théologiques d'une telle problématisation du référent nous paraissent maintenant rejoindre la dénonciation, déjà faite par M. de Certeau, d'une certaine «impudeur» théologique:

La théologie semble [...] s'accorder le privilège de se prononcer sur cette réalité que les sciences humaines changent en faux problème ou en problème impossible. Elle annonce un *déjà là* qui sous-tend et organise tout son discours. Bien plus, en énonçant des «vérités», il lui arrive encore d'affirmer des *êtres*. Elle postule, en tout cas, une lisibilité de l'existential; elle suppose à ses mots la capacité d'être la transparence et le don des choses, le dévoilement de valeurs essentielles et l'émergence de la vérité de l'histoire. Par rapport au lucide retrait des sciences humaines sur l'activité qui détermine leurs produits, par rapport à ce qui est aussi une pudeur scientifique, cette prétention de la théologie serait seulement de l'impudeur. Elle présumerait aveuglément le pouvoir de transpercer l'opacité du langage et de rendre présentes «comme ça», au grand jour, des vérités substantielles⁶.

En désignant l'absence du sujet et du référent, l'avènement de l'*écriture* constitue l'avènement du *jeu*. L'appréhension derridienne du «jeu de l'*écriture*» nous a paru mériter des analyses particulières, qui ont été menées au troisième chapitre. La spécificité du jeu derridien nous a d'abord paru résider dans l'articulation d'une double économie: économie de la violence et économie de la dissémination. Tandis que la première économie renvoie à la pratique derridienne de l'*écriture*, nous avons discerné dans la seconde économie un certain «appel de l'abîme», du «sans-fonds», qui situe la déconstruction à la marge — interne ou

⁶ M. de Certeau, «La rupture instauratrice», dans *La faiblesse de croire*, (Coll. «Esprit»), Paris, Seuil, 1987, p. 198.

externe, nous n'avons pas pu trancher — du nihilisme. Il nous a ensuite paru nécessaire de situer le jeu (de l'écriture) par rapport à l'instance théologique, en prenant le *rire* comme terme médian. Suivant Derrida, mais aussi Bataille et Nietzsche, nous avons souligné l'antagonisme apparent du christianisme à l'égard du rire et nous avons montré dans quelle mesure le rire marquait la dissolution de la transcendance.

Il nous a toutefois semblé nécessaire de souligner la part de *religiosité* du rire derridien, ou plutôt la dimension de *profondeur* dont il a fallu interroger le statut. Il est alors apparu que les suspicions de Derrida à l'égard du christianisme (comme celles de Nietzsche et Bataille) concernaient d'abord la réduction du divin à la sphère morale. Nous avons en outre souligné cette particularité de la religion chrétienne, qui consiste à mettre en scène un Dieu qui, à différents égards, se met en *jeu*. Par ailleurs, contre le christianisme, la théologie n'aurait pas endossé la rupture avec l'instance métaphysique du Livre: elle n'aurait cessé de se mettre hors-jeu, en postulant un sens indestructible, un signifié transcendantal.

À cette étape de notre parcours, il nous a semblé opportun d'opérer un retour réflexif afin de déterminer le statut des «concepts» de la déconstruction: la *différance*, l'*écriture*, la *trace* ou même le *jeu* ne constituent-ils pas finalement des maîtres-mots, qui opèrent à la manière des concepts (métaphysiques) de fondement, de principe, de Dieu? Située à l'intérieur du débat sur «le dépassement de l'épistémologie» — schématiquement: le débat qui oppose les néo-nietzschéens aux défenseurs de la «raison critique» —, cette question

nous a conduit à interroger le statut même de la déconstruction: à quelle type de discours et de discipline ressort-elle? Littérature ou philosophie?

En premier lieu, nous avons évoqué l'interprétation épistémologique de la déconstruction, qui privilégie le «premier Derrida» et rejette les écrits littéraires du «second Derrida». Suivant cette interprétation, Derrida doit être lu comme un philosophe transcendantal mettant à jour des présuppositions jusque-là insoupçonnées. Puis nous avons évoqué l'interprétation ironiste de la déconstruction, qui privilégie le «second Derrida» au détriment du «premier Derrida», jugé trop épistémologique et trop sérieux. Suivant cette interprétation, Derrida serait d'abord un écrivain de talent dont l'intérêt est d'avoir inauguré une nouvelle manière d'écrire, en imposant un nouveau style.

À l'encontre de ces deux interprétations, il nous a paru possible et intéressant de garder «tout Derrida», de rejeter l'idée d'une césure à l'intérieur de ses écrits. Considérant que la déconstruction porte précisément sur l'ordre de la transcendantalité et sur les motifs qui lui sont associés, il nous a semblé impossible d'interpréter la déconstruction comme une forme de questionnement épistémologique. Par ailleurs, il nous a semblé possible d'orienter l'interprétation ironiste un peu différemment, en nous inspirant notamment de P. de Man. La déconstruction, avons-nous avancé, s'inscrit tout entière dans le paradigme esthétique: le recours de Derrida à des références épistémologiques répond en fait à une nécessité *stratégique*. Des premiers écrits (apparemment plus épistémologiques) aux textes plus

récents (apparemment plus littéraires), ce serait le même «projet» qui se donnerait à lire, la même «fiction théorique»: la déconstruction ressort à l'ordre *rhétorique*⁷ — comme toute écriture d'ailleurs, étant entendu qu'il ne paraît possible, suivant Derrida et avant lui Nietzsche, d'«arrêter les *marges* d'une rhétorique.»⁸ La déconstruction consiste ainsi en une pratique parasitaire, s'attachant à «ne-rien-vouloir-dire» et veillant à se maintenir dans l'*attente* — d'une attente sans horizon d'attente et sans espoir. Car Godot, apparemment, ne viendra pas...

Il nous paraît difficile de retenir l'interprétation de J. Habermas suivant laquelle «le travail de déconstruction a pour fonction inavouée de régénérer un dialogue avec Dieu, interrompu dans les conditions *modernes* d'une onto-théologie, désormais sans force d'obligation.»⁹ Selon Habermas, l'intention de Derrida serait «non pas de dépasser la modernité en recourant à des sources archaïques [comme Heidegger], mais de considérer de façon spécifique les conditions de la pensée moderne post-métaphysique, dans lesquelles le dialogue avec Dieu,

⁷ Voir R. Steinmetz, *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 129.

⁸ J. Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972, p. 290. C'est en ce sens que la philosophie constituerait, en définitive, «une réflexion interminable sur sa propre destruction par la littérature.», P. de Man, *Allégories de la lecture*, trad. T. Trezise, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1989, p. 149.

⁹ J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1988, p. 218. Dans la ligne des interprétations «théologisantes» de Derrida, voir aussi H. Meschonnic, *Le signe et le poème*, (Coll. «Le Chemin»), Paris, Gallimard, 1975, p. 445; G. Ward, «Why Is Derrida Important for Theology?», *Theology* 95 (1992), pp. 263-270; id., *Barth, Derrida, and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; L. Mackey, «Slouching Toward Bethlehem: Deconstructive Strategies in Theology», *Anglican Theological Review* 65 (1983), pp. 255-272. D. Janicaud, pour sa part, soulève la question sans y répondre; voir D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, (Coll. «Tiré à part»), Combas, L'Éclat, 1991, p. 90.

masquée par l'onto-théologie, ne peut être poursuivi.»¹⁰ Tout ce qui a été écrit dans la première partie de notre travail va à l'encontre de cette interprétation, si bien qu'il ne saurait être question, selon nous, de faire passer Derrida pour un théologien: comme le souligne R. Steinmetz, «l'intervention d'une écriture hybride, double, paléonymique, qui trouve dans la réserve des notions théologiques les ressorts d'une nouvelle manière de dire sans dire, de dire ce qui, échappant à la sphère du philosophique, ne relève pas pour autant de la sphère théologique.»¹¹ La déconstruction est d'abord déconstruction de l'instance théologique.

2° La déconstruction n'est pas contre-théologique

Bien qu'il a semblé nécessaire et utile de marquer ça et là des réserves à l'égard de la déconstruction du théologique et d'en souligner, à l'égard de certains points spécifiques, le caractère problématique, il paraît néanmoins indéniable que la déconstruction travaille à la *déstabilisation* de l'instance théologique. En ce sens, il eût sans doute été possible et conséquent de conclure notre travail au terme du quatrième chapitre.

Par ailleurs, il aurait été alors difficile de comprendre ce qui se présente aujourd'hui (surtout aux États-Unis, disons-le) comme «théologie déconstructive»¹². Le phénomène d'une «théologie

¹⁰ J. Habermas, *op. cit.*, p. 218.

¹¹ R. Steinmetz, *op. cit.*, p. 198.

¹² Derrida lui-même rappelle l'importance de ce «phénomène»: «Je crois qu'on ne comprendrait rien aux formes américaines de la déconstruction si l'on ne tenait pas compte des diverses traditions religieuses, de leurs discours, de leurs effets

déconstructive» — associée notamment aux noms de C. Raschke, C. Winqvist, et M.C. Taylor — n'a pas réellement retenu notre attention: le caractère «déconstructif» des perspectives ouvertes par ces théologies est d'ailleurs parfois peu visible, s'appuyant sur une lecture assez superficielle ou encore partielle du texte derridien — le cas de M.C. Taylor étant peut-être l'exception qui confirme la règle¹³. Le problème du rapport entre la déconstruction et son appropriation par ces «théologies déconstructives» constitue néanmoins un vaste champ d'investigation qu'il serait éventuellement intéressant d'investir.

Si nous avons délibérément négligé d'étudier les «théologies déconstructives», nous avons toutefois enregistré le phénomène comme «symptôme». Suivant la psychanalyse freudienne, «un symptôme se forme à titre de substitution à la place de quelque chose qui n'a pas réussi à se manifester au-dehors.»¹⁴ Dès lors, le cas des «théologies déconstructives» nous a paru justifier la poursuite de notre travail au-delà du quatrième chapitre, qui devait couronner la déconstruction de l'économie théologique.

La seconde partie de notre travail a donc été consacrée à la question d'un éventuel *reste* théologique dans le texte derridien. Pour saisir la portée du parcours proposé, il importe d'envisager la seconde partie de

institutionnels et surtout académiques; l'opposition à la déconstruction se fait souvent au nom de la religion, mais on voit simultanément se développer un mouvement puissant, original et déjà très divers qui se nomme lui-même 'théologie déconstructive', J. Derrida, *Mémoires — pour Paul de Man*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988, p. 39.

¹³ Voir surtout M.C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1984.

¹⁴ L.-M. Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 353.

notre travail comme une *réponse* ou encore une *réplique* à la première partie; il faut aussi la voir comme son *prolongement*: l'exploration du champ anéconomique du don (dans son rapport éventuel à l'instance théologique) suppose la déconstruction de l'économie théologique, qui constitue en quelque sorte son point de départ. Concrètement, cela impliquait déjà un certain tour d'*ironie*, puisqu'il s'agissait de penser une théologie prête à se «mettre en jeu» et, par là, à s'engager dans une «guerre pour rire» avec Derrida, afin de lui faire «dire Dieu». Mais la théologie n'est-elle pas finalement, au plus près d'elle-même, un savoir ironique?¹⁵ Et s'il faut avoir des théologiens, il est peut-être préférable qu'ils aient un certain sens de l'humour, comme le suggère — un peu malicieusement — R. Rorty:

I like Derrida 's style a lot better than Heidegger's [...]. If we are going to have theologians at all, it will be nice to have theologians with a sense of humor, a faculty in which Heidegger was notably deficient. But, as the old-fashioned kind of atheist, the kind without the slash, I keep wishing that we didn't have any theologians. I wish we would stop running together the needs of religious believers with the needs of the philosophers¹⁶.

La question: comment faire dire Dieu à Derrida? La stratégie: montrer que la déconstruction s'appuie sur une pensée anéconomique pouvant ouvrir sur le théologique.

¹⁵ Voir entre autres: W. Schweiker, «The Irony of Theology», *Journal of the American Academy of Religion* 60 (1992), pp. 757-766; D. Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 1991; K. Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 150-162.

¹⁶ R. Rorty, «Comments on Taylor's 'Paralectics'», dans R.P. Scharlemann (éd.), *On the Other: Dialogue and/or Dialectics*, Lanham, University Press of America, 1991, p. 74. Sur le contraste entre un «Derrida-comique» et un «Heidegger-tragique», voir R.S. Gall, «Of/From Theology and Deconstruction», *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), pp. 413-437.

La question esthétique — sur laquelle nous avons conclu la première partie du travail — nous a semblé constituer un pivot théorique intéressant. Nous sommes donc partis de l'hypothèse suivante: l'esthétique à laquelle renvoie le texte derridien est une esthétique du *sublime*. À travers un lecture de Longin, Burke, Kant, Hegel, Lyotard, puis Derrida, nous avons suggéré que la question du sublime pouvait indiquer comment s'opère, dans le texte derridien lui-même, le passage d'une déconstruction de l'*économie* théologique à une pensée *anéconomique* — champ ouvert à l'*investissement* théologique. Plus précisément, la notion de sublime nous a semblé orienter vers deux grandes échappées théologiques.

Une première échappée concernait la pensée derridienne du don. L'exploration de questionnement nous a rapidement conduit à Heidegger, dont nous avons évoqué la doctrine de l'*Ereignis* et la pensée théologique. C'est par rapport à ces référents que nous avons tenté de situer la perspective de Derrida, qualifiée d'*athéologique* — puisque renvoyant à un Dieu duplice et ironique, auquel nous nous sommes demandé s'il était possible de croire. Cette question du croire a constitué le point de départ d'une nouvelle exploration ayant comme fil conducteur, non plus le don mais la promesse; ces analyses ont été menées au sixième chapitre. Toujours par rapport à Heidegger, il a été montré comment la déconstruction opérait une certaine réhabilitation de la dimension de la foi. Cette réhabilitation du croire par Derrida nous a paru aller de pair avec une hostilité à peine dissimulée pour *les religions* et une appréciation positive de *la religion* (la dimension de la

religiosité), définie en lien avec les thématiques de la promesse, de la réponse et du «oui». Nous avons également insisté sur l'association du religieux à «l'oscillation indécise» ou la «retenue»: suivant Derrida, la religion serait une forme de pudeur. Cette «retenue» engagerait toutefois un «dire», un «engagement de la parole. Le statut de ce «devoir-parler» nous a toutefois paru assez incertain, pouvant aussi bien être associé à l'instance théologique qu'à une pensée de la «catastrophe». Nous avons ainsi souligné le caractère problématique de l'identification de la déconstruction à l'expérience théologique — c'est-à-dire aux motifs du don (de l'amour), de la foi et de l'espérance —, soulignant la nécessité de ne pas se laisser tromper par l'utilisation abondante que fait Derrida de concepts ayant une forte charge théologique.

N'étant pas encore parvenu à faire «dire Dieu» à Derrida, il nous a paru nécessaire de nous tourner vers la seconde échappée théologique ouverte par l'esthétique du sublime: nous nous sommes alors demandé si la déconstruction ne ressortait pas à ce type particulier d'«esthétique négative de l'interdit» — c'est ainsi que nous avons défini le sublime — qu'est le discours apophatique. En reliant la promesse de la parole («il faut parler») à une pensée du secret («il faut (ne pas) parler»), la déconstruction ne s'inscrit-elle pas résolument dans l'espace ouvert par la théologie négative?

S'il a été possible de mesurer la fascination exercée par la «voie négative» sur Derrida, notamment en ce qu'elle semble impliquer un

certain retour du jeu¹⁷, la déconstruction nous a paru irréductible à ce type de discours, dont certains traits caractéristiques — notamment l'agenda ontologique — s'avèrent irrecevables par la déconstruction.

*

Ainsi nous avons formulé deux hypothèses contraires et contradictoires («La déconstruction est déconstruction du théologique» et «La déconstruction ouvre sur le théologique») qui, assez étrangement, se sont avérées toutes deux erronées ou à tout le moins insuffisantes. Double négation, double échec. Plus étrange encore peut-être, ces deux erreurs nous ont néanmoins permis d'affirmer quelque chose, à savoir que la déconstruction constitue une forme d'*athéologie*.

La «logique» de ce parcours n'est pas sans évoquer la conclusion du roman d'Umberto Eco, *Le roman de la rose*, qu'il peut être intéressant de rappeler ici:

— [...] Le devoir de qui aime les hommes est peut-être de faire rire de la vérité, *faire rire la vérité*, car l'unique vérité est d'apprendre à nous libérer de la passion insensée pour la vérité.

¹⁷ «Je n'aime ni le mot ni la chose, d'où le renvoi indéfini, ladite théologie négative, le *jeu* avec les noms de Dieu, la substitution d'une rive à l'autre, la panique hémophile qui s'interrompte à l'ordre venu d'en haut et d'en face à la fois, l'injonction rythmée à laquelle sans me faire prier, je cède.», J. Derrida, «Circonfession», dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991, p. 45. Nous soulignons.

— Mais maître, hasardai-je affligé, vous parlez ainsi maintenant parce que vous êtes blessé au plus profond de votre âme. Pourtant il y a bien une vérité, celle que vous avez découverte ce soir, celle à laquelle vous êtes arrivé en interprétant les traces que vous avez lues au cours des jours passés. Jorge l'a emporté, mais vous, vous l'avez emporté sur Jorge car vous avez mis à nu sa trame...

— Il n'y avait point de trame, dit Guillaume, et moi je l'ai découverte par erreur. [...] Je n'ai jamais douté de la vérité des signes, Adso, ils sont la seule chose au monde dont l'homme dispose pour s'orienter dans le monde. Ce que je n'ai pas compris, c'est la relation entre les signes. [...] Je me suis comporté en homme obstiné, poursuivant un simulacre d'ordre, quand je devais bien savoir qu'il n'est point d'ordre dans l'univers.

— Mais en imaginant des ordres erronés, vous avez tout de même trouvé quelque chose...

— Tu as dit là une chose très belle, Adso, je te remercie. L'ordre que notre esprit imagine est comme un filet ou une échelle, que l'on construit pour atteindre quelque chose. Mais après, on doit jeter l'échelle, car l'on découvre que, si même elle servait, elle était dénuée de sens¹⁸.

Il faut souligner ici le caractère ambigu et en quelque sorte non-thétique de la proposition renvoyant la déconstruction à une instance *athéologique*. En effet, nous avons précisément défini l'*instance athéologique* en rapport à un certain *entre*, c'est-à-dire comme instance sans stance (mais «d'un 'sans' sans négativité»¹⁹), sans

¹⁸ E. Eco, *Le nom de la rose*, trad. J.-N. Schifano, (Coll. «Le Livre de poche», 5859), Paris, Grasset, 1982, pp. 613-615. L'image de l'échelle que l'on jette après l'avoir utilisée rappelle évidemment l'avant-dernier paragraphe du *Tractatus* de Wittgenstein: «Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, — sur elles — par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions; alors il acquiert une juste vision du monde.», L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus: suivi de 'Investigations philosophiques'*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Tel», 109), Paris, Gallimard, 1961, p. 107 (§6.54).

¹⁹ Voir J. Derrida, «Il faut bien manger' ou le calcul du sujet», dans *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992, p. 275

positionnement, sans place. D'où les résistances de Derrida à la *thèse*: «Je n'ai jamais beaucoup aimé ces choses, les thèses, et je ne m'y suis pas souvent arrêté, et ce n'est pas seulement une question de goût. C'est la question de la philosophie, et de ce qui s'y accorde à la thèse, à la positionnalité.»²⁰ L'athéologie marque la *crise* de l'instance critique, c'est-à-dire décisante:

Par le *simul* énigmatique de la rupture et de la répétition nous définirons la *crise*, moment où la *décision* simple n'est plus possible, où le choix entre les voies opposées se suspend. Crise de la critique, donc, qui aura toujours voulu par un jugement *décider* (*krinein*) de la valeur et du sens, discerner entre ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui vaut et ce qui ne vaut pas, le vrai et le faux, le beau et le laid, toute signification et son contraire²¹.

L'athéologie déconstructionniste ne fait que produire des «effets de milieu». Sa figure est l'*hymen*:

L'hymen, confusion entre le présent et le non-présent, avec toutes les différences qu'elle commande entre toutes les séries de contraire (perception / non-perception, souvenir / image, souvenir / désir, etc.) produit un effet de milieu (milieu comme élément enveloppant les deux termes à la fois: milieu se tenant entre les deux termes). Opération qui 'à la fois' met la confusion *entre* les contraires et se tient *entre* les contraires. Ce qui compte ici, c'est l'*entre*, l'entre-deux de l'hymen. L'hymen 'a lieu' dans l'*entre*, dans l'espacement entre le désir et l'accomplissement, entre la perpétration et son souvenir. Mais ce milieu de l'*entre* n'a rien à voir avec un centre²².

²⁰ J. Derrida, *Résistances — de la psychanalyse*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1996, p. 59.

²¹ J. Derrida, «Mallarmé», dans l'ouvrage collectif *Tableau de la littérature française*, Paris, Gallimard, 1974, p. 370.

²² «La double séance», dans *op. cit.*, p. 240.

Ainsi, le lieu de l'*entre* ne peut être qu'un lieu de passage, qu'une traversée — d'où le caractère en quelque sorte infini du discours athéologique qui, à proprement parler, n'aboutit jamais. Comme le rappelle G. Bennington, «on n'aura rien compris à la déconstruction si on pense ces traversées du texte de l'autre uniquement comme moyen pour arriver à un but, à des conclusions en formes de thèses. Il n'y a que des traversées.»²³ L'athéologie répond à cette topologie particulière qui l'assigne à un lieu introuvable et insituable, *entre* l'athéisme, la théologie et l'apophatisme, *entre* une théologie possible et son improbable possibilité.

²³ G. Bennington, «Derridabase», dans *Jacques Derrida*, p. 63.

BIBLIOGRAPHIE

- ACHIELE, G., «Literary Fantasy and Postmodern Theology», *Journal of the American Academy of Religion* 59 (1991), pp. 323-337.
- ALMEIDA, I., «La symbolique de 'Dieu': sémiotique et discours religieux», *Recherches de science religieuse* 67 (1979), pp. 495-516.
- ALTIZER, T.J.J. et als., *Deconstruction and Theology*, New York, Crossroad, 1982.
- ANSALDI, J., «La théologie comme science», *Études théologiques et religieuses* 65 (1990), pp. 385-400.
- ARISTOTE, *Les parties des animaux*, trad. P. Louis, (Coll. «Universités de France»), Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- ASSOUN, P.-L., «Crise du sujet et modernité philosophique: Marx, Nietzsche, Freud», dans A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, vol. I: l'univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 731-738.
- ATKINS, G.D., *Reading Deconstruction/Deconstructive Reading*, Lexington, University Press of Kentucky, 1983.
- , «Partial Stories: Hebraic and Christian Thinking in the Wake of Deconstruction», *Religion and Literature* 15/3 (1983), pp. 7-21.
- , «A(fter) D(econstruction): The Relations of Literature and Religion in the Wake of Deconstruction», *Studies in the Literary Imagination* 18 (1985), pp. 89-100.
- AUGUSTIN, *Les confessions*, trad. L. de Mondadon, (Coll. «Le livre de poche chrétien», A3-A4), Paris, Pierre Horay, 1947.
- BARASH, J.A., *Heidegger et son siècle: temps de l'être, temps de l'histoire*, (Coll. «Pratiques théoriques»), Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- BARTHES, R., «La mort de l'auteur», dans *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, pp. 61-67.
- , art. «Texte», dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, pp. 370-374.
- BATAILLE, G., *L'expérience intérieure*, (Coll. «Tel», 23), Paris, Gallimard, 1954.
- , *La part maudite: précédé de «La notion de dépense»*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967.
- , «La structure psychologique du fascisme», dans *Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, pp. 339-371.
- , «La conjuration sacrée», dans *Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, pp. 442-446.
- , «Madame Edwarda», dans *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1971, pp. 7-31.
- , «L'impossible», dans *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1971, pp. 97-223.
- , «Le coupable», dans *Oeuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1973, pp. 235-391.

- , «Sur Nietzsche», dans *Oeuvres complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 1973, pp. 7-205.
- , «Plans pour la somme athéologique», dans *Oeuvres complètes*, t. VI, Paris, Gallimard, 1973, pp. 360-374.
- , «L'économie à la mesure de l'univers», dans *Oeuvres complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1976, pp. 7-16.
- , «L'érotisme», dans *Oeuvres complètes*, t. X, Paris, Gallimard, 1987, pp. 7-270.
- BECKETT, S., *Molloy*, (Coll. «Double», 7), Paris, Minuit, 1951.
- , *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952.
- , *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953.
- , *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958.
- , *Watt*, trad. L. Janvier et A. Janvier (en collaboration avec l'auteur), Paris, Minuit, 1968.
- BENNINGTON, G. et J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991.
- BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1966.
- , *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, (Coll. «Sens commun»), Paris, Minuit, 1980. (2 tomes)
- BERNAUER, J., «The Prisons of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology», *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), pp. 365-380.
- BERRY, P. et A. WERNICK (éd.), *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*, London/New York, Routledge, 1992.
- BERTRAND, D., «La théologie négative de Michel de Certeau», dans C. Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Coll. «Cogitatio fidei», 165), Paris, Cerf, 1991, pp. 101-127.
- BLANCHOT, M., *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943.
- , *L'espace littéraire*, (Coll. «Idées», 155), Paris, Gallimard, 1955.
- , *Le livre à venir*, (Coll. «Folio/essais», 48), Paris, Gallimard, 1959.
- , «Le rire des dieux», dans *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 192-207.
- , *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1986.
- BLOOM, H. (éd.), *Deconstruction and Criticism*, New York, Seabury Press, 1979.
- BOLIN, N.R., «Deconstruction and Onto-Theological Discourse», dans R.P. Scharlemann et G. Ogutu (éd.), *God in Language*, New York, Paragon House, 1987, pp. 60-70.
- BOREIL, J., «L'impossible retour à Ithaque», dans J. Boreil et J. Poulain (dir.), *Lieux et transformations de la philosophie*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1991, pp. 205-221.
- BORGES, J.L., *Fictions*, trad. P. Verdevoye, Ibarra et R. Caillois, (Coll. «Folio», 614), Paris, Gallimard, 1986.
- BOSS, M., «Jacques Derrida et l'événement du don», *Revue de théologie et de philosophie* 128 (1996), pp. 113-126.
- BOURDIEU, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, (Coll. «Sens commun»), Paris, Minuit, 1988.

- BOURG, D., «La critique de la 'métaphysique de l'Exode' par Heidegger et l'exégèse moderne», dans l'ouvrage collectif *L'être et Dieu*, (Coll. «Cogitatio fidei», 138), Paris, Cerf, 1986, pp. 215-244.
- BOUTOT, A., *Heidegger*, (Coll. «Que sais-je?, 2480), Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- BOUVERESSE, J., *Rationalité et cynisme*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1985.
- BRETON, S., «Théologie, poésie, a-théologie», dans *Foi et raison logique*, Paris, Seuil, 1975, pp. 221-265.
- , «Les métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart», *Recherches de sciences religieuses* 67 (1979), pp. 373-396.
- , *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, (Coll. «Cogitatio fidei», 135), Paris, Cerf, 1985.
- BRETON, S. et F. GUIBAL, *Altérités: Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986.
- BRUAIRE, C., *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- BURKE, K., *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. B. Saint Girons, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1990.
- BUTLER, C., «Deconstruction and Skepticism», dans *Interpretation, Deconstruction and Ideology: An Introduction to Some Current Issues in Literary Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 60-65.
- CAPELLE, P., «M. Heidegger entre philosophie et théologie: une triple topique», *Revue des sciences religieuses* 67 (1993), pp. 59-77.
- , «Heidegger et Maître Eckhart», *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), pp. 113-124.
- CAPUTO, J.D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, University of Ohio Press, 1978.
- , *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York, Fordham University Press, 1982.
- , «Telling Left from Right: Hermeneutics, Deconstruction, and the Work of Art», *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 678-685.
- , *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- , «Radical Hermeneutics and the Human Condition», dans D.O. Dahlstrom (éd.), *Hermeneutics and the Tradition*, Washington, The American Catholic Philosophical Association, 1988, pp. 2-14.
- , «Review of *Erring: A Postmodern A/theology*», *Man and World* 21 (1988), pp. 107-114.
- CARABINE, D., «Apophysis East and West», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988), pp. 5-29.
- CARNAP, R., «The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis», trad. A. Pap, dans A.J. Ayer (éd.), *Logical Positivism*, Glencoe, The Free Press, 1959, pp. 60-81.
- CARROLL, D., *Paraesthetics: Foucault—Lyotard—Derrida*, New York/London, Methuen, 1987.
- CASCARDI, A.J., «Skepticism and Deconstruction», *Philosophy and Literature* 8 (1984), pp. 1-14.

- CAVELL, S., *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- CERTEAU, M. de, «L'énonciation mystique», *Recherches de sciences religieuses* 64 (1976), pp. 183-215.
- , *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, t. I, (Coll. «Bibliothèque des histoires»), Paris, Gallimard, 1982.
- , «La rupture instauratrice», dans *La faiblesse de croire*, (Coll. «Esprit»), Paris, Seuil, 1987, pp. 183-226.
- , *L'Étranger: ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- , art. «Mystique», dans *Encyclopaedi Universalis*, c. 15, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1995, pp. 1031-1036.
- CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, (Coll. «Cogitatio fidei», 144), Paris, Cerf, 1987.
- CHERLONNEIX, J.-L., «Le Dieu d'indifférence», *Exercices de la patience* 7 (1986), pp. 83-115.
- CHIESA, C., «Les origines de la 'révolution linguistique'», *Revue de théologie et de philosophie* 117 (1985), pp. 261-284.
- CHOUILLET, J., *L'esthétique des Lumières*, (Coll. «SUP»), Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- CHRÉTIEN, J.-L., *La voix nue: phénoménologie de la promesse*, (Coll. «Philosophie»), Paris, Minuit, 1990.
- , *L'appel et la réponse*, (Coll. «Philosophie»), Paris, Minuit, 1992.
- COBB, J.B., «Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process», *Theology Today* 47 (1990), pp. 149-158.
- COLETTE, J., «Phénoménologie et métaphysique», *Critique* 548-549 (1993), pp. 56-76.
- COLLEONY, J., «Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Lévinas, Heidegger)», dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, pp. 249-261.
- COLIN, P., «Le kantisme dans la crise moderniste», dans l'ouvrage collectif *Le modernisme*, (Coll. «Philosophie», 5), Paris, Beauchesne, 1980, pp. 9-81.
- COMETTI, J.-P., «Heidegger et la philosophie du langage», *Revue internationale de philosophie* 168 (1989), pp. 52-63.
- , «La métaphysique de la parole et les faubourgs du langage», *Revue internationale de philosophie* 183 (1992), pp. 487-504.
- CORBIN, M., «Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985), pp. 41-76.
- COTTIN, J., *Le regard et la Parole: une théologie protestante de l'image*, (Coll. «Lieux théologiques», 25), Genève, Labor et Fides, 1994.
- COURTINE, J.-F., «Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger», *Archivio di filosofia* 62 (1994), pp. 519-538.
- COWARD, H. et T. FOSHAY (éd.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992.

- COWARD, R. et J. ELLIS, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London/Henley/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- COWDELL, S., «Radical Theology, Postmodernity and Christian Life in the Void», *Heythrop Journal* 32 (1991), pp. 62-71.
- CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell, 1992.
- CROSSAN, J.D., *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York, Seabury Press, 1982.
- , «Difference and Divinity», *Semeia* 23 (1982), pp. 29-40.
- CROWFIELD, D., «God Among the Signifiers», *Man and World* 26 (1993), pp. 83-91.
- CULLER, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- CUPITT, D., «Kant and the Negative Theology», dans B. Hebblethwaite et S. Sutherland (éd.), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 55-67.
- DAMASCIUS, *Traité des premiers principes, v. I: de l'ineffable et de l'un*, trad. J. Combès, (Coll. «Universités de France»), Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- DASTUR, F., «Hölderlin: 'Sur la religion'», *Cahiers de Fontenay* 73-74 (1994), pp. 221-238.
- , «Heidegger et la théologie», *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), pp. 226-245.
- DEAN, W., «Deconstruction and Process Theology», *Journal of Religion* 64 (1984), pp. 1-19.
- DECOTTIGNIES, J., *Écritures ironiques*, (Coll. «Objet»), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.
- DEFAUX, G., «Against Derrida's 'Dead Lettre': Christian Humanism and the Valorization of Writing», *French Forum* 13 (1988), pp. 167-185.
- DEGUY, M., «Le grand-dire: pour contribuer à une relecture du pseudo-Longin», dans l'ouvrage collectif *Du sublime*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1988, pp. 11-35.
- DELACAMPAGNE, C., «Derrida hors de soi», *Critique* 325 (1974), pp. 503-514.
- DELEUZE, G., *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.
- DE MAN, P., «Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*», *Critical Inquiry* 8 (1982), pp. 761-775.
- , «The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau», dans *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, (Coll. «Theory and History of Literature», 7), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 102-141.
- , *The Resistance to Theory*, (Coll. «Theory and History of Literature», 33), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- , *Allégories de la lecture*, trad. T. Trezise, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1989.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. M. de Gandillac, (Coll. «Bibliothèque philosophique»), Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

- DERRIDA, J., *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (Coll. «Quadrige», 156), Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- , *De la grammatologie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1967.
- , *L'écriture et la différence*, (Coll. «Points/essais», 100), Paris, Seuil, 1967.
- , *La dissémination*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1972.
- , *Marges — de la philosophie*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972.
- , *Positions*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1972.
- , «Avoir l'oreille de la philosophie», dans l'ouvrage collectif *Écartés: quatre essais à propos de Jacques Derrida*, (Coll. «Digraphe»), Paris, Fayard, 1973, pp. 303-312.
- , «Mallarmé», dans l'ouvrage collectif *Tableau de la littérature française*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 368-379.
- , «Économimesis», dans l'ouvrage collectif *Mimesis des articulations*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Aubier-Flammarion, 1975, pp. 57-93.
- , *L'archéologie du frivole: lire Condillac*, (Coll. «Bibliothèque médiations», 135), Paris, Denoël/Gonthier, 1976.
- , *Éperons: les styles de Nietzsche*, (Coll. «Champs», 41), Paris, Flammarion, 1978.
- , *La vérité en peinture*, (Coll. «Champs», 57), Paris, Flammarion, 1978.
- , *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Flammarion, 1980.
- , «D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie», dans P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.), *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980, pp. 445-479.
- , *Glas*, (Coll. «Bibliothèque Médiations», 203-204), Paris, Denoël/Gonthier, 1981. (2 tomes)
- , «La langue et le discours de la méthode», dans l'ouvrage collectif *Recherches sur la philosophie et le langage*, (Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage», 3), Grenoble, Université des sciences sociales de Grenoble, 1983, pp. 35-51.
- , *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1984.
- , «Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)», *Revue internationale de philosophie* 38 (1984), pp. 341-343.
- , *Parages*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1986.
- , *Schibboleth — pour Paul Celan*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1986.
- , *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987.
- , *Psyché: inventions de l'autre*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987.
- , *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1987.
- , *Mémoires — pour Paul de Man*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988.
- , *Du droit à la philosophie*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990.

- , *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.
- , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, (Coll. «Épiméthée»), Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- , *Heidegger et la question: de l'esprit et autres essais*, (Coll. «Champs», 235), Paris, Flammarion, 1990.
- , *Limited Inc.*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1990.
- , *Donner le temps, 1: La fausse monnaie*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1991.
- , «Circonfession», dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, (Coll. «Les contemporains», 11), Paris, Seuil, 1991, pp. 7-291.
- , *Points de suspension: entretiens*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1992.
- , «Donner la mort», dans J.-M. Rabaté et M. Wetzel (dir.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992, pp. 11-108.
- , «Nous autres Grecs», dans l'ouvrage collectif *Nos Grecs et leurs Modernes*, (Coll. «Chemins de pensée»), Paris, Seuil, 1992, pp. 251-276.
- , «'This Strange Institution Called Literature': An Interview with Jacques Derrida», dans D. Attridge (éd.), *Acts of Literature*, New York/London, Routledge, 1992, pp. 33-75
- , *Sauf le nom*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1993.
- , *Khôra*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1993.
- , *Passions*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1993.
- , «Foi et savoir: les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison», dans J. Derrida et G. Vattimo (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 9-86.
- , *Résistances — de la psychanalyse*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1996.
- , «Demeure: fiction et témoignage», dans M. Lisse (dir.), *Passions de la littérature*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1996, pp. 13-73.
- , *Adieu: à Emmanuel Lévinas*, (Coll. «Incises»), Paris, Galilée, 1997.
- DERRIDA, J. et als., «Discussion autour de 'La différance'», *Bulletin de la Société française de philosophie* 62 (1968), pp. 101-117.
- DERRIDA, J. et G. VATTIMO (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996.
- DESCARTES., R., *Méditations métaphysiques*, trad. F. Khodoss, (Coll. «Quadrige», 81), Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- DE SCHRIJVER, G., «Postmodernity and Theology», *Philippiniana Sacra* 27/81 (1992), pp. 439-452.
- DESCOMBES, V., *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1979.
- , «Considérations transcendantales», dans l'ouvrage collectif *La faculté de juger*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1985, pp. 55-85.
- , «À propos de la 'critique du sujet' et de la critique de cette critique», *Cahiers Confrontation* 20 (1989), pp. 115-129.
- DESPLAND, M., *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, (Coll. «Héritage et projet», 23), Montréal, Fides, 1979.
- DETWELER, R. (éd.), «Derrida and Biblical Studies», *Semeia* 23 (1982).

- DE VRIES, H., «Anti-Babel: The 'Mystical Postulate' in Benjamin, de Certeau and Derrida», *Modern Language Notes* 107 (1992), pp. 441-477.
- DICENSO, J.J., «Deconstruction and the Philosophy of Religion», *International Journal for Philosophy of Religion* 31 (1992), pp. 29-43.
- DIDI-DUBERMAN, G., art. «Art et théologie», dans *Encyclopaedia Universalis* c. 3, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1995, pp. 65-72.
- DOSSE, F., *Histoire du structuralisme*, (Coll. «Biblio/essais», 4211-4212), Paris, La Découverte, 1992. (2 tomes)
- DREYFUS, H. et P. RABINOW, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, (Coll. «Folio/essais», 204), Paris, Gallimard, 1984.
- DUFOUR, M., «Déconstruction et a-théologie», dans G. Leroux et M. van Schendel (dir.), *Sédiments 1989*, Montréal, Hurtubise HMH, 1989, pp. 67-74.
- , «La déconstruction et la clôture de la métaphysique: considérations générales sur la pensée de Jacques Derrida», dans J. Boulad-Ayoub (dir.), *Le discours de la représentation*, (Coll. «Symbolique et idéologie»), Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1989, pp. 23-77.
- DUFRENNE, M., «Pour une philosophie non théologique», dans *Le poétique*, (Coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine»), Paris, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 7-57.
- DUPRÉ, L., *A Dubious Heritage: Studies in the Philosophy of Religion After Kant*, New York, Paulist Press, 1977.
- DURAS, M., *India Song: texte, théâtre, film*, Paris, Gallimard, 1973.
- ECKHART (Maître), *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*, trad. P. Petit, (Coll. «Tel», 126), Paris, Gallimard, 1942.
- ECO, U., *Le nom de la rose*, trad. J.-N. Schifano, (Coll. «Le livre de poche», 5859), Paris, Grasset, 1982.
- EDWARDS, M., *Towards a Christian Poetics*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1984.
- , *Éloge de l'attente: T.S. Eliot et Samuel Beckett*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1996.
- ELIOT, T.S., «Four Quartets», dans *Poésie*, Paris, Seuil, 1947.
- ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, (Coll. «Idées», 76), Paris, Gallimard, 1965.
- ELLUL, J., «La désacralisation par le christianisme et la sacralisation dans le christianisme», *Corps écrit* 3/2 (1982), pp. 141-157.
- FERGUSON, M.W., «Saint Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language», *The Georgia Review* 29 (1975), pp. 842-864.
- FERRY, L., «Sublime et système chez Kant: essai d'interprétation du sublime mathématique», *Les études philosophiques* 3 (1975), pp. 313-326.
- , *Homo Aestheticus: l'invention du goût à l'âge démocratique*, (Coll. «Collège de philosophie»), Paris, Grasset, 1990.
- FERRY, L. et A. RENAUT, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

- FINAS, L., «Le coup de D.e(s)t judas», dans l'ouvrage collectif *Écarts: quatre essais à propos de Jacques Derrida*, (Coll. «Digraphe»), Paris, Fayard, 1973, pp. 9-105.
- FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenberg et A. Lindenberg, (Coll. «Arguments»), Paris, Minuit, 1966.
- FOLEY, B., «The Politics of Deconstruction», dans R.C. Davis et R. Schleifer (éd.), *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985, pp. 113-134.
- FORTIN-MELKEVIK, A., «Relecture du rapport théologie/philosophie: le statut du paradigme esthétique dans la théologie postmoderne», *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 21 (1992), pp. 381-394.
- FOUCAULT, M., *La naissance de la clinique*, (Coll. «Galien»), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- , *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1966.
- , *L'archéologie du savoir*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1969.
- , «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans l'ouvrage collectif *Hommage à Jean Hyppolite*, (Coll. «Épiméthée»), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172.
- , *La pensée du dehors*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1986.
- , *Dits et écrits, t. IV: 1980-1988*, (Coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), Paris, Gallimard, 1994.
- FRANCK, D., «Le corps de la différence», *Philosophie* 34 (1992), pp. 70-96.
- FRANK, M., *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, trad. C. Berner, (Coll. «Passages»), Paris, Cerf, 1989.
- FRANKLIN, S., «Contemporary Critical Theory: the Deconstructive A/theology of Mark Taylor», *Style* 21/2 (1987), pp. 281-291.
- GADAMER, H.G., *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1996.
- GALL, R.S., «Of/From Theology and Deconstruction», *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), pp. 413-437.
- GASCHÉ, R., *Le tain du miroir: Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. M. Froment-Meurice, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1995.
- GEFFRÉ, C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (Coll. «Cogitatio fidei», 120), Paris, Cerf, 1983.
- , «Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme», dans l'ouvrage collectif *L'être et Dieu*, (Coll. «Cogitatio fidei», 138), Paris, Cerf, 1986, pp. 23-42.
- , «La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la théologie», dans F. Kaplan et J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, pp. 465-483.
- , «Philosophie et théologie dans le contexte français», *Études* 380 (1994), pp. 377-388.
- GIARD, L., H. MARTIN et J. REVEL (dir.), *Histoire, mystique et politique: Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

- GILSON, E., «L'être et Dieu», dans *Constantes philosophiques de l'être*, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1983, pp. 169-230.
- GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GISEL, P., «Apories et pertinence de la métaphysique», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94/3 (1993), pp. 67-86.
- GISEL, P. et P. EVRARD (dir.), *La théologie en postmodernité*, (Coll. «Lieux théologiques», 29), Genève, Labor et Fides, 1996.
- GODBOUT, J.T. (en collaboration avec A. Caillé), *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1995.
- GODZIEBA, A.J., «Ontotheology to Excess: Imagining God without Being», *Theological Studies* 56 (1995), pp. 3-20.
- GOODHEART, E., *The Skeptic Disposition in Contemporary Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- GOULD, E., «Deconstruction and its Discontents», *Denver Quarterly* 15 (1980), pp. 90-106.
- GRANEL, G., «Jacques Derrida et la rature de l'origine», *Critique* 246 (1967), pp. 887-905.
- GRANGE, J., «Deconstruction and the Philosophy of Culture», *Process Studies* 17 (1988), pp. 141-151.
- GREISCH, J., *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1977.
- , «La crise de l'herméneutique: réflexions méta-critiques sur un débat actuel», dans l'ouvrage collectif *La crise contemporaine: du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973, pp. 135-178.
- , «L'éternel retour de l'autre: Nietzsche et les philosophies de la différance», *Concilium* 165 (1981), pp. 35-42.
- , «L'appel de l'être et la Parole de Dieu», *Études* 361 (1984), pp. 675-688.
- GRIFFIN, D.R., «Postmodern Theology and A/theology: A Response to Mark C. Taylor», dans *Varieties of Postmodern Theology*, (Coll. «SUNY Series in Constructive Postmodern Thought»), Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 29-61.
- GUERRIN, F. et P. MONTEBELLO, *L'art: une théologie moderne*, (Coll. «Ouverture philosophique»), Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997.
- GUSDORF, G., *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, (Coll. «Bibliothèque scientifique»), Paris, Payot, 1983.
- HAAR, M., «Le jeu de Nietzsche dans Derrida», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 2 (avril-juin 1990), pp. 207-227.
- , *Nietzsche et la métaphysique*, (Coll. «Tel», 220), Paris, Gallimard, 1993.
- HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1988.
- , «La redéfinition du rôle de la philosophie», dans *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, (Coll. «Passages»), Paris, Cerf, 1991, pp. 23-40.
- , *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, (Coll. «Théories»), Paris, Armand Colin, 1993.

- HADOT, P., art. «Théologie négative», dans *Encyclopaedia Universalis*, c. 22, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, pp. 495-498.
- HANS, J.S., «Hermeneutics, Play, Deconstruction», *Philosophy Today* 24 (1980), pp. 299-317.
- HART, K., *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- HARTMAN, G., *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1981.
- HAWLEY, D., *L'oeuvre insolite de George Bataille: une hiérophanie moderne*, Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1978.
- HEGEL, G.F.W., *Science de la logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, (Coll. «Bibliothèque philosophique»), Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- , *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, trad. J. Hyppolite, (Coll. «Philosophie de l'esprit»), Paris, Aubier-Montaigne, 1939.
- , *Esthétique*, t. II, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.
- HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 52), Paris, Gallimard, 1958.
- , *Le principe de raison*, trad. A. Préau, (Coll. «Tel», 79), Paris, Gallimard, 1962.
- , *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, (Coll. «Tel», 100), Paris, Gallimard, 1962.
- , «Phénoménologie et théologie», *Archives de philosophie* 32 (1966), pp. 356-395.
- , «Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au 'Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la théologie d'aujourd'hui», *Archives de philosophie* 32 (1969), pp. 397-415.
- , *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, (Coll. «Tel», 49), Paris, Gallimard, 1967.
- , *Questions I*, trad. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel et A. Préau, (Coll. «Classiques de la philosophie»), Paris, Gallimard, 1968.
- , *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1971. (2 tomes)
- , *Approche de Hölderlin*, trad. J. Launay, (Coll. «Tel», 269), Paris, Gallimard, 1973.
- , *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, (Coll. «Tel», 172), Paris, Gallimard, 1976.
- , *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, (Coll. «Tel», 55), Paris, Gallimard, 1976.
- , «Séminaire de Zurich», trad. F. Fédier, *Poésie* 13 (1980), pp. 52-62.
- , *L'auto-affirmation de l'université allemande*, trad. G. Granel, (Coll. «T.E.R. Bilingue»), Mauvezin, T.E.R., 1982.
- , *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et G. Granel, (Coll. «Quadrige», 145), Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- , *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, (Coll. «T.E.R. Bilingue»), Mauvezin, T.E.R., 1992.

- HENRIOT, J., *Le jeu*, (Coll. «Le philosophe», 86), Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, t. II, (Coll. «Épiméthée»), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- , «Parole et religion: la Parole de Dieu», dans l'ouvrage collectif *Phénoménologie et théologie*, (Coll. «Idées»), Paris, Criterion, 1992, pp. 129-160.
- HERTZ, N., «The Notion of Blockage in the Literature of the Sublime», dans G.H. Hartman (éd.), *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 62-85.
- HODGSON, P.C. et E. HOLZWARTH, «[Compte rendu de] Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*», *Religious Studies Review* 12 (1986), pp. 256-261
- HORKHEIMER, M. et T.W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, (Coll. «Tel», 82), Paris, Gallimard, 1983.
- HOTTOIS, G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1979.
- , *De la Renaissance à la Postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1997.
- HUIZINGA, J., *Homo Ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. C. Seresia, (Coll. «Tel», 130), Paris, Gallimard, 1988.
- HUSSERL, E., *L'origine de la géométrie*, introduction et trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- , *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, (Coll. «Bibliothèque de philosophie»), Paris, Gallimard, 1976.
- JABÈS, E., «Qu'est-ce qu'un livre sacré?», dans A. Rassial et J.-J. Rassial (dir.), *L'interdit de la représentation: Colloque de Montpellier*, Paris, Seuil, 1984, pp. 11-17.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, (Coll. «Double», 5), Paris, Minuit, 1963.
- JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, (Coll. «Tiré à part»), Combas, L'Éclat, 1991.
- JANKÉLÉVITCH, V., *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, (Coll. «Présence et pensée»), Paris, Aubier, 1963.
- , *L'ironie*, (Coll. «Champs», 66), Paris, Flammarion, 1964.
- JASPER, D., «Untitled: Theology and American Abstract Expression», *Religious Studies and Theology* 13-14 (1995), pp. 21-35.
- JASPER, D. (éd.), *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, New York, St.Martin's Press, 1993.
- JIMENEZ, M., *Qu'est-ce que l'esthétique?*, (Coll. «Folio/essais», 303), Paris, Gallimard, 1997.
- JOHNSON, B., «The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida», *Yale French Studies* 55/56 (1977), pp. 457-505.
- JONAS, H., «Heidegger et la théologie», trad. L. Évrard, *Esprit* 7-8 (1988), pp. 172-195.
- JÜNGEL, E., *Dieu mystère du monde*, t. II, trad. H. Hombourg, (Coll. «Cogitatio fidei», 117), Paris, Cerf, 1983.

- KANT, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, (Coll. «Quadrige», 61), Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
- , *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1983.
- , *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, (Coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), Paris, Vrin, 1989.
- KEARNEY, R., *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester, Manchester University Press, 1984.
- KEARNEY, R. et O'LEARY, J.S. (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, (Coll. «Figures»), Paris, Grasset, 1980.
- KEMP, P., «L'éthique au lendemain des athéismes: réflexions sur la philosophie de Jacques Derrida», *Revue de théologie et de philosophie* 111 (1979), pp. 105-121.
- KIERKEGAARD, S., *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tissau, Paris, Aubier, 1946.
- KLIEVER, L.D., «Fictive Religion: Rhetoric and Play», *Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981), pp. 657-669.
- KLOSSOWSKI, P., «La messe de George Bataille», dans *Un si funeste désir*, (Coll. «L'imaginaire»), Paris, Gallimard, 1994, pp. 117-125.
- KOFMAN, S., *Lectures de Derrida*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1984.
- KRISTEVA, J., *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*, (Coll. «Tel quel»), Paris, Seuil, 1980.
- , *Le langage, cet inconnu*, (Coll. «Points/essais», 125), Paris, Seuil, 1981.
- KRUPNICK, M. (éd.), *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- KUNDERA, M., *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- LABBÉ, Y., «Revenir, sortir, demeurer: trois figures de l'apophatisme mystique», *Revue thomiste* 92 (1992), pp. 642-673.
- , «La théologie négative dans la théologie trinitaire», *Revue des sciences religieuses* 74 (1993), pp. 69-86.
- LACAN, J., *Écrits*, (Coll. «Le champ freudien»), Paris, Seuil, 1966.
- LACOUE-LABARTHE, P., «La dissimulation», dans l'ouvrage collectif *Nietzsche aujourd'hui? I. Intensités*, Paris, U.G.É., 1972, pp. 9-36.
- , *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, (Coll. «Détroits»), Paris, Christian Bourgeois, 1987.
- LACOUE-LABARTHE, P. et J.-L. NANCY (dir.), *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980.
- LAUER, Q., «Hegel's Negative Theology», *Journal of Dharma* 6 (1981), pp. 46-58.
- LAUTRÉAMONT, *Les chants de Maldoror et autres oeuvres*, (Coll. «Classiques français»), Paris, Phidal, 1995.
- LAZAROFF, A., «The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling», *Kant-Studien* 17 (1980), pp. 202-220.
- LEDURE, Y., «La corporéité et sa conscience: penser la religion après Nietzsche», *Revue des sciences religieuses* 69 (1995), pp. 227-238.
- LEMIEUX, R., «Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux», *Religiologiques* 9 (1994), pp. 157-173.

- LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1988.
- LÉVESQUE, C. et C.V. MCDONALD (dir.), *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions — textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB, 1982.
- LÉVINAS, E., *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4120), La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- , «La trace de l'autre», *Tijdschrift voor filosofie* 25 (1963), pp. 605-623.
- , «Tout autrement», *L'Arc* 54 (1973), pp. 33-37.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4121), La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- , *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, (Coll. «Présences du judaïsme»), Paris, Albin Michel, 1976.
- , *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1977.
- , «De l'un à l'autre: transcendance et temps», dans *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, (Coll. «Figures»), Paris, Grasset, 1991, pp. 153-175.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
- LISSE, M., «Le motif de la déconstruction et ses portées politiques», *Tijdschrift voor Filosofie* 52 (1990), pp. 230-250.
- LISSE, M. (dir.), *Passions de la littérature*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1996.
- LONGIN, *Du sublime*, trad. H. Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 1939.
- LOSSKY, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, (Coll. «Études de philosophie médiévale», 48), Paris, Vrin, 1960.
- , *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, (Coll. «Le Buisson ardent»), Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- LOWE, W., «A Deconstructionist Manifesto: Mark C. Taylor's *Erring*», *Journal of Religion* 66 (1986), pp. 324-331.
- , *Theology and Difference: The Wound of Reason*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1993.
- LÖWITH, K., *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Paris, Hachette, 1988.
- LYOTARD, J.-F., *Le différend*, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1983.
- , *Le postmoderne expliqué aux enfants*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1986.
- , *L'inhumain: causeries sur le temps*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1988.
- , *Pérégrinations: loi, forme, événement*, (Coll. «Débats»), Paris, Galilée, 1990.
- , *Leçons sur l'Analytique du sublime*, (Coll. «La philosophie en effet»), Paris, Galilée, 1991.
- MACKEY, L., «Slouching Toward Bethlehem: Deconstructive Strategies in Theology», *Anglican Theological Review* 65 (1983), pp. 255-272.

- MALHERBE, J.-F., «La connaissance de foi», dans B. Lauret et F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, Paris, Cerf, 1994, pp. 85-111.
- MALLARMÉ, S., «Divagations», dans *Oeuvres*, Paris, Garnier, 1985.
- MANARANCHE, A., *Des noms pour Dieu*, Paris, Fayard, 1980.
- MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4073), Paris, Grasset, 1977.
- , *Dieu sans l'être*, (Coll. «Communio»), Paris, Fayard, 1982.
- , «De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», *Laval théologique et philosophique* 41 (1985), pp. 25-39.
- , «L'interloqué», *Cahiers Confrontation* 20 (1989), pp. 181-189.
- , «Réponses à quelques questions», *Revue de métaphysique et de morale* 96 (1991), pp. 65-76.
- , «De l' 'histoire de l'être' à la donation du possible», *Le débat* 72 (1992), pp. 179-189.
- , «Le phénomène saturé», dans l'ouvrage collectif *Phénoménologie et théologie*, (Coll. «Idées»), Paris, Criterion, 1992, pp. 79-128.
- , «Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94 (1993), pp. 189-206.
- , «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», *Archivio di filosofia* 62 (1994), pp. 75-94.
- MAUSS, M., «Essai sur le don», dans *Sociologie et anthropologie*, (Coll. «Maison des sciences de l'homme»), Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 143-279.
- MEGILL, A., *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1985.
- MÈLÈSE, P., *Beckett*, Paris, Seghers, 1966.
- MENKE, C., *La souveraineté de l'art: l'expérience esthétique après Adorno & Derrida*, trad. P. Rusch, (Coll. «Théories»), Paris, Armand Colin, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible: suivi de notes de travail*, (Coll. «Tel», 36), Paris, Gallimard, 1979.
- MESCHONNIC, H., *Le signe et le poème*, (Coll. «Le Chemin»), Paris, Gallimard, 1975.
- MINETTE DE TILLESSE, G., *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, (Coll. «Lectio Divina», 47), Paris, Cerf, 1968.
- MOORE, S.D., *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- MORFAUX, L.-M., *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980.
- NANCY, J.-L., «Des lieux divins», dans l'ouvrage collectif *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, pp. 539-587.
- , «De l'écriture: qu'elle ne révèle rien», *Rue Descartes* 10 (juin 1994), pp. 104-109.
- NAULT, F., «Le discours de la doublure: Nietzsche et la théologie négative», *Religiologiques* 12 (1995), pp. 273-294.

- NIETZSCHE, F., *Aurore*, trad. J. Hervier, (Coll. «Folio/essais», 119), Paris, Gallimard, 1970.
- , *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, (Coll. «Folio/essais», 16), Paris, Gallimard, 1971.
- , *Le crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémery, (Coll. «Folio/essais», 88), Paris, Gallimard, 1974.
- , *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémery, (Coll. «Folio/essais», 137), Paris, Gallimard, 1974.
- , «La philosophie à l'époque tragique des Grecs», dans *Oeuvres philosophiques complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1975, pp. 207-273.
- , *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Folio/essais», 17), Paris, Gallimard, 1982.
- , *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, (Coll. «Folio/essais», 70), Paris, Gallimard, 1987.
- , *Humain trop humain*, trad. R. Rovini, (Coll. «Folio/essais», 77-78), Paris, Gallimard, 1988. (2 tomes)
- , *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, (Coll. «GF», 660), Paris, Flammarion, 1991.
- , *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, (Coll. «Tel», 259-260), Paris, Gallimard, 1995. (2 tomes)
- , *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, (Coll. «GF», 881), Paris, Flammarion, 1996.
- NORRIS, C., *Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- , *Deconstruction: Theory and Practice*, London/New York, Routledge, 1991.
- NOUSS, A., «Texte et traduction: du sacré chez Derrida», *Religiologiques* 5 (1992), pp. 71-92.
- NUYEN, A.T., «Postmodern Theology and Postmodern Philosophy», *International Journal for Philosophy of Religion* 30 (1991), pp. 65-76.
- O'GORMAN, P., «Contemporary Epistemology and Philosophy of Religion: Echoes of Negative Theology», *Philosophical Studies* 33 (1992), pp. 177-187.
- O'LEARY, J.S., *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis/Chicago/New York, Winston Press, 1985.
- , *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, (Coll. «Cogitatio Fidei», 181), Paris, Cerf, 1994.
- ONIMUS, J., *Beckett*, (Coll. «Les écrivains devant Dieu», 16), Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leyde/New York/Cologne, E.J. Brill, 1992.
- OTT, H., *Martin Heidegger: éléments pour une biographie*, trad. J.M. Beloeil, (Coll. «Bibliothèque historique Payot»), Paris, Payot, 1990.
- OTTO, R., *Le sacré: l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. A. Jundt, (Coll. «Petite bibliothèque Payot», 128), Paris, Payot, 1949.
- PASCAL, *Les pensées de Pascal*, éd. F. Kaplan, Paris, Cerf, 1982.
- PAYOT, D. (dir.), *Mort de Dieu — Fin de l'art*, Paris, Cerf, 1991.

- PEIRCE, C.S., *The Collected Papers of C.S. Peirce*, v. 2, Cambridge, Harvard University Press, 1932.
- PETITDEMANGE, G., «Éthique et transcendance: sur les chemins d'Emmanuel Lévinas», *Recherches de sciences religieuses* 64 (1976), pp. 59-94.
- , «Les traversées de la fin: Spinoza. Kant. Derrida», *Recherches de sciences religieuses* 68 (1980), pp. 359-390.
- , «Jacques Derrida: le rappel à la mémoire», *Études* 371 (1989), pp. 355-369.
- PETROSINO, S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. J. Rolland, (Coll. «La nuit surveillée»), Paris, Cerf, 1994.
- PHILONENKO, A., *Nietzsche: le rire et le tragique*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4213), Paris, Librairie Générale Française, 1995.
- PLATON, *Ion, Ménexène, Euthydème, Cratyle*, trad. L. Méridier, (Coll. «Tel», 204), Paris, Gallimard, 1989.
- POMMIER, G., *L'exception féminine: essai sur les impasses de la jouissance*, Paris, Point hors ligne, 1985.
- PROUST, F., «Walter Benjamin et la théologie de la modernité», *Archives de sciences sociales des religions* 89 (1995), pp. 53-59.
- RABATÉ, J.-M. et M. WETZEL (dir.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Transition, 1992.
- RADZINSKI, A., «Lacan/Saussure: les contours théoriques d'une rencontre», *Langages* 77 (1985), pp. 117-124.
- RASCHKE, C., *The Alchemy of the Word: Language and the End of Theology*, Missoula, Scholars Press, 1979.
- , *Theological Thinking: An Inquiry*, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1969.
- , «Response», *Biblical Research* 24/25 (1979-80), pp. 70-80.
- , «De la volonté à l'acte: entretien avec Carlos Oliveira», dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, (Coll. «Procopé»), Paris, Cerf, 1990, pp. 17-36.
- , «Vers quelle ontologie?», dans *Soi-même comme un autre*, (Coll. «L'ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1990, pp. 345-410.
- ROBBINS, J.W., «Pragmatism and the Deconstruction of Theology», *Religious Studies* 24 (1988), pp. 375-384.
- , «'You Will Be like God': Richard Rorty and Mark C. Taylor on the Theological Significance of Human Language Use», *Journal of Religion* 72 (1992), pp. 389-402.
- ROGOZINSKI, J., «Le don du monde», dans l'ouvrage collectif *Du sublime*, (Coll. «L'extrême contemporain»), Paris, Belin, 1988, pp. 179-210.
- RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- , *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- , *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , «Is Derrida a Transcendental Philosopher?», *Yale Journal of Criticism* 11 (1989), pp. 207-217.

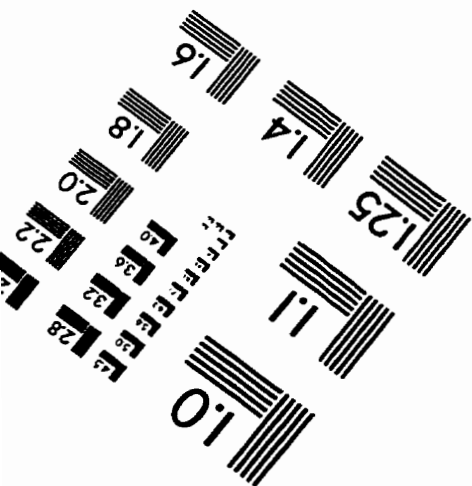
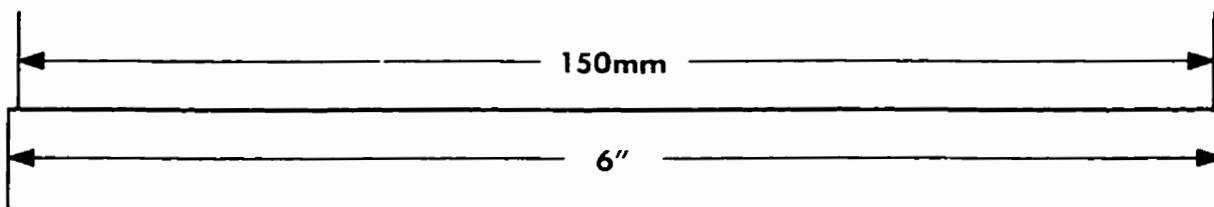
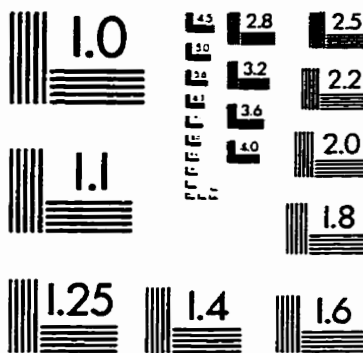
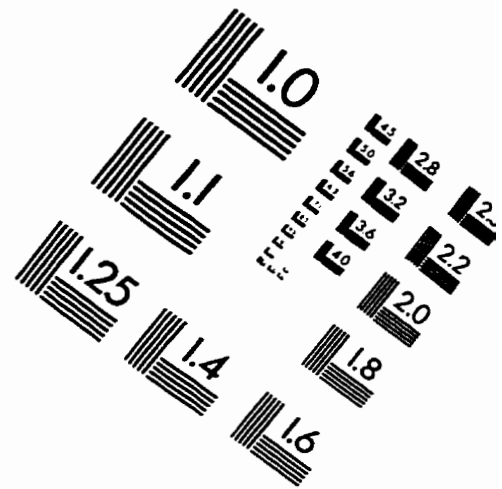
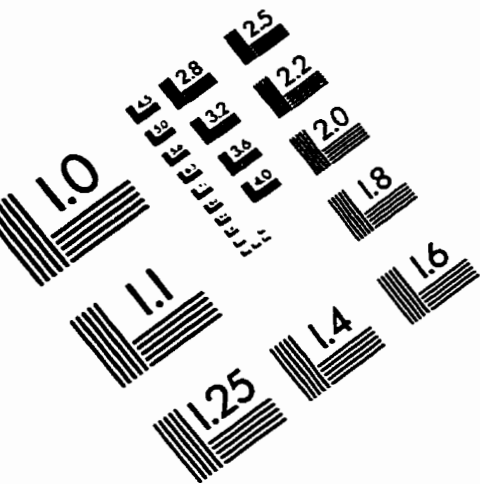
- , *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- , «Comments on Taylor's 'Paralectics'», dans R.P. Scharlemann (éd.), *On the Other: Dialogue and/or Dialectics; Mark Taylor's Paralectics*, Lanham, University Press of America, 1991, pp. 71-78.
- , «Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy», *Revue internationale de philosophie* 49 (1995), pp. 437-459.
- RORTY, R. (éd.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- ROSEMANN, P.W., «Penser l'Autre: théologie négative et 'postmodernité'», *Revue philosophique de Louvain* 91 (1993), pp. 296-310.
- ROTENSTREICH, N., «Sublimity and Terror», *Idealistic Studies* 3 (1973), pp. 238-251.
- RUF, H.L. (éd.), *Religion, Ontotheology, and Deconstruction*, New York, Paragon House, 1989.
- SALLIS, J., *Spacings — of Reason and Imagination in the Texts of Kant, Fichte, and Hegel*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- , *Délimitations: la phénoménologie et la fin de la métaphysique*, trad. M. de Beistegui, (Coll. «Bibliothèque du Collège international de philosophie»), Paris, Aubier, 1990.
- SALLIS, J. (éd.), *Deconstruction and Philosophy: the Texts of Jacques Derrida*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987.
- SARTRE, J.-P., «Un nouveau mystique», dans *Situation I: essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 133-174.
- SASSO, R., *George Bataille: le système du non-savoir*, (Coll. «Arguments»), Paris, Minuit, 1978.
- SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, édition critique de T. de Mauro, (Coll. «Bibliothèque scientifique»), Paris, Payot, 1985.
- SCHAEFFER, J.-M., *L'art de l'âge moderne: l'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992.
- SCHARLEMANN, R.P., «Deconstruction: What Is It?», *Dialog* 26 (1987), pp. 184-188.
- SCHARLEMANN, R.P. (éd.), *Negation and Theology*, Charlottesville/London, University Press of Virginia, 1992.
- SCHOR, *Lectures du détail*, trad. L. Camus, (Coll. «Texte à l'oeuvre»), Paris, Nathan, 1994.
- SCHWEIKER, W., *Mimetic Reflections: A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, New York, Fordham University Press, 1990.
- , «The Irony of Theology», *Journal of the American Academy of Religion* 60 (1992), pp. 757-766.
- SCRUTON, R., *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- SHERRINGHAM, M., *Introduction à la philosophie esthétique*, (Coll. «Petite bibliothèque Payot», 123), Paris, Payot, 1992.
- SILVERMAN, H.J. (éd.), *Derrida and Deconstruction*, New York/London, Routledge, 1989.
- SOUCHE-DAGUES, D., *Nihilismes*, (Coll. «Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- STEINMETZ, R., *Les styles de Derrida*, (Coll. «Le point philosophique»), Bruxelles, De Boeck, 1994.

- SUCHOCKI, M.H., «Deconstructing Deconstruction: Language, Process and a Theology of Nature», *American Journal of Theology and Philosophy* 11 (1990), pp. 133-142.
- SURIN, J.-J., *Guide spirituel pour la perfection*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- TAYLOR, C., «Overcoming Epistemology», dans K. Baynes, J. Bohman et T. McCarthy (éd.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge/London, The MIT Press, 1987, pp. 464-488.
- , «Rorty in the Epistemological Tradition», dans A.R. Malachowski (éd.), *Reading Rorty: Critical Responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and Beyond)*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 257-275.
- TAYLOR, M.C., *Deconstructing Theology*, New York/Chico, Crossroad/Scholars Press, 1982.
- , «Deconstruction: What's the Difference?», *Soundings* 66 (1983), pp. 387-403.
- , *Erring: A Postmodern A/Theology*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1984.
- , «Masking: Domino Effect», *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986), pp. 547-557.
- , *Altarity*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987.
- , *Tears*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- , «The End(s) of Theology», dans S.G. Davaney (éd.), *Theology at the End of Modernity*, Philadelphia, Trinity Press International, 1991, pp. 233-248.
- , *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- , *Nots*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- , «Offering», dans l'ouvrage collectif *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, pp. 529-532.
- THEOBALD, C., «La 'théologie spirituelle': point critique pour la théologie dogmatique», *Nouvelle revue théologique* 117 (1995), pp. 178-198.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984 (4 volumes)
- TIERCELIN, C., *C.S. Peirce et le pragmatisme*, (Coll. «Philosophies», 45), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- TOBIN, F., *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- TODOROV, T., *Critique de la critique: un roman d'apprentissage*, (Coll. «Poétique»), Paris, Seuil, 1984.
- TOURNIER, M., *Le vol du vampire: notes de lecture*, Paris, Mercure de France, 1981.
- UNDERWOOD, H., «Derrida and the Christian Critic: A Response to Clarence Walhout», *Christianity & Literature* 35/3 (1986), pp. 7-12.
- VANHOOZER, K.J., «A Lamp in the Labyrinth: the Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology», *Trinity Journal* 8 (1987), pp. 25-56.
- VANNIER, M.-A., «Création et négativité chez Eckhart», *Revue des sciences religieuses* 67 (1993), pp. 51-67.
- VAN REIJEN, W. et D. Veerman, «Les lumières, le sublime: échange avec J.-F. Lyotard», *Les Cahiers de philosophie* 6 (1988), pp. 63-98.

- VATTIMO, G., *Les aventures de la différence*, trad. P. Gabellone, R. Pineri et J. Rolland, (Coll. «Critique»), Paris, Minuit, 1985.
- , *Éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991.
- VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, (Coll. «Des Travaux»), Paris, Seuil, 1983.
- WACKENHEIM, C., «Actualité de la théologie négative», *Revue des sciences religieuses* 59 (1985), pp. 147-161.
- WALHOUT, C., «Can Derrida Be Christianized?», *Christianity & Literature* 34/2 (1985), pp. 15-22.
- WARD, G., «Why Is Derrida Important for Theology?», *Theology* 95 (1992), pp. 263-270.
- , *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WARIN, F., *Nietzsche et Bataille: la parodie à l'infini*, (Coll. «Philosophie d'aujourd'hui»), Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- WATSON, S., «Levinas, the Ethics of deconstruction, and the Remainder of the Sublime», *Man and World* 21 (1988), pp. 35-64.
- WEISKEL, T., *The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1976.
- WELLERSHOFF, D., «Toujours moins, presque rien: essai sur Beckett», trad. R. Denturck, dans T. Bishop et R. Federman (dir.), *Cahier de l'Herne: Samuel Beckett*, (Coll. «Le livre de poche; biblio/essais», 4034), Paris, Éditions de l'Herne, 1976, pp. 123-147.
- WELLMER, A., «Dialectique de la modernité et de la postmodernité: la critique de la raison après Adorno», trad. M. Lhomme et A. Lhomme, *Les Cahiers de Philosophie* 5 (1988), pp. 99-161.
- WELTE, B., «La métaphysique de S. Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Être chez Heidegger», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966), pp. 601-614.
- WIEBE, D., *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 1991.
- WILMORE, S.J., «Skepticism and Deconstruction», *Man and World* 20 (1987), pp. 437-455.
- WINGQUIST, C.E., *Epiphanies of Darkness: Deconstruction in Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- , *Desiring Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- WINGQUIST, C. et J.D. CAPUTO, «Derrida and the Study of Religion», *Religious Studies Review* 16 (1990), pp. 19-25.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus: suivi de 'Investigations philosophiques'*, trad. P. Klossowski, (Coll. «Tel», 109), Paris, Gallimard, 1961.
- WOLOSKY, S., «Samuel Beckett's Figural Evasions», dans S. Budick et W. Iser (éd.), *Languages of the Unsayable: the Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, New York, Columbia University Press, 1989, pp. 165-186.
- , «The Negative Way Negated: Samuel Beckett's *Texts for Nothing*», *New Literary History* 22 (1991), pp. 213-230.

- WOOD, D. et R. BERNASCONI (éd.), *Derrida and Differance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.
- YANNARAS, C., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu: d'après les écrits aréopagites et Martin Heidegger*, trad. J. Touraille, Paris, Cerf, 1971.
- ZIAREK, E.P., *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- ZIMA, P., *La déconstruction: une critique*, (Coll. «Philosophies», 46), Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE . Inc
 1653 East Main Street
 Rochester, NY 14609 USA
 Phone: 716/482-0300
 Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

