

Plaisir, jeu et écriture dans la déconstruction derridienne

Rudy Steinmetz
Université de Liège

Au Livre VII de *La République*, au moment de passer en revue les sciences et les dispositions que doivent acquérir ou posséder ceux qui se livrent à l'étude de la philosophie, Platon mettait en garde contre la précipitation consistant à initier trop tôt les jeunes gens à la dialectique. Leur âme n'étant pas encore assez résolue ni suffisamment dégagée de l'attrait du sensible, ils courent le danger de se détourner de la recherche de ce qui est, de l'*eidos* dans sa pérennité, sa présence et son identité à soi, pour succomber à la tentation du devenir, de ce qui n'est que simulacre et privé de consistance propre. Si la dialectique a pour fin d'élever l'esprit jusqu'à l'Être auquel il aspire parce qu'il en est issu, la précocité de sa mise en pratique risque fort, au contraire, de l'en éloigner et, par voie de conséquence, de distendre le lien de parenté qui l'y rattache depuis la nuit des temps. Voici en quels termes Socrate décrit à Glaucon les effets nocifs produits par l'emploi prématuré d'un art qui exige, selon lui, une certaine maturité :

Tu as dû remarquer, je pense, affirme Socrate, que les adolescents, lorsqu'ils ont une fois goûté à la dialectique, en abusent et en font un jeu, qu'ils s'en servent pour contredire sans cesse, et qu'imitant ceux qui les réfutent, ils réfutent les autres à leur tour, et prennent plaisir, comme de jeunes chiens, à tirailler et à déchirer par le raisonnement tous ceux qui les approchent.

Oui, ils y prennent un merveilleux plaisir, répond Glaucou.

Après avoir maintes fois réfuté les autres, et été maintes fois réfutés eux-mêmes, ils en arrivent vite à ne plus rien croire du tout de ce qu'ils croyaient auparavant; et par là eux-mêmes et la philosophie tout entière se trouvent discrédités dans l'opinion publique.¹

L'égarement des adolescents qui font mauvais usage des ressources qu'offre la dialectique est assimilé par Platon, on s'en rend compte à la lecture de ce passage, à un « plaisir », un plaisir « merveilleux », ainsi que n'hésite pas à le qualifier Glaucou. Et, en effet, s'il est bien une suite qu'entraîne généralement le plaisir, n'est-ce pas celle de ravir, d'émerveiller, précisément, les personnes qui en sont envahies, au point, souvent, de les égarer, de les faire sortir d'elles-mêmes et de les détourner de ce qui devrait être leur préoccupation principale? En l'occurrence, le plaisir que Socrate et Glaucou stigmatisent a pour conséquence funeste de transformer en une continue joute verbale, en un « jeu » oratoire incessant, une méthode argumentative — la dialectique —, qui, correctement exercée, devrait engager un mouvement ascensionnel par lequel l'âme puisse s'élever de l'observation des apparences changeantes du monde à la prise en considération de l'essence immuable du vrai dont elle participe. Au lieu de cela, em pêtrée dans une polémique interminable, embarrassée par une controverse sans fin, ballottée de-ci de-là entre des opinions diverses qu'elle émet ou qu'elle reçoit, puisque, aussi bien dément-elle les autres et est-elle elle-même démentie, l'âme finit par prendre goût à la contradiction et se plaire aux ruses de la réfutation. Elle en vient à se délecter de raisonnements qui tournent à vide, lesquels poussent les jeunes gens « à ne plus rien croire² ». Semblables à « de jeunes chiens » qui montrent les crocs, les apprentis dialecticiens ont le verbe haut et la dent dure. Ils emploient la force du langage pour « déchirer » les arguments de leurs interlocuteurs et non en guise d'instrument destiné à lever le voile des illusions qui recouvre la vérité vers laquelle ils devraient

tendre. Détournement malheureux qui fait prendre le moyen pour la fin, la parole devenant un moulin à ne rien dire. Dans la rage des débats auxquels ils prennent part, dans la satisfaction maligne qu'ils éprouvent à contredire pour les contredire leurs adversaires et à se faire contredire eux-mêmes, ces philosophes manqués en arrivent alors à ne plus savoir quelle position adopter ni quel discours tenir sur un réfuté qui leur semble de plus en plus dilué, voire inexistant. Le blason de la philosophie s'en trouve dès lors terni, « discréditée » qu'elle est aux yeux de « l'opinion publique » qui n'y voit plus qu'une « girouette » de l'esprit, autant que sont dépréciés ceux qui s'y adonnent de la manière féroce et jubilatoire à la fois qu'évoquent Socrate et Glaucou dans le dialogue qui nous occupe.

À cette jouissance belliqueuse faisant perdre ou tourner la tête de tous ceux dont l'âme est séduite par les discussions oiseuses qui n'ont pas d'autre finalité qu'elles-mêmes — une jouissance qui ne va pas sans rappeler le dévoirement où entraînent les charmes de la rhétorique maniée par les sophistes —, Platon oppose le plaisir pérenne de la philosophie et la joie intérieure qu'elle procure quand on s'y initie sans brûler les étapes qui y mènent. Préparé par un usage judicieux et mûrement réfléchi de la dialectique, le savoir philosophique est un savoir que l'on doit finir par apprendre à aller puiser au fond de soi-même. Il est tout sauf un divertissement issu de rixes discursives stériles nous empêchant d'accéder, en bout de dialogue, à une écoute silencieuse de soi à soi par laquelle se révèle ultimement l'origine de ce qui est. De là la méfiance de Platon, on s'en est aperçu, à l'égard de l'indétermination ou, devrait-on dire en empruntant les mots de Derrida, de l'indécidabilité, notions sur lesquelles nous nous arrâterons plus loin, où nous plonge le recours hâtif, ludique et éristique à la dialectique, recours qui nous interdit, au final, de coïncider avec nous-mêmes et avec l'Être dont nous sommes partie intégrante. Il n'y a, sous l'angle de vue adopté par Platon, on le sait, qu'un seul agrément qui ne mette pas les hommes en porte-à-faux vis-à-vis d'eux-mêmes : celui suscité par la réminiscence que l'âme accomplit lorsque, repliée sur sa propre identité, en son for intérieur et en toute quiétude, elle s'accorde à elle-même et aux Idées dont elle partage le caractère immatériel et dont elle détient l'immortalité. C'est en cet accord heureux et paisible, dans cette plénitude sans faille, que culmine la plus haute cime du savoir comme accès à la vérité dans la connaissance de soi. Si « la philosophie tient toujours le même discours », si « elle est beaucoup moins changeante que mes autres amours³ », confie Socrate dans le *Gorgias*, cela tient à ce que la partie rationnelle de l'âme humaine, en quoi réside notre nature authentique, possède la permanence du divin auquel elle aspire sans cesse à être réunie pour sa plus grande délectation.

1. Platon, *La République*, trad. R. Baccon, Paris, Flammarion, 1992, p. 298, § 539c; nous soulignons.

2. Il n'est pas étonnant que Glaucou parle d'un plaisir « merveilleux » quand on sait que ce plaisir détourne de toute certitude et note l'esprit dans les contradictions. La dialectique dévoire, qui ne débouche sur aucune croyance ferme, ne présente-t-elle pas d'étranges similitudes avec les récits fabuleux, incroyables, que les poètes racontent aux hommes et dont les nourrices bercent l'oreille des enfants dès leur plus jeune âge, au grand dam de Platon, lequel incrimine de telles habitudes dans les livres II et III de *La République*?

3. Platon, *Gorgias*, trad. É. Chambry, Paris, Flammarion, 1993, p. 224, § 482a.

La question des plaisirs, de leur spécificité et de la satisfaction, bénéfique ou nuisible, qu'ils peuvent engendrer sur le plan épistémologique est loin d'être anecdotique à la métaphysique. Elle y est même plutôt centrale et la concerne dès ses débuts, comme cela apparaît avec clarté dans *La République* et dans d'autres dialogues platoniciens. Située à la limite du sensible et de l'insaisissable, jouant à leur frontière — ainsi qu'on vient de le voir s'agissant de l'apprentissage de la dialectique préparant lui-même à celui de la philosophie⁴, une telle question engage le tout du platonisme à propos duquel Derrida, dans *La dissémination*, n'a pas manqué de souligner qu'il instituait, par la mise en place d'une logique oppositive, d'une logique des contraires, « la structure dominante de l'histoire de la métaphysique⁵ », exception faite, on le verra, de Nietzsche⁶. Nous aurons à revenir sur cette exception nietzschéenne à la « structure dominante » que le platonisme a imposée à la métaphysique, car c'est essentiellement autour du doublet antagoniste Platon-Nietzsche que s'amorce, selon nous, la problématique de la jouissance dans l'œuvre de Derrida, qui fera tout à l'heure l'objet de notre attention. En attendant, notons que la question du plaisir a, dans les textes de Nietzsche, une portée aussi cruciale qu'elle ne l'avait dans ceux de Platon. Mais le traitement que les premiers lui réservent, pour autant que l'on accorde crédit à la démonstration de Heidegger, procède d'une « inversion⁶ » de celui que les seconds lui administreraient. Sachant que l'activité de la pensée ne se réalise pas, pour Nietzsche, en marge du monde sensible, mais dépend de la façon dont nous y adhérons et dont nous l'évaluons, sachant par ailleurs qu'elle ne devrait pas avoir pour vocation de nous écarter de la vie (ainsi que c'est le but avoué de l'idéalisme platonicien), mais, au contraire, de nous inciter à nous y attacher, philosophe, affirme l'auteur du *Gai savoir* — titre significatif s'il en est pour la thématique de ce collectif —, est-il besoin de le rappeler?, c'est moins faire preuve de pondération et de maturité (double exigence de la dialectique platonicienne censée ouvrir la voie de la vraie initiation philosophique⁷), c'est moins s'assujettir à la raison, c'est moins soustraire son esprit aux séductions du corps que, à rebours, tâcher de laisser s'exprimer les désirs et l'intensité des affects que la métaphysique, par la répétition convulsive de ce qui passe, aux yeux de Nietzsche, pour un geste répressif, n'a eu de cesse de contenir et dont elle s'avère n'être, à son propre insu, assèche-t-il, que l'un des symétrômes les plus appauvrissants de

4. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 172.

5. Sur le statut ambivalent de Nietzsche dans la déconstruction derridienne, voir Michel Haar, « Le jeu de Nietzsche dans Derrida », *Revue philosophique*, n° 2, 1990, p. 207-227.

6. À propos du motif de l'inversion, voir Martin Heidegger, *Nietzsche J.*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 181-190. Le commentateur que réserve le philosophe à ce motif se trouve dans Jacques Derrida, *Épaves. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 59-82.

7. Sur le problème de la maturité ou, au contraire, de la précocité dans l'apprentissage de la philosophie, on consultera Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 153-184.

notre culture. Non pas donner libre cours à ses affects, mais ne pas non plus les réprimer, les prendre, au contraire, en compte, savoir en user artistiquement comme de cela même qui nous ouvre au monde sensible, c'est accepter, pour Nietzsche, dans le même accueil à ce que la vie nous offre, les plaisirs et les peines, les délices et les douleurs⁸ que les grands « instincts esthétiques de la nature⁹ », comme il les appelle dans *La naissance de la tragédie*, les grandes forces que sont le dionysisme et l'apollinisme, en leur articulation réciproque, nous dispensent. Philosophe serait donc apprendre à vivre et non à mourir, à condition d'être capable de jouissance autant que de souffrance, l'une n'allant pas sans l'autre dans l'immensité de l'élan vital duquel nous dépendons.

Mais philosophe, rappelle Derrida, c'est aussi savoir que cette façon de parler de la vie et des puissances qui l'animent n'est, pour Nietzsche, qu'une manière d'écrire et que les concepts doivent être pris pour ce qu'ils sont : des métaphores usées¹⁰. Ce qui ne revient pas à dire que Nietzsche aurait liquidé le *logos* mais, plutôt, qu'il en a inventé un autre, qu'il a su déployer un *logos* qui ne se soumette pas d'emblée à la métaphysique et à ses catégories dualistes, telles qu'on peut les voir à l'œuvre dans l'opposition que Platon institue, dans son texte, entre le plaisir durable que donne la philosophie et le plaisir fugace et féroce qu'induit le mésusage de la dialectique. En souhaitant que le philosophe devienne artiste, Nietzsche a voulu que son geste scriptural ne se réduise pas à une simple opération d'enregistrement du vrai décreté précédé absolument tout langage qui voudrait le déterminer : « La lecture et donc l'écriture, le texte, seraient pour Nietzsche des opérations "originaires"¹¹ », souligne Derrida contre Heidegger¹², dans *De la grammatologie*. Or, c'est par le détour inaugural du texte,

8. Dans une tentative de remontée vers les sources affectives du savoir, Nietzsche écrit : « Le matériau propre à toute connaissance consiste en les plus délicates impressions de plaisir et de déplaisir » (Friedrich Nietzsche, « Le dernier philosophe. Le philosophe. Considérations sur le conflit de l'art et de la connaissance », dans *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Garnier-Flammarion, 1991 [1872], p. 37-103, p. 64).

9. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1949.

10. Voir F. Nietzsche, « Le dernier philosophe », *op. cit.*, et l'introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », dans *Le livre du philosophe*, *op. cit.*, p. 117-140. Pour les interprétations de Derrida, voir *Malgré*, Paris, Minuit, 1972, p. 209-246 (« Le supplément de copule ») et p. 247-324 (« La mythologie blanche »). S'agissant de la place et de la portée du langage chez Nietzsche, voir M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 108-126 et Éric Blondel, « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie », dans Jean-François Balaudé et Patrick Wodling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 71-101.

11. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 32. Ce qui veut dire que poser le vrai dans une antécédence absolue au regard de la dénomination, c'est encore une dénomination et, donc, pour Nietzsche, une convention, un mensonge, puisque, en définitive, tout langage est arbitraire.

12. En indiquant que l'écriture nietzschéenne procède non pas seulement à une inversion du platonisme, mais aussi, et plus radicalement, à son « déplacement », puisque le texte écrit y précède toute interrogation portant sur la vérité et inscrit, au contraire, ce type d'interrogation en lui. Derrida veut « sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggerien » (*ibid.*). Une telle lecture, bien qu'elle ne s'en tienne pas au seul motif de l'inversion, mais cherche tout de même à savoir si l'entremise-

détour qui ne se peut rabattre sur aucune intention l'anticipant, qui déjoue donc toute hypothèse herméneutique et se joue de tout fondement ontologique préalablement défini qui voudrait le contenir, que la question du plaisir et de la peine, dans l'œuvre nietzschéenne telle qu'elle est lue par Derrida, nous nous y attarderons plus tard, se trouvera le plus justement sitée.

En attendant de nous attacher à la textualité nietzschéenne et au commentaire que lui réserve Derrida, observons que, pas plus que chez Platon et que chez Nietzsche, le problème de la place et du rôle du plaisir ne sera resté, chez lui, extérieur à la critique déconstructrice de la métaphysique, qu'il a menée et poursuivie tout au long de son itinéraire intellectuel. Ce serait même, en partie — telle est du moins, nous le signalons plus haut, notre hypothèse —, à partir de l'interprétation du couple Platon-Nietzsche qu'une telle problématique se serait cristallisée dans son œuvre, s'agissant tout spécialement des premiers textes parus dans le courant des années 1960 et 1970. Les interviews de cette époque, ainsi que ceux auxquels il s'est de plus en plus prêté au fur et à mesure que son entreprise de remise en cause systématique des présupposés et des idées reçues de la métaphysique — en tout cas de ce qui lui apparaissait tel — se poursuivait, portent la trace d'une incidence récurrente du plaisir en tant que celui-ci est lié à l'« écriture », notion elle-même liée, chez Derrida, à celle de « jeu¹³ ». Il s'agira, bien entendu, de saisir plus tard de quelle écriture et de quel jeu il s'agit quand le plaisir y est de mise. Pour l'instant, bornons-nous simplement à exhumer deux références où la scripturalité, telle que la considère Derrida, va de pair avec une forme, oserait-on dire, d'hédonisme philosophique. Dans *Positions*, le premier recueil d'entretiens publiés en 1972 auxquels Derrida ait consenti à prendre part, il déclarait, à propos de la déconstruction des valeurs de la métaphysique, qu'elle consiste dans « un certain travail textuel qui donne un grand plaisir¹⁴ ». Plus tard, interrogé par Didier Cahen sur France Culture au mois de mars 1986, il renchérrissait : « [Il] faut bien que je prenne un certain plaisir à la philosophie, à une certaine manière de faire de la philosophie. » Et il complétait sa réponse en parlant d'un « plaisir d'écrire » qui, pour être justement compris, nécessite que le verbe « écrire » soit pris, nuancé-il, « avec beaucoup de précaution ». Cette précaution portait, notamment, sur le fait que, rajouterait-il enfin,

nietzschéenne a réussi ou non à dérouter le platonisme, reste prise, souligne Derrida, dans l'herméneutique, c'est-à-dire dans une approche qui privilégie l'intention signifiante, l'énoncé d'une thèse que, justement, la scripturalité de Nietzsche rend non pas caduque ou impertinente, mais dépendante d'une logique textuelle qu'elle ne peut pas se réapproprier, parce que cette logique échappe à son auteur même, qu'elle le tient exclu de cela même qu'il aura écrit (voir J. Derrida, *Épaves*, *op. cit.*, p. 59-82).

13. « L'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu », lit-on dans *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 16. Plus loin, il continue en disant « que l'écriture est le jeu dans le langage » (*Ibid.*, p. 73).

14. J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 15.

Le plaisir est une chose très compliquée. Le plaisir peut s'accumuler, s'intensifier à travers une certaine expérience de la peine, de l'ascèse, de la difficulté, de l'impasse, de l'impossibilité; donc, plaisir, oui, sans doute, mais il faudrait [...] ouvrir tout un discours sur le principe de plaisir, sur l'au-delà du principe de plaisir, etc.¹⁵.

Sans recourir à Freud, vers la pensée duquel la fin de la citation précédente nous renvoie, tâchons précisément d'« ouvrir » avec Derrida un tel discours portant sur la jouissance qui peut, à ce qu'il prétend, s'accommoder d'« une certaine expérience de la peine ». Ce mixte, déjà, fait signe vers le complexe joie-souffrance que génère indissociablement la force vitale chez Nietzsche et, bien sûr, vers les « jeunes chiens » de *La République* platonicienne évoqués plus haut, chiens « enragés » de pensées confuses, d'idées indéçises, se croyant philosophes et ne prenant plaisir, au cours d'interminables querelles de mots où ils sont tour à tour réfutants et réfutés, que de la douleur finale de ne plus rien croire ni de ne plus rien savoir. Quoi qu'il en soit de ces affinités sur lesquelles nous reviendrons en fin de parcours, si le travail philosophique tel que le conçoit Derrida consiste, d'abord et avant tout, dans un « travail textuel qui donne un grand plaisir », mais un plaisir, il y insiste, qui peut aussi s'avérer difficile, ascétique, déplaisant, c'est parce qu'une certaine pratique de l'écriture qu'il met en œuvre aboutit non pas à la destruction, ni même au débordement de la métaphysique — débordement auquel il n'a, au demeurant, jamais cru —, mais bien, en son sein, au vacillement de ses concepts, à la démonstration qu'il existe, comme il le dit, une « ressource indéçidable¹⁶ » qui leur échappe, sans pour autant qu'elle réside et déploie ailleurs ses effets que dans la logique oppositionnelle, la « logique du tout ou rien¹⁷ » qui régit leur organisation. En introduisant du « jeu » — notion nietzschéenne dont Derrida a beaucoup usé, surtout dans ses premières publications¹⁸ — dans le champ conceptuel de la métaphysique, cette « ressource indéçidable » le désorganise dans la mesure précise où elle révèle que les termes soi-disant distincts des grandes dichotomies traditionnelles sur lesquelles se fondent les systèmes philosophiques (intelligible/sensible, nature/culture, pensée/écriture, etc.) ne sont pas, à y regarder de près, hétérogènes les uns aux autres, opposés, contradictoires — ce qu'ils devraient toujours être s'ils ont vocation à la rigueur¹⁹ —, mais qu'il y a bien, plutôt, passage des uns dans les autres, « contamination », « parasitage » des uns par les autres, pour utiliser ici la terminologie la plus courante de Derrida.

15. J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Gallimard, 1992, p. 210-211.

16. J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 11.

17. J. Derrida, 1990, *Limited Inc.*, Paris, Gallimard, 1990, p. 211; voir « Il est impossible ou illégitime de former un concept philosophique hors de cette logique du tout ou rien » (*Ibid.*; l'auteur souligne).

18. *Ibid.*, p. 209.

19. *Ibid.*, p. 211.

De cette « autre "logique"²⁰ » du parasite en quoi consiste la déconstruction, il résulte donc qu'aucun concept n'est pur, adéquat ou identique à lui-même, contrairement à ce que la philosophie a sans cesse tenté de donner à croire depuis Platon.

S'appliquer à faire en sorte que cette « ressource indécidable » soit rendue, d'une certaine façon, pensable, mais selon un autre mode de pensée que celui, dualiste, qu'impose la métaphysique et qui en est, à son insu, prisonnier, supposait le déploiement d'un procès d'écriture qui soit à même de montrer comment la logique binaire de la conceptualité philosophique se trouve mise à mal par le « jeu » dans lequel elle se trouve prise sans pouvoir s'en dépendre, un jeu qui résiste à ses oppositions, qui est plus puissant qu'elles et que Derrida qualifie de « conflictuel²¹ » — ce qui laisse à penser qu'un tel jeu comporte, à côté d'une part d'euphorie, une part de dysphorie, voire de violence qu'il nous reviendra de mettre au jour plus loin.

Pour bien comprendre que l'écriture de Derrida est tout autant ludique que tragique, qu'elle engendre une jouissance teintée d'amertume, comme le fait l'écriture de Nietzsche dont on reparlera plus tard et comme le font aussi, on l'a vu, les joyeux « déchirements » dialectiques des trop jeunes philosophes dont Platon se démarque dans *La République*, il importe d'observer que cette pratique scripturale se manifeste selon un « double geste » ou sur un « double registre²² », comme le signale Derrida lui-même. Écriture écartée d'elle-même, chiasmaturque, « dédoublée²³ », laquelle, d'une part, procède à la consignation de ce que la métaphysique a toujours pensé et dit du langage écrit et, d'autre part, par le repérage du « jeu », de la « ressource indécidable » qui en saborde de l'intérieur les oppositions conceptuelles sans s'y laisser réduire, enclenche le processus de sa propre transformation pour devenir une « autre » écriture, une écriture mutante dont le concept traditionnel ne soit plus que le « vieux mot²⁴ », la désignation périmée, « raturée ». Dans le « style²⁵ » qu'adopte la déconstruction, l'écriture relève aussi bien d'une

20. *Ibid.*, p. 212.

21. J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 60. Pas plus que les concepts dont il trouble l'homogénéité, le concept de « jeu » n'est, chez Derrida, en adéquation à lui-même.

22. *Ibid.*, p. 56 et 48; l'auteur souligne.

23. *Ibid.*, p. 56.

24. *Ibid.*, p. 81; voir aussi p. 95. Gérard Granel a bien cerné cette double économie de l'écriture chez Derrida en indiquant qu'il y a pour ainsi dire une « petite » question de l'écriture, en effet marquée par une certaine positivité, et une « grande » question de l'écriture qui est un combat avec l'ange de la métaphysique. Mais l'erreur serait justement ici de vouloir surmonter cette dualité de questions (*Traditions inédites*, Paris, Gallimard, 1972, p. 154). On notera au passage que la « grande » écriture, l'écriture performative, celle qui se débat avec la métaphysique, lui livre, selon Granel, « combat ». Indice, ici encore, que le jeu en quoi elle consiste n'a pas qu'un caractère hétéronome, mais qu'il relève de la catégorie des plaisirs paradoxaux où délectation et peine s'entremêlent.

25. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 26.

approche théorique classique qu'elle n'en appelle à une mise en pratique de ses potentialités graphiques et sémantiques inédites. Elle est mise en examen et mise en acte. Elle est analysée comme telle dans le texte philosophique « déconstruit », son statut et sa fonction y sont constatés et enregistrés, avaisés, mais elle est aussi *performée*²⁶ dans le texte « déconstruisant », où s'opère sa mutation et où elle acquiert une ampleur et une signification neuves. Ce faisant, il ne s'agit de rien d'autre, dans la perspective où se place Derrida, que de se tenir à la « limite » du discours métaphysique, d'en cerner, depuis son dedans, les concepts, mais, simultanément, par une opération textuelle qui vient en déranger l'ordre, de les *renverser* et de les *déplacer*²⁷, suivant les deux mouvements par quoi la déconstruction opère le décalage, le décentrage du champ philosophique, lequel n'est alors plus réglé ni par la primauté du vrai, ni par celle de l'être, ni par celle du sens, ni par aucune instance qui se voudrait dernière, fondamentale et pure.

Nietzsche mis à part, remarque Derrida, dans l'enceinte de la métaphysique et des discours par elle infusés qui relaient ses présupposés les plus tenaces, l'écriture a toujours été envisagée comme un simple instrument de la pensée : le lieu annexe où vient s'archiver la vérité une fois qu'elle a été découverte. Assurément, dans un premier temps, la définition qui fait de l'écriture le redoublement inutile du vrai, Derrida montre, dans un second temps, que les textes métaphysiques sont en réalité affectés, ainsi qu'on l'annonçait tout à l'heure, par un certain « jeu du langage²⁸ » qu'ils ne peuvent ni contrôler ni arrêter et qui met à mal la logique duelle qui est la leur. Ce jeu constituant, « en un sens rigoureusement freudien, l'inconscient de l'opposition philosophique, l'inconscient insensible à la contradiction²⁹ », confère à la notion d'écriture une ambiguïté d'abord insoupçonnée, ambiguïté qui fait se morceler l'unité du noyau sémantique auquel on pouvait, semble-t-il en toute confiance, en rapporter d'abord la signification. Cela se vérifie exemplairement chez Platon à travers l'analyse qu'en propose Derrida dans *La dissémination*.

26. Sur la performativité de l'écriture derridienne, on se reportera à Henri Meschonnic, *Le signe et le poème*, Paris, Gallimard, 1975, p. 401-492 (« L'écriture de Derrida »). L'auteur tente d'y démontrer que l'écriture, au sens derridien du terme, se motive d'elle-même, qu'elle se réalise, en ce que ses énoncés ont d'inançable, dans sa propre énonciation, qu'elle est autologique. Façon, pour elle, de se soustraire à toute forme d'autorité qui la commanderait de l'extérieur, de ne pas avoir de père, pour reprendre ici une des thématiques prégnantes dans l'interprétation du Phèdre qui est celle de Derrida dans *La dissémination* et sur laquelle on se penchera plus loin.

27. Sur cette « double marque » transformative, voir J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, p. 392-393 et *Positions*, *op. cit.*, p. 88-89.

28. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 15.

29. J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 60, n. 6; l'auteur souligne.

Pour aller droit au centre de la lecture derridienne, laquelle mériterait toutefois que l'on s'attache à tous ses détails car ils font système, on se contentera ici de noter que celle-ci, pour l'essentiel de notre propos, met l'accent sur deux aspects de la dévalorisation platonicienne de l'écriture. Le premier de ces aspects a trait au fait que l'écriture ne confère qu'un semblant de savoir et non pas un savoir authentique. Platon s'en explique en recourant à un mythe d'origine égyptienne rapporté dans le *Phèdre*. Offerte en cadeau au dieu-roi Thamouos par le dieu subalterne Theut, l'écriture est présentée par ce dernier comme un moyen d'instruction capable de pallier les défaillances de la mémoire. À quoi le dieu-roi réplique que les hommes, en plaçant leur confiance dans cette technique externe de mémorisation, ne feront qu'aggraver ces défaillances au lieu de les endiguer, puisque, en effet, ils cesseront alors d'exercer, par eux-mêmes, leur mémoire vive, mémoire vive dont on sait que, chez Platon, elle est seule à pouvoir conduire, par « autoscopie³⁰ », à la vérité. Ce que Thamouos révèle, par la méfiance dont il fait preuve à l'égard de la marque écrite qui, au lieu d'y mener, détourne de la rentrée en soi-même et de la découverte des archétypes idéaux que cet examen de soi favorise, c'est que l'écriture n'intervient pas dans le processus par lequel le sujet est censé accomplir l'acte de reminiscence par quoi ce qui est vraiment se découvre à lui. Elle survient après que ce processus a eu lieu et ne permet la remémoration que ce dont l'homme a déjà, au plus intime de soi-même, la connaissance. L'écriture ne vaut ainsi que ce que vaut le savoir tacite qui la précède et dont elle n'est que la réplique. La mémoire scripturale est donc une mémoire morte. Privée de vie, c'est un peu comme si, indique Derrida, elle était privée d'ascendance paternelle³¹. Il est d'ailleurs significatif, sous cet angle, que Thamouos, le dieu-roi, en refusant son aval à l'écriture, agisse comme un « père » voulant protéger ses sujets de la fausse route sur laquelle risque de les engager ce supplément mnémotechnique dans leur quête de savoir³².

Le second aspect retenu de la critique platonicienne de l'écriture dans le commentaire que lui consacre Derrida touche au rapprochement qui s'y établit avec la peinture et, plus largement, avec les arts d'imitation. Deux griefs sont adressés par Platon à ces arts : celui de se tenir dans l'élément de la représentation par ressemblance et celui de ne procurer, par l'ambivalence que charrie avec elle cette ressemblance, qu'un mauvais plaisir, un plaisir dévoyé, un plaisir d'« *envoûtement*³³ ». De même que la peinture reproduit les êtres

30. J. Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 78.

31. « La spécificité de l'écriture se rapporterait donc à l'absence de père » (*Ibid.*, p. 86). Telle serait la distinction de la trace graphique d'avec la parole vive : « À la différence de l'écriture, le logos vivant est vivant d'avoir un père vivant » (*Ibid.*, p. 87).

32. *Ibid.*, p. 84-95, 116-117 et 164-179.

33. *Ibid.*, p. 161 ; l'auteur souligne. Cette puissance d'envoûtement est clairement reconnue par Jean-Paul Sartre ; voir *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

vivants, l'écriture reproduit la parole vive. Toutes deux, en ce sens, sont comme des fantômes : elles donnent l'illusion d'être ce à quoi elles ressemblent, alors qu'elles n'en sont tout au plus que l'apparence. À la fois similaires et différentes de leur modèle respectif, la peinture l'étant pour l'une, le discours parlé pour l'autre, en tant que reproductions mimétiques proches et distantes de ce dont elles sont les imitations, peinture et écriture troublent, captivent, suscitent un plaisir de fascination, de séduction qui risque d'écarter les hommes de la voie qu'ils devraient emprunter : celle qui mène à la présence de ce qui est et non au faux-semblant de ce qui n'est pas. Il n'est dès lors pas étonnant de voir, observe à cet égard Derrida³⁴, que la « vérité » de l'écriture, comme cela même qui détourne de la vérité, soit énoncée dans un mythe et ne fasse pas l'objet d'un savoir digne de ce nom. Comme les récits mythiques, les paroles écrites ont quelque chose de fabuleux. Elles détiennent une puissance d'émerveillement, mais aussi d'égarement, qui attire là où l'on ne devrait pas être attiré. À ce titre, elles font penser à l'usage frelaté, parce que précocce, de la dialectique dont le « merveilleux plaisir », pour reprendre encore une fois les mots de Glaucon, conduit parfois les jeunes initiés dans une sorte d'impassé ontologique.

Que l'écriture, on vient de le voir, soit, en tant que mémoire virtuelle, ce qui présente un semblant de vérité et, en tant que simulacre de la parole vive, ce qui enclenche un plaisir factice susceptible d'écarter l'âme d'elle-même et de son anamnèse, n'empêche pas Platon de considérer, dans le *Phèdre*, non sans contradiction, que la vérité soit pareille à un discours écrit, depuis toujours gravé dans le tréfonds de l'esprit humain³⁵. Il ne s'agit là que d'une métaphore, pourrait-on objecter à Derrida. Mais cette métaphore est révélatrice, à ses yeux, en ce qu'elle marque un « *renversement* dans le fonctionnement de l'argumentation³⁶ » platonicienne. Appartenant à l'ordre du faux savoir mnésique et du faux plaisir qui envoûte, l'écriture est maintenant investie du rôle inverse de désigner cela même qui échappe à cet ordre : la vérité logée dans le silence de l'âme qui l'abrite et en jouit sans détour. La conséquence radicale de ce renversement est tirée par Derrida, qui écrit :

« Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture [...] est opposée à une mauvaise écriture [...] Et la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique³⁷. »

34. Voir J. Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 83.

35. Voir *Phèdre*, § 276a, cité dans J. Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 171. Sur cette écriture psychique, voir aussi *Ibid.*, p. 209 et suiv.

36. *Ibid.*, p. 171 ; nous soulignons. Ce renversement est la première phase de la déconstruction, phase suivie par une autre, celle du déplacement, ainsi que nous le précisons plus haut et comme cela se vérifiera plus bas.

37. *Ibid.*, p. 172.

Le chiasme de la métaphoricité de l'écriture induit donc une « contamination de la logique » binaire, oppositionnelle, qui est celle sur laquelle repose la métaphysique, contamination qui n'abolit pas toute logique, mais impose, au contraire, la reconnaissance d'une logique inouïe, une « logique de la contamination », précisément. C'est en quoi consiste, selon Derrida, le *déplacement* de l'écriture dans le platonisme et, par-delà celui-ci, dans l'ensemble du champ philosophique. Elle n'y est plus secondaire, mais première. Ou, plus exactement, tout en restant secondaire, elle devient première, entrant par-là en opposition avec elle-même. Mais, opposée tout autant à la vérité à laquelle elle ne ferait que s'ajouter, dans le même mouvement de supplémentarité qui est le sien, elle passe en son contraire, elle devient cela même dont elle n'était, précédemment conçue, que la face adverse. Cela veut dire que l'écriture est prise dans un « jeu de passe-passe » qui exclut tout partage fixe entre ce qui est et n'est pas du ressort de la trace écrite. Il y a, dans cette sorte d'indétermination flottante qui permet la substitution et le jeu³⁹, une hybridation équivoque entre la « bonne » et la « mauvaise » écriture, entre les « bons » et les « mauvais » plaisirs³⁹ par elle suscités, sans que l'on puisse, en toute rigueur, dire lesquels de ces plaisirs sont les bons et les mauvais ni laquelle des deux est la bonne ou la mauvaise écriture. À ces déplacements de sens que ne commande aucune intention expresse, Platon est pris. Qu'il ait voulu interrompre le « passage entre des valeurs contraires est lui-même déjà un effet de « platonisme », sans doute son effet le plus décisif, avance Derrida, sachant que cette « décision » n'a pu se prendre que dans l'élément « indécidable » de l'écriture, un « élément qui la précède, la comprend, la débordé⁴⁰ ». Raison pour laquelle il fallait, dans le texte derridien, dans le texte déconstruisant, donc, que l'écriture

38. *Ibid.*, p. 105.

39. Qu'on ne se méprenne pas. Chez Platon, observe Derrida, « [l]e plaisir et le jeu [...] ne sont pas condamnés en eux-mêmes, mais seulement quand ils sont inauthentiques et privés de vérité [...] L'homme du simulacre, si du moins il ne soumet pas sa poétique à la philosophie et à la politique du philosophe, se voit chassé de la cité par Platon » (J. Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 249). L'imité, en raison de son antériorité, vaut plus que l'imitatif, l'être à plus de valeur que l'apparence et le plaisir qu'on prend à le découvrir est pur de se fonder sur quelque chose d'unique, de stable et d'initial. Si l'écriture, de ce point de vue, est rapprochée par Platon de la démocratie, c'est parce que tout y est nivelé sans souci de hiérarchie. L'homme démocratique, mettant toute chose sur un pied d'égalité, n'établit aucune différence entre les plaisirs nobles, comme ceux que la recherche philosophique génère, et les plaisirs vils provoqués par le sensible et ses imitations (sur ce rapprochement, voir J. Derrida, *La dissimulation*, *op. cit.*, p. 166-167). « Or ne peut-on dire que Platon, s'interroge dès lors Derrida (*Ibid.*, p. 166, n. 63), continue à penser l'écriture depuis la place du roi, à la présenter à l'intérieur des structures alors périmées de la *basileia* ? »

40. *Ibid.*, p. 111-112. Ce que maintient le platonisme, malgré sa fracture interne, une fracture qu'il aura méconnue, c'est « l'ontologie : la possibilité présumée d'un discours sur ce qui est, d'un logos décidant et décidable de ou sur l'on (étant-présent). Ce qui est, l'étant-présent [...] se distingue de l'apparence, de l'image, du phénomène, etc., c'est-à-dire de ce qui, le présentant comme étant-présent, le redouble, le re-présente et dès lors le remplace et le dé-présente » (*Ibid.*, p. 217). Il est clair, pour Derrida, que cette décision platonicienne prise sur fond latent d'indécidabilité n'est qu'un « récit » présentant des traits de ressemblance avec la mythologie, « la mythologie

écrivie autrement, qu'elle se désigne et s'autobaptise « archi-écriture⁴¹ », qu'elle modifie son nom, qu'à même son signifiant se remarque l'écart sémanitique dont elle est intérieurement divisée dans le texte déconstruit⁴².

Que laisse apercevoir, en définitive, une telle décision ? Que la métaphysique, Nietzsche l'aura écrit avant Derrida, est le fruit d'un désir. Un désir insatiable : celui d'atteindre à la présence pleine et immuable du vrai que vient redoubler celui « de *maintenir* la sécurité du concept⁴³ » et de l'arracher au « jeu du langage » dont l'écriture est l'indice le plus révélateur et le plus troublant dans l'espace de la pensée philosophique. Désir insatiable, bien entendu, désir qui ne se comble jamais d'aucune gratification ou satisfaction définitive, désir qui reste en suspens, intermettent, parce qu'il naît et vit d'une altération originale et irréductible du vrai et du sens, altération que Derrida aura, dans une altération graphique qui en redouble l'impact, nommé « différence » (dont l'a marque l'indétermination, l'originalité et l'originalité). Et « sans la possibilité de la différence, précise-t-il, le désir de la présence comme telle ne trouverait pas sa respiration. Cela veut dire du même coup que ce désir porte en lui le destin de son inassouvissement. La différence produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible⁴⁴. » Dans la joie que procure le déploiement disséminant de l'écriture qui vient relancer

d'un logos racontant son origine» (*Ibid.*, p. 147) et sachant d'en éradiquer le supplément écrit dont nous avons vu, pourrât, qu'il lui est coextensif. Basculément de la philosophie dans son autre, dans la « fiction » dont elle se croyait et se voulait protégée.

41. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 83. Ce terme oxyimorique d'« archi-écriture » est un « nouveau concept » que Derrida met en circulation et qui, dit-il, « communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture. Celui-ci n'a pu historiquement s'imposer que par la dissimulation de l'archi-écriture, par le désir d'une parole chassant son autre » (*Ibid.*, p. 83). Cette archi-écriture « ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d'une science. Elle est cela même qui ne peut se laisser réduire à la forme de la *présence*. Or celle-ci commande toute objectivité de l'objet et toute relation de savoir » (*Id.*).

42. « La nécessité du passage par la détermination biffée, la nécessité de ce *tour d'étréture* est irréductible », affirme Derrida (*Ibid.*, p. 38). Sur le jeu typographique et les altérations de sens de la marque écrite chez Derrida, on verra Meschonnic, *Le signe et le poème*, *op. cit.*, p. 467 et suiv., qui croit pouvoir détecter ce qui lui paraît être un des paradoxes de la déconstruction derridienne, celui d'aboutir, tout en voulant libérer l'écriture de son enfermement philosophique, à « un aristocratie de fait [...] Car la déconstruction revient à pratiquer, pour son propre usage, une autre définition du signe, emploi du langage pour une caste lettrée » (*Ibid.*, p. 406). Un tel paradoxe n'est-il pas décelable que pour celui qui s'arrête à la surface du texte derridien ?

43. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 393.

44. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 206. Voir également : « Le désir de lier le jeu est [...] irrépressible » (*Ibid.*, p. 87). Une telle déclaration, qui trouve d'autres échos ailleurs, nous porte à prendre avec des pincettes les propos de Fabio Ciaramelli. Celui-ci considère que, chez Derrida, « il ne faut pas penser l'originale comme dépossession radicale, comme manque originnaire de l'origine, et, dès lors, non pas comme une malédiction commandant le désir nostalgique du retour, mais comme une ouverture inaugurale à l'indéterminé et au possible » (Jacques Derrida et le supplément d'origine », *Études phénoménologiques*, nos 27-28, 1998, p. 237-263, p. 242). Il nous semble plutôt que Derrida s'efforce de penser ensemble et la perte de l'origine qui ouvre au possible et la nostalgie, l'inquiétude qu'une telle perte ne peut éviter de déclencher.

sans arrêt le désir de la présence, s'insinue l'inquiétude de son inapaisement. S'il y a bien, chez Derrida, une affirmation positive, un « oui » nietzschéen prononcé en faveur de l'« errance joyeuse du *graphem*⁴⁵ », comme il lui arrive de l'appeler, cette affirmation, ce « oui » doivent nécessairement compter avec le fait que, en raison de son caractère inaugural, « l'écriture est dangereuse et angoissante⁴⁶ » de ne rien promettre, de ne rien garantir et de ne donner lieu, en fin de compte, qu'à une « pensée » que certains philosophes italiens, Gianni Vattimo en tête, jugeaient « faible » de ne plus délivrer aucune certitude. Si l'écriture de Derrida, ainsi qu'il le confiait à Lucette Finas, s'apparente à « une cérémonie *gymnastique* » au cours de laquelle les concepts philosophiques sont « tordus », il faut savoir que cette cérémonie est « à la fois joyeuse, irreligieuse et cruelle⁴⁷ », joyeuse et cruelle, gaie et violente de briser et de se libérer de l'ordre philosophique ainsi que de la répression que n'importe quel ordre ne peut manquer d'engendrer.

Cette perte initiale du vrai et du sens, nul mieux que Nietzsche n'a su en jouer dans ses textes. Nul mieux que lui n'aura su montrer que l'écriture était le milieu instaurateur, la matrice productive des effets de vérité générés par le discours philosophique, comme Derrida le reconnaît dans *De la grammatologie* lorsqu'il note que « Nietzsche, loin de rester simplement [...] dans la métaphysique, aurait⁴⁸ puissamment contribué à libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au *logos* et au concept connexe de vérité ou de signifié premier, en quelque sens qu'on l'entend⁴⁹ ».

Abordons, pour finir, le rapport de proximité que Derrida entretient avec Nietzsche et avec son style ou, plutôt, ses styles. À la fin du paragraphe 60 du *Gai savoir*, il est stipulé que, comme le cite Derrida, « [I]l le charme le plus puissant des femmes, c'est de le faire sentir au loin, et pour parler le langage des philosophes, c'est une *actio in distans* : mais pour cela il faut tout d'abord et avant tout — de la distance⁵⁰ ! » Derrida, qui fonde l'essentiel de son commentaire sur cette espèce de sentence, commence par faire remarquer que l'écriture nietzschéenne « mime⁵¹ » la distance qu'elle désigne comme l'opération même du charme féminin. Elle la mime deux fois : en écrivant la distance

45. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 429.

46. *Ibid.*, p. 22.

47. J. Derrida, « Avoir l'oreille de la philosophie », Entretien avec Lucette Finas, *La quinzaine littéraire*, n° 152, 1972, p. 16; souligné dans le texte.

48. L'emploi du conditionnel, observons-le, est la marque du respect de l'indécidabilité foncière du texte nietzschéen dont il est résolument impossible de savoir, estime Derrida contre Heidegger (voir *supra*, n. 12), s'il repose ou non sur l'intention d'échapper au dilemme philosophique du vrai et du non-vrai.

49. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 31-32.

50. J. Derrida, *Épaves*, op. cit., 1978, p. 36.

51. *Ibid.*, p. 37.

dans une langue morte, éloignée, le latin (« *actio in distans* »), et en inscrivant un tirer devant l'expression finale (« de la distance »), ce qui a en quelque sorte pour effet de mettre la distance à distance d'elle-même. Tout en recyclant la vieille figure allégorique de la femme symbole de la vérité — ce qui est une manière détournée, dérivée, écartée de signifier la vérité —, prenant par là ses distances d'avec Platon qui associait, on l'a vu antérieurement, le vrai à la figure masculine du père, Nietzsche laisserait peut-être entendre, à suivre Derrida, qu'il faut se garder de son charme, qu'il faut s'en tenir éloigné pour l'éprouver et, par là même, éprouver son contenu voilé, dissimulé, si contenu il y a : à savoir, la vérité. Que la séduction féminine, symbolisant la vétracité promise, ne réside pas ailleurs que dans les voiles dont la femme sait se parer, renforçant son attirance par la dissimulation dont elle fait preuve, cela pourrait vouloir dire que le vrai n'est qu'un leurre, puisque, en définitive, on ne sait rien de ce qu'elle cache et que, peut-être, « il n'y a pas de vérité de la femme » ou que la « femme est un nom de cette non-vérité de la vérité⁵² ». Seul le philosophe persiste à croire à la vérité de la femme, cherchant par-delà la surface de ses attraita la profondeur présumée du vrai. Ne s'en tenant pas suffisamment à distance, il succombe à ce qu'elle semble, selon toute apparence et dans une proximité feinte, donner à espérer : que l'on puisse accéder à l'essence du réel. L'anxiété du philosophe est de ne pas parvenir à satisfaire son désir de vérité que la figure allégorique de la femme exaspère et déçoit. Mais cette anxiété n'a, chez Nietzsche, d'égalé que la jubilation de se laisser prendre à une écriture qui ne forme jamais système, qui rompt avec toute volonté d'unité et de totalité et qui ne prend appui sur aucune fondation autre que sa propre graphie.

Ce que la manière d'écrire de Nietzsche donne à lire et à penser dans l'espace de son texte, c'est « que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai » et que « la question du style comme question de l'écriture [est] [...] plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens⁵³ ». Une conclusion identique s'impose s'agissant du style de la déconstruction derridienne. Sans confondre philosophie et littérature, sans dissoudre l'une dans l'autre, mais sans non plus les tenir isolées l'une de l'autre⁵⁴, Derrida n'a jamais caché que c'était du côté de la pratique littéraire

52. *Ibid.*, p. 39. Il va de soi que les significations de la femme chez Nietzsche sont bien plus nombreuses et complexes que ce à quoi nous nous en tenons pour notre propos. Il faudrait, par exemple, parler de la problématique de la castration comme ce dont manquerait la femme du point de vue masculin. La castration que Derrida connecte avec « l'énigme d'une non-présence de la vérité » (*Ibid.*, p. 72). Pour cela, nous ne pouvons que renvoyer à l'intérêt de l'ouvrage de Derrida cité ici.

53. *Ibid.*, p. 86.

54. Ce qu'elles ont en commun, c'est l'écriture et la possibilité de la fictionnalité qui lui est inhérente. Quant au reproche fallacieux souvent adressé à Derrida d'assimiler la philosophie à la littérature, on le verra à l'œuvre chez Jürgen Habermas, dans *Les discours philosophiques de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1988. Sur cette assimilation, voir J. Derrida, *Limited Inc.*, op. cit., 1990, p. 244-247, n. 1.

que s'annonçait le mieux la percée de la clôture de la métaphysique et que c'était là que la disruption de l'écriture comme *archè*, son jeu inaugural s'était le plus visiblement manifesté⁵⁵. On peut dès lors se demander si ne se met pas en place, chez lui, dans l'opération de détournement des concepts de la métaphysique à laquelle il procède, une stratégie rhétorique ou un mouvement d'« esthétisation » de l'écriture destiné à la mettre en relief et à en faire saillir l'originalité. Non, bien sûr, que le langage de la déconstruction doive se résumer à une rhétorique ou à une esthétique, ce qui mettrait Derrida en contradiction avec l'idée qu'il défend selon laquelle, précisément, il n'y a pas d'instance ultime qui puisse donner son assise au discours philosophique. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que, dans son œuvre, la notation graphique n'est pas neutre. Elle ne s'efface pas devant un signifié prétendument premier qui la supporterait. Il y a une « expérience de la langue [...] commune à la littérature et à la philosophie⁵⁶ », une expérience stimulante et angoissante à la fois, jouissive et éprouvante, de différer toujours toute décision quant à la valeur de vérité ou de non-vérité de l'écriture où le sens est forcé de se loger pour être ce qu'il est et diriger notre attention vers ce qui restera toujours un improbable référent.



III – DU SOUCI DE SOI À L'ESTIME D'AUTRUI : PLAISIR ET SOCIALIZATION

55. Voir, entre autres lieux, J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 20-21 et 93-96, ainsi que *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 87-88. Comme il l'indique ailleurs, « l'événement littéraire traverse et déborde même la philosophie. Certaines "opérations", dirait Mallarmé, certains simulacres littéraires ou poétiques nous donnent parfois à penser ce que la théorie philosophique de l'écriture méconnaît, ce que parfois elle interdit violemment » (J. Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 84-85).

56. J. Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 387.