

Aucun Language n'est une Île

Raffnsøe, Sverre

Document Version
Forlagets udgivne version

Publication date:
2007

License
CC BY-NC-ND

Citation for published version (APA):
Raffnsøe, S. (2007). *Aucun Language n'est une Île*. Department of Management, Politics and Philosophy, CBS.

[Link to publication in CBS Research Portal](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us (research.lib@cbs.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 26. Sep. 2021



AUCUN LANGAGE N'EST UNE ÎLE

Sverre Raffnsøe

WP 2/2007

MPP Working Paper No. 2/2007 ©
November 2007
ISBN: 87-91839-26-2
ISSN: 1396-2817

Department of Management, Politics and Philosophy
Copenhagen Business School
Porcelænshaven 18A
DK-2000 Frederiksberg
Phone: +45 38 15 36 30
Fax: +45 38 15 36 35
www.mpp.cbs.dk

AUCUN LANGAGE N'EST UNE ÎLE.

par Sverre Raffnsøe

Quoi qu'on pense sous ce titre, le problème du langage n'a sans doute jamais été un problème parmi d'autres. Mais jamais autant qu'aujourd'hui il n'avait envahi *comme* tel l'horizon mondial des recherches hétérogènes.
Jacques Derrida, De la grammatologie.

Some things are so big they make no sense
Histories so small, people are so dense.
Tin Machine.

I.

Quand Rorty en 1967 a édité sous le titre de *The Linguistic Turn* une série d'articles essentiels de la philosophie du vingtième siècle, c'était une simple constatation.¹ La philosophie de la tradition anglo-saxonne était devenue une philosophie du langage. Elle voyait et voit elle-même ce passage comme un progrès: Nous espérons résoudre les problèmes philosophiques traditionnels et nouveaux en examinant et en changeant le langage qui exprime ces problèmes. Le langage est devenu une activité qui constitue la philosophie, à la fois "objet" et "sujet". Le langage est une entité dont la logique propre est à étudier pour savoir comment elle conditionne ce que nous disons et comment elle parle à travers nous.

Il y a des parallèles de ce "linguistic turn" (passage linguistique) chez la plupart des personnages centraux de la tradition continentale - chez Husserl, dans les œuvres tardives de Heidegger, dans l'herméneutique, chez Merleau-Ponty, chez Habermas - tant que le langage paraît comme le point de départ transcendantal de la philosophie de tout le vingtième siècle. Si bien que dans son *An Introduction to the Philosophy of Language* Bernard Harrison affirme que: "Philosophical discussion of language this century has been almost conterminous with philosophy itself".²

La tendance à donner au langage un statut unique ne se restreint pas à la philosophie. Elle se retrouve partout dans la théorie et dans la pratique de notre siècle. Mais le phénomène se manifeste surtout dans le monde culturel français au cours des années soixante. Pendant cette période un raisonnement structural s'impose comme la forme correcte et universelle des sciences humaines et sociales: dans la psychologie avec Lacan, dans la sociologie et dans l'ethnologie avec Lévi-Strauss et Althusser p.ex. et dans l'analyse culturelle et dans la science littéraire avec p.ex. Greimas et Barthes. La source d'inspiration de ces penseurs était Saussure et l'analyse linguistique structurelle du langage comme une structure, comme une totalité faite des structures interdépendantes. Les méthodes de cette analyse structurelle du langage se sont transmises à d'autres domaines. Cela devient universellement adopté que notre réalité humaine et sociale est structurée comme langage; ainsi que notre conception de cette réalité et la façon dont nous la décrivons ont une structure de langage. Les conditions (données)

¹ Rorty, R. (1967): *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press.

² Harrison, B. (1979): *An Introduction to the Philosophy of Language*, London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, p. xi.

transcendantales de l'analyse des sciences humaine et sociale ainsi que l'objet d'analyse sont au fond langage. Depuis la fin des années 50 le nouveau roman se fait de plus en plus remarquer en France avec des auteurs comme Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute et Marguerite Duras. En rejetant le roman réaliste traditionnel ce nouveau roman se tourne vers notre langage dans sa nudité pour travailler minutieusement et en détails avec ce langage. Dans la revue "Tel Quel" Philippe Sollers essaie de réunir des auteurs, des critiques littéraires, et des penseurs pour célébrer et perfectionner le langage littéraire. Dans le mouvement "Tel Quel" le langage littéraire est mis au centre, l'endroit où notre monde prosaïque se transforme, où nous franchissons les limites ordinaires pour faire apparaître ce que notre culture a l'habitude de refouler.

C'est pourquoi il n'y a rien d'étonnant à ce que paraissent en France au milieu des années 60 deux livres, qui essaient d'analyser ce phénomène, M. Foucault : "*Les Mots et les Choses*" en 1966 et J. Derrida : "*De la Grammatologie*" en 1967. Dans ces deux œuvres il n'est pas question d'une confession à "Tel Quel", au nouveau roman ou au structuralisme. Au contraire Foucault et Derrida essaient d'abord de se distancier un peu de ces phénomènes en les analysant. Qu'est-ce que cela veut dire que "Tel Quel", le nouveau roman et le structuralisme ont un tel effet? Après coup Foucault et Derrida vont analyser le phénomène plus général: que le langage dans notre siècle a un statut central, étant l'objet que nous étudions en toutes choses comme horizon d'entente de nos recherches. Qu'est-ce que cela veut dire?

Dans l'espoir de revenir à l'analyse de Foucault³ plus tard je me limite par des raisons évidentes ici à Derrida. Que Derrida dans *De la Grammatologie* fasse attention à ce nouveau statut du langage se voit de l'exergue qui ouvre mon texte. Mais le problème du langage reste toujours la base de son œuvre et la décide⁴.

II.

Le point de départ du raisonnement de Derrida dans *De la Grammatologie* est l'expérience que le langage se montre "comme tel" ou "tel quel". Il est pourtant facile de se méprendre sur le sens de ces caractéristiques. Que le langage se montre "comme il est" ne veut pas dire qu'aujourd'hui le langage enfin montre son essence (sa nature). Avec ces termes Derrida ne prétend pas que le langage est en train de se faire valoir comme un nouveau point de départ positif et sans problèmes de notre monde⁵. Le langage "comme tel" n'est pas un nouveau concept primitif.

³ Le fait que Foucault avait d'abord envisagé de donner à son œuvre *Les mots et les choses* (Paris : Gallimard 1966) le sous-titre "Une archéologie du structuralisme" montre que son intention était de faire une analyse critique du structuralisme.

⁴ Dans la défense de sa thèse de doctorat de 1980 "The Time Of A Thesis : Ponctuations" Derrida évoque les oeuvres qu'il a écrites jusqu'alors, et "to remind you, somewhat bluntly and simply, that my most constant interest, coming even before my philosophical interes I should say, if this is possible, has been directed towards literature, towards that writing which is called literary" (in Montefiore, A. (1983) : *Philosophy in France Today*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 37). Derrida rapelle aussi : "Naturally, all of the problems worked on in the Introduction to *The Origin of Geometry* have continued to organize the work I have subsequently attemped in connectin woth philosophical, literary and even non-discursive corpora, most notably that of pictorial works : I am thinking, for example, of the historicity of ideal objects, [...] of writing and living speech, of the relationship between semiotics and linguistics"(Montefiore (1983), pp. 39-40).

⁵ Avec ces concepts Derrida ne cherche pas à faire valoir un nouveau fondement de notre monde, comme le fait la phénoménologie: "Comme tel" si on peut encore se servir de cette expression de manière non phénoménologique: car nous

Le langage "comme tel" n'est pas une conception nouvelle de l'origine parce que les termes "tel quel" et "comme tel" sont des concepts purement négatifs. Le langage se montre aujourd'hui "comme tel" ou "tel quel" parce qu'il se montre "en soi" et cela veut pour le moment seulement dire que le langage ne se montre pas tout de suite par et comme quelque chose d'autre. Nous ne voyons pas le langage comme une entité dont nous pouvons définir la logique en référant à d'autres domaines de l'existence. Il ne se montre plus comme un phénomène dont on connaît l'essence à priori. Nous devons définir le langage par lui-même sans que les catégories de la définition soient données à priori.

Que le langage se montre maintenant "comme tel" comme une entité d'une valeur propre veut seulement dire que le langage se présente comme un problème. Le langage se signale comme l'entité que nous ne connaissons pas, comme un phénomène dont nous ne connaissons pas le statut à fond. Encore une fois je réfère à l'excerpt⁶.

Le langage a, d'après Derrida, un statut unique aujourd'hui. Il se fait valoir dans notre réalité comme un phénomène central qui est gouverné par sa propre logique et qui doit être caractérisé par lui-même. Mais c'est pourquoi justement nous n'avons pas, semble-t-il, des catégories pour déterminer ce phénomène autonome.

Que le langage d'aujourd'hui s'annonce "comme tel" implique chez Derrida que nous rencontrons le langage partout où nous procédons empiriquement. Il nous paraît que tout est structuré comme langage et que nous devons chercher des solutions linguistiques de tous les problèmes. Le langage se montre ou se manifeste en toutes choses. Mais en rencontrant le langage partout nous rencontrons aussi le fait que ce qui s'annonce en toutes choses n'a plus de références lui donnant une identité. Nous ne savons pas ce que c'est qui s'annonce. Derrida parle d'une "dévaluation même du mot 'langage'" ou une "inflation du signe 'langage'".⁷ Notre concept du langage est en train de se gonfler de manière à tout désigner. Tout, mais justement à cause de ce "gonflement" notre idée du langage perd ses contours. Que le langage se montre maintenant "comme tel" veut dire que le langage est en train de s'imposer comme notre base, sans que nous sachions ce que c'est cette base.

Cela implique une critique de l'optimisme dans lequel persistent la philosophie linguistique et le structuralisme en caractérisant le retournement vers le langage comme un progrès épistémologique univoque. On peut bien tâcher de comprendre le langage comme objet et examiner comment il agit sur tout, mais alors sa fonction à la fois fondamentale et vague entrent dans les recherches. Que le langage se soit présenté comme un problème fondamental et vague est la condition première et absolue de nos recherches sur le langage comme un objet, et le projet de décrire la nature du langage et ses manières de fonctionner est rendu problématique par le fait que nous semblons toujours manquer le dernier compréhension de ce qu'est le langage. La domination et le succès du "paradigme linguistique" sont

passons ici même la limite de la phénoménologie" (Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 99). Le langage "comme tel" n'est pas en train de devenir une nouvelle origine.

⁶ Cela nous rappelle de nouveau les idées de Foucault. En cherchant de connaître l'origine du structuralisme Foucault essaie dans "Les mots et les choses" de savoir pourquoi "Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question: "Qu'est-ce que le langage, comment le contourner pour le faire apparaître en lui-même et dans sa plénitude?", p. 317.

⁷ (Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 15.

aussi contestés par le fait que le langage qui s'annonce comme une nouvelle base semble toujours nous fuir quand nous cherchons de le saisir.

III.

Quand le langage se montre comme un phénomène central, détaché des rapports extérieurs, il ne s'agit pas d'un événement linguistique isolé. Que le langage se présente de cette façon, Derrida le voit comme un "symptôme"⁸ d'un changement global, qui est le résultat d'une histoire constitutionnelle, qui ne se limite pas au langage empirique, comme nous le connaissons. Le langage comme nous le connaissons se constitue dans une histoire qui comprend aussi des rapports hors du langage. Aucun langage n'est une île. Naturellement. En tout cas pas avant qu'il se constitue comme tel.

Là Derrida trouve encore une raison de se distancier de l'optimisme linguistique qui prétend que le langage comme tel est en train de devenir pour nous un nouveau point de départ exclusivement positif. Le langage qui semble en train de se manifester pour nous comme une origine douteuse et équivoque est pardessus le marché une entité postposée ou fabriquée. L'origine est un effet, qui a son histoire constitutionnelle. La base n'est pas donnée, mais postposée ou fabriquée⁹.

La Grammatologie est vouée à l'analyse de l'histoire constitutionnelle du langage. Derrida étudie tout d'abord le phénomène que le langage s'annonce, mais dans une perspective plus large il essaie aussi de déterminer ce qui constitue ce phénomène.

Dans son essai de définir cette histoire Derrida rencontre un complexe: Le changement, dont le nouveau statut du langage est le symptôme, est si étendu et si vague qu'il ne nous est pas donné d'y avoir un accès heuristique externe. Nous devons étudier cette histoire constitutionnelle en examinant ses symptômes ou ses effets. D'après Derrida nous ne savons plus de l'histoire constitutionnelle du langage qu'en analysant le phénomène du langage¹⁰.

La constitution du langage est le résultat des faits précédents. Ces faits précédents ne sont pourtant pas des faits que nous avons laissés derrière nous comme une chaîne d'événements passés. C'est notre

⁸ Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 15.

⁹ Derrida cherche généralement de mettre en question les entités que nous considérons comme primitives et originelles. Des entités qui passent pour être données d'avance et pour être constitutives de notre monde apparaissent seulement comme telles en tant qu'effets: résultats ou conséquences de ce monde. La nature représente la base de notre culture en même temps que cette base échappe à nos analyses culturelles. Mais nous connaissons seulement la nature à travers la culture comme la limite de la culture. - Chez Adorno on trouve une attention semblable à l'égard du fait que notre conception de l'origine et la qualité empirique de cette conception toutes les deux résultent d'un procès culturel de civilisation: "Heimat ist Entronnensein" (Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1969) : *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, p. 71). Le fait que la base a caractère, maintenant, de quelque chose de postpositif et de fabriqué est une perte regrettable à raison des espérances que nous pouvions autrefois nourrir à l'égard de telles conceptions, ce dont la théorie critique ne semble pas toujours s'être rendu compte. Cela signifie que nos conceptions d'un chez soi et d'un enracinement existe seulement à travers et dans une lutte ("Streit") contre le dépaysement et le déracinement et que de tels "phantasmes" en conséquence deviennent inconvertibles.

¹⁰ Ici aussi il s'agit d'une affinité entre *De la Grammatologie* et *Les mots et les choses* de Foucault. Foucault aussi souhaite de rendre compte du fait que, comme un résultat d'une histoire de constitution, le langage est en train de devenir notre fondement ou base.

histoire et cela veut dire qu'à travers cette histoire quelque chose de nouveau se manifeste pour nous. Un avenir qui nous semble vague. Ce nouveau, qui est en train de se faire valoir, n'apparaît justement qu'à travers le nouveau statut du langage. C'est pourquoi il faut s'informer de plus près du langage tel qu'il apparaît, si on veut en savoir plus de l'histoire constitutionnelle du langage et ce qu'il fait valoir. De cette façon il sera possible d'entrevoir un "futur antérieur", l'avenir tel qu'il est en train, nous semble-t-il, de se faire valoir dans notre présent¹¹. Le nouveau statut du langage, d'après Derrida, est le résultat d'un changement ontologique de large envergure. Le nouveau statut du langage nous raconte que notre monde comme tel est en train de se changer. Derrida étudie le caractère et la logique du langage dans son nouveau statut pour pouvoir se prononcer sur ce changement général.

Depuis les dernières années Derrida influence beaucoup la critique littéraire et la théologie surtout aux Etats-Unis. Le récepteur semble pourtant ne pas voir cette pointe¹². Face à ce récepteur c'est important d'insister sur l'aspect mondain et historique de la pensée de Derrida. Derrida ne cherche pas seulement de déterminer l'essence du langage. Il ne cherche pas non plus avant tout de découvrir l'essence du langage littéraire et de présenter une théorie littéraire isolée. Il n'est pas seulement esthéticien. Son but est plus large. Il étudie le langage pour pouvoir se prononcer sur notre monde en général et des changements historiques qu'il subit.

On peut aussi dire que Derrida comprend le langage comme un événement, c'est à dire au sens du mot "Ereignis" duquel Heidegger "cherche à s'approcher"¹³ dans "Das Ding" (Heidegger, M. (1978) : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen : Verlag Günther Neske, pp. 157-180.) qui semble à Derrida "d'être la plus belle carte postale que Martin nous a envoyée de Fribourg" (Derrida, J. (1980) : *La carte postale*, Paris : Flammarion, p. 75).

Dans l'article "Das Ding" Heidegger prend son élan "dans la contemplation des choses banales: un bol ou un pot". Mais cette chose banale s'ouvre au regard plus approfondie de Heidegger et nous fait apparaître tout un monde. A travers la contemplation de la chose Heidegger voit un enchaînement "von Erden und Himmel, Göttlichen und Sterblichen",¹⁴ tout un "quatre en un" ("Geviert"). Là et seulement là tout ça est présent. Tout ça ne se reflète que dans la chose.

¹¹ "L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se présenter, que sous l'espèce de la monstruosité. Pour ce monde à venir et pour ce qui en lui aura fait trembler les valeurs de signe, de parole et d'écriture, pour ce qui conduit ici notre futur antérieur, il n'est pas encore d'exergue" (Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 14). Selon Derrida nous ne pouvons pas parler de l'avenir en soi. Nous ne pouvons pas faire valoir que l'avenir est un présent. Nous pouvons seulement parler de l'avenir quand il se présente comme futur antérieur du présent ou du passé.

¹² On prétend que Derrida poursuit seulement la logique du langage et qu'il est un linguiste solipsiste, un penseur qui ne croit pas qu'il soit possible de s'occuper des sujets translinguistes. Derrida est vu comme un penseur qui très consciemment renonce à s'occuper d'une réalité externe comme la philosophie traditionnelle le fait. "En vertu du choix d'objet de réflexion, la textualité du texte, l'impossibilité de réfléchir sur un entourage extérieur est déjà donné et scellé" (p. 13). – Dans le "New Criticism" américain Derrida n'est pas seulement considéré comme un linguiste solipsiste, mais aussi comme le protagoniste du seul langage littéraire et emphatique: En s'occupant du langage Derrida a, selon eux, découvert que le langage est au fond de caractère littéraire et que les prétentions de la pensée et de la théorie modernes, visant à s'occuper de la vérité externe, sont des fictions littéraires.

¹³ Heidegger, M. (1982) : *Identität und Differenz*, Pfullingen : Verlag Günther Neske, p. 7.

¹⁴ Heidegger, M. (1978) : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen : Verlag Günther Neske, p. 172.

Par cette expérience concrète, peut-être un peu démodée, Heidegger a cependant sur un plan structurel plus général éprouvé la chose comme un "Ereignis", comme un "incident" ou "événement". Le fait que Heidegger s'occupe de la chose, attire notre attention sur ce que nous devons penser le mot "chose" et ce qu'il désigne d'une façon plus large et plus concrète: "Wir denken jetzt diesen Namen [...] aus dem Dingen als dem versammelnd-*ereignenden* Verweilen des Gevierts".¹⁵ La chose ne se présente pas seulement comme l'entité qui réunit tout un monde autour d'elle mais aussi comme l'entité qui laisse d'abord ce monde se produire: "Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heißt ursprünglich er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen".¹⁶ Ce n'est que quand la chose se montre comme un tel événement que le monde décrit paraît. C'est alors seulement que tout ce monde ressort devant nous. C'est alors seulement qu'il nous fait siens et que nous le faisons nôtre, ainsi que l'expérience devient la nôtre.¹⁷

Que la chose se présente comme un événement veut dire qu'elle laisse éclater un monde. Ce monde était déjà présent dans la chose dès le début. Mais cela ne veut pas dire qu'il était dès le début exposé à une lumière claire. Il n'était d'un côté pas une origine essentielle par rapport à la chose, il était au même niveau que la chose; mais d'un autre côté il n'était pas non plus immédiatement et manifestement présent avec La chose. Ce monde était près dans la chose sans être présent (visible). On peut aussi dire que le monde de la chose était impliqué dans la chose.¹⁸ Il était englobé dans ou enveloppé dans la chose, accessible à une explication, un déploiement ou un développement de *ce* qui était déjà implicite.

Le mot français "événement" qui correspond à "Ereignis" en allemand est assez fréquent chez Derrida et de plus en plus fréquent au cours de son œuvre. "L'événement est à la fois grave et microscopique. C'est toute l'énigme d'une vérité à faire".¹⁹

Avec le mot "événement" Derrida caractérise nos vérités, c'est-à-dire des entités, qui ont spontanément le caractère d'une obligeante. Elles sont dans la société moderne le sujet, la morale, le sexe, et les œuvres d'art ou la notion du temps contemporain. En les caractérisant comme "événements" on souligne leur caractère d'"acte". Ces événements ont le caractère d'un "factum". Ce sont des vérités qui ne sont faites et maintenues comme telles que par un travail assidu et un effort obstiné.²⁰ C'est pourquoi

¹⁵ Heidegger, M. (1978) : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen : Verlag Günther Neske, p. 166, mise en relief par moi

¹⁶ Heidegger, M. (1982) : *Identität und Differenz*, Pfullingen : Verlag Günther Neske, p. 25.

¹⁷ La description de l'œuvre d'art comme "Anstoß" ou "Stoß" dans "Der Ursprung des Kunstwerks" (Heidegger, M. (1980) : *Holzwege*, Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann, p. 50-51) de Heidegger est un pendant de la description de la chose comme événement. Seulement avec le "coup" ou la "rupture" déclenchés par l'œuvre d'art un nouveau monde se fait et se présente à nous.

¹⁸ "Impliquer (. ...) ([...] lat. "plier dans, envelopper) (Le petit Robert (1978), Paris : Dictionnaire le Robert.) . « Implico (inpl-) (...) <in-plico, to fold into; hence> to infold, involve, entangle, entwine, inwrap, envelop, encircle, embrace, clasp, grasp" (Lewis & Short (1969): *A Latin Dictionary*, Oxford).

¹⁹ Derrida dans *Magazine littéraire* (1991), No. 286, Paris, p. 23. Il s'agit d'une influence directe dans le domaine de l'histoire de la théorie: Derrida s'inspire directement de Heidegger ou par l'intermédiaire de Blanchot dont la pensée d'événements est inspirée de Heidegger. On peut aussi voir la pensée d'événements de Derrida comme un résultat d'abandon culturel plus général des concepts traditionnels de la vérité et de l'histoire. J'y reviendrai.

²⁰ On peut ici référer à la description que donne Wittgenstein de l'origine de la subjectivité moderne dans *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein, L. (1980) : *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.)

ce sont des vérités à faire. Le travail assidu qui les maintient et qui exige d'être déplié est "comporté" ou impliqué dans ces entités. Dans ce sens aussi ce sont des vérités à faire. Des vérités à faire sont des vérités qui sont à tout moment à refaire pour qu'elles apparaissent et se maintiennent et nous posent le problème de montrer comment nous faisons. D'autres vérités qui rompent avec nos vérités ordinaires et ont le caractère d'une nouvelle réalité obligeante, Derrida les désigne aussi comme événements dans les deux aspects du mot.

Chez plusieurs penseurs contemporains il est question d'une accentuation du caractère d'acte de la vérité, qui est, paraît-il, étroitement relié à la "culturisation" croissante de notre vérité et l'anéantissement qui en suit des standards absolus et donnés d'avance. Des caractéristiques de la vérité comme un événement se trouvent chez p. ex. Nietzsche, Husserl, Heidegger et Adorno.²¹

Pourtant on décrit souvent la vérité spontanément comme un acte quitte à prétendre un agent qui agit par cet acte: un sujet transcendantal, l'être, un autre état social anticipé, "aber es gibt kein "Sein" hinter dem Tun, Wirken, Werden; der Täter ist zum Tun bloß hinzugedichtet - das Tun alles".²² En décrivant la vérité comme un événement on est déjà en train de rompre avec les concepts métaphysiques de la vérité, qui cherchent justement toujours à maintenir une instance fondamentale qui est l'origine de l'événement. Cela arrive dans le concept métaphysique primaire de la vérité comme correspondance. Là nos dires et pensées apparaissent comme vrais qu'en tant qu'ils sont une représentation adéquate de quelque chose qui est donné et plus grand. Ça arrive aussi dans le concept secondaire et supplé-mentaire de la vérité comme révélation. Au dedans de ce concept de la vérité notre monde concret ne se montre vrai seulement quand une origine déjà donnée se révèle par lui. "J'essaie [...] de penser ce que cette vérité (l'événement, S.R.) à de rebelle au regard de la vérité philosophique – d'une vérité d'adéquation ou de révélation".²³ Avec le concept de la vérité comme événement on veut marquer que la vérité de notre temps est conçue comme quelque chose qui sans qu'on puisse parler d'un auteur spécifique responsable.

Quand le langage de notre temps commence à apparaître "comme tel" il s'agit pour Derrida d'un événement qui est à la fois pesant et microscopique (*Magazine littéraire*, p.23). Que le langage se présente comme une entité centrale et problématique se voit comme le résultat d'un travail révolu,

²¹ Dans Adorno, T.W. (1966): *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, p. 74) on trouve le passage: " (Wahrheit) ist der göttliche Blick, der [...] auf die entfremdeten Dinge geht und aus ihrer Verzauberung sie erlöst". Dans Heidegger, M. (1981): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann, p. 76) l'auteur soutient que la vérité est "Kommen des Heiligen".

²² Nietzsche, F: *Zur Genealogie der Moral*, dans Nietzsche, F. (1969) : Werke III, p. 236).

²³ Derrida dans *Magazine littéraire* (1991), No. 286, p. 23. En caractérisant la notion de la vérité comme une notion de la concordance (correspondance), Derrida profite des analyses de Heidegger (voir Heidegger, M. (1979) : *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, § 44). Mais Derrida prétend en même temps que la notion de la vérité comme révélation et dévoilement que Heidegger cherche à faire accepter a été, dès le début, la notion de vérité supplémentaire de la métaphysique. Là où nous ne pouvions pas penser le réel comme une représentation adéquate de l'essentiel nous pouvions en tout cas le penser comme un dévoilement limité.

comme un effet ou comme un produit. Mais impliqué ou enveloppé dans le résultat ou la copie le travail est rendu accessible au même niveau à une explication ou un développement. Pour Derrida c'est très important de laisser cet événement -avec tout ce qu'il implique se développer. Par ses recherches il essaie de "développer" et comment la vérité a le caractère d'un événement et comment le langage devient l'événement central. Derrida cherche les conditions implicites de la validité de cette liaison que Heidegger prétend (soutient) dans *Identität und Differenz* : "Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis".²⁴

IV.

Autrefois - d'après Derrida - on était beaucoup plus sûr de savoir ce que c'était que le langage. La tradition philosophique classique traitait le plus souvent le langage en passant, justement parce qu'elle ne le voyait ni comme quelque chose de central ni comme un problème. Le langage dans sa totalité se présentait comme un objet certain et relativement simple, qui établissait son identité en vertu de sa relation avec l'ensemble, par rapport à quelque chose de plus grand et de plus important. Si le langage d'aujourd'hui apparaît à la fois détaché, universel et vidé de contenu, c'est dû à la dissolution de cette connexion de référence.

Cet ensemble englobant dans lequel le langage a trouvé sa place et son sens, Derrida l'a appelé logocentrisme. Avec cette caractéristique il ne cherche pas seulement à viser la tradition de Platon à Husserl, qui est caractérisée par Heidegger comme métaphysique. Il cherche aussi à voir les présocratés et Heidegger lui-même comme membres contribuant à une tradition globale. Dans une perspective plus large le logocentrisme ne se limite pas à la philosophie. Il s'est fait valoir comme une tendance partout dans la tradition occidentale où on a cherché à comprendre notre réalité. Le logocentrisme est une certaine interprétation qu'on semble avoir faite et refaite dans la civilisation occidentale. Il s'agit d'un concept très étendu.

Encore une fois Derrida semble inspiré par Heidegger en se servant du mot de logocentrisme. Dans *Sein und Zeit*, § 7B Heidegger essaie, en lisant *Peri Hermeneias* d'Aristote, de ressusciter la notion d'un logos original, qui est restée cachée dans la tradition philosophique, qui définit le logos comme raison et jugement. Contrairement à Heidegger, qui professe cette possibilité cachée et refoulée d'un logos, Derrida prétend que cette conception d'un logos domine depuis toujours et il en prend une distance critique.

D'après Heidegger le sens premier de logos est "Rede" (parole pleine de sens et de vérité), mais dans un sens très large du mot qui nous semble aujourd'hui immédiatement étranger. Ce logos, Aristote le caractérise aussi comme "apophantikos". Que le logos soit "phainestai" veut dire qu'il se dévoile ou se montre²⁵. Mais le logos surgit "apo", bien entendu, d'autre chose, qui est en train d'apparaître. L'idée d'un logos est l'idée de révéler un sujet de telle façon que le sujet se présente depuis lui-même ou par

²⁴ Heidegger, M. (1982) : *Identität und Differenz*, Pfullingen : Verlag Günther Neske, p. 26.

²⁵ "Phainesthai" est l'infinitif médial de "phaino", je fais paraître ou je paraître. Dans Weischedel W. (1979) : *Der Gott der Philosophen*, München : Deutscher Taschenbuch Verlag, § 3.4) on trouve une lecture plus approfondie d'Aristote.

lui-même. "Die Rede "läßt sehen" απο von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (apophansis) sollen, sofern sie echt ist, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein", (*Sein und Zeit* § 7B). L'idéal qui est le point de mire du logocentrisme est l'idée d'un "parler des choses" qui n'est pas seulement liée à ce que nous entendons immédiatement par langage.

On peut aussi caractériser l'idée d'un logos comme une certaine idée d'une présentation ou d'un exposé. C'est l'idée que ce qui est présenté peut être présenté en partant de lui-même. L'idéal est un mouvement de présentation qui prend son départ dans ce qu'on va présenter pour le présenter sans rupture²⁶. Le logocentrisme est le rêve que la chose soit exposée sans apparaître médiatisée.

Cette idée est interprétée par Derrida comme l'idéal d'une proximité entre les instances que nous cherchons à représenter dans notre monde et les instances intermédiaires qui les interprètent à leur tour. Le logocentrisme est le rêve d'une présence qui puisse assurer la continuité dans notre monde, et en faire une totalité, dans laquelle nous pourrions trouver notre place.

Justement le fait que notre présentation prend son point de départ dans quelque chose qui n'est pas dans la présentation elle-même et par conséquent cherche à l'interpréter dans sa proximité, Derrida le voit comme le point de départ de la métaphysique. C'est pourquoi Derrida détermine la métaphysique d'une manière tout autre et d'après lui plus étendue que Heidegger quand celui-ci caractérise la tradition philosophique comme la tradition qui détermine l'être essentiel de l'étant comme présence. "Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence".²⁷ Dans notre culture occidentale on a essayé de combler ou de satisfaire notre désir logocentrique de proximité par une certaine idée de la nature fondamentale de l'étant. On a cherché à satisfaire le logocentrisme dans une certaine ontologie: la conception que l'étant a un être fondamental et que cet être est présence. Derrida prétend en prenant les analyses de la tradition métaphysique de Heidegger comme point de départ que cette ontologie a été notre remplissage historique de l'aspiration logocentrique, en tout cas de Platon à Husserl. L'affirmation d'une présence fondamentale au centre de notre vie semblait satisfaire notre désir de proximité et était ainsi faite pour remplir et combler le logocentrisme. La combinaison de cette ontologie (détermination de l'être de l'étant comme présence) et le logocentrisme (poursuite de proximité) c'est ce que Derrida appelle l'onto-logocentrisme. Pourtant il soutient en même temps de ce que d'autres accomplissements du logocentrisme auraient été possibles et le restent encore.

D'après Derrida on a dans la vaste tradition métaphysique une certaine présence sur laquelle on pourrait fonder et bâtir notre vie. Chez Platon la présence fondamentale est celle de l'idée ou de l'eidos, chez Aristote une présence demeure les apparences changeantes; Descartes cherche un point de départ dans la présence propre du sujet; Husserl le cherche dans l'intentionnalité de l'ego. La tradition cherche à faire valoir ou représenter dans notre monde cette présence sur laquelle est fondée visiblement notre vie. Le monde du logocentrisme est un univers de représentation, où nous cherchons à expliquer

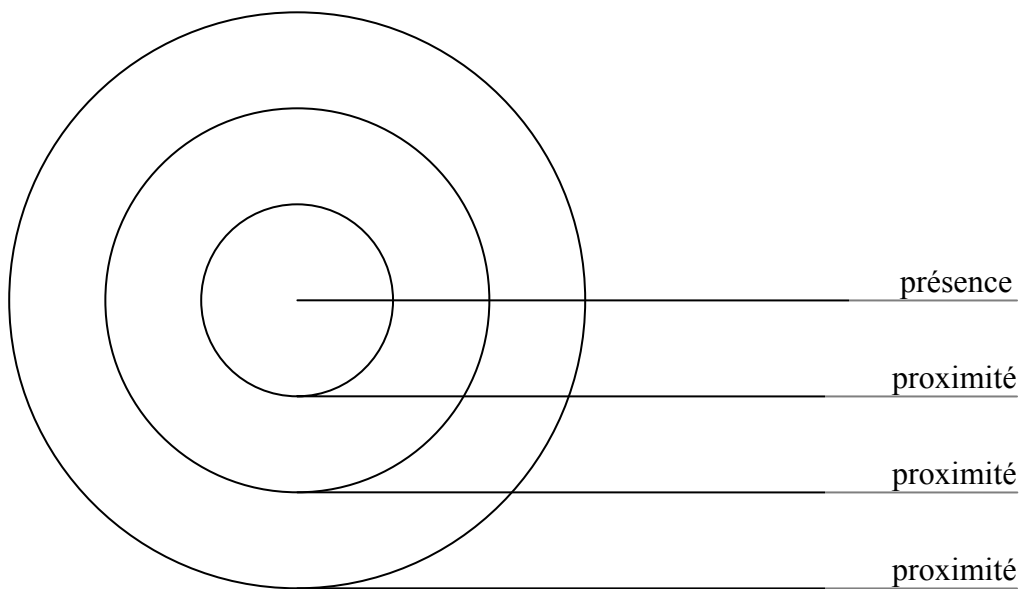
²⁶ L'exposition idéale et continue, qui sans le défigurer médiatise l'essentiel, est appelée "le beau" par la tradition philosophique. Le beau est chez Platon ekphanestaton, le plus révélateur (démonstratif) (Platon : *Phaidros* 250d). Et l'expérience du beau nous remplit de bonheur parce qu'il nous fait sentir une continuité absolue dans notre monde.

²⁷ Derrida, J. (1967) : De la grammatologie, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 23.

comment une vérité fondamentale se révèle dans notre monde. C'est pourquoi la notion fondamentale de la vérité logocentrique est aussi une notion de la vérité comme corrépondance. Les phénomènes de notre monde ne sont vrais que pour autant qu'ils représentent ou reflètent la présence fondamentale. Quand on doit comprendre toute vraie (véritable) exposition comme représentation l'univers du logocentrisme devient mimétique: tout est regardé et évalué comme une imitation d'une vérité fondamentale. Comme on apprend cependant que les phénomènes reflètent la présence fondamentale, plus ou moins, il faut compléter le concept fondamental de la vérité comme ressemblance par le concept de la vérité comme révélation. Les phénomènes sont vrais en tant qu'ils apparaissent, plus ou moins, comme une révélation restreinte de l'ontologie fondamentale.

En prenant l'ontologie fondamentale comme point de départ il sera possible de faire des différenciations dans notre univers et de les maintenir. C'est seulement en traçant des limites que nous constituons les choses en leur donnant une identité. L'univers du logocentrisme est un univers continu qui est fait d'une série de différences constantes et qui se fonde sur une présence fondamentale.

FIGURE1:



A la suite de l'aspiration de proximité logocentrique on attribue au langage une tâche déterminée: l'idée même de signe [...] renvoie à un logos absolu auquel il est immédiatement uni".²⁸ Comme une entité qui désigne notre réalité, le langage a pour objet d'immédiatiser ce qui est désigné dans une proximité.

Mais notre langage est à la fois l'écrit et le parler. Notre langage logique et raisonnable peut se répandre par un médiateur à la fois phonétique et graphique. De ces deux formes de langage le parler semble réaliser le mieux la définition logocentrique du but du langage. Par la voix ce qu'on dit est conçu par

²⁸ Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 25.

d'autres, mais peu après la voix disparaît et nous laisse l'impression qu'on reste avec ce qui est conçu dans une forme pure²⁹. L'écriture est plus "substantielle". Elle reste après avoir atteint son but immédiat et nous semble borner le passage à ce qu'elle doit représenter.

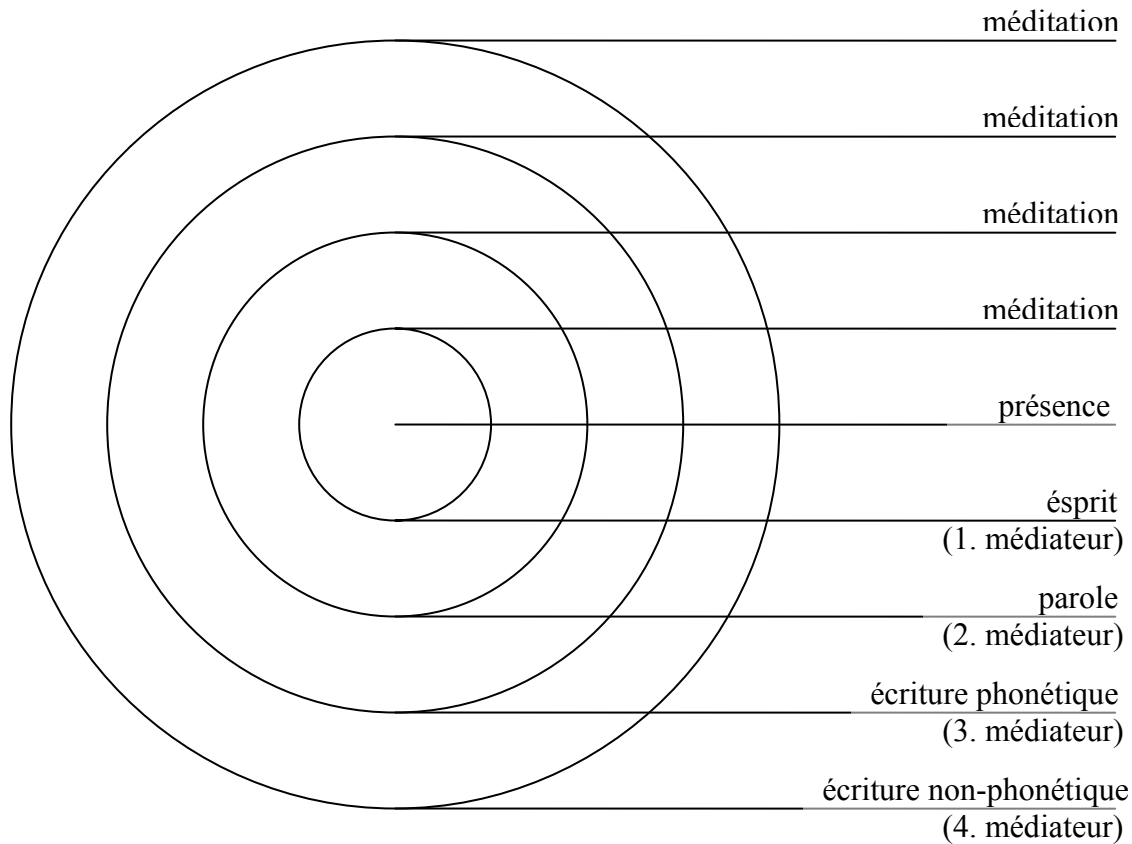
D'après Derrida ce n'est pas par hasard que dans la culture occidentale on observe maintes fois qu'on tire l'attention sur le parler aux dépens de l'écriture. Le logocentrisme se manifeste comme un phonocentrisme en mettant le parler ou la voix au centre comme le langage essentiel. Le phonocentrisme se manifeste d'abord comme la préférence du parler à l'écriture, mais il se manifeste aussi comme la préférence de notre écriture phonétique à d'autres écritures graphiques, parce que l'écriture phonétique malgré tout ressemble le plus au parler³⁰.

L'onto-logocentrisme et le phonocentrisme sont pour Derrida deux entités cohérents. L'onto-logocentrisme est l'idéal d'une certaine forme de médiation regardé du côté de ce qui est transmis. Il se manifeste comme la recherche de présenter une présence dans la proximité. Le phonocentrisme au contraire est l'idée d'une certaine forme de médiation vue par le médiateur. Il contient l'idée idéale d'un médiateur qui s'écarte et laisse ce qu'il a présenté se montrer pur et proche.

²⁹ "La voix *s'entend* [...] comme absolu du signifiant: auto-affection pure [...] qui n'emprunte hors de soi, dans le monde ou dans la "réalité, aucun signifiant accessoire, aucune substance d'expression étrangère à sa propre spontanéité" (Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p.33).

³⁰ Notre écriture phonétique essaie, semble-t-il, de donner une représentation graphique de la langue parlée. Par cela, elle semble - contrairement aux écritures graphiques plus pures comme l'écriture pictographique chinoise ou l'écriture hiéroglyphique égyptienne - reconnaître le primat du parler et donc celui du logocentrisme. Selon Derrida le logocentrisme se fait déjà valoir quand notre écriture devient l'alphabet phonétique, il y a plus de 3000 ans. Il se fait toujours valoir quand nous gardons cette écriture ethnique comme l'écriture essentielle et quand nous sommes en train de la répandre au monde entier.

FIGURE 2:



Dans l'univers logocentrique l'identité du langage est formée dans un contexte plus large qui le définit comme une certaine forme de représentation. Le langage est défini comme représentation ou expression comme le reste de notre monde. Mais en même temps le langage se distingue du reste de notre monde en remplissant cette tâche relativement sans problèmes. D'après *Les Voyages de Gulliver* nous traînons toujours les mots pour éviter de traîner avec nous les choses concrètes et plus incommodes à exprimer *ce* que nous souhaitons exprimer. Par et dans le langage nous représentons l'essentiel dans une forme matérielle, qui n'offre pas de résistance lourde contre ce que nous voulons exprimer, mais qui est assez légère et flexible. Dans le logocentrisme on donne au langage une identité comme le médium de représentation assez proche (extérieur). Nous nous servons du langage pour nous exprimer, parce qu'il est la forme de médiation la plus apte.

Dans *ce* médium idéal de médiation le logocentrisme se heurte cependant à l'écriture qui montre que même le langage a un côté matériel. Nous avons seulement tendance à ne pas le voir parce qu'il nous offre si peu de résistance, parce qu'il se laisse supprimer relativement sans problèmes dans ce mouvement d'idéalisation logocentrique. Mais dans le langage l'écriture se fait valoir par sa matérialité comme ce qui malgré tout résiste le plus contre ce mouvement d'idéalisation. Les limites de nos recherches culturelles d'idéalisation apparaissent par et dans la matérialité de l'écriture. Avec l'écriture la nature se montre comme la limite de la culture, même en ce qui concerne le langage.

V.

Que le langage d'aujourd'hui se montre comme un problème c'est pour Derrida le signe de ce que l'ordre logocentrique est en train de se dissoudre. Ce monde ou cette ouverture d'ensemble, qui a donné au langage son identité, est en train de s'effondrer ou de se clore, sans que nous sachions s'il est en train d'être remplacé par un nouveau monde ou seulement en train de s'effondrer "(....) l'unité de tout ce qui se laisse viser aujourd'hui [...] est [...] déterminée par une époque historico-métaphysique dont nous ne faisons qu'entrevoir la *clôture*. Nous ne disons pas la *fin*".³¹

Cette clôture de l'univers du logocentrisme, qui ne semble pas encore accomplie mais que nous entrevoyons à travers le nouveau statut du langage n'est pas de date. Jusqu'à la fin du classicisme nous réussissons sans problèmes à croire qu'une proximité existe et qu'on peut le représenter. Dans le romantisme pourtant nous assistons à l'événement que la présence que nous cherchons est en train de s'absenter. Cela ne veut pas dire que nous cessons de chercher une telle présence: Le romantisme est caractérisé par des recherches constantes de proximité et comme tel il est logocentrique, mais justement cette recherche constante de proximité nous confronte avec l'expérience que nos recherches de proximité ne peuvent plus être satisfaites dans une présence éprouvée. Dans le romantisme nous apprenons que nos rêves logocentriques ne peuvent plus être satisfaits dans le logocentrisme et ainsi on peut parler d'une dissolution, qui ne fait que commencer, d'un ancien univers.³² Cette expérience se manifeste de plus en plus pendant notre siècle. Le logocentrisme continue de marquer notre culture mais il paraît de plus en plus insatisfait et problématique et lutte avec d'autres courants.³³

³¹ Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 14.

³² Dans l'optique de Derrida l'onto-logocentrisme implique, dès le début, une tendance à la dissolution. Par elle-même, la présence centrale que nous cherchons à faire valoir est complètement vide et dénué de sens; elle se colore et se remplit seulement quand nous nous joignons pour la concrétiser en rompant ainsi la présence pure. L'onto-logocentrisme est un conflit constant entre la présence et le médiateur que nous avons pu maintenir seulement par des efforts constants, parce que nous nous en réjouissons tellement. Mais dans la difficulté constante à faire valoir une idéalité devant les médiateurs est caché le germe de la dissolution de toute ontologie matérielle et enfin de la dissolution de toute ontologie. La dissolution de l'onto-logocentrisme dans le romantisme montre seulement qu'au fond la présence du logocentrisme était, depuis toujours vide et absente mais que, pendant une période, nous étions d'accord pour faire comme si la présence présente. Cette théorie d'une tendance nihiliste implicite et d'une tendance intérieure à la dissolution dans l'onto-logocentrisme est une « explication » nietzschéenne. Dans une perspective de la fin du romantisme on peut aussi prétendre que la culturalisation, qui crée de plus en plus de distance, finit par miner toute nature et toute sur-nature simples, ainsi que toutes les mesures absolues disparaissent.

³³ Nous ressentons la proximité de plus en plus comme non-substantielle et éphémère, parce que nous ne pouvons la stantialiser par sa relation avec une présence stable. La proximité devient seulement possible si nous la remettons en scène constamment. Cette expérience est exprimé par exemple dans l'esthétique moderne de Baudelaire et de Mallarmé. Mais on peut aussi regarder le courant

Quand l'attachement à l'univers logocentrique, qui donne à chaque objet une identité sûre, se détache, ces choses commencent à devenir floues. Elles nous paraissent inutiles et dépayées. Là justement le langage a la possibilité de se montrer "tel quel". Le langage se manifeste maintenant "comme tel", parce que l'ancien langage a été détaché de sa fonction de référence et de médiation et c'est pourquoi il reste dépayé et problématique. Le langage "comme tel" nous ne le comprenons plus comme signe dans l'ancienne signification et nous sommes obligés de demander quelle est son manière d'être.

Si on regarde le "linguistic turn" selon ce point de vue, il faut l'associer à une tendance encore plus générale qui a marqué le dernier siècle et qui a peut-être même été le principe fondamental de nos recherches théoriques et pratiques du vingtième siècle, des recherches qui organisent notre réalité: la tendance à formaliser.³⁴ Derrida ne se sert pas lui-même des termes de formalisation ou de formalisme, mais il mentionne dans *De la grammatologie* une série de résultats de cette tendance générale.³⁵ D'après Derrida elle se montre dans les mathématiques théoriques (de Frege, en passant par Hilbert, jusqu'à nos jours) où on ne regarde plus les propositions mathématiques comme des signifiants qui affirment quelque signifié, mais comme des structures, dont on cherche à développer la logique. Elle se montre dans notre société d'informatique et ses nouvelles façons de transporter et de déposer des informations: d'un côté télévision, radio, télex et télécopie d'un autre côté l'informatique, disques, bandes. Dans ces médias le contenu, la pensée et le parler se manifestent extérieurement dans le cadre d'une série de médias étrangers dont ils doivent suivre la logique.

La tendance à la formalisation est beaucoup plus générale que les incidents que cite Derrida un peu accidentellement. Dans les sciences sociales on a cherché à définir des systèmes surindividuels issus de notre culture, qui dirigent notre conduite, et le but des sciences sociales a été de représenter ce niveau irréductible. Comme je l'ai dit au début de mon article le désir de formaliser a aussi été une tendance principale dans le domaine des sciences humaines et linguistiques avec le structuralisme et le linguistique structural comme les effets les plus évidents. Mais on peut aussi dans les sciences littéraires hors du structuralisme voir des tendances à formaliser, p.ex. dans la "New Criticism" qui à un certain moment a dominé les recherches. Dans le domaine de la philosophie on "découvre" au vingtième siècle le langage comme une forme indépendante, comme un niveau irréductible, dans la tradition analytique aussi bien que dans la tradition continentale. Le dogme de l'autonomie linguistique qui nous dit de prendre notre point de départ dans le fait que le langage a sa propre logique irréductible, est la base fondamentale de la philosophie et des sciences qui s'occupent du langage au vingtième siècle. La tendance à formaliser a aussi marqué l'art: Dans le domaine de l'architecture elle se montre comme un mouvement vers les formes purifiées dans le fonctionnalisme p. ex. Dans le domaine de la peinture moderne on a vu le travail des formes et des couleurs pures comme le point de départ, aussi pour une représentativité ultérieure. La musique de composition du vingtième siècle a de même été

phénoménologique comme un essai articulé de remettre en scène une présence qui transcende notre culture ségréatif après la dissolution de la métaphysique.

³⁴ La désignation est employée déjà au début du vingtième siècle comme le nom d'un mouvement culturel de large envergure dans la Russie de l'époque de la Révolution, qui comprend la peinture, l'architecture et la littérature.

³⁵ Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 20-21.

marqué par une tendance très formaliste. Et dans le domaine de la littérature moderniste on prend, de plus en plus, en commençant par pour l'art, son point de départ dans le langage, matière déjà formée qui résiste à notre manipulation.

C'est la dissolution commençante du logocentrisme qui a ouvert la voie au formalisme. Quand les différents objets ne sont plus à priori liés à représenter une présence ils semblent, petit à petit, successivement se manifester pour nous comme des objets avec une logique propre. Quand ce qu'on voyait auparavant comme une forme, qui devait épouser la forme d'un contenu déjà donné, se dégage, ça se montre comme le formel: comme une forme déjà formée (formalisée). Le formalisme des derniers siècles est une un consentement actif au formel; il cherche à établir la logique propre des formalités respectives, en travaillant activement à les purifier des éléments étrangers. Le formalisme devient chose possible après l'ébranlement du logocentrisme, mais il est en même temps une Après l'ébranlement de l'ordre logocentrique le formalisme essaie de restaurer l'ordre sur la base du formel. C'est un essai de s'entendre et de vivre avec le fait que ce qui autrefois était seulement conçu comme une forme, c'est ce de quoi nous dépendons maintenant complètement. Nous deviendrons formalistes au moment où nous nous serons tant restitués de la perte d'une présence originale que nous cesserons de nous en chagriner et de nous en souvenir, et y chercherons un substitut. Une nouvelle extériorisation commence à se faire valoir à la fin du 19^{ième} siècle après l'intimisme du romantisme. Nous confirmons la valeur propre et la législation propre de ce qui est extériorisé.

Dans le projet moderne des "Lumières" et dans le modernisme romantique, qui le problématisait, on se tournait comme dans la métaphysique traditionnelle vers une nature substantielle et intérieure, mais qui est au fond privée. La présence du logocentrisme était au fond toujours une intimité privée. La métaphysique intérieure de l'humain devait toujours se formuler par bravade, comme l'atteste l'expérience du sublime chez Kant. Dans le formalisme on se retourne au début vers une structure extérieure, publique et relationnelle et par là on tire les conséquences de la conscience douloureuse du romantisme, la conscience qui souffrait de l'expérience faite qu'il n'y avait rien derrière l'histoire et le non-substantiel. Car avec le formel on prend son départ dans le culturel. Le formel est une "seconde" nature qui est construite par un procès d'abstraction culturelle; nous ne prenons plus notre point de départ dans le primitif au sens ordinaire. C'est p.ex. le cas quand nous définissons le système et la fonction comme des catégories fondamentales du social dans les sciences sociales. Le langage qui devient le point de départ et obstacle de la littérature, quand elle essaie de créer un nouveau monde, est aussi une entité culturellement conçue³⁶

Cette tendance formaliste très large est pourtant aussi fondamentalement marquée par le "linguistic que j'ai décrit au début. La plupart des mouvements formalistes trouve que le formel quand il se manifeste dans une forme pure est structuré comme du langage. La logique formelle se trouve avoir une structure linguiste dans le domaine de la philosophie linguiste. Dans l'anthropologie l'ordre social se trouve avoir un caractère linguiste. Le langage - qu'on ne s'imagine plus comme un médium de représentation, mais

³⁶Les tendances du formalisme à chercher des relations et des structures supra-historiques par ex. dans l'anthropologie structurelle de Lévi-Strauss apparaissent d'abord avec la culture comme point de départ. Mais le formel supra-historique nous laisse aussi insatisfaits car pourquoi justement ces structures-là se montrent-elles toujours?

comme une structure relationnelle, dont la nature précise est problématique -devient l'ordre fondamental de l'extériorité formelle.

Qu'on cherche au vingtième siècle dans le langage l'ordre du formel est peut-être dû à ce que la métaphysique n'est pas tout à fait abandonnée.³⁷ Car le langage était dans le logocentrisme la forme d'expression théorique et artistique la plus docile et la plus privilégiée. Le statut central, le langage l'a eu quand on l'a subordonné et réuni sous d'autres instances qui parlaient à travers lui, mais le statut central il l'avait quand même gardé. Avec son statut modal comme le médiateur par excellence le langage *se* montre toujours comme le nœud entre ce qu'on doit transmettre et l'enveloppe dans laquelle on le transmet. Depuis que les instances qui parlent à travers et par le langage et le disposent, sont en train de *se* dissoudre, nous autres, formalistes, devons maintenant redéfinir le médiateur et l'ordinateur par excellence pour remettre de l'ordre dans notre monde.³⁸

Mais quand le langage semble sortir du logocentrisme pour devenir le nouveau fondement extérieur nous devons chercher des nouvelles de la constitution du logocentrisme. D'après Derrida la nouvelle extériorité se montre le plus nettement dans la forme du langage qu'on a eu tout le temps le plus de mal à réduire au logocentrisme. L'écriture, l'intériorité extérieure du logocentrisme, est depuis toujours la plus difficile à réduire à l'image normative du logocentrisme³⁹. Nous entendons aujourd'hui tout d'abord

³⁷ Que le statut central du langage d'aujourd'hui soit le "resultat" d'une certaine préhistoire implique aussi que le statut central du langage est peut-être un phénomène de courte durée, ce que fait croire l'évolution depuis quelques années. Les pages précédentes cherchent seulement dans la lumière claire de la rationalisation d'après coup à éclaircir et à formaliser une évolution qui aurait pu se passer autrement. J'ai essayé d'esquisser une logique de l'évolution mais pas une logique nécessaire.

³⁸ Une telle explication est aussi d'accord avec *Les mots et les choses* de Foucault. L'ordre classique n'apparaît qu'avec la représentation du monde par le langage: "le langage est *analyse* de la pensée: [...] instauration profonde de dans de l'ordre dans l'espace" (Foucault, M. (1966) : *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, p. 97). L'ordre de l'époque classique est un ordre linguiste, comme nous le montre la lumière claire de la rationalisation d'après coup. Mais justement parce que le langage d'avance avait été chargé de représenter l'ordre fondamental, il a été capable de remplir cette fonction tout discrètement, se confondre à cette fonction. "A la limite, on pourrait dire que le langage classique n'existe pas. Mais il fonctionne" (ibid, p. 93). La fonction de représentation du langage et le rôle qu'il a joué dans la constitution de notre univers c'était les tâches de Mariotte de l'époque classique. Dès que l'époque classique commence à se dissoudre la fonction du langage qui consiste à constituer les valeurs et les objets de notre univers devient le point de mire de nos "questions" et exige une nouvelle analyse du langage qui parle maintenant lui-même. "Pour Nietzsche, il ne s'agissait pas de savoir ce qu'étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais [...] *qui parlait* lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos* et *Deilos* pour désigner les autres. A cette question nietzschéenne: qui parle? Mallarmé répond, [...] le mot lui-même" (ibid, p. 316-317).

³⁹ "[...] ce modèle particulier qu'est phonétique *n'existe pas*: aucune pratique n'est jamais purement fidèle à son principe on peut déjà en remarquer les phénomènes massifs dans les mathématiques ou dans la ponctuation, dans *l'espacement* en général (Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 59). Et à la page 46 Derrida fait remarquer, à propos de notre écriture

le langage comme écriture, comme une extériorité relationnelle inéluctable. Sur la base de l'écriture nous devons soulever la question de la constitution de l'idéalité et de la divinité. A la lueur de cette extériorité nous devons, formalistes comme nous sommes, demander comment le culte d'un lieu qui n'est pas lié à une certaine localité, mais qui *se* laisse transmettre aux pays étrangers, serait possible depuis le culte et la science grecques. Nous devons interroger la reconstitution répétée d'un tel locus à la fois universel et idéal dans la culture occidentale: Comment se fait-il que des nouveaux niveaux irréductibles d'un statut normatif inévitable, et qui prétendent une valeur universelle, se reconstituent sans cesse. De tels niveaux d'une valeur suprahistorique dans l'histoire comment se tuent-ils encore et encore. Ça veut dire aussi que nous devons regarder le conflit constant du logocentrisme entre l'idéalité et la matérialité, entre l'esprit et la matière à la lumière de l'extériorité linguiste⁴⁰. Comment l'écriture s'est-elle divisée en l'alternative continue entre l'idéalité et la matérialité qu'est le logocentrisme.

L'essai de se penser au-delà de l'univers du logocentrisme vers une autre base que la dissolution du logocentrisme est en train de constituer, c'est ce que Derrida appelle "déconstruction", Il s'agit d'une "déconstruction" ou d'une *démolition* en tant que l'essai de "*se* raisonner hors de" montre que l'univers du logocentrisme est une construction qui n'est pas naturelle et inévitable. En ce sens la déconstruction implique un élément destructif, une destruction d'une construction. Mais parce qu'il s'agit aussi de se penser "*au-delà* de et vers" une autre base et une autre *construction*, elle contient aussi un élément constructif; il s'agit d'une *reconstruction* d'un ancien univers.

Pourtant quand la dissolution du logocentrisme se montre pour Derrida au début de sa carrière tout d'abord dans le fait que le langage se détache et comme une entité formelle est en train de devenir le fondement de notre monde, alors ça veut dire aussi que la déconstruction devient avant tout une grammatologie. La grammatologie est la science qui s'occupe d'un objet qui n'existe pas encore.

phonéti-que: "Il faudrait [...] dire *modèle* plutôt que *structure*: il ne s'agit pas d'un système construit et fonctionnant parfaitement mais idéal dirigeant explicitement un fonctionnement qui *en fait* n'est jamais de part en part phonétique".

⁴⁰ Si Derrida s'occupe si intensivement de Husserl dans ses premières œuvres c'est sans doute parce que le logocentrisme y est si affecté qu'il commence à demander la constitution historique de sa présence idéale. Pour Derrida l'essentiel est que Husserl contrairement à la phénoménologie de Sartre et de Merleau-Ponty pose la question "of the historicity of ideal objects" et "of truth" (Derrida, J. (1983) : "The Time of a Thesis" in Montefiore, A. (1983) : *Philosophy in France today*, p. 39-40). "Husserl poursuit [...] sa méditation [...] comme si son thème [...] était [...] *la genèse de l'objectivité* absolue [...] : comment l'évidence subjective égologique du sens peut-elle devenir objective et intersubjective? Comment peut-elle donner lieu à un objet idéal et vrai, [...] : valeur omnitemporelle, normativité universelle" (Derrida, J. (1962) : *L'origine de la géométrie, Introduction*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 52.) "[...] Husserl peut poser la question historico-transcendantale qui concerne toute l'inquiétude du texte: [...] comment l'idéalité [...] en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel [...]?" [...] La réponse de Husserl est directe et elle vient très vite. [...] "*C'est par médiation du langage qui lui procure [...] sa chair linguistique*" (*ibid.*, p. 69). La pensée d'écriture de Derrida pose les questions: Pourquoi l'idéalité du logocentrisme devient-elle obligeante seulement comme langage? Pourquoi devient-elle seulement obligeante en s'extériorisant?

Derrida essaie de cette façon de "penser" notre idée du langage comme une entité formelle (ou comme écriture) la limite où il nous semble franchir le logocentrisme pour devenir un fondement positif de notre vie pour voir quelle est cette autre ontologie fondamentale qui semble déjà implicitement en route. On cherche à le réaliser en "pensant" l'écriture (et avec ça le langage) *comme* "archi-écriture", "archi-trace", "différance" ou "gramme". C'est pourquoi la pensée de Derrida sur la grammatologie reste aussi vivement marquée d'un trait eschatologique. Elle annonce qu'un monde se clôt tandis qu'un autre est en train de naître, fondé sur l'extériorisé uniforme.

Mais Derrida sait pourtant aussi que la reconstruction de la déconstruction est conditionnée par le logocentrisme qui est, paraît-il, en train de se dissoudre. C'est pourquoi on ne peut pas considérer l'ontologie vers laquelle Derrida essaie de "se penser" comme une originalité primitive et sans problèmes. Nous construisons dans la déconstruction une nouvelle métaphysique, non comme un nouvel être qui sert de fondement mais comme un moyen de dépasser la métaphysique établie. L'ontologie, que révèle la déconstruction, est une "Augenblicks-und Ersatzmetaphysik". Dans son deuxième moment constructif "la déconstruction" "aperçoit" momentanément une métaphysique alternative pour dans son troisième moment, la "raturer", pour déconstruire l'apocalypse qu'elle a elle-même contribué à construire⁴¹.

Dans l'œuvre philosophique de jeunesse de Derrida une proximité relativement grande au tournant formaliste et linguistique se fait remarquer: Celui-ci est d'un côté regardé comme *l'événement* principal et englobant, amenant un changement à un autre niveau irréductible, qui sera la condition absolue du débat et de qui en suivent. La propre pensée de Derrida en est aussi marquée: Comme grammatologie elle essaie de formaliser le changement dans une ontologie fondamentale. Derrida ne professe pas le formalisme mais il en est très marqué. D'un autre côté Derrida y formule aussi et déjà très tôt des réserves en voyant, grâce à la déconstruction, *le linguistic turn* comme un événement, mais comme un événement historiquement conditionné. Ces réserves se manifestent dès le début des années 70, où Derrida attache de plus en plus d'importance à l'étude des événements isolés et uniques en leurs développements. En même temps la mise en valeur de la et son essai de "penser" une ontologie formelle et universelle, prenant son point de départ dans le langage, s'affaiblit. Derrida cherche de plus en plus de penser des ontologies "régionales" en essayant de déployer des événements limités pour montrer comment ils "déconstruisent" le contexte ou l'entourage d'où ils sortent.

Pendant le mouvement néo-hegelien, - phénoménologique et – marxiste on a essayé de rendre au formel extériorisé, qui nous semblait problématique, son rapport d'appartenance avec une idéalité et à

⁴¹ Ça veut dire que Derrida dès le début de son œuvre, essaie de prendre ses distances à l'égard de la pensée de transgression. "Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles [...] qu'en habitant ses structures" (Derrida, J. (1967) : *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, p.39). L'une des accusations principales de Derrida contre *L'histoire de la folie* de Foucault dans "Cogito et 'histoire de la folie'" (Derrida J. (1967) : *L'écriture et la différence*, Paris : Editions du Seuil, pp. 51-98) est justement que Foucault encore à cette époque-là pense en catégories de transgression. Dans *D'un ton apocalyptique* Derrida regarde d'un œil critique l'eschatologie et l'apocalyptique modernes, dont ses premières œuvres font partie (Derrida, J. (1983) : *D'un ton apocalyptique*, Paris : Editions Galilée).

sa spontanéité. Au contraire le retour à l'extériorisé semble en fin de compte avoir manifesté que l'extériorisé est fragmentaire et ne se laisse pas formaliser. Aujourd'hui nous croyons que l'événement du dehors respectif est irréductible et l'entendons comme un événement de vérité unique, comme une attitude ou une prise de position qu'on peut développer réflexivement. Il nous semble que nous possédons une "événementalité", ou une "conscience" d'événement.

Dans un tel monde d'événements de vérité extérieurs et irréductibles il sera difficile de persister à donner au langage le statut privilégié de pouvoir renouer notre monde, si nous concevons ce monde comme un langage. Notre usage de la langue semble en train de devenir un événement parmi d'autres dans notre monde et avec cette transition nous nous en sommes enrichis en densité et en frustration. Une concision qui p. ex. se signale en permettant l'apparition d'une nouvelle complexité psychique non-formalisable, sans que nous la concevions comme une nouvelle profondeur intime.

Au plus tard la mini-monumentalité et l'esthétisme, qui s'y joint, semblent pourtant d'être en mouvement. Depuis quelque temps nous soulignons l'autonomie esthétique de la création - ce qui nous a rapprochés de l'esthétique de génie du romantisme - pour nous écarter de l'uniforme formel et du néo-corporatisme. Avec la mini-monumentalité nous attachons de plus en plus d'importance à la responsabilité de l'événement irréductible: nous cherchons ce qu'il garde et ce qu'il fait valoir dans sa transformation.