

LA DÉCONSTRUCTION ET L'AUTRE

Jacques Derrida

Gallimard | *Les Temps Modernes*

**2012/3 - n° 669-670
pages 7 à 29**

ISSN 0040-3075

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2012-3-page-7.htm>

Pour citer cet article :

Derrida Jacques, « La déconstruction et l'autre »,
Les Temps Modernes, 2012/3 n° 669-670, p. 7-29. DOI : 10.3917/lm.669.0007

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA DÉCONSTRUCTION ET L'AUTRE*

RICHARD KEARNEY — *Le principal motif et l'exigence primordiale de votre travail résident dans la « déconstruction » du primat de la présence en philosophie. Je pense qu'il ne serait pas inutile de resituer votre exigence de « déconstruction », en relation avec les deux traditions intellectuelles les plus importantes de la culture européenne occidentale, à savoir les cultures hébraïque et hellénique. Vous concluez votre essai sur le philosophe juif, Emmanuel Levinas, par cette citation de l'Ulysse de James Joyce : « GreekJew is JewGreek » / « Un Juif grec est un Grec juif ». Etes-vous d'accord pour dire, avec Levinas, que le judaïsme offre une alternative à la métaphysique grecque et au primat de la présence qui s'y déploie ? Ou croyez-vous, avec Joyce, que les cultures juive et grecque sont fondamentalement indissociables ?*

JACQUES DERRIDA — Même si je considère qu'il est essentiel de réfléchir à cette synthèse copulative de culture grecque et juive, je considère que ma propre pensée n'est, paradoxalement, ni grecque, ni juive. J'ai souvent l'impression que les questions que je tente de formuler sur les marges de la tradition philosophique grecque ont, en tant que leur autre, le modèle du Juif, à savoir le Juif en tant qu'autre. Et pourtant, le paradoxe est que je n'ai jamais invoqué la tradition juive, d'aucune manière, ni par attachement à mes racines, ni de manière directe. Bien que je sois né juif, je ne

* Entretien réalisé par Richard Kearney à Paris, en 1981, et traduit de l'anglais par Corine Laidet.

travaille ni ne pense en me référant à une tradition vivante du judaïsme. Ainsi, s'il existe une dimension judaïque de ma pensée, qui a pu s'exprimer de temps à autre en ou à travers moi, elle n'a jamais pris la forme d'une fidélité explicite ou d'une dette envers cette culture. En bref, le lieu ultime de mon questionnement ne devrait être ni hellénique ni hébraïque, si cela était possible. Ce devrait être un non-lieu, au-delà, tout à la fois, de l'influence juive de ma jeunesse et de l'héritage grec que j'ai reçu au cours de ma formation universitaire en France.

R.K. — *Vous partagez cependant un discours singulier avec Levinas — incluant les notions de l'autre, de la trace et de l'écrit comme différence, etc. — qui pourrait faire appel à un héritage judaïque commun.*

J.D. — J'ai été, indubitablement, fasciné et attiré par le parcours intellectuel de Levinas, mais non pas parce qu'il était juif. Il y a, chez Levinas, une continuité discrète entre son discours philosophique en tant que phénoménologue et son langage religieux en tant qu'exégète du Talmud. Mais cette continuité n'est pas immédiatement évidente. Le Levinas qui m'a le plus intéressé au début était le philosophe qui travaillait sur la phénoménologie et qui posait la question de l'autre de la phénoménologie. La dimension judaïque demeurait à ce niveau une référence plus discrète que décisive.

Vous demandez si le judaïsme offre une alternative à la philosophie grecque de la « présence ». Nous devons d'abord déterminer ce que nous entendons par « présence ». Les termes français ou anglais ne sont, bien évidemment, ni grecs, ni juifs. De sorte que lorsque nous utilisons le mot, nous présupposons une longue histoire de traduction, qui part des termes grecs de « *ousia* » et de « *on* » aux termes latins de « *substantia* », « *actus* », etc., pour aboutir au terme moderne de « présence ». Je n'ai aucune connaissance de ce que ce terme signifie dans le judaïsme.

R.K. — *Vous considérez-vous avant tout comme un philosophe ?*

J.D. — Je ne suis pas satisfait du terme « philosophe ».

R.K. — *Comment ne seriez-vous pas philosophe, dans la mesure où votre « déconstruction » vise essentiellement les idées et les textes philosophiques ?*

J.D. — Il est vrai que la « déconstruction » porte sur les textes philosophiques. Par ailleurs, je suis philosophe au sens institutionnel, puisque je suis chargé d'enseigner la philosophie au sein d'une institution officielle, l'École normale supérieure. Mais je ne suis pas sûr que le lieu de mon travail, la lecture de textes philosophiques et la formulation de questions philosophiques soient à proprement parler philosophiques. En fait, j'ai essayé, de plus en plus systématiquement, de trouver un non-lieu, ou un lieu non philosophique, depuis lequel questionner la philosophie. Mais la recherche d'un lieu non philosophique ne dénote pas pour autant une attitude antiphilosophique. Ma question principale est : à partir de quel lieu ou *non-lieu* la philosophie, en tant que telle, peut-elle apparaître à elle-même comme autre qu'elle-même ? Depuis quel lieu ou non-lieu la philosophie peut-elle s'interroger et réfléchir sur elle-même *autrement* ? Un tel non-lieu, ou altérité, serait radicalement irréductible à la philosophie. Mais le problème est qu'un tel non-lieu ne peut être défini ou situé dans et par le langage philosophique.

R.K. — *La « déconstruction » semble être, par conséquent, une « déconstruction de la philosophie ». Votre intérêt pour la peinture, la psychanalyse et la littérature — notamment pour les textes d'Edmond Jabès, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Antonin Artaud, Paul Celan et Mallarmé — peut-il être perçu comme une tentative d'établir ce non-lieu philosophique dont vous venez de parler ?*

J.D. — Oui, assurément. Mais on doit se souvenir que même si ces lieux sont non philosophiques, ils appartiennent cependant à notre culture occidentale et ne sont jamais totalement libérés de l'empreinte du langage philosophique. En littérature, par exemple, le langage philosophique est toujours présent, dans un certain sens, mais il se produit et se présente comme séparé de lui, en rupture avec lui, à l'écart, à distance. Cette distance génère l'espace de liberté nécessaire à partir duquel on peut interroger la philosophie de manière nouvelle ; telle était ma préoccupation avec les textes

littéraires qui me permettaient de discerner la problématique de l'écrit comme l'un des facteurs clés dans la « déconstruction » de la métaphysique.

R.K. — *Si vous acceptez le fait que vous recherchez un lieu non philosophique, vous devriez reconnaître, je suppose, l'importance de l'influence de la philosophie sur votre pensée. Comment, par exemple, situeriez-vous votre stratégie de la « déconstruction » à l'égard du mouvement phénoménologique ?*

J.D. — Ma formation philosophique doit beaucoup à la pensée de Hegel, Husserl et Heidegger. Heidegger est probablement l'influence la plus constante, en particulier son projet de « dépassement » de la métaphysique grecque. Quant à Husserl, que j'ai lu de façon plus studieuse et plus assidue, il m'a enseigné une certaine prudence méthodique et une réserve, une technique rigoureuse pour démêler et formuler les questions. Mais je n'ai jamais partagé le *pathos* de Husserl et son engagement dans une phénoménologie de la présence. En fait, ce fut la méthode de Husserl qui me permit de mettre en doute la notion même de présence et le rôle fondamental qu'elle joua dans toutes les philosophies. Ma relation à Heidegger est bien plus énigmatique et plus profonde : mon intérêt dans ce cas n'était pas seulement *méthodologique* mais *existentiel*. Les thèmes du questionnement heideggérien m'ont toujours frappé de leur nécessité, tout spécialement « la différence ontologique », la lecture du platonisme et la relation entre Langage et Etre. Ma découverte de la critique généalogique et génétique de Nietzsche et de Freud m'a également aidé à faire un pas au-delà de la phénoménologie vers un questionnement non philosophique plus radical, sans jamais renoncer à la discipline ni à la rigueur méthodologique de la phénoménologie.

R.K. — *Bien que vous partagiez la tâche heideggérienne de « dépassement » ou de « déconstruction » de la métaphysique occidentale, vous ne pourriez pas, je suppose, partager son espoir de redécouvrir le « nom originel » par des moyens grâce auxquels l'Etre pourrait être pensé et dit ?*

J.D. — Je crois qu'il y a toujours chez Heidegger, associé à d'autres choses, le désir nostalgique de retrouver le véritable nom,

l'unique nom de l'Être. Pour être juste, cependant, on peut trouver de nombreux passages où Heidegger est très critique vis-à-vis de lui-même et renonce à sa nostalgie : sa pratique d'annuler et d'effacer le terme dans ses textes tardifs est un exemple de cette critique. Les textes de Heidegger sont toujours devant nous ; leur richesse interprétative est inépuisable, ce qui leur vaudra d'être lus et relus pendant les siècles à venir. Mais si je dois reconnaître une dette envers le « chemin de pensée » de Heidegger, nous différons néanmoins dans notre emploi du langage, dans notre compréhension du langage. J'écris dans une *autre* langue — et je ne veux pas simplement dire en français plutôt qu'en allemand —, même si cette *altérité* ne peut être expliquée dans la terminologie de la philosophie elle-même. La différence réside en dehors de la philosophie, dans le lieu non philosophique de la langue ; c'est en cela que les poètes et les écrivains qui m'intéressent (Mallarmé, Blanchot, etc.) sont très différents de ceux qui intéressent Heidegger (Hölderlin, Rilke). Dans ce sens, mon profond rapport à Heidegger est aussi et en même temps un non-rapport.

R.K. — *Oui, je peux voir comment votre compréhension du langage en tant que « différence » et « dissémination » est assez éloignée de la notion heideggérienne du langage en tant que « maison de l'Être », laquelle invoque, rappelle et nomme le sacré. Et tandis que Heidegger est encore prêt à utiliser les concepts philosophiques d'être et d'existence pour exprimer sa pensée, vous avez, vous, clairement établi que les termes opératoires dans votre langage — comme « déconstruction », « différence », « dissémination », « trace », etc. — sont fondamentalement des « non-concepts », des « indécidables ». Qu'entendez-vous exactement par « non-concepts » et quel rôle jouent-ils dans votre entreprise de « déconstruction » de la métaphysique ?*

J.D. — Je vais essayer de reconstituer l'argument au moyen duquel j'ai avancé la notion de « non-concept ». Tout d'abord, il n'a pas la généralité logique qu'un concept philosophique prétend avoir en sa supposée indépendance par rapport au langage commun ou littéraire. La « différence », par exemple, est un « non-concept » en ce qu'elle ne peut être définie par des prédicats oppositionnels. Ce n'est ni ceci ni cela, mais plutôt ceci *et* cela (par exemple l'acte de *différer* — au sens d'ajourner — et de *différencier*), sans être réduc-

tible à aucune logique dialectique. Et pourtant le terme « *différence* » émerge et se développe en tant que détermination du langage dont il est inséparable. D'où la difficulté à traduire ce mot. Il n'existe aucun domaine conceptuel au-delà du langage qui permettrait à ce mot d'avoir un contenu sémantique univoque par-delà et au-dessus de son inscription dans le langage. Parce qu'il demeure une « trace » du langage, il demeure non conceptuel, et parce qu'il n'a pas de généralité prédicative ou oppositionnelle qui l'identifierait comme *ceci* plutôt que *cela*, la « *différence* » ne peut être définie à l'intérieur du système de la logique — aristotélicienne ou dialectique —, ce qui signifie que ce mot ne peut être défini à l'intérieur du système logocentrique de la philosophie.

R.K. — *Mais peut-on aller au-delà du système logocentrique de la métaphysique, tout en employant la terminologie de la métaphysique ? N'est-ce pas seulement de l'intérieur que l'on peut défaire la métaphysique au moyen de stratagèmes et de stratégies qui exposent les ambiguïtés et les contradictions du système logocentrique de la présence ? Cela ne signifie-t-il pas que nous sommes condamnés à la métaphysique, malgré nos tentatives de « déconstruction » de ses prétentions ?*

J.D. — Il est vrai que la « déconstruction » se situe encore à l'intérieur de la métaphysique. Mais on doit rappeler que si nous sommes effectivement à l'intérieur de la métaphysique, nous ne sommes pas à l'intérieur comme on pourrait être à l'intérieur d'une boîte ou d'un milieu. On se trouve toujours *dans* la métaphysique du fait que nous sommes déjà *dans* un langage déterminé. Par conséquent, l'idée que nous pourrions sortir de la métaphysique m'a toujours semblé d'une très grande naïveté. Ainsi, lorsque je me réfère à la *clôture* de la métaphysique, j'insiste sur le fait que je ne considère pas la métaphysique comme un cercle entouré d'une limite ou d'une simple frontière. La notion de « limite » ou de « bord » de la métaphysique est en elle-même au plus haut point problématique. Or ma réflexion sur cette problématique a toujours essayé de démontrer que la limite, ou la fin de la métaphysique, n'est pas linéaire ou circulaire en un sens indivisible. Et à partir du moment où nous admettons que la limite-frontière de la métaphysique est divisible, le rapport logique entre intérieur et extérieur ne peut plus être simple. En conséquence, nous ne pouvons pas vrai-

ment affirmer que nous sommes « enfermés dans » ou « condamnés à » la métaphysique, dans la mesure où nous ne sommes, au sens strict du terme, ni à l'intérieur ni à l'extérieur d'elle. En bref, tout le rapport entre intérieur et extérieur de la métaphysique est inséparable de la question de la finitude et de la réserve de la métaphysique en tant que langage. Mais l'idée de la finitude et de l'*épuisement* de la métaphysique ne veut pas dire que nous sommes incarcérés en elle comme des prisonniers ou des victimes de quelque funeste fatalité. Notre appartenance et notre inhérence au langage de la métaphysique ne peuvent être pensées rigoureusement et adéquatement qu'à partir d'un *autre topos* ou *espace* où notre rapport problématique avec le bord de la métaphysique se doit d'être examiné sous une lumière plus radicale. D'où ma tentative de découvrir un *non-lieu* qui serait l'*autre* de la philosophie. Telle est la tâche de la « déconstruction ».

R.K. — *Le langage littéraire et poétique peut-il fournir ce non-lieu ou u-topos ?*

J.D. — Je pense que oui, mais quand je parle de littérature, c'est sans L majuscule ; c'est plutôt une allusion à certains mouvements qui ont travaillé sur les limites de nos concepts logiques et à certains textes qui ont fait trembler celles de notre langage en les exposant comme toujours divisibles et déjà discutables. Les œuvres de Bataille, Blanchot ou Beckett y sont particulièrement sensibles.

R.K. — *Que nous apprend toute cette problématique de la clôture de la philosophie logocentrique occidentale et des limites de notre langage sur l'âge moderne où nous vivons ? Y a-t-il un rapport entre modernité et « déconstruction » dans la mesure où cette dernière témoigne d'une crise des fondements scientifiques et des valeurs en général, une crise occasionnée par la découverte que l'origine absolue, que la tradition occidentale revendiquait et identifiait dans le logos, n'est que la « trace d'une absence », d'un « rien » ?*

J.D. — Le terme de « modernité » ne me convainc pas plus que celui de philosophie. Bien évidemment, je ressens que ce qui se passe aujourd'hui dans le monde est unique et singulier. Mais dès qu'on lui attribue le label de « modernité », on l'inscrit dans un système historique d'évolution et de progrès (une notion dérivée du

rationalisme des Lumières) qui a tendance à nous aveugler : ce à quoi nous sommes à présent confrontés est aussi quelque chose d'ancien et de caché dans l'histoire. Je crois que ce qui « se passe » dans notre monde contemporain, et ce qui nous frappe comme particulièrement nouveau, est en fait une connexion essentielle avec quelque chose d'extrêmement ancien qui a été *archi-dissimulé*. De sorte que le nouveau n'est pas tant ce qui apparaît pour la première fois. Le nouveau est une dimension du « très ancien » qui réapparaît dans le « très moderne » et qui en fait a été signifié de façon répétitive à travers notre tradition historique, en Grèce et à Rome, chez Platon, Descartes, Kant, etc. Qu'importe la manière nouvelle ou sans précédent dont un sens moderne peut apparaître, ce n'est jamais exclusivement *moderniste*, mais c'est, en même temps, un phénomène de *répétition*. Et cependant, la relation entre l'ancien et le moderne n'est pas simplement celle de l'implicite et de l'explicite. Nous devons éviter de supposer que ce qui se déploie aujourd'hui préexistait sous une forme latente attendant d'être explicitée. Une telle pensée exclut les notions cruciales de rupture et de mutation dans l'histoire. Ma propre conviction est que l'on doit maintenir en même temps deux affirmations contradictoires : d'un côté, il faut affirmer l'existence de ruptures dans l'histoire ; de l'autre, que ces ruptures produisent des fossés ou des *failles* d'où les archives les plus cachées et les plus oubliées peuvent émerger, réapparaître constamment et opérer à travers l'histoire. Il est nécessaire de surmonter les oppositions catégoriques de la logique philosophique, dépasser la fidélité à ces positions conflictuelles de la discontinuité historique (rupture) et de la continuité (répétition), qui ne sont ni une pure cassure avec le passé, ni un pur déploiement ou explicitation du passé.

R.K. — *Comment expliquez-vous la manière dont la philosophie s'est transformée et modifiée d'une période historique à une autre ? Comment expliquez-vous, par exemple, la différence entre la pensée de Platon et la vôtre ?*

J.D. — La différence entre nos modes de pensée ne signifie pas que moi ou un autre penseur « moderne » aurions dépassé Platon, comme si nous avions réussi à épuiser tout le contenu de ses textes. Je reviens à ce que je décrivais comme l'avenir des textes heideggeriens. Je crois que les grands textes philosophiques — ceux de

Platon, Parménide, Hegel ou Heidegger par exemple — sont toujours *devant* nous. L'avenir de ces grandes philosophies demeure obscur et énigmatique et attend toujours d'être dévoilé. Jusqu'à présent, nous n'avons qu'à peine effleuré la surface. Le reste opaque et inépuisable de ces textes philosophiques, que j'appelle leur *avenir*, est plus prédominant dans la philosophie grecque et allemande que dans la philosophie française. J'ai un profond respect pour les penseurs français, mais j'ai toujours eu l'impression qu'une analyse rigoureuse en viendrait à bout et les rendrait accessibles et épuisables. Face à un texte de Platon ou de Heidegger, en revanche, j'ai l'impression d'être confronté à un abîme, à un gouffre sans fond dans lequel je pourrais me perdre. Qu'importe la rigueur que je puis apporter à ces textes, je reste toujours avec le sentiment qu'il y a quelque chose de *plus* à penser.

R.K. — *Quelle est, plus précisément, cette inépuisable richesse que possèdent ces grands textes et qui continue de nous fasciner au fil des siècles ?*

J.D. — Je pourrais être tenté ici de donner une réponse rapide et simple. Mais après avoir enseigné la philosophie pendant plus de vingt ans, je dois avouer très honnêtement que maintenant, moins que jamais, je ne sais *ce qu'est la philosophie*. Ma connaissance de ce qui constitue l'essence de la philosophie est au niveau zéro. Tout ce que je sais, c'est qu'un texte de Platon ou de Heidegger nous renvoie au commencement, nous permet de commencer à poser des questions philosophiques, y compris la question : qu'est-ce que la philosophie ?

R.K. — *Il doit cependant être possible de dire ce qu'est la philosophie en la distinguant des autres disciplines scientifiques, telles que l'économie, la sociologie, les sciences naturelles, ou encore la littérature ? Pourquoi même étudier la philosophie dans les écoles, les universités, ou tout seul, pour soi, s'il est impossible de dire ce qu'elle est ou quelle est sa fonction ? Si la « déconstruction » nous empêche d'affirmer, de statuer ou d'identifier quoi que ce soit, alors on en viendra non pas à la « différence », mais à l'indifférence, à dire que rien n'est rien et que tout est tout le reste ?*

J.D. — Il est tout aussi impossible de dire ce que la philosophie *n'est pas* que de dire ce qu'elle *est*. Toutes les autres disciplines que vous avez mentionnées, il y a de la philosophie. Se dire que l'on va apprendre quelque chose qui *n'est pas* de la philosophie est source de déception. Il n'est pas très difficile de démontrer qu'en économie politique, par exemple, est opératoire un discours philosophique. Et cela s'applique aussi aux mathématiques et aux autres sciences. La philosophie, en tant que logocentrisme, est présente dans chaque discipline scientifique et la seule justification de transformer la philosophie en une discipline spécialisée, c'est la nécessité de rendre explicite et thématique le sous-texte philosophique dans chaque discours. La fonction principale de l'enseignement de la philosophie est de permettre aux gens de devenir « conscients », d'avoir conscience de ce qu'ils disent vraiment, de savoir dans quel type de discours ils sont engagés lorsqu'ils font des mathématiques, de la physique, de l'économie politique, etc. Il n'y a aucun système d'enseignement ou de transmission de la connaissance qui puisse garder sa cohérence ou son intégrité sans, à un moment ou à un autre, s'interroger philosophiquement, c'est-à-dire sans reconnaître ses prémisses sous-textuelles, ce qui peut également inclure une réflexion sur les intérêts politiques tacites ou les valeurs traditionnelles. C'est à partir de cette interrogation que chaque société tire ses propres conclusions sur la valeur de la philosophie.

R.K. — *Comment l'économie politique par exemple peut-elle s'interroger philosophiquement ?*

J.D. — D'abord, tous les concepts majeurs constituant le discours économique sont philosophiques, notamment les concepts de « propriété », de « travail » ou de « valeur ». Ce sont des « philosophèmes » et des concepts, introduits par un discours philosophique, qui d'habitude remontent à la Grèce ou à Rome. Or ces « philosophèmes » continuent à être opérationnels au sein même de ce discours, économique par exemple, et se réfèrent indubitablement mais inlassablement aux « langages naturels » de la Grèce et de Rome. Par conséquent, le discours économique est fondé sur un discours philosophique logocentrique et en demeure inséparable. L'autonomie que les économistes pourraient vouloir conférer à leur discipline ne peut jamais réussir à produire son dérivé philosophique. La science ne peut jamais être purement objective, elle n'est pas non

plus réductible à un simple modèle instrumental ou utilitaire d'explication. La philosophie manifeste que la science est, en fin de compte, un élément de langage, qu'elle continue à appartenir à ce dernier en dépit de ses tentatives de se justifier elle-même comme discours exclusivement objectif ou instrumental, bref que sa formalisation a des limites.

R.K. — *Le caractère logocentrique de la science est-il un phénomène particulier à l'Europe ?*

J.D. — Le logocentrisme, dans toute l'étendue de son sens philosophique, est inextricablement lié à la tradition grecque et européenne. Comme j'ai essayé de le démontrer ailleurs de façon plus détaillée, la philosophie logocentrique est une réponse spécifiquement occidentale à une bien plus grande nécessité qui existe aussi en Extrême-Orient et dans d'autres cultures, à savoir la nécessité phonocentrique : le privilège de la voix sur l'écrit. La priorité du langage parlé sur l'écrit, ou langage silencieux, provient du fait que lorsque les mots sont parlés, le locuteur et l'auditeur sont censés être présents simultanément l'un à l'autre ; ils sont censés être la même présence pure et immédiate. L'idéal de la présence parfaite, de la possession immédiate du sens, c'est ce qui est exprimé par la nécessité phonocentrique. L'écrit, par ailleurs, est considéré comme subversif dans la mesure où il crée une distance spatiale et temporelle entre l'auteur et le public ; l'écrit présuppose l'absence de l'auteur, et ainsi nous ne pouvons jamais être absolument certains de ce qui est signifié dans un texte écrit ; il peut avoir plusieurs sens au lieu d'un seul sens unificateur. Mais dans aucune culture non européenne, cette nécessité phonocentrique ne s'est développée en métaphysique logocentrique. Le logocentrisme systématique est un phénomène uniquement européen.

R.K. — *Est-ce que cela veut dire que les autres cultures n'ont pas besoin de la « déconstruction » ?*

J.D. — Chaque culture, et chaque société, a besoin d'une critique extérieure ou de « déconstruction » comme une part essentielle de son développement. *A priori*, on peut présumer que les cultures non européennes procèdent à des sortes d'autocritiques de leurs propres concepts linguistiques et de leurs institutions fondamentales.

Chaque culture a besoin d'un élément d'auto-interrogation et de mise à distance de soi pour se transformer. Aucune culture n'est refermée sur elle-même, surtout aujourd'hui, à notre époque, alors que l'impact de la civilisation européenne est ressenti dans le monde entier. De même, ce que nous appelons la « déconstruction » de notre culture occidentale est facilité et soutenu par le fait que l'Europe a toujours connu le choc d'influences hétérogènes non européennes. Et comme elle a donc toujours été exposée à son *autre* et éclipsée par lui, elle a été obligée de se remettre en question. Chaque culture est hantée par son *autre*.

R.K. — *L'arrivée du judéo-christianisme représente-t-elle une radicalisation de « l'altérité » pour la civilisation gréco-romaine ? Et, par là, un défi à la métaphysique occidentale de la présence ?*

J.D. — J'ai toujours été très réticent à parler du judéo-christianisme avec un J et un C majuscules. Le judéo-christianisme est une entité extrêmement complexe qui s'est constituée en grande partie en tant que telle par son assimilation aux schémas de la philosophie grecque. Par conséquent, ce que nous connaissons aujourd'hui de la théologie juive et chrétienne est un ensemble culturel qui a déjà été en grande partie hellénisé.

R.K. — *Mais le judaïsme et le christianisme ne représentaient-ils pas une hétérogénéité, une altérité, avant d'avoir été assimilés à la culture grecque ?*

J.D. — Bien sûr. Et on peut même arguer que ces éléments originaux hétérogènes du judaïsme et du christianisme n'ont jamais été complètement éradiqués par la métaphysique occidentale. Ils perdurent à travers les siècles, menaçant et déstabilisant les identités assurées de la philosophie occidentale. De sorte que la déconstruction subreptice du *Logos* grec est au travail depuis l'origine même de notre culture occidentale. Et la traduction des concepts grecs en d'autres langues — latin, arabe, allemand, français, anglais, etc. —, voire celle des idées et des structures hébraïques et arabes en termes métaphysiques, produit des « fissures » dans la soi-disant solidité de la philosophie grecque, en y introduisant des éléments étrangers et conflictuels.

R.K. — *Le logocentrisme de la métaphysique grecque sera donc toujours hanté par l'Autre absolu, dans la mesure où le Logos ne peut jamais tout englober. Il y a toujours quelque chose qui échappe, quelque chose de différent, d'autre, et d'opaque, qui refuse sa totalisation dans une identité homogène.*

J.D. — J'ajouterais même que l'*altérité* n'est pas nécessairement quelque chose qui vient à la philosophie grecque de « l'extérieur », et donc du monde non hellénique. Dès le tout début de la philosophie grecque, l'identité du *Logos* est déjà fissurée et divisée. Je pense qu'on peut discerner des signes de ces « fissures » de *différence* chez tous les grands philosophes : le « bien au-delà de l'Être » (*epekeina tes ousias*) de la *République* de Platon, par exemple, ou la confrontation avec « l'étranger » dans le *Sophiste*, sont déjà des traces d'une altérité qui refuse d'être totalement domestiquée. En outre, le rapport à l'identité de soi est lui-même toujours un rapport de violence avec l'autre, en sorte que les notions de « propriété », d'« appropriation », de « présence à soi », si centrales dans la métaphysique logocentrique, sont essentiellement dépendantes d'une relation oppositionnelle avec l'*altérité*. Dans ce sens, l'identité *présuppose* toujours déjà l'*altérité*.

R.K. — *Si la « déconstruction » est un moyen de défier les prétentions logocentriques de la philosophie européenne occidentale, et par voie de conséquence des sciences que celle-ci a fondées, pourrait-elle dépasser un jour son rôle de négation iconoclaste et devenir une forme d'affirmation ? Votre recherche d'un non-lieu, ou u-topos, autre que le lieu du topos de la métaphysique occidentale, peut-elle être aussi interprétée comme une utopie prophétique ?*

J.D. — Je prendrais les termes *affirmation* et *utopie prophétique* séparément. La « déconstruction » comporte assurément un moment d'affirmation. En fait, je ne peux pas concevoir de critique radicale qui ne serait pas motivée en dernier ressort par une forme d'affirmation, admise ou non. La « déconstruction » présuppose toujours l'affirmation, comme j'ai souvent tenté de le souligner, employant parfois une terminologie nietzschéenne. Je ne veux pas dire que déconstruire est une affirmation du *sujet* ou du *soi*. Je veux dire que la « déconstruction » est, en soi, une réponse positive à une

altérité qui nécessairement l'appelle, la somme ou l'encourage. La « déconstruction » est par conséquent *vocation* — réponse à un appel. L'autre, en tant qu'autre que soi, l'autre qui s'oppose à sa propre identité, n'est pas quelque chose qui peut être détecté et révélé dans un espace philosophique et sous le projecteur philosophique. L'autre précède la philosophie, invoque et provoque nécessairement le sujet avant que le véritable questionnement ne puisse commencer. C'est dans ce rapport avec l'autre que l'affirmation s'exprime. Quant à la question de la prophétie, c'est un domaine beaucoup plus obscur pour moi. Il y a certainement des *effets* prophétiques, mais le langage de la prophétie se modifie constamment. Aujourd'hui, les prophètes ne parlent plus avec les mêmes accents, ni avec la même scénographie que ceux de la Bible.

R.K. — *Levinas a suggéré que la « déconstruction » contemporaine de la philosophie et des sciences est symptomatique d'une crise profonde de la culture occidentale, qu'il choisit d'interpréter comme un cri prophétique et éthique. Etes-vous d'accord ?*

J.D. — Les prophètes fleurissent toujours dans les périodes de crise socio-historique ou philosophique. Les temps difficiles pour la philosophie sont une aubaine pour la prophétie. Aussi, lorsque les thèmes de la « déconstruction » se mettent à occuper le devant de la scène, comme c'est le cas aujourd'hui, on est sûr d'assister à une prolifération de prophéties. Et cette prolifération devrait nous amener à nous montrer d'autant plus avisés et prudents, d'autant plus sagaces.

R.K. — *Nous avons là tout le problème du critère d'évaluation. Selon quel critère pourrait-on faire des distinctions entre les prophéties ? N'est-ce pas un problème pour vous, puisque vous rejetez l'idée d'un telos transcendantal, ou d'un eschaton, qui pourrait fournir au sujet critique une échelle de valeurs objective et absolue ?*

J.D. — Il est vrai que j'interroge l'idée d'un *eschaton* ou d'un *telos* telle que la formule la philosophie classique. Mais cela ne signifie pas pour autant que je rejette toutes les formes d'eschatologie messianique ou prophétique. Je pense que tout vrai questionnement est sommé par un certain type d'eschatologie, même s'il est

impossible de définir cette eschatologie en des termes philosophiques. La recherche de critères absolus et objectifs est assurément un geste philosophique par essence. La prophétie diffère de la philosophie au sens où elle se dispense de tels critères. Le monde prophétique a ses propres critères et refuse de se soumettre à un tribunal externe qui pourrait le juger ou l'évaluer de manière objective et neutre. Il révèle sa propre eschatologie et trouve son indice de véracité dans son inspiration intrinsèque et non dans une critériologie transcendantale ou philosophique.

R.K. — *Considérez-vous que votre propre travail est prophétique dans sa tentative de « déconstruire » la philosophie et les critères philosophiques ?*

J.D. — Malheureusement, je ne me sens inspiré d'aucune sorte d'espoir qui me permettrait de prétendre que mon travail de « déconstruction » a une fonction prophétique. Mais je concède que le style de mon questionnement, comme exode et dissémination dans le désert, peut avoir des résonances prophétiques. Il est possible de concevoir la « déconstruction » comme étant produite dans un espace où les prophètes ne sont jamais très loin. Mais les résonances prophétiques de mon questionnement résident dans un certain discours rhétorique qui est aussi partagé par nombre d'autres penseurs contemporains. Le fait que je déclare trouver « malheureux » de ne pas me sentir inspiré pourrait être interprété comme le signe que, au fond de moi, j'espère toujours. Cela signifie qu'en fait je suis toujours à la recherche de quelque chose. Ce n'est donc peut-être pas un simple artifice de rhétorique d'affirmer que la recherche elle-même, la recherche sans espoir pour l'espoir, n'est pas dépourvue d'une certaine trace prophétique. Mais que ma recherche puisse être un avatar de prophétie du vingtième siècle... J'ai quand même quelque difficulté à le croire.

R.K. — *La radicalité théorique de la « déconstruction » peut-elle se traduire en une praxis politique radicale ?*

J.D. — C'est une question particulièrement difficile. Je dois avouer que je n'ai jamais réussi à relier directement la « déconstruction » aux codes et aux programmes politiques existants. J'ai eu bien sûr l'occasion de prendre une position politique spécifique dans

certaines situations définies, par exemple en relation avec l'institution universitaire française. Mais les codes existants pour assumer une telle position politique ne sont pas appropriés à la radicalité de la « déconstruction ». Et l'absence de code politique adéquat pour traduire ou incorporer l'implication radicale de la « déconstruction » a donné à beaucoup l'impression que la « déconstruction » s'opposait à la politique ou, dans le meilleur des cas, était apolitique. Or cette impression ne prévaut que parce que nos codes et nos terminologies politiques demeurent fondamentalement métaphysiques, indépendamment de leur ancrage à gauche ou à droite.

R.K. — *Dans La Révolution du monde (The Revolution of the World), Colin MacCabe reprend vos notions de « déconstruction » et de « dissémination » pour montrer comment James Joyce a révélé le travail interne du langage comme un refus de l'identité, comme un processus de « différance », irréductible à tous nos concepts et codes logocentriques. Dans l'Ulysse, ce processus de « différance » est incarné notamment par Bloom, le vagabond, le nomade qui subvertit les codes existants de l'identité — religieux, politiques et nationaux. Et pourtant, MacCabe soutient que la réfutation joycienne de toute forme dogmatique ou totalisante de l'identité est, en soi, une position politique — une position antitotalitaire ou anarchique.*

J.D. — C'est la politique de l'exode, de l'émigré. En tant que telle, elle peut effectivement servir de ferment politique ou générateur d'anxiété, de subversion des idées établies, en privilégiant le désordre.

R.K. — *Mais la politique de l'émigré implique-t-elle nécessairement inaction et non-engagement ?*

J.D. — Absolument pas. La difficulté est de faire en même temps un pas dans la direction opposée. D'un côté, préserver la distance et la méfiance à l'égard des codes politiques officiels qui gouvernent la réalité et, de l'autre, intervenir ici et là de manière concrète et engagée lorsqu'il faut le faire. Cette position de double allégeance, dans laquelle je me retrouve complètement, génère un perpétuel malaise. J'essaie, là où je peux, d'avoir une action politique tout en reconnaissant qu'une telle action n'a aucune commune mesure avec mon projet intellectuel de « déconstruction ».

R.K. — *Pourrait-on décrire l'équivalent politique de la « déconstruction » comme une disposition à l'anarchie responsable ?*

J.D. — Si je devais décrire ma tendance politique, j'emploierais probablement une formule de cette sorte, en insistant bien évidemment sur l'obligation sans fin de travailler et de « déconstruire » ces deux termes : « responsable » et « anarchie ». Pris comme des certitudes établies, ces termes peuvent également se transformer en dogmes réifiés et impensés. Mais je tente aussi de réévaluer l'indispensable notion de « responsabilité ».

R.K. — *Je voudrais maintenant aborder un autre thème de votre œuvre : le rôle déconstructif du féminin. Si la domination logocentrique de la culture occidentale trouve son expression dans un phallogocentrisme, peut-on concevoir le mouvement moderne de libération de la femme comme un mouvement déconstructif ? Quelque chose que Nietzsche, curieusement, reconnaissait quand il parlait de « la vérité se faisant femme », ou Joyce lorsqu'il célébrait « la raison féminine » de Molly Bloom, dans Ulysse, et d'Anna Livia Plurabelle dans Finnegans Wake ? La libération contemporaine de la raison et de la vérité de la femme n'est-elle pas le dévoilement de ressources jusqu'ici réprimées d'un topos non logocentrique ?*

J.D. — Tant que j'hésiterai à utiliser les termes de « libération » et de « dévoilement », je pense qu'il peut y avoir un léger doute sur le fait que nous assistions actuellement à une mutation radicale de notre perception de la différence des sexes. Les discours de Nietzsche, de Joyce, le mouvement des femmes incarnent une transformation profonde et sans précédent de la relation homme-femme. La « déconstruction » du phallogocentrisme est portée par cette transformation, tout comme l'émergence de la psychanalyse et le mouvement moderniste en littérature. Mais nous ne pouvons pas objectiver ou thématiser cette mutation. Et ce, même si elle provoquait un changement si radical dans notre compréhension du monde qu'un retour aux philosophies logocentriques de maîtrise, de possession, de totalisation ou de certitude, s'avérait être impensable. Les découvertes philosophiques et littéraires sur le féminin que vous avez mentionnées — y compris la reconnaissance politique et légale

du statut des femmes — sont les symptômes d'une mutation dans notre quête de sens que la « déconstruction » tente d'enregistrer.

R.K. — *Pensez-vous que cette mutation puisse être considérée et évaluée en termes de progrès historique, allant dans le « bon » sens, dans le sens d'une « meilleure société » ?*

J.D. — Cette mutation est perçue comme meilleure dans la mesure où elle est désirée par ceux qui détiennent les rênes du pouvoir dans la société. On pourrait décrire la transformation effectuée par les féministes comme « bonne », sans pour autant la poser en postulat, but *a priori*, ou *telos*. J'hésite à parler de « libération » dans ce contexte, parce que je ne crois pas que les femmes soient libérées, ni d'ailleurs les hommes. On ne peut plus, bien sûr, parler d'esclavage par rapport aux anciens modèles sociopolitiques, mais, même dans cette nouvelle situation, les femmes ne seront pas finalement plus libres que les hommes. On a besoin d'un autre langage, en dehors de celui de la libération politique, afin de caractériser l'énorme import de la « déconstruction » en tant que déracinement de notre culture phallogocentrique. Je préfère parler de cette mutation du féminin comme « mouvement » plutôt que comme « progrès » politique. J'hésite toujours à parler de progrès historique.

R.K. — *Quelle est la relation entre la « déconstruction » et votre utilisation du langage poétique, particulièrement dans Glas ? Considérez-vous Glas comme une œuvre philosophique ou poétique ?*

J.D. — Ce n'est ni de la philosophie, ni de la poésie. C'est en fait une contamination réciproque de l'une par l'autre et dont aucune des deux ne ressort indemne. D'ailleurs, cette notion de « contamination » est inadéquate, puisqu'il ne s'agit pas de rendre la philosophie et la poésie *impures*. C'est une tentative d'atteindre une dimension autre ou une alternative au-delà de la philosophie et de la littérature. Dans mon projet, philosophie et littérature sont deux pôles d'une opposition et l'on ne peut pas isoler l'une par rapport à l'autre, ni privilégier l'une sur l'autre. Je considère que les limites de la philosophie sont aussi celles de la littérature. Dans *Glas*, je tente de composer un écrit qui traverserait, aussi rigoureusement que

possible, à la fois les éléments philosophiques et littéraires sans que celui-ci ne soit limité à l'un ou à l'autre. C'est pour ça que l'on peut trouver, dans *Glas*, des analyses philosophiques classiques qui sont juxtaposées à des passages quasi littéraires, chacun des deux se défiant, se pervertissant, exposant les impuretés de son voisin. Et, à un certain point, les trajectoires philosophiques et littéraires se croisent et donnent naissance à quelque chose d'autre, à un *autre lieu*.

R.K. — *La philosophie, en un certain sens, n'est-elle pas pour vous une forme de littérature ? Vous avez par exemple décrit la métaphysique comme une « mythologie blanche », une sorte de palimpseste de métaphores (eidos, telos, ousia) et de mythes (mythe du retour, du retour au pays, de la transcendance vers la lumière, etc.), qui sont enfouis et oubliés dès que les « concepts » philosophiques sont interprétés comme abstractions pures et univoques, comme universels totalisants dénués de mythes et de métaphores.*

J.D. — J'ai toujours essayé d'exposer la manière dont la philosophie était de la littérature, pas tant dans la mesure où c'est une *métaphore*, mais parce que c'est une *catachrèse*. Le terme de *métaphore* implique généralement une relation à une « propriété » de sens original, à un sens « propre » auquel on fait référence de manière directe ou équivoque, tandis que la *catachrèse* est une production violente de sens, un abus qui ne se réfère à aucune norme antérieure ou propre. Les concepts fondamentaux de la métaphysique — *logos, eidos, theoria*, etc. — sont des cas de *catachrèses* plus que de métaphores, comme j'ai tenté de le démontrer dans « Mythologie blanche ». Dans *Glas*, je tente de produire de nouvelles formes de *catachrèses*, et ainsi un autre genre d'écrit, une écriture violente qui met en évidence les failles, les déviations du langage. Donc, ce qui se « passe », c'est que le texte se met à produire son propre langage, en lui-même, qui, tout en continuant à s'inscrire dans la tradition, émerge à un moment donné comme un monstre, comme une mutation monstrueuse sans tradition ni précédent normatif.

R.K. — *Qu'en est-il du langage comme référence ? Le langage peut-il se référer en tant que mutation, violence ou monstruosité, à quelque chose d'autre que lui-même ?*

J.D. — Il existe de nombreux malentendus sur ce que d'autres « déconstructionnistes » et moi-même essayons de faire. Il est totalement faux de prétendre que la « déconstruction » est une suspension de référence. La « déconstruction » est profondément préoccupée par *l'autre* du langage. Je suis toujours surpris par les critiques qui voient dans mon travail la déclaration qu'il n'y a rien au-delà du langage, que nous sommes emprisonnés dans le langage. C'est tout le contraire. La critique du logocentrisme est par-dessus tout la recherche de *l'autre* et de *l'autre du langage*. Je reçois chaque semaine des commentaires critiques et des études sur la « déconstruction », qui partent de l'hypothèse que ce qu'ils appellent « poststructuralisme » conduit à dire qu'il n'existe rien au-delà du langage, que nous sommes submergés par les mots — et autres stupidités du même genre. La « déconstruction » essaie certainement de montrer que la question de la référence est beaucoup plus complexe et problématique que ne le supposent les théories traditionnelles. Elle demande même si notre terme de « référence » est vraiment adéquat pour désigner *l'autre*. *L'autre*, qui se situe au-delà du langage et qui le somme, n'est peut-être pas un « référent » selon le sens normal que les linguistes lui ont accordé. Mais se distancier des structures habituelles de référence, défier ou compliquer nos hypothèses communes sur le langage, ne conduit pas nécessairement à dire qu'il n'y a rien au-delà du langage.

R.K. — *Ce pourrait être une réponse aux critiques qui soutiennent que la « déconstruction » est une stratégie du nihilisme, une orgie de l'absurde, une rechute dans le jeu libre de l'arbitraire.*

J.D. — Je regrette d'avoir été mal interprété, en particulier aux Etats-Unis, mais également en France. Les gens qui veulent éviter tout questionnement ou toute discussion présentent la « déconstruction » comme une sorte de jeu d'échecs gratuit, comme une *combinaison de signifiants* enfermés dans l'espèce de grotte que serait le langage. Cette mauvaise interprétation n'est pas seulement une simplification ; elle est symptomatique de certains intérêts politiques et institutionnels — intérêts qui doivent être déconstruits à leur tour. Je refuse catégoriquement l'étiquette de nihiliste qui m'a été attribuée ainsi qu'à mes collègues américains. La « déconstruction » n'est pas un enfermement dans le néant. Elle est ouverture à *l'autre*.

R.K. — *La déconstruction pourrait-elle servir de méthode de critique littéraire et contribuer positivement à notre appréciation de la littérature ?*

J.D. — Je ne suis pas sûr que la « déconstruction » puisse fonctionner comme méthode littéraire en tant que telle. Je suis très prudent quant à l'idée de méthode de lecture. Les lois de la lecture sont déterminées par le texte particulier qui est lu. Cela ne signifie pas que l'on doive s'abandonner au texte ou le représenter et le répéter de manière purement passive. Cela signifie que l'on doit rester fidèle, même si cela comporte une certaine violence, aux injonctions du texte. Et ces injonctions diffèrent d'un texte à l'autre, de sorte qu'on ne peut prescrire de méthode générale de lecture. Dans ce sens, la « déconstruction » n'est pas une méthode. Je ne pense pas non plus que la principale fonction de la « déconstruction » soit d'apporter une quelconque contribution en littérature. Elle participe, bien évidemment, à notre appréciation épistémologique des textes en exposant les présupposés théoriques et philosophiques qui fonctionnent dans toute méthodologie critique, que ce soient le formalisme, la nouvelle critique, le réalisme socialiste ou encore la critique historique. La « déconstruction » demande pourquoi on lit un texte littéraire d'une manière plutôt que d'une autre. Elle montre par exemple que la nouvelle critique n'est pas la seule approche des textes, bien qu'inscrite au programme de certaines institutions universitaires, mais uniquement un moyen parmi d'autres. Ainsi, la « déconstruction » peut-elle remettre en question la présomption de certaines universités et institutions culturelles qui se comportent comme si elles étaient les seules gardiennes privilégiées et héritières du sens. Autrement dit, la « déconstruction » ne nous apprend pas seulement à lire la littérature plus en profondeur, en la considérant comme *langage*, comme production de sens à travers la *différence* et la *dissémination*, à travers un jeu complexe de traces signifiantes ; elle nous permet aussi d'interroger les présupposés philosophiques et politiques masqués des méthodes critiques institutionnelles qui en général orientent notre lecture d'un texte. Il y a dans la « déconstruction » quelque chose qui défie chaque institution enseignante. Quant à appeler à la « destruction » de ces institutions, là n'est pas la question, mais il s'agit bien plutôt de nous rendre conscients de ce que nous faisons réellement lorsque nous cautionnons telle ou telle manière institutionnelle de lire la littérature. Nous

ne devons pas non plus oublier que la « déconstruction » est en soi une forme de littérature, un texte littéraire à lire comme les autres textes, une interprétation ouverte à de nombreuses autres interprétations. On peut donc dire que la « déconstruction » est une entreprise tout à la fois extrêmement *modeste* et extrêmement *ambitieuse*. Ambitieuse puisqu'elle se positionne d'égal à égal avec les textes littéraires, et modeste en ce qu'elle admet qu'elle n'est qu'une interprétation textuelle parmi tant d'autres, écrite en un langage qui n'a aucun pouvoir centralisateur de maîtrise ou de domination, qui n'est nullement un métalangage privilégié, supérieur au langage de la littérature.

R.K. — *Et que répondriez-vous à vos détracteurs qui vous accusent d'annihiler l'idée même du sujet humain dans votre détermination de vous dispenser de tout organisme centralisateur de sens, de tout centralisme ?*

J.D. — Ils ne doivent pas s'inquiéter. Je n'ai jamais dit que l'on pourrait se dispenser du sujet. Mais simplement qu'il devrait être déconstruit. Le « déconstruire » ne signifie pas dénier son existence. Il y a des sujets, des « opérations » ou « effets » de la subjectivité. C'est un fait incontestable. Le reconnaître ne suppose pas pour autant que le sujet est ce qu'il dit être. Le sujet n'est pas une substance ou une identité métalinguistique, un pur *cogito*, une pure présence à soi ; il est toujours inscrit dans le langage. Mon travail ne prétend pas détruire le sujet ; il tente au contraire de le restituer.

R.K. — *Mais la « déconstruction », en tant que révélation du langage comme différence, peut-elle contribuer au plaisir de la lecture, à notre appréciation de la matière vivante d'un texte littéraire ? Ou bien est-ce seulement une stratégie intellectuelle de détection, afin de mettre à jour nos présupposés et à mal nos illusions les plus tenaces sur la lecture ?*

J.D. — La « déconstruction » nous donne du plaisir en ce qu'elle suscite du désir. « Déconstruire » un texte, c'est révéler comment il fonctionne comme désir, et ainsi comme une recherche de présence et d'accomplissement sans cesse reportée. On ne peut pas lire sans s'ouvrir au désir du langage, à cette recherche de ce qui demeure absent et autre que soi-même. Sans un certain amour du texte,

aucune lecture ne serait possible. Dans chaque lecture se joue un véritable corps-à-corps entre le lecteur et le texte, une incorporation du désir du lecteur dans le désir du texte. Là réside le plaisir tout à l'opposé d'un intellectualisme aride dont la « déconstruction » a été si souvent accusée.

Jacques DERRIDA