Université Paris X

UFR de philosophie

Ecole doctorale «connaissance, langage, modélisation» -ED 139

Claude SMITH

Déplacements post-structuraux

Thèse présentée et soutenue publiquement le 9 décembre 2015

en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie

de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

sous la direction de M. JEAN-MICHEL SALANSKIS

Jury :

Rapporteur:	MME SOPHIE NORDMANN	Ecole Pratique des Hautes Etudes
Rapporteur:	M. PIERRE CASSOU-NOGUES	Paris VIII
Examinateur:	M. FRANÇOIS SEBBAH	Paris Ouest Nanterre La Défense
Membre invité :	M. PATRICE MANIGLIER	Paris Ouest Nanterre La Défense

L'usage même du terme «post-structural», dans l'état actuel de la réception des textes qu'il est susceptible de concerner, semble devoir être quelque peu justifié. Le recours, pour le titre, à un adjectif («post-structural», qui fait signe vers un type d'objet) plutôt qu'à un autre («post-structural*iste*», qui marquerait davantage un caractère «d'école») peut d'ailleurs, à cet égard, permettre de préserver une utile indétermination quant à la délimitation du champ d'étude considéré.

Non qu'il s'agisse d'entrer, en première approche, dans des querelles terminologiques (que ce soit autour du «post-» -postmodernisme, post-structuralisme-, ou des appellations d'origine plus clairement «étrangère» comme celle de «néo-structuralisme», ou encore de *french thought* ou de *french theory*, elles-mêmes inscrites dans des «*cultural studies*», etc.). Si ces questions pourront être réétudiées, c'est à la lumières des problèmes soulevés, qui seuls importent d'abord.

Il n'en reste pas moins qu'«un espace problématique se caractérise toujours par une polémique sur la nomination» (Maniglier 2011), et qu'on peut d'ores et déjà relever que de telles discussions sont symptomatiques d'une difficulté, liée aussi à la proximité temporelle de travaux dont on peut

considérer que, sous telle ou telle forme, ils se poursuivent.

De plus, le nombre d'auteurs susceptibles d'être rassemblés sous cette dénomination, et l'importance de certaines des oeuvres concernées, rendraient illusoire le projet d'une étude exhaustive. Derrida peut par exemple s'inquiéter de voir son travail considéré «comme une simple espèce, un cas ou un exemple du "genre" *post-modernisme* ou *post-stucturalisme*» (in *Marx & sons*, Galilée, 2002, p. 36). Mais il se démarque également, quelques lignes plus loin, de tout «*déconstructionnisme*» («autre notion fourre-tout»), sans pour autant s'interdire, à l'occasion, d'assumer le lexique de la déconstruction à propos de ses oeuvres majeures.

Le relevé de ces difficultés souligne en tout cas l'importance de se donner des axes d'étude prioritaires, qui puissent correspondre à des problèmes particulièrement significatifs, soulevés dans le contexte qui nous occupe. Il s'agit de parvenir à se repérer à travers un certain nombre de textes, d'y distinguer des tendances, et de soulever des hypothèses relatives aux problèmes philosophiques majeurs qui s'y trouvent posés. Ceci passe par l'étude des relations entre les auteurs, ou entre les courants philosophiques, par la confrontation aussi des générations de philosophes -l'hypothèse de départ étant que le jeu des influences transversales, s'il laisse bien sûr subsister la singularité des signatures, peut néanmoins permettre de circonscrire quelques unes des caractéristiques d'une situation historico-culturelle singulière, philosophiquement féconde et significative.

Pour rendre compte de certaines des évolutions les plus significatives de cette «situation historico-culturelle», on a choisi de privilégier des lectures suivies d'oeuvres de Deleuze, Derrida et Lyotard, qui serviront de fil directeur tout au long de notre étude. Non que nous pensions que ces auteurs suffisent à résumer entièrement cette «situation». Mais ils présentent du moins l'avantage de la traverser très largement, et d'en avoir réfléchi la plupart des composantes. A suivre leurs trajectoires, on pourra donc revenir sur ces composantes, de la réception post-phénoménologique du structuralisme méthodologique aux principaux travaux philosophiques qui en assument un certain héritage, et jusqu'aux gestes de démarcation par lesquels Deleuze, Derrida et Lyotard eux-mêmes en viennent à déterminer ce qu'on pourrait appeler l'originalité

«supplémentaire» de leurs orientations.

Les travaux philosophiques évoqués partagent en effet au moins un point commun, qui peut fournir une première justification à leur regroupement: ils entretiennent un certain rapport, fût-il parfois polémique, avec ce qui s'est donné sous le nom de «structuralisme». Quelques remarques peuvent être proposées à ce sujet, qui sont aussi des pistes de réflexion:

-On sait que le «structuralisme» lui-même s'est inscrit ou a émergé, comme «courant», dans un débat, et parfois encore dans une polémique, sur une scène dominée par l'influence des interprétations françaises de la phénoménologie ou de la pensée de l'«existence». Ce débat ne cessera d'orienter ses formes et ses évolutions. Et on peut considérer qu'il demeure un des éléments importants, en jeu dans le déplacement «post-structural» (le rapport de Derrida ou de Lyotard, par exemple, à la phénoménologie apparaît même comme plus étroit que celui d'auteurs plus précocement rattachés au courant des structures).

-Par ailleurs, leur rapport au structuralisme est suffisamment insistant pour qu'on puisse dire que, quelles que soient les distances prises ou les critiques formulées à son égard, les philosophies «post-structurales» n'en ont pas moins reconnu la pertinence des questions posées par ce courant ou ces travaux, au point de voir leurs démarches infléchies, à un titre ou à un autre, par la diffusion de ces modes de pensée, ou d'en faire le point de départ de leurs propres élaborations (comme ce dont il s'agirait d'abord de prendre la mesure, lors même qu'on entendrait s'en détacher).

-Du point de vue de la philosophie, les travaux d'abord les plus engagés dans la prise en compte des structures l'ont été principalement sous les noms de Foucault, de Lacan ou d'Althusser. Mais on sait qu'une des principales caractéristiques du structuralisme a auparavant été sa capacité à renouveler les approches dans le domaine des sciences humaines (de Lévi-Strauss à Dumézil, Barthes, etc.). C'est à partir de ce contexte qu'a pu se cristalliser, dans les années 1960, un mouvement de pensée tentant de prendre en compte, dans le cadre d'une philosophie renouvelée, un certain nombre de ces acquis de la recherche en sciences humaines ou sociales.

C'est aussi à l'occasion de ces convergences qu'a pu se préciser une certaine dimension «polémique» du structuralisme.

-Mais on sait aussi que, très vite, les «structuralistes» en sont venus à se détacher de ce qui leur est rapidement apparu comme une unité factice. Au-delà de l'usage d'un lexique, c'est surtout l'univocité de l'appellation qui semble avoir ainsi incité à plus de réserve dans le rapport à l'étiquette, voire à la «dénégation» (Balibar 2005). Si bien qu'on pourrait avancer que c'est du sein même du mouvement «structuraliste» que s'est exprimée, presque aussitôt, la nécessité de sa propre mise en question. C'est ce qui a pu faire conclure, dans des études récentes, que le «post-structuralisme» serait une composante interne du mouvement «structuraliste» lui-même, indissociable de son mode spécifique de développement.

Et pourtant, il s'agit bien pour nous de rendre compte d'un *déplacement*, ou d'un ensemble de déplacements, qui sont aussi des remaniements ou des renouvellements. Ceux-ci concernent à la fois, et indissociablement, les *questions* philosophiques et le *rapport à la tradition* philosophique des auteurs concernés:

-Du point de vue des thèmes et des problèmes, on peut parler par exemple de remaniements dans la façon d'aborder la question du sujet -le «post-structuralisme» poursuivant et infléchissant sur ce point un certain nombre de recherches largement initiées par le mouvement «structuraliste» lui-même. Mais il semble qu'on puisse mettre en évidence d'autres originalités, qui concernent notamment la position des problèmes de philosophie politique, ou la réflexion sur l'esthétique, en rapport avec l'évolution des pratiques, aussi, dans chacun de ces champs. De plus, on a souvent souligné le rôle joué ici par les thématiques de la différence, ou de l'altérité, en rapport avec une volonté de sortie des motifs récurrents de l'unité-identité ou du «même».

-Concernant la lecture des textes de la tradition, des déplacements sont là aussi opérés, qui ont pu parfois contribuer à modifier sensiblement notre regard sur l'histoire de la philosophie. C'est ainsi souvent à la lumière de leur implication dans des discussions plus contemporaines, qui touchent à la philosophie mais la rapportent aussi à son «dehors», qu'il s'agisse de littérature ou de sciences humaines, etc., que se trouvent réactivés les enjeux d'une lecture, par exemple, de

Platon (sur l'image, la *mimesis*, le simulâcre, etc.) ou d'Aristote (sur la métaphore, ou encore sur l'action...). Une place particulière devrait sans doute être faite, à cet égard, aux auteurs qui apparaissent le plus comme des «alliés» dans l'entreprise post-structurale (dans les champs de l'économie, du désir, de la critique...), aussi bien qu'au travail sur les sciences humaines, la psychanalyse ou la sémiologie. Là encore, le déplacement s'opère dans un rapport serré à la génération précédente. Mais il est parfois encore approfondi et radicalisé, au point d'en venir à inquiéter nombre d'assurances traditionnelles dans le rapport aux textes ainsi retravaillés.

Le développement de ce travail s'accompagne d'ailleurs de tentatives significatives, et parfois simultanées, de productions textuelles assez inhabituelles, dans un rapport complexe à la «littérature», et qui témoignent d'une relation peut-être inédite à l'élaboration du discours philosophique en tant que tel.

Il conviendra aussi de donner place à une réflexion sur les enjeux de discussions engagées avec des auteurs ou des textes venus d'horizons divers, et parfois d'autres traditions. Ce qui conduira à s'intéresser à l'effet des interactions liées au jeu d'influences plus lointaines, mais pouvant parfois également donner lieu à polémiques: c'est l'occasion de suivre l'émergence de débats critiques caractéristiques, par exemple avec les traditions herméneutiques, ou analytiques, que ce soit sur des questions éthiques, ou autour du rapport à la rationalité. On pourra se reporter à ce propos notamment d'une part à Manfred Frank 1984, 1989 ou Habermas 1985, 1988, d'autre part aux discussions sur Frege ou Wittgenstein (Lyotard 1971, 1979...), ou avec Austin ou Searle (Derrida 1972, 1990, Deleuze et Guattari 1980).

Ce sera aussi l'occasion de revenir sur la dimension «internationale» prise par tout recours à la dénomination en termes de «post-structuralisme». Celle-ci apparaît comme le résultat d'une «exportation», d'une «réception» ou d'une «traduction» (Balibar 2005). Il s'ensuit aussi qu'elle peut être le point de départ le plus commode pour aborder les enjeux de sa mise en discussion à cette échelle. Reste à savoir si c'est au prix d'un malentendu, ou d'une mécompréhension.

Il s'agit en même temps pour nous d'étudier des «déplacements». Ce terme requiert, lui aussi, quelques justifications.

On sait que la recherche en France privilégie plutôt, dans ses travaux les plus récents, le vocabulaire du «moment» (cf. Worms 2009, repris dans Maniglier 2011) -qui avait déjà pu servir à rendre compte d'une description plus large de l'histoire du structuralisme (cf. Dosse 1992: «un certain regard et beaucoup d'échanges conceptuels permettent de repérer un *moment* structuraliste» -je souligne). Ce vocabulaire présente l'intérêt de permettre de penser l'unité d'une histoire et d'un problème, ou plutôt d'une configuration problématique, ou encore d'un «faisceau d'hypothèses» (Maniglier 2011).

Cette approche présente néanmoins également, par rapport au point de vue adopté ici, quelques inconvénients. D'abord, parce qu'elle privilégie généralement le rapport de continuité ou de ressemblance entre le «structuralisme» et ses suites, de sorte que l'identification même d'un «moment» *post*-structural finit par faire problème. On renvoie alors à la singularité de contextes «étrangers» l'invention d'une désignation pour ce qui ne serait en fait qu'un mouvement de critique interne, voire de «polémique interne» au courant structural.

Une des difficultés liées à l'usage de ce vocabulaire, c'est que la lecture se trouve orientée par lui dans le sens d'une sorte de «travail du négatif», en attente de sa relève ou de son dépassement dans le «moment» suivant. Or on sait que le «moment» a parti lié, au moins depuis Hegel, avec l'*Aufheben* de la spéculation. Et s'il est vrai que c'est toujours dans un certain «après», à la fois temporel et culturel, que s'élabore la réflexion dans le cadre d'une étude à dimension «historique», il y aurait ici quelque risque à interpréter trop vite cet après-coup dans le sens d'une «sursomption».

Pour autant, devra-t-on s'en tenir à la description d'une cristallisation culturelle singulière, dont il s'agirait de relever, pour les décrire, les traits différentiels? On rejoindrait alors, semble-t-il, la formule deleuzienne d'un «à quoi reconnaît-on le [post-]structuralisme?». Encore faudrait-il pouvoir tenir la tension entre ce qui se donne «comme différence dans un temps discontinu», et ce qu'il en est de la «répétition», du «retour», de la «survivance», pour mettre en jeu le caractère «intempestif» de l'ensemble historico-culturel qui nous occupe (cf. J.-C. Goddart, in Maniglier 2011).

Ici se trouve posé, du point de vue général de notre étude, un problème de méthode. Comme il ne s'agit ni d'identifier les auteurs les uns aux autres, ni de prétendre saturer le champ des interprétations possibles du mouvement, il nous a semblé préférable de marquer, dès l'intitulé, la *pluralité* irréductible des trajectoires, qui correspond aussi à leur diversité. Et pourtant, à partir des motifs que nous venons de dégager, on espère pouvoir montrer la fécondité des recoupements et des mises en parallèles. La tension devra donc être maintenue, entre rassemblement et dispersion.

On a pu aussi évoquer plus haut une «situation historico-culturelle» et sa «signification», ou encore une «étude à dimension historique», élaborée «dans un certain après, à la fois temporel et culturel». Mais, pas plus qu'à une analyse thématique et intemporelle, on ne prétendra se livrer à une entreprise de reconstitution historique générale des cheminements, qu'on l'entende dans un sens positiviste, structural, ou même herméneutique. Même si on a le goût de l'histoire, une telle reconstitution exigerait qu'on donne une place différente à l'analyse des éléments de culture investis dans des pratiques (comme le marxisme ou la psychanalyse) à la singularité du Mai français, ou au mouvement de mise en cause des normes, dans la politique comme dans les moeurs, qui l'ont accompagné. Pour autant, la dénomination «pensée 68», mise en avant dans des termes quelques peu péjoratifs (Ferry et Renaut, Gallimard, 1988), ne conviendrait pas non plus tout-à-fait pour rendre compte de ce dont il est traité ici. Reste que ce sont aussi ces éléments qui font qu'on peut appeler ces théories «françaises», en un sens cette fois très conjoncturel, plus événementiel que traditionnel.

On sait d'ailleurs que les auteurs qui nous intéressent ne cessent d'affirmer leurs réserves quant aux approches globalisantes, et d'en mettre en évidence les présuppositions: Derrida met en cause, jusque chez Foucault, l'idée qu'une signification philosophique puisse s'épuiser dans son historicité, et privilégie le point de vue des «césures» ou failles instauratrices; Deleuze se méfie des gestes de retour par lesquels on cherche à puiser les éléments d'une histoire monumentale, qu'elle soit spirituelle ou épochale, et préfère valoriser la dimension originale des «devenirs»; quant à Lyotard, il oppose, à la cohérence rétrospective, historienne ou méta-narrative, la singularité des ruptures «figurales».

Pour respecter ces préventions, il faudrait donc, à la limite, renoncer à faire de l'histoire, fût-ce à la façon de l'«herméneutique constructive» de Manfred Frank, qui annonce qu'il se refusera à tout exposé «chronologique» et «intégral», mais qu'il s'y refusera pour mieux tenter de saisir «l'unité du néo-structuralisme» et pour s'attacher à «le comprendre en totalité» (1984, p. 29). Il faudrait renoncer non seulement à la totalisation, mais même à l'analyse des genèses, ou à la description d'«actes» de déplacement, attribuables à des «sujets» clairement identifiables. Notre travail ne sera d'ailleurs, en ce sens, ni vraiment chronologique, ni totalisant.

Et pourtant, les problèmes qu'il évoque s'organisent *aussi* chronologiquement, même s'ils ne cessent de se chevaucher et de se recouper dans cette dimension. Sur ce point encore, on pourra assumer de se tenir dans un certain entre-deux: entre le thématique et l'historique, ou entre approche herméneutique et reconstitutions configurantes -et parfois, du moins l'espérons-nous, un peu au-delà de ces oppositions trop tranchées.

C'est encore dans cette perspective qu'il peut être intéressant de mettre au centre de l'interrogation le terme de «déplacement». Il permet en effet de rendre compte à la fois d'une dépendance (insistance d'un contexte) et de l'originalité d'un mouvement, sans trop vite faire signe vers une «relève» dont on sait qu'elle constitue par excellence, aux yeux des auteurs considérés, un de ces gestes spéculatifs dont ils entendent se démarquer. Le vocabulaire du «déplacement», plus spatial que temporel, offre de plus l'avantage d'assumer un certain héritage des «structures».

Il permet peut-être aussi d'accorder une attention plus serrée à l'originalité de certains développements ultérieurs. Le mot revient d'ailleurs fréquemment dans les commentaires, quand il s'agit de caractériser le parcours de Lyotard notamment (cf. Brügger/Frandsen/Pirotte 1989, 1993, ou François Chomarat in Claire Pagès 2010), et ce dernier lui-même a été conduit à exploiter très tôt (1971) les ressources d'un sens psychanalytique du concept de «déplacement», comme hypothèse «économique» d'une énergie d'investissement susceptible de se détacher des représentations et de glisser le long des voies associatives.

Mais le sens psychanalytique n'est pas seul en cause ici. Il compose avec les sens spatiaux, à

proximité du jeu de positions, de la ligne de fuite, de l'échappement... Il évoque en même temps la dimension inconsciente et le glissement sur les surfaces, avec des connotations à la fois géographiques, théâtrales, ludiques et politiques, pour en venir à désigner une série d'opérations philosophiques originales, dont on va s'efforcer de repérer quelques aspects caractéristiques, du point de vue de leurs modalités comme de leurs effets.

Il ne s'agit donc pas, en tout cas, de penser le rapport des auteurs «post-structuralistes» à leurs prédécesseurs en termes d'évolution simple, et encore moins de «progrès». L'hypothèse ici soulevée est plutôt que, si critique du structuralisme il y a, elle ne relève pas pour autant d'une volonté de répudiation.

Quant à l'ambiguïté dans l'usage du préfixe («post-»), elle tient aux usages parfois idéologiques dont il a été l'occasion. C'est ainsi que le «post-modernisme» a fait l'objet d'interprétations contre-modernistes ou anti-modernistes, qui pouvaient participer d'attitudes réactives, voire réactionnaires. Mais le «post-», qui dénote l'après, connote aussi l'au-delà. On sait que Lyotard a du sur ce point opérer bien des distinctions pour préciser la nature du rapport dans lequel il s'inscrit par rapport au «projet moderne».

Or, il apparaît d'emblée que le terme de «post-structuralisme» peut devenir l'enjeu de controverses similaires, même s'il est clair que la «structure» ne fait pas époque sur le même mode que la «modernité». Il convient donc peut-être, de façon quelque peu analogue, de se placer au-delà des logiques de la simple «succession», de la «conversion», ou encore de la «redirection». Le post-structural en philosophie ne saurait être pour autant, pour qui veut bien en faire le détour, pensé comme réactif. Il requiert davantage une approche de l'ordre de l'«anamnèse», voire de la «perlaboration» (*durcharbeiten*). Sans quoi il serait encore à craindre «qu'on se condamne à répéter sans aucun déplacement» (Lyotard 1985, 1988).

I -LA PHENOMENOLOGIE EN QUESTION.

Un des premiers motifs autour desquels on peut regrouper les auteurs ici considérés, pour tenter d'établir un parallèle entre leurs cheminements et démarches respectives, est celui de leur rapport à la phénoménologie. Le statut de ce «point de départ» mérite néanmoins d'être précisé, dans la mesure où il est susceptible de plusieurs interprétations.

Le «point de départ» comme conversion fondatrice.

La première hypothèse qu'on pourrait soulever serait celle d'un «point de départ» radical strictement intra-philosophique, voire intra-phénoménologique. En ce sens, il faudrait dire qu'on commence par la phénoménologie parce que la phénoménologie est commencement -au sens où elle thématise le commencement en philosophie. On sait en effet que pour Husserl, un certain geste philosophique d'explicitation du sens de l'expérience «commence», précisément, avec l'*épochè*. L'entrée en phénoménologie serait alors ce moment où le philosophe s'approprie son domaine d'exercice -véritable acte de naissance de la philosophie, comme rupture avec le cours

«naturel» de l'expérience, qu'elle soit vie quotidienne ou vie de connaissance. Un tel «commencement» philosophique est commencement absolu en ce sens qu'il excède littéralement toute motivation temporelle déterminée (dans le temps naturel) pour se poser dans l'omnitemporalité de l'ouverture d'un pur possible, comme champ de vérité ou de sens à découvrir. Mais ce serait aussi bien retirer tout sens véritable au contexte dans lequel intervient le «point de départ» en question (contexte lié à la contingence des péripéties accidentelles).

Le point de départ dans sa dimension temporelle et historico-biographique.

Il est néanmoins incontestable que le «point de départ» est ici pris dans un réseau de circonstances liées à l'histoire et à la géographie culturelle. Il faudrait rappeler que le mode de pensée «phénoménologique» a été adopté assez rapidement par quelques auteurs français -dans les années 1930, mais de façon plus significative dans l'après-guerre, avec l'«existentialisme» et les travaux de Merleau-Ponty. Une pensée originairement élaborée en langue allemande s'est ainsi trouvée avoir plus de continuateurs en France que dans son pays de naissance -paradoxe (signalé par Manfred Frank, in *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Editions du Cerf, 1989, p. 24, ou encore récemment par J. Benoist, in *L'idée de phénoménolgogie*, Beauchesne 2001, p. 3) lui-même historiquement assez déterminé:

-par les échos politiques plus sensibles de certains développements post-phénoménologiques dans le contexte allemand, par les difficultés résultant de la position de Heidegger dans l'université après la guerre, etc. (d'où il peut résulter que la philosophie trouvera désormais davantage à se développer, ici, dans les travaux de l'Ecole de Francfort ou dans l'assimilation des influences anglo-saxonnes);

-par l'admiration et les emprunts récurrents, au moins depuis le XIXe siècle, des penseurs français vis-à-vis de la philosophie allemande, récurrence en fonction de laquelle, s'étonne Manfred Frank, «les "nouveaux Français" semblent vouloir conter encore, comme si de rien n'était, l'histoire interrompue de la critique allemande de la métaphysique des romantiques à Heidegger» (ouvrage cité, p. 24);

-mais aussi par l'importance, sans doute, du geste de réactivation du *cogito* par la

phénoménologie, fût-ce pour en renouveler l'approche ou le mettre en perspective, qui peut trouver des échos significatifs dans la tradition philosophique française.

Mais toutes ces observations et hypothèses, quels que soient leur pertinence et leur intérêt, maintiennent la considération de la présence culturelle de la phénoménologie en France dans les années 1950-1960 au niveau des considérations de fait. De ce point de vue, l'intérêt manifesté par Lyotard, Deleuze ou Derrida (parmi d'autres) pour ce courant de pensée ne serait encore qu'une façon de participer à l'air du temps, sans nous éclairer véritablement sur le rôle intra-philosophique qu'elle est susceptible de jouer pour eux.

Le point de départ comme rencontre et formation initiatrice.

Pour parvenir à articuler le sens philosophique du «point de départ» et son sens historico-biographique, il faudrait donc par exemple montrer que tel ou tel auteur a pu rencontrer la phénoménologie au cours d'une démarche déjà philosophique, de telle sorte que la dimension contextuelle ne puisse pas être ramenée trop vite à celle d'une factualité inessentielle et contingente. Or si la phénoménologie est susceptible d'être «rencontrée», non seulement empiriquement et factuellement, mais philosophiquement, alors il se peut que devienne aussi plus problématique le maintien de son statut de commencement «absolu». Ou alors, il faudrait montrer que la «rencontre» n'a consisté qu'à faire re-surgir, en l'explicitant, la vérité d'une démarche dans laquelle on était en fait *déjà* engagé, et qui fait qu'on était déjà phénoménologue sans le savoir. Mais cela reviendrait aussi à affirmer que toute philosophie est phénoménologie, qu'il n'y a pas de vraie philosophie «avant» la phénoménologie, et du même coup qu'il ne saurait y en avoir, non plus, «au-delà» d'elle. Peut-être est-ce la thèse implicite de certaines démarches phénoménologiques convaincues, mais on ne saurait la formuler ainsi sans lui donner un tour dogmatique difficilement soutenable, et en tout cas très éloigné de l'esprit d'ouverture critique initié par Husserl.

Quoi qu'il en soit, il nous faudrait rendre compte du fait que les penseurs ici étudiés ont pu «rencontrer», au moins de leur propre point de vue, la phénoménologie depuis des démarches ou des contextes déjà chargés d'une certaine consistance philosophique, et du fait que cette

rencontre, qui n'était pas «commencement absolu», n'a pas été non plus «aboutissement ultime», puisque ces démarches se sont prolongées «au-delà» d'elle.

On peut partir pour cela du fait que ce que rencontrent d'abord Lyotard, Deleuze ou Derrida en fait de phénoménologie, ce n'est pas l'oeuvre de Husserl, ni même un enseignement de sa philosophie. Ce qu'ils rencontrent, c'est un contexte dans lequel la phénoménologie joue un rôle dans la «vie philosophique» et dans la «vie culturelle» en général, et qui fait que quiconque s'intéresse au débat intellectuel de son temps doit en passer par une certaine assimilation de ce qui se joue dans le développement insistant de ce courant de pensée.

La forme prise par ce développement est d'abord celle de l'«existentialisme». En son sein, la fécondité créatrice de Sartre, dans le théâtre, le roman, l'essai, etc., élargit considérablement l'audience ordinaire des travaux de philosophes. De ses oeuvres comme de ses thèmes (l'homme «condamné à la liberté», responsable de ses choix, créateur de ses valeurs...), on peut dire qu'ils contribuent à exprimer et même à imprégner l'époque (à un niveau d'influence où seuls une certaine tradition chrétienne ou le marxisme semblent véritablement lui disputer le terrain -avant que Sartre lui-même affirme se situer «à l'intérieur» d'un certain horizon marxiste). Précocement invité à dire la vérité singulière d'une génération, Lyotard, ne peut le faire, en 1948, que dans les termes de la «situation que nous n'avons pas faîte», même si «on nous oblige» à la «représenter», et de celle «qui reste à faire», même si on n'a «pas toujours l'espoir» de pouvoir en incarner le dessein, tandis qu'insiste, selon le mot même de Sartre, «notre désir commun d'exister sur le mode de l'en-soi» (in «Nés en 1925», *Les temps modernes* n° 32, mai 1948). Deleuze fréquente l'oeuvre de Sartre avant même son triomphe d'après-guerre, et il ne cessera de rappeler le vent nouveau qu'elle fait alors souffler pour lui sur la culture, et qui suscite son enthousiasme. Guattari, pour sa part, reconnaitra avoir «passé presque quinze ans de [sa] vie à être totalement imprégné non seulement par les écrits de Sartre, mais aussi par ses faits et gestes» (in «Plutôt avoir tort avec lui», *Libération*, 23-24 juin 1990). Quant à Derrida, Geoffrey Bennington évoque à son propos, dès la fin des années 1940, des «lectures marquantes de Bergson et de Sartre», auxquelles succède la «lecture impressionnée de Kierkegaard et de Heidegger», dans l'ambiance «existentialiste» de ce qu'il appelle aussi «la scolastique obligée de

l'époque (Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, etc.)» (in *Jacques Derrida*, Seuil, 1991). C'est donc bien par rapport à toute une scène «idéologique» que l'on peut comprendre, dans le contexte de l'époque, l'orientation vers la phénoménologie, ou la nécessité d'en passer par elle (avec tout ce qui s'y trouve accolé en termes de «conscience», de «sujet», mais aussi de «liberté» -et la résonance particulière de ces concepts dans le climat de l'après-guerre puis des débuts de la guerre froide.

Mais ce contexte est aussi celui de réélaborations philosophiques originales, même si le «legs husserlien» s'y trouve souvent, selon le mot de Dominique Janicaud (in *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, éditions de l'éclat, 1990), «plus sollicité que restitué», dans un mouvement qui entend faire jouer la radicalité de l'ouverture intentionnelle de la conscience contre ce qui pourrait «subsister», dans la phénoménologie, d'idéalisme transcendantal. Or, s'il est vrai qu'il n'était pas nécessaire de pénétrer les arcanes de ces déplacements pour subir l'influence de l'«existentialisme», il semble en revanche que, pour qui entend en comprendre les enjeux et se rendre capable de travailler philosophiquement dans un tel contexte, s'impose un détour plus attentif aux textes fondateur de la phénoménologie.

Ainsi peut commencer à se préciser le sens du «point de départ» évoqué tout-à-l'heure. Il ne signifie pas que chacun de ces auteurs accrédite la thèse husserlienne d'un commencement philosophique radical comme «conversion» de type phénoménologique. Mais il signifie que, d'une façon ou d'une autre, chacun est amené, au moins, à s'y «initier», pour la comprendre et se situer par rapport à elle. A partir de là, on verra que le niveau auquel chacun d'eux en vient à identifier, fût-ce provisoirement, sa propre démarche à celle de la phénoménologie, et à faire ainsi de l'«initiation» une «conversion», peut varier sensiblement de l'un à l'autre. Il n'en reste pas moins que le rapport à la phénoménologie constitue ici un point de repère éclairant pour rendre compte de positionnements philosophiques à la fois parallèles et différenciés.

Objet d'initiation ou de formation, en même temps que de rencontre ou de confrontation, on va voir que la phénoménologie, pour les philosophes ici étudiés, a surtout été ce *à partir de quoi* il s'est agi de promouvoir une *autre* façon de philosopher. Autrement dit, la phénoménologie,

singulièrement dans sa forme husserlienne, semble avoir représenté ce point de butée commun à partir duquel dégager, par différence, écart ou prise de distance, l'originalité d'un problème, la nouveauté d'un concept ou la singularité d'un chemin de pensée. Ce rôle «négatif» ne saurait pour autant être réduit à celui d'une sorte de repoussoir. On pourra en effet également remarquer que la prise de distance ne va jamais sans quelque emprunt, et que les développements ultérieurs resteront toujours marqués, d'une façon ou d'une autre, par les effets du travail accompli dans le sillage de la phénoménologie.

A -La phénoménologie devant l'histoire et l'inconscient. Portée et limite d'une radicalité.

Le développement de la philosophie en France est marqué, au début des années 1950, par le débat entre existentialismes et marxismes. De ce point de vue, le premier livre de Lyotard (*La phénoménologie*), publié en 1954, participe pleinement d'un certain esprit du temps, sur fond de polémiques intellectuelles et politiques. Reste qu'à cette date, si commencent à s'imposer les noms de Sartre et de Merleau-Ponty, la pensée de Husserl est encore relativement peu diffusée ou enseignée.

Il semble qu'il s'agisse donc d'abord, pour Lyotard, de contribuer à introduire, sur un mode qu'on pourrait dire «pédagogique», aux orientations fondatrices, encore mal connues du grand public, d'un courant de pensée dont l'influence grandit sur la scène culturelle du temps. La présentation éditoriale, dans la série des «Que sais-je?», vient d'ailleurs largement renforcer et justifier cette dimension de l'ouvrage.

Il ne faut pas pour autant négliger le fait que ce livre est, en même temps, l'occasion d'une véritable mise en perspective de la phénoménologie, notamment quant à la question de son

«sens historique», et par exemple quant à la façon dont elle pourrait être pensée, ou se penser elle-même, comme «troisième voie», entre subjectivisme et objectivisme. C'est donc aussi une façon, pour Lyotard, de *se* confronter à la phénoménologie, et donc de prendre parti, d'une certaine manière, dans les débats brûlants qui la concernent.

Si la première partie de l'ouvrage est entièrement consacrée à Husserl, la seconde élargit la réflexion à l'ensemble du «courant» phénoménologique -et en particulier à ses représentants français contemporains. Du coup, dans la confrontation entre démarche phénoménologique et sciences humaines, c'est aussi la discussion avec le marxisme qui se trouve introduite, et qui est l'occasion pour Lyotard d'une prise de distance avec la phénoménologie.

Mais en même temps, à travers la référence insistante à Merleau-ponty et au «dernier» Husserl, la critique «matérialiste» tend déjà à se singulariser dans un sens révélateur de certaines des questions qui ne cesseront d'occuper Lyotard, et dont l'examen est poursuivi par les analyses de *Discours, Figure*.

Ce qu'on peut donc essayer de commencer à montrer, c'est en quel sens la phénoménologie aura d'emblée joué un rôle majeur dans la pensée de Lyotard, tout en essayant de saisir les motifs pour lesquels l'une des principales conséquences de la première étude qu'il lui consacre consiste en un certain éloignement par rapport à ses thèses, et même par rapport à la «position philosophique» qu'elle lui semble impliquer.

1 -Introduire Husserl.

A travers la façon dont il présente les lignes directrices de la pensée de Husserl, on peut essayer de mettre en évidence l'importance spécifique qu'elle revêt pour Lyotard, au-delà de sa présence dans le débat contemporain, et les aspects par lesquels elle lui semble le plus requérir l'attention. Or il semble que cette importance tienne d'abord à la *radicalité critique* de sa démarche. (Amparo Vega (2010) voit surtout dans cette étude une école et un exercice de «critique»; on pourrait préciser qu'il s'agit aussi bien d'une école et d'un exercice de radicalité). Envisager la trajectoire de Husserl en termes de «radicalité» n'est certes pas particulièrement original. Mais ici, le critère

de radicalité est également ce qui pourra servir de point d'appui pour une mise en question.
D'où l'intérêt, aussi, de situer la phénoménologie «dans son histoire, comme elle s'y est située elle-même» (1954, p. 3).

La radicalité comme rupture historico-culturelle.

Lyotard rappelle que la phénoménologie s'est développée dans un contexte marqué par la diffusion de diverses formes de subjectivisme et d'irrationalisme, mais aussi de psychologisme et de pragmatisme. Et c'est en *réaction* à ces divers courants qu'elle a d'abord entendu se situer -comme critique du relativisme. De plus, la radicalité de son exigence de rigueur, théorique et fondationnelle, ouvre à la possibilité d'une mise en cause critique de toute limitation aux sciences de fait, et débouche sur les analyses du «dernier» Husserl, avec leur référence insistante à l'«anté-prédicatif».

Ici s'annonce le propos du second temps de l'ouvrage: la confrontation avec les recherches et résultats des sciences humaines, et les tentatives pour renouveler l'approche philosophique dans ces domaines -notamment quand les chercheurs tendent à s'y référer à des méthodes «objectives, expérimentales, bref calquées sur la physique», sans s'interroger assez sur la spécificité de leur objet. Husserl permettrait de poser le problème du fondement des sciences humaines, avec la nécessité par exemple «d'expliciter le sens même du fait pour la conscience «d'être en société», et par conséquent, d'interroger naïvement ce fait» (*ibid.*, p. 6). Même si la diversité des méthodes n'a lieu pour Husserl que pour les sciences ayant leur unité dans l'objet extérieur (mais ces sciences ne sauraient être dites telles que «par analogie» («Prolégomènes» aux *Recherches logiques* 1913, PUF 1959), l'orientation phénoménologique se donne aussi comme volonté de contribution à une réorientation du champ des recherches, dans le sens d'une prise en compte de la spécificité des domaines de validité. La radicalité de l'éidétique, en permettant la critique des formalisations inadéquates, doit aussi permettre, dans le contexte de la «querelle des méthodes», puis du développement des sciences humaines, une approche plus «compréhensive» des domaines d'objets concernés, même si l'*ethos* de la phénoménologie, sa pratique consciencieuse de la description, la maintient toujours à distance de l'herméneutique.

De son propre point de vue, il ne fait donc pas de doute que la phénoménologie s'inscrit dans une histoire (comme histoire culturelle, ici). Mais en même temps, on sait qu'elle n'entend pas s'y laisser réduire, au point qu'on peut parler d'une «intention» ou d'une «prétention an-historique de la phénoménologie» (Lyotard 1954, p. 4). On pourrait penser l'*épochè* comme «refus d'hériter» -même si sa démarche «s'enracine dans un héritage». Cette tension entre historicité et an-historicité, caractéristique de la radicalité de l'entreprise, est prise en compte par Lyotard dans sa façon de l'approcher, non seulement «comme événement et du dehors», mais «comme pensée, c'est-à-dire comme problème, genèse, va-et-vient» (*ibid.*, p. 3). Il s'agit bien de cerner «historiquement» les acquis et limites de la phénoménologie -mais en acceptant de reprendre d'abord «sur soi l'interrogation qu'elle porte».

Radicalité éidétique.

Lyotard reprend donc d'abord le parcours des *Recherches logiques*, par lequel Husserl met la question de la méthode au centre de ses premiers ouvrages, et prend position dans le débat sur l'essence de la logique, pour interroger l'authenticité essentielle de la démarche scientifique: la «logique pure» se veut science de la science, véritable théorie de la théorie, en un sens nouveau, à déterminer, dans la perspective d'une «auto-fondation» de la science; et à l'intérieur de la logique elle-même, l'aspect pratique normatif devrait être débordé par l'aspect théorique, sans que celui-ci dépende d'une psychologie.

La présentation de Lyotard attire en particulier l'attention sur le fait que «l'objet» (de telle ou telle science) est ici compris comme possédant une *eidos*, une «essence». C'est pourquoi la phénoménologie serait d'abord une «éidétique». Du «fait», «défini comme être-là individuel et contingent» (Lyotard 1954, p. 14), elle renvoie à l'essence. Un objet singulier n'est déterminé «objectivement» qu'à partir de la saisie de sa «détermination idéale». Lyotard accorde une place centrale à cette technique des «variations imaginaires», destinée à dégager des prédicats «invariables». Ces derniers déterminent «l'essence», dans la mesure où, sans eux, l'objet ne serait plus «lui-même». L'essence renvoie à «l'invariant», corrélat de la «conscience d'impossibilité» de la variation.

De cette technique des «variations», Lyotard fera un usage qui mérite l'attention, beaucoup plus tard, notamment dans sa lecture de la troisième *Critique* kantienne. Pour rendre compte du type de «communauté esthétique» impliquée dans l'idée de «sens commun», il s'attache ainsi à souligner le type de «comparaison» des jugements auquel Kant nous invite, et qu'il importerait de ne pas trop vite interpréter dans le sens d'une «définition réaliste empirique, anthropologique» (voir «*Sensus communis*, le sujet à l'état naissant» 1986, repris in *Misère de la philosophie* 2000, p. 40) -parce que, nous dit Kant, les «jugements des autres» sont ici «moins des jugements réels que des jugements possibles». La totalité (et donc, par exemple, «le tout des autres») n'est jamais, pour Kant, intuitionnable comme telle: c'est une Idée. C'est à ce moment que Lyotard suggère une «comparaison» «éidétique»: la «pureté» du jugement esthétique pourrait être dégagée par des «variations imaginaires»: «la finalité de cette «technique» mentale est de débarrasser le plaisir du beau de tout attrait et de toute émotion empiriques, individuels. Et de s'assurer aussi que le reliquat du «dégraissage» est communicable. Il sera communicable s'il est bien purifié» (*id*.). Ceci permet à Lyotard d'étayer son interprétation de la pureté comme «*ratio essendi»* de la communicabilité (alors que celle-ci ne serait que la «*ratio cognoscendi»* de celle-là).

Sans faire explicitement référence à Husserl, le recours à la technique des variations est à nouveau évoqué dans les *Leçons sur l'Analytique du sublime* (Galilée 1991, pp. 263-264): «La «communauté» esthétique n'est pas d'abord constituée par la convergence des avis donnés par les individus. Elle se «déploie», pour ainsi dire, grâce à un *travail de variations* [je souligne] que «la pensée», et elle seule, «*in Gedanken*», effectue pour se soustraire à sa condition «privée», privée de l'autre par la singularité de son acte d'appréciation. On pourrait dire que la réflexion *démultiplie les appréciations* [je souligne] de la forme qu'elle juge belle pour s'assurer que son appréciation, immédiate et singulière, est raisonnablement universalisable. En ce cas, il importe peu que l'individu empirique qui a charge de cette *variation mentale* [je souligne] soit ou ne soit pas le même que celui qui a apprécié tout d'abord», etc. Là encore, il s'agit de réfuter la thèse d'un «réalisme empirique» dans la doctrine kantienne du goût. Lyotard fait ici de la «variation éidétique», ou «variation imaginaire», un moyen de «purgation» par rapport aux intérêts matériels

dans la formation du jugement. C'est aussi l'occasion de revenir sur le caractère «artificieux» (*kunstlich*) d'un tel procédé de constitution de l'exemplarité par purgation de l'attrait ou de l'émotion empirique. Que la référence à Husserl reste cette fois implicite peut néanmoins amener à s'interroger sur le caractère peut-être seulement analogique du recours à la technique des variations, ici. L'analogie est éclairante, certes, mais on pourra se demander jusqu'à quel point elle vaut comme transposition à l'identique. Elle est limitée à une région bien particulière, et ne semble en tout cas plus articulée de la même façon aux autres dimensions (transcendantale et génétique) de la radicalité husserlienne.

Le statut de cette transposition est d'autant plus problématique que le recours aux «variations éidétiques» reste lié chez Husserl à la perspective et à la possibilité d'une «science éidétique» spécifique de chaque type d'objet, comme prolégomène aux sciences correspondantes, en même temps que d'une science de l'objet en général, voire d'une science de la science, dans une orientation apophantique, vers les significations, c'est-à-dire dans une «logique pure».

Radicalité transcendantale -«la conscience comme radicalité absolue».

Or ce qui intéresse Lyotard en 1954, à partir de là, c'est justement surtout le mouvement par lequel Husserl s'éloigne des recherches en direction de la logique, pour aller vers une «logique du sens». Que «l'essence» soit dégagée à partir d'une «conscience d'impossibilité» témoigne déjà, à cet égard, de la nécessité d'en passer par un certain type de «vécu». Et ce mouvement de retour, «transcendantal», vers les conditions de possibilité de la constitution du sens entraine la démarche phénoménologique toujours plus loin. Au point que Lyotard finit par proposer de dégager deux orientations, correspondant littéralement à deux «sens» de la philosophie de Husserl, mais qui serait «confondus» (*id.*, p. 48) dans la phénoménologie contemporaine: celle de la «science éidétique», et celle qui part du «concret antéprédicatif» lui-même -entre lesquelles doit encore être précisé le statut du transcendantal et de l'intentionnalité (étape intermédiaire dans cette présentation -selon une division tripartite assez classique au demeurant).

Le fil directeur de l'analyse est toujours celui de la radicalité. Mais celle-ci s'approfondit, dans un premier temps, de sa dimension éidétique à une dimension transcendantale, «c'est-à-dire à une

radicalité par laquelle toute transcendance [comme mode de présentation de l'objet en général] est fondée» (*ibid.*, p. 24). Le rapport sujet-objet ne peut être décrit, dans sa rigueur, qu'à préciser le statut de l'intentionnalité. Lyotard re-parcourt donc la problématique de la corrélation, qui permet d'appréhender l'essence de la conscience dans son rapport au monde et à «l'extériorité», qui en est à peine une, dès lors qu'il ne s'agit plus pour la conscience ni de «digérer» ni d'«ingérer» (*ibid.*, p. 6) un «monde extérieur», puisqu'elle n'est «rien» que ce «rapport au monde».

Mais c'est encore l'occasion de faire surgir une figure de la radicalité, cette fois absolue: celle de la *réduction* -à la fois suspension du monde et «conversion du regard», d'un regard sur le monde à un regard sur la conscience elle-même, qui découvre un moi «pur», fait de «vécus». Du «moi» des essences (intuition catégoriale), l'*épochè* nous ramène à l'évidence du «*Cogito*». Mais ce «Je» est encore donné dans un rapport complexe avec son monde: il a pour contenu un «flot incessant» d'esquisses et de silhouettes (*Abschattungen*), qui sont autant de «vécus» -tout un monde, à ceci près qu'il «n'est plus simplement existant, mais phénomène d'existence» (*Méditations cartésiennes* 1929).

Radicalité génétique.

C'est aussi ce qui permet le passage à l'étape la plus décisive, aux yeux de Lyotard, de la démarche husserlienne: celle qui l'amène à considérer une forme d'intentionnalité «anté-prédicative»: l'analyse intentionnelle «pré-objective» de l'intentionnalité «passive». On sait comment la *Krisis* s'inquiète de la surévaluation des idéalités de type mathématique dans la culture, et du doute général qui pourrait en résulter concernant les valeurs. Husserl recherche de plus en plus, en-dessous du jugement et de la réflexion, la présence d'un «irréfléchi» qui serait l'ordre même de l'expérience et l'origine de l'ordre prédicatif. Le «monde de la vie» (*lebenswelt*) est ainsi conçu comme «sol» ou «fondement», le plus souvent dissimulé, de nos présuppositions, «sol» qui ne saurait être atteint que par une «question en retour» (*Rukfrage*), et non par intuition directe. Ainsi se trouve mise en avant l'idée de «genèse passive», antérieure aux «opérations» jugeantes. La «donation de sens» pourrait ainsi être ultimement dégagée d'une intentionnalité

«passive», où l'objet se trouve «constitué» par sédimentation des significations. Lyotard s'intéresse à ce qui fait que finalement, pour Husserl, la réceptivité, pensée dans *Expérience et jugement* comme «vécue», mais antérieure à l'activité, permet aussi que «l'ego transcendantal constituant le sens» des objets «se réfère implicitement à une saisie passive de l'objet, à une complicité primordiale qu'il a avec l'objet» (1954, p. 40). Mais si ce «pré-donné universel passif» est le sol sur lequel s'élève toute connaissance théorique, le rapport à la vérité ne peut plus s'y éprouver que comme «expérience commençante», prise seulement dans un «mouvement» de «dépassement d'elle-même», ce qui ouvre la dimension d'un rapport à l'histoire, inséré dans une téléologie.

En 1971, lorsqu'il revient sur cette dimension de «passivité», c'est de façon plus directement critique que Lyotard insiste sur le caractère de «couche d'appui» de la synthèse passive, par rapport à l'activité intentionnelle et à la visée comme acte. Du coup, il marque aussi ce en quoi elle est «[pré-]supposition du sujet visant», à la fois «déposé (dépossédé)» et «posé». Ce qui la maintiendrait au niveau d'une réflexion sur la «connaissance», dont on pourrait suspecter qu'elle vise à «résorber l'événement» et «récupérer l'Autre dans le Même» (*Discours, figure*, p. 21), dans une recherche d'unité ultime adossée au «fantasme de l'origine» (*id.*, p.18).

Il formule alors aussi ce qui lui semble être la question essentielle de Husserl, concernant le problème de l'articulation de la conscience au temps: «comment le non-présent (avenir, passé) est-il présent?» (*ibid.*, p. 152). Et, considérant la solution husserlienne (le «Présent Vivant» comme «hyper-présence, capable de retenir dans sa forme non seulement le présent vécu, mais ses horizons de rétention et de protention»), il suggère deux «directions critiques»:

-soit «prendre son parti d'un écart absolument archaïque», tout en «tentant de renouer avec ce qu'il y avait de plus fin dans la problématique kantienne du temps et du Je»; mais il pourrait y avoir encore quelque «négligence» à refuser de s'enquérir de l'«autre direction»;

-soit, s'arrêter sur le «fait fondamental», à savoir l'analyse du «rôle de défense» joué par le recours à l'«archi-présence»; de ce point de vue, il faudrait «ne pas craindre» d'être «radical», en prenant «exemple sur Freud» -c'est-à-dire envisager qu'«entre le "passé" supposé et ce qui advient, l'événement présent ou imminent», la relation ne soit pas «celle de la diachronie

temporelle, mais celle du refoulement» (*ibid.*, pp. 153-154).

Certes, ces considérations concernent des moments différents de l'itinéraire de Lyotard, mais elles permettent d'observer comment c'est bien au motif même de sa radicalité que la phénoménologie husserlienne se trouve pouvoir être ici, en définitive, contestée. Et il en est à vrai dire déjà ainsi, en 1954, autour de la question de l'histoire.

2 -Le problème de l'histoire et l'irruption du politique.

La présentation de la pensée de Husserl par Lyotard ouvre donc à la dimension de la temporalité de la conscience, et aux problèmes considérables qu'elle soulève: rapport de la conscience individuelle à l'histoire, rapport du «temps intérieur» au «vécu de vérité» (*ibid.*, pp. 47-48), renvoyant au rapport entre certaines formes d'idéation et le statut phénoménologique des expériences intuitives immédiates. Si la vérité ne se donne ultimement que comme visée d'elle-même, on comprend que pour Husserl certaines présuppositions ne peuvent être assumées que comme normes fondamentales, correspondant à l'idée téléologique d'un développement de la rationalité. Ce qui n'est pas sans conséquence sur son rapport à l'histoire.

Reste que la conscience de chacun est aussi bien, avec sa temporalité propre, conscience d'historicité. Ce qui amène la réflexion phénoménologique à poser qu'il n'y a d'histoire possible, comme discipline, qu'à la condition préalable de «l'historicité de l'existence de l'historien». Lyotard évoque ici rapidement la façon dont Heidegger essaie de montrer que cette «historicité fonde existentialement l'histoire comme science» (*ibid.*, p. 100) -mais il ajoute aussitôt que l'historien ne peut reconstruire qu'«avec des concepts». Il mentionne également la façon dont Aron voit dans l'activité de l'historien un travail d'élaboration qui est «choix» sur le devenir, sur fond d'absence de signification. Mais il refuse l'idée selon laquelle il n'y aurait de «compréhension» historique qu'à opter, en définitive, pour une «philosophie de l'histoire» -ce qui ramènerait au point de vue des *Weltanschauung*, contre lequel s'était élaborée la phénoménologie. Ce sont aussi les ambiguïtés, selon Lyotard, de ce qu'il appelle «l'aile droite» de la phénoménologie. Il revient plutôt, pour sa part, au rapport entre historicité et «engrènement

dans une coexistence sociale» (*ibid.*, p. 106-107), ou à une histoire qui est aussi «"histoire universelle", relative non plus au *Dasein*, mais au *Mitsein*», «histoire des hommes» (*ibid.*,p. 99). Il fait observer ce qu'était à ce propos la position du dernier Husserl, qui n'élaborait pas une philosophie de l'histoire, mais suggérait l'appréhension d'un sens latent (originaire) susceptible de «reconquête». C'est l'occasion d'évoquer le «sens historique» que la phénoménologie se confère à elle-même: le sens d'une quête de vérité qui ne serait pas «contredite par son *historicité* puisqu'elle fait de cette historicité même une porte ouverte sur sa vérité» (*ibid.*, p. 108).

Mais c'est sur le terrain de la discussion avec le marxisme, que Lyotard rencontre des arguments dont la radicalité lui semble pouvoir mettre à mal celle-là même à laquelle la démarche phénoménologique entendait nous convier.

La publication récente du travail de Tran-Duc-Thao (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1951), très en phase avec les débats internes à la phénoménologie du temps (cf. notamment Ricoeur 1953, et les échanges avec Sartre -mais ce «temps» est aussi celui de la guerre d'Indochine, etc.), vient fournir les éléments pour une confrontation féconde. A partir d'une analyse historique et critique de l'entreprise husserlienne, Thao entend en effet rendre à la subjectivité «ses prédicats de réalité». Le compte-rendu de Ricoeur, assez élogieux concernant la première partie et l'introduction à Husserl, manifestait toutefois certaines réserves quant à la radicalité des prises de position de Thao dans la seconde partie, et au changement «d'horizon philosophique» qu'il y propose. Lyotard, pour sa part, note que cette tentative de «conserver la phénoménologie en la dépassant» pose le délicat problème d'une «identification de la subjectivité originaire comme matière». Il conclut à l'impossibilité d'une véritable réconciliation, mais se montre sensible à certains arguments fondamentaux développés par Thao:

-D'une part, celui-ci met en évidence l'importance thématique de la «constitution de la chose» chez Husserl, pour s'inquiéter d'une «réduction» (en un sens cette fois négatif) de l'être à l'être constitué condamnant à n'étreindre jamais que l'ombre du monde dans un flux de silhouettes d'où se dérobe, en fait, toute présence «en chair et en os». Ce point semble déterminer, notamment, l'échec de la constitution d'autrui, qui reste dominée par le prestige de la constitution des choses.

Cette difficulté est largement prise en compte et développée par Lyotard lui-même dans sa présentation de Husserl, lorsqu'il repose la question de la «transcendance» des autres «moi» (Lyotard 1954, pp. 31-33): «Comment y a-t-il un sujet constituant (autrui) *pour* un sujet constituant (moi)». Ceci l'amène à envisager la possibilité de «poser à part une "communauté de personnes"», «constituée à la fois sur la *saisie mutuelle* des subjectivités et la communauté de leur environnement», tout le problème restant de savoir dans quelle mesure une telle communauté est «constitutive *originairement*».

-D'autre part, Thao attire l'attention sur l'ambiguïté du concept de «matière» dans son acception phénoménologique: elle peut être aussi bien «*hylé*» brute qu'objet culturel élaboré etc., et pourrait donc laisser la considération de son statut à l'incertitude d'un «scepticisme» perplexe, malgré le projet du retour aux «choses mêmes», et le «dynamisme» de l'entreprise de réduction.

-Pour finir, Thao a le mérite, selon Lyotard, de prendre en compte l'intérêt de la phénoménologie comme entreprise d'investigation des «significations de l'existence humaine» (*ibid.*, p. 114), ce qui lui permet malgré tout de développer un marxisme préservant «l'autonomie des superstructures», en faisant «glisser au sein des analyses marxistes des analyses phénoménologiques portant sur la conscience» (*id.*, p. 115). On pourrait traduire ce déplacement dans les termes d'un jeu subtil de «branchements»: «les hommes ne sont pas directement branchés sur de l'économique; ils sont branchés sur de l'existentiel, ou plutôt l'économique est *déjà* de l'existentiel, et leur liberté d'assignation est par eux éprouvée comme réelle». Par là, Thao (se) donnerait les moyens d'un matérialisme «non dogmatique».

Lyotard convoque également de façon significative les analyses de Lukacs (in *Existentialisme et marxisme*, 1947, Nagel 1961), tournant autour de la caractérisation de la phénoménologie en termes de «troisième voie», par reprise ironique d'une expression revendiquée par Sartre lui-même, qui y voyait un moyen d'échapper aux difficultés conjointes de l'idéalisme et du «réalisme». C'est la prégnance du contexte sur l'élaboration d'une pensée qui s'impose alors au centre de la réflexion, et avec elle la mise en perspective «idéologique» qui s'en trouve rendue possible. L'«ambiguïté» d'une position philosophique, entre «matérialisme» et «idéalisme», ou

entre «objectivisme» et «psychologisme» (Lyotard 1954, p. 112), pourrait contribuer à «masquer le sens véritable» d'une situation historique, inévitablement soumise aux conditions de la conflictualité, et correspondre à une symptomatique paralysie de la décision politique, dès lors que la question se pose «de savoir si les infrastructures, les «choses mêmes», sont décelables *originairement*, indépendamment de toute sédimentation historique» (*ibid.*, p. 121).

La référence à Lukacs mérite ici quelques développements, dans la mesure où, malgré la place relativement réduite accordée à son explicitation dans l'ouvrage, elle semble jouer un rôle important dans l'orientation critique qu'il lui donne, et ce jusque dans ses affirmation conclusives. On sait que le texte cité (*Existentialisme et marxisme*) constitue une prise de position polémique assez virulente contre la philosophie «existentialiste» française de l'après-guerre, du point de vue de la position historico-idéologique qu'elle impliquerait. La polémique est d'ailleurs ici assumée dans son caractère contextuel, puisque Lukacs ne consentira qu'avec quelques réserves à sa réédition une quinzaine d'années plus tard, compte tenu des évolutions politiques de Sartre ou de Merleau-Ponty dans l'intervalle. Il n'en est pas moins intéressant de souligner l'effet d'interpellation que l'ouvrage produit sur Lyotard dans son interprétation critique de la «position» phénoménologique. Il y est en effet question de la «méthode» philosophique «en tant que comportement». Et c'est à ce propos qu'est évoquée la tentative de «troisième voie», comme ligne de défense «idéologique» contre la «menace» matérialiste, avec la *Wesensschau* comme instrument méthodique privilégié. Comme Thao, Lukacs met en cause le statut de «réalité» des objets auxquels la méthode phénoménologique donnerait accès, et donc le sens de la «radicalité» de sa démarche comme «retour aux choses mêmes» -dans la mesure où elle tendrait à faire «abstraction du social» (*ibid.*, p. 79), lui-même soustrait à l'ontologie.

Quoi qu'il en soit du développement précis des arguments, sur lesquels Lyotard ne s'étend pas, il semble qu'on puisse tenter d'interpréter leur effet d'interpellation comme effet d'interpellation d'un «dehors» auquel Lyotard s'avère particulièrement sensible. Que la mise entre parenthèses de l'existence du «diable» (dans le dialogue humoristique avec Scheler -*id.*, p. 75) n'ait pas le même statut que celle des planches de bois de la salle de cours (dans l'exemple de Szilasi, p. 77) ou que celle du travail et de la conscience sociale (dans l'analyse de Sartre, évoquée p. 81), ces

différences relèvent du statut *référentiel* du type de réalité auquel on se trouve à chaque fois confronté, et cette question ne cessera de préoccuper Lyotard par la suite. En même temps, il est clair que ces objections s'inscrivent en rupture par rapport au mouvement interne de la réflexion phénoménologique (d'où la difficulté, pour elle, d'en retenir la validité). Mais elles pourraient mettre en cause sa revendication de radicalité, soit, en l'occurrence, sa capacité à répondre à l'interpellation en rendant compte des attendus de sa propre position, sur le terrain présumé de la neutralité descriptive.

Dès lors, se trouve posé le problème de la «décision phénoménologique» en tant que telle, c'est-à-dire de l'«identification de l'être et du phénomène» (Lytotard 1954, p. 121). Celle-ci pourrait être aussi bien caractérisée comme position: celle «de se poster à un observatoire». Cette position apparaît en elle même comme insuffisamment justifiée, puisqu'elle ne pourrait «fonder» son «droit» qu'à recourir à la «systématisation». Lyotard prend ici appui sur Fink («L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée 1952, p. 71) pour évoquer un recours implicite de cet ordre dans le travail de Husserl. S'il est vrai que la pensée phénoménologique ne peut résoudre ses problèmes ultimes que dans une mise en perspective historique de ses exigences, comme semble en attester la *Krisis*, alors il apparaît pour Lyotard que les réponses de la phénoménologie elle-même ne sont pas les plus fécondes sur ce terrain, ce qui justifie la distance qu'il entend désormais prendre à son égard. Lyotard quitte bel et bien la phénoménologie «dans son débat avec l'histoire» (1954, p. 4). Cela ne veut pas dire qu'elle n'aura pas nourri sa réflexion. Mais cela signifie qu'il ne saurait en assumer la «position» -trop peu au fait de ce dans quoi elle se trouve prise, et dont elle ne saurait permettre de penser suffisamment les attendus.

Il y aurait donc bien un *style* radical de l'investigation phénoménologique (projet d'éclaircir l'expérience, tout en dévoilant, dans le sujet lui-même, les actes fondateurs des moments de cette explicitation, et donc les possibilités dernières du sujet). Mais elle demeure impuissante, aux yeux de Lyotard, à explorer ce qui motive l'irruption de l'interrogation philosophique elle-même, dans sa modalité spécifique, si ce n'est en posant un penseur absolu, aux prises avec des projections, où il ne pourrait jamais que se ressaisir infiniment lui-même, comme origine de tout

acte instituant.

3 -L'enjeu de la perception et l'événement esthétique.

Reste que la phénoménologie a aussi ouvert la voie, notamment, à une investigation renouvelée des problèmes de la perception. Et sur ce terrain, Lyotard se montre particulièrement attentif à éviter les dérives où pourrait entraîner la perspective d'un naturalisme mécaniste et trop réducteur. Il rappelle que, du point de vue des phénoménologues, le «problème du corps» et de son rapport au monde ne saurait être réduit à un schéma «aussi adéquat que l'on voudra aux faits», parce qu'«il n'y a pas d'union possible entre le corps *objectif* étudié par le physiologue et *ma* conscience» (*id.*, p. 63).

A ce propos, la référence à Sartre vient à plusieurs reprises (cf. p. 63, 109...) appuyer la contestation d'une identification trop immédiate du physiologique et du perceptif. Cette référence ne va toutefois pas sans réserve, dans la mesure où Lyotard reproche en même temps à Sartre de dissocier l'intentionnalité de toute corporéité. Il reste peu sensible au thème de la «dialectique des regards» développé dans *L'être et le néant*, et n'explore pas le parti esthétique qu'on pourrait tirer des analyses de la «structure intentionnelle de l'image», ou de la mise en évidence du rôle de l'«analogon» (in *L'imaginaire*, 1940). C'est que, là encore, l'intentionnalité tend à prévaloir sur la perception, dont elle se détache et dont elle supplée même les éventuelles «défaillances». L'image-«support», ou «relai», ne le serait encore que comme corrélat d'une conscience désincarnée, du point de vue d'un sujet qui resterait celui de l'esthétique traditionnelle. Lyotard décèle également, dans ces développements, une opposition de l'«intime» et de l'«extérieur» correspondant à ses yeux à une «dissociation» excessive entre conscience et corps, ou entre sujet et objet (1954, p. 64). Chez Sartre, le refus de l'objectivisme se fait refus de prendre en compte les «synthèses passives», soit en définitive l'ensemble des analyses développées par le dernier Husserl.

D'où aussi l'attention particulière donnée au travail de Merleau-Ponty, à la mesure de sa prise en compte plus grande des dimensions d'une intentionnalité «antéprédicative», et de sa pensée de

la perception comme «montage universel à l'égard du monde» (*id.*, p. 65) -«contact plus originaire avec le monde» qui permettrait de penser «la notion même de signification» comme «seconde». A cet égard, Merleau-Ponty est plus «dans la ligne» (*ibid.*, p. 60) du dernier Husserl et de son «souci de radicalité» dans la recherche du rapport au monde le plus «originaire». Et c'est sur le terrain du pictural qu'il vient déjà interpeler Lyotard: «quand je comprends une chose, par exemple un tableau, je n'en opère pas actuellement la synthèse, je viens au-devant d'elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec une typique de tout l'être possible, un montage universel à l'égard du monde» (*Phénoménologie de la perception* 1945, p. 490 -cité par Lyotard 1954, p. 65). Lyotard est sensible au thème d'un «don du visible», qui fait qu'on voit *avec* un tableau, plutôt qu'on ne *le* voit (cf. *L'oeil et l'esprit*) -parce que les choses («qualité», «lumière», «couleur», «profondeur») ne sont devant nous qu'à la mesure de l'écho qu'elles trouvent dans le corps qui leur fait accueil, et qui peut à son tour susciter un tracé visible. Il est sensible aussi à ce qui, dans la peinture et depuis Cézanne, est rupture avec la recherche d'illusions.

A l'occasion de cette mise en opposition de Sartre et de Merleau-Ponty, c'est dans un autre des grands débats internes à la phénoménologie, que Lyotard prend implicitement position. Thévenaz (cf. «Qu'est-ce que la phénoménologie?», in *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1952) voyait ainsi déjà se dessiner un double mouvement dans l'héritage de Husserl: -d'une part, la radicalisation sartrienne dans le sens d'une super-réduction, où le moi s'arrache à lui-même en se vidant de soi, selon une posture limite de la visée de conscience husserlienne; -d'autre part, l'interprétation merleau-pontienne de la réduction comme impossible distance au monde, qui conçoit l'arrachement comme simple envers d'un engagement irréductible au sein du monde, dans un «sol» préalable, en prolongement des dernières recherches de Husserl. Cette dualité d'interprétation ne porte pas atteinte, selon lui, à la cohérence du dessein husserlien, qui combinerait cette double radicalité de façon complémentaire. Ricoeur, pour sa part (cf. «Sur la phénoménologie», in *Esprit*, 21, 1953 -repris in *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 147), y discerne le symptôme d'un écart entre l'orientation des oeuvres publiées, «purement programmatiques, comme *Ideen*, I» ou consacrées à une «interprétation philosophique de la

méthode, comme les *Méditations cartésiennes*» -tendance à l'idéalisme solipsiste-, et ses «applications» effectives -tendance vers «l'approfondissement ou la consécration de l'attitude originelle» d'appartenance au «monde de la vie».

Mais s'il reconnaît l'importance des analyses de Merleau-Ponty, Lyotard entend se situer au-delà. Ce mouvement de prise de distance passe par la critique du rapport de la phénoménologie au langage. On pourrait ainsi attirer l'attention sur le fait que la recherche phénoménologique de la «chose même», en-deçà de toute prédication, est aussi un «combat du langage» contre lui-même. Et «dans ce combat, la défaite du philosophe, du *logos* est certaine, puisque l'originaire, *décrit*, n'est plus originaire en tant que décrit» (1954, p. 43). Dans une confrontation avec le discours hégélien, Lyotard invite à considérer ce en quoi la phénoménologie pourrait encore renfermer une contradiction: parce qu'elle est «*désignation* par le langage d'un *signifié prélogique* dans l'être».

Ce que Lyotard commence à pointer ici, c'est donc aussi une désignation qui échapperait à la signification, et qui pourrait rendre difficile au phénoménologue la tâche de faire voir l'invisible, fût-ce en l'inscrivant simplement, comme Merleau-Ponty, «dans la ligne du visible» (in *Le visible et l'invisible*, p. 269). C'est déjà ce qui pourra faire le point de départ de *Discours, Figure*, et de sa critique de Merleau-Ponty. Certes, Merleau-Ponty n'ignore pas «qu'une conception articulée, discontinuiste, active, logique, du sens et de l'espace ne pouvait que manquer la donnée ou plutôt la donation du visible» (*id.*, p. 21). C'est pourquoi il invente un rapport oblique au sensible, qui tente de tenir compte du pré-réflexif. Mais il ne comprend pas assez, nous dit Lyotard, le regard comme «*événement*»: «Que la Montagne Sainte-Victoire cesse d'être un objet de vue pour devenir un événement dans le champ visuel, c'est cela que Cézanne désire, c'est cela que le phénoménologue espère comprendre, et que je crois qu'il ne peut pas comprendre» (*ibid.*). Pour une grande part, l'irréductibilité du voir se donnera désormais à penser, pour Lyotard, avec Freud plutôt qu'avec Husserl ou Merleau-Ponty, parce qu'elle doit confronter à un espace où entre en jeu le désir, et où «la différence est proprement l'inconscient» (*ibid.*, p. 285). Et c'est aussi cette ouverture d'espace qui pourra être confrontée critiquement à celle que suggère la prise en compte des structures, dans d'autres travaux.

La position de Lyotard vis-à-vis de la phénoménologie se dessine ainsi peu à peu, parallèlement au mouvement dans lequel il en présente les grandes lignes. Pour l'essentiel, il lui semble d'abord que la force de la phénoménologie tient dans la radicalité de ses questions. Et c'est aussi cette radicalité qui l'amène à poser la nécessité d'une interrogation sur l'antéprédicatif et sur ce qui précède notre rapport constitué aux idéalités. Ce mouvement confronte, de façon ambiguë, à la dimension de l'histoire (entre genèse et factualité), mais sans que la phénoménologie puisse y rendre compte véritablement, aux yeux de Lyotard, de sa propre position (notamment dans les rapports de l'historique et de l'historico-politique, où elle n'aurait plus grand chose à dire). Certes, la démarche phénoménologique ouvre aussi, plus généralement, aux questions sur l'écart entre monde «senti» et monde «dit» -mais sans que la radicalité événementielle de l'irruption esthétique soit assez affrontée par son approche. Il en résulte que s'il faudra bien tenter de répondre aux questions ici posées, ce ne pourra désormais plus être, pour Lyotard, qu'en rapport avec d'autres terrains.

B -Sens, bon sens, sens commun. Phénoménologie et *doxa*.

Il est moins évident d'aborder la question des rapports de Deleuze avec la phénoménologie, dans la mesure où lui-même n'en a pas explicitement très abondamment traité. L'évaluation des influences et des différences passe donc davantage par un travail d'investigation portant sur l'implicite de certaines positions ou formulations (notamment dans *Différence et répétition* et dans *Logique du sens*), même si on peut s'aider, pour y parvenir, des quelques remarques explicites que Deleuze a malgré tout faites à ce propos.

Ce qui apparaît d'abord, dans cette perspective, c'est le caractère ambivalent de cette relation à la phénoménologie. Il est vrai que, comme le rappelle Alain Beaulieu («Edmund Husserl», in Stefan Leclercq, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Sils Maria éditions, 2005, p. 84), Deleuze n'a consacré aucune de ses monographies à un «phénoménologue», et qu'il n'a pas souhaité s'inscrire dans l'héritage de cette forme de pensée. Il n'en reste pas moins qu'il ne cesse

d'en tenir compte, au point que nombre de ses thématiques se situent dans une grande proximité avec les développements de Husserl et de ses successeurs. Il en est ainsi, notamment, pour l'interrogation de notions aussi importantes que celle de «synthèse passive», ou pour la tentative d'explorer des rapports inédits entre les champs de l'empirique et du transcendantal. On sait aussi que Deleuze fait référence à Sartre de façon élogieuse et récurrente, dans des contextes décisifs, jusqu'à lui reconnaître une paternité sur l'élaboration du concept fondamental de «champ transcendantal». Mais on peut par ailleurs aussi bien faire observer qu'il apporte, à chaque fois et sur chacune des questions ici évoquées, des réponses qui semblent engager dans une toute autre voie que celle des réponses phénoménologiques (qui font l'objet de reproches explicites, voire de polémiques).

C'est néanmoins encore l'effort incontestable de la pensée de Deleuze pour se «situer» (Beaulieu) par rapport à la phénoménologie, qui justifie qu'on puisse tenter de débrouiller un peu la complexité de ces rapports, pour évaluer la nature et les enjeux de la distance prise à l'égard de la tradition husserlienne. Au-delà de la mise en cause d'une pensée emblématique et «dominante», se joue en effet l'issue d'une discussion décisive sur la genèse du sens et les modalités de sa production.

1 -La dimension du sens.

Il semble que Deleuze crédite d'abord la phénoménologie de la façon dont elle introduit une réflexion radicalisée sur la question du *sens*. C'est autour de la notion d'«expression» (cf. *Logique du sens*, Minuit, p. 32) qu'il repère chez Husserl l'approche d'une «dimension ultime» du sens, par-delà l'existence simple des choses, images ou idées. Le sens est ici compris comme «l'exprimé», entité complexe irréductible, à la surface des choses, à proximité du statut stoïcien des incorporels. L'originalité de cette conception est soulignée d'emblée par différence avec d'autres approches dont «elle se distingue». Et c'est par ces «distinctions» que commence d'ailleurs d'emblée *Logique du sens*, le problème tenant d'abord ici au fait que, comme le signalait déjà *Différence et répétition* (PUF, p. 201), il est «plus facile de dire ce que le sens n'est

pas (objet désigné, état vécu ou signification conceptuelle) que de dire ce qu'il est»:

-L'expression n'est pas la «désignation». Elle n'est pas réductible à la référence. Il ne s'agit pas de réduire le sens à ce qui se joue dans la relation des mots aux choses ou images qu'ils «désigneraient», ou dans «le rapport de la proposition à un état de choses extérieur» (*Logique du sens*, p. 22). Du même coups, la question du sens échapperait à toute réduction à celle de la vérité comme «désignation effectivement remplie par l'état de choses» (*id.*, p. 23). Le sens d'une proposition ne se laisse pas ramener à l'évaluation de sa vérité en termes de désignation, par des «désignants» ou «indicateurs» (type «ceci», «cela», etc.) plus au moins formels, et en tout cas «dénués de sens» (*ibid.* p. 28) en l'absence de «répondant».

-L'expression n'est pas pour autant la «manifestation». Autrement dit, l'expression, comme expression du sens, n'est pas révélation du «sujet qui parle et qui s'exprime» (*ibid.*, p. 23). Il ne s'agit pas de savoir quels «désirs» et «croyances» porte la proposition «exprimée». Désirs et croyances renvoient, nous dit Deleuze, à des «causalités» (internes ou externes), qui mettent en jeu la façon dont le sujet («manifestant») se rapporte à ses jugements, du point de vue de sa sincérité par exemple (vérité ou tromperie), plus que de sa compétence (vrai ou faux)). Le sens d'une proposition ne tient pas à ce qu'elle révèle concernant celui qui l'émet. D'autant que celui-ci ne peut maintenir sa position qu'à s'inscrire dans des significations déterminées, «développées pour elles-mêmes dans l'ordre de la langue» (*ibid.*, p. 29).

-Pourtant, l'expression n'est pas non plus la «démonstration», dans le registre de la «signification» (*ibid.*, p. 24). Ce n'est pas son rapport à l'universel qui détermine sa spécificité. Une proposition peut certes être considérée du point de vue de sa structure logique, ou de la façon dont elle s'intègre dans une démonstration. Mais alors, ce n'est pas vraiment en termes d'expression de sens qu'on l'envisage. Elle a statut de prémisse ou de conclusion, et s'inscrit dans l'ordre de la «signification» du point de vue de sa «valeur logique» (*ibid.*, p. 25). Elle se trouve alors caractérisée comme «absurde» ou «sensée». Mais on ne saurait s'en tenir à cet ordre pour envisager, en fin de compte, la dimension du sens, d'autant que la signification ne trouve jamais à se «fonder», ultimement, qu'en présupposant «une désignation irréductible» (*ibid.*, p. 29).

Les approches en termes de «désignation», «manifestation», ou «démonstration» («/signification») ne sauraient donc rendre compte de la spécificité du sens. Elles se renvoient l'une à l'autre de façon circulaire dans le fonctionnement concret de la proposition, qu'aucune d'elles de peut soutenir à elle seule. C'est pourquoi penser le sens ne serait en fait possible qu'à introduire une approche supplémentaire, une «quatrième dimension» (*ibid.*, p. 27). C'est ce que les stoïciens ont dégagé comme dimension de «l'exprimé de la proposition» (*ibid.*, p. 30). Pour les anciens stoïciens en effet, que le *nous* soit *soma* n'empêchait pas de maintenir une distinction capitale entre l'objet et ce qui en est signifié par le langage. Deleuze renvoie ici implicitement, par exemple, à l'exposé critique qu'en donne Sextus Empiricus (cf. *Contre les professeurs*): même si la vérité elle-même est corps, le vrai, parce qu'il est «exprimable», reste un «incorporel». Que la parole, le mot ou l'objet qui lui fait face soient des corps, n'empêche pas que ce qu'exprime le mot soit incorporel. Or ce qui est exprimé, ce ne sont pas des propriétés, mais des actes, d'où le rôle fondamental des *verbes* pour les indiquer. C'est le point intéressant pour Deleuze: les stoïciens ne développent pas une logique de l'inhérence; ce qui est exprimé par l'attribut n'est pas un objet mais un événement; les prédicats n'ont pas de réalité consistante. Et si l'événement s'attribue aux états de choses, c'est à titre d'attribut «noématique», et non «physique»: inséparable de la proposition qui l'exprime, il ne saurait pour autant se confondre avec l'articulation, même cohérente, du propos: il est «l'exprimable» ou «l'exprimé», enveloppé dans un verbe.

C'est ce que Husserl retrouverait donc à sa façon, nous dit Deleuze, lorsqu'il analyse les caractères du «noème». Plus précisément, Husserl intéresse ici Deleuze dans sa façon d'interroger le «sens de perception» ou «noème perceptif» (*Logique du sens*, p. 32), qu'on ne saurait réduire ni à «l'objet physique», ni au «vécu psychologique», ni à des «représentations mentales» ou «concepts logiques». Le «noème perceptif» n'est pas affecté par les transformations subies par le «désigné», et un même désigné peut «se présenter» dans des «expressions» différentes. Deleuze reprend ici l'exemple fameux de Frege, à propos duquel il précise qu'on pourrait considérer «étoile du soir» et «étoile du matin» comme deux «noèmes» ou sens d'une même réalité. Ce noème n'existe que dans la proposition qui l'exprime, comme

«corrélat intentionnel» d'un acte de perception, et c'est pourquoi il semble avoir rapport avec «l'événement», comme principe d'*engendrement* dans le registre du sens.

Le sens se trouve donc décisivement posé dans un registre génétique et du point de vue de ses conditions. Mais il importe, pour Deleuze, que ces conditions ne soient pas seulement «conditions de vérité». Et c'est notamment pour rendre compte de ce caractère plus large, différentiel et conditionnant de la genèse du sens par rapport au conditionné propositionnel, qu'il recourt au vocabulaire de l'événement, lui aussi issu de la tradition stoïcienne, et qui fait l'objet ici d'une réélaboration.

En ce point, la proximité avec Husserl peut paraître grande, et Deleuze en vient à envisager que le «noème» (husserlien) puisse n'être qu'un autre nom de «l'événement»: «le noème est-il autre chose qu'un événement pur»? Et comme il s'agit, toujours dans l'héritage stoïcien, de penser les rapports entre des éléments «de surface» (non corporels), «la phénoménologie serait-elle cette science rigoureuse des effets de surface?» (*Logique du sens*, p. 33). A s'en tenir aux éléments jusqu'ici développés, il semblerait que la question puisse recevoir une réponse positive, et on pourrait être alors tenté de rattacher la démarche de Deleuze à un certain héritage husserlien, en dépit de ses propres affirmations. Mais ce serait faire peu de cas des réserves qu'il formule, et dont il convient à présent d'examiner les termes.

2 -La dimension génétique et les synthèses passives.

La pensée husserlienne du sens ne se contente pas d'en dégager la spécificité. Elle est, indissociablement, recherche ou position de son *fondement*. Et c'est à ce propos que Deleuze marque, de la façon la plus claire, sa distance par rapport à la démarche phénoménologique. Cette démarche revient en effet, selon lui, à admettre un certain nombre de «postulats» implicites, ceux-là même à partir desquels nous tendons le plus souvent à poser les problèmes, et dont il s'agirait précisément de «libérer» la pensée (cf. *Différence et répétition*, troisième partie). Deleuze critique la façon dont Husserl s'attache surtout à «rendre compte de l'objet quelconque» à partir «d'une faculté originaire de sens commun» (*Logique du sens*, p. 119), ce qui

maintiendrait en définitive la phénoménologie dans la dépendance d'une forme de *doxa*.

On pourrait repérer là le résultat d'un véritable «tour de passe-passe» (*id.* p. 118) lorsque, considérant la visée du sens dans sa structure, intentionnelle et noético-noématique, Husserl en vient, au bout de son développement, à «retrouver» à la fois la relation à un «objet quelconque» et l'intuition d'un sujet. Du même coup, comme le note encore Alain Beaulieu (in *Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, 2004), se trouverait exclue toute possibilité de pensée de cet «Apparaître» qui n'apparaîtrait «pour personne» et n'aurait «besoin de rien ni personne pour exister» (p. 28), et dont le cinéma, par exemple, pourrait nous fournir l'expérience privilégiée, puisque avec lui, «c'est le monde qui devient sa propre image, et non pas une image qui devient monde» (*L'image-mouvement*, Minuit, 1983, p. 84). On sort du monde des phénoménologues par l'appréhension d'un «film en devenir perpétuel» (*Deleuze et la phénoménologie*, p. 27).

L'opération initiée par Husserl passe, quant à elle, par le privilège accordé au prédicat sur le verbe dans la description -c'est-à-dire en fin de compte, nous dit Deleuze, au concept sur l'événement. Du coup, la question du sens se trouve posée comme «inséparable d'un type de généralité», c'est-à-dire du rapport d'un prédicat noématique à une «chose = X» comme «support ou principe d'unification» (*ibid.*). Du point de vue génétique, l'identité de l'objet («X», ou quelconque) ne pourrait dès lors se soutenir que d'une «faculté originaire de sens commun» -et même d'une faculté de «bon sens», à proximité d'une *doxa* (*ibid.*, p. 119). La description génétique husserlienne devient, de ce point de vue, «caricature rationnelle ou rationalisée de la véritable genèse» (*ibid.*).

Certes, on sait que Husserl est justement très soucieux de rompre avec la *doxa*. C'est le sens même de la «réduction» à laquelle sa démarche nous invite, et Deleuze ne l'ignore pas, puisqu'il l'évoque comme cette «philosophie qui sait bien qu'elle ne serait pas philosophie si elle ne rompait au moins provisoirement avec les contenus particuliers et les modalités de la doxa» (*ibid.*). C'est même une des principales caractéristiques des pensées du «fondement» qu'on pourrait retrouver ici: l'exigence d'un point de départ, qui soit aussi rupture avec ce que la philosophie n'est pas: l'horizon de l'opinion, de la *doxa*. Si on se réfère aux paragraphes 103 et 104 des *Ideen, I*, auxquels Deleuze et Guattari renvoient explicitement dans *Qu'est-ce que la*

philosophie? (Minuit, 1991, p. 135), pour comprendre la définition husserlienne de l'*Urdoxa* (cf. *Ideen*, p. 358), on voit bien que ce qui est ici appelé «*caractères doxiques*» ou «*de croyance*» est aussi bien ce qui est susceptible d'être «*neutralisé*» dans le mouvement de suspension d'adhésion dont traite une nouvelle fois le paragraphe 109.

Reste qu'on a beau essayer de commencer par éliminer tous les présupposés (par exemple, comme Descartes, ceux qui concernent les divisions en genres et espèces), on ne peut poser un *Cogito* qu'à admettre «que chacun sait sans concept ce que signifie moi, penser, être» (*Différence et répétition*, p. 169). La quête de fondement semble donc renvoyer à un sol d'opinion, voire à la «forme-mère» (*Urfom* -cf. *Ideen*, p. 357) d'une «croyance-mère» (*Urglaube* -*id.*, p. 358) ou d'une «proto-*doxa*» (*Urdoxa*) qui, en tant qu'elles modalisent tout rapport au monde, opèrent en-deçà même de la forme prédicative ou conceptuelle (*Expérience et jugement* reviendra sur cette situation de la «croyance», comme antérieure aux actes de juger, poser, etc.).

Deleuze voit aussi dans ce mouvement de pensée une façon de faire «apparaître» des «transcendances» (dans le rapport aux objets, aux autres ou à la culture) au sein même de «l'immanence» (cf. *Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 48, 135). Il soupçonne notamment Husserl de retrouver, au niveau de la communauté inter-monadique des consciences, l'essentiel des contenus «doxiques» mis entre parenthèses par l'*épochè*, notamment dans les paragraphes 55-56 des *Méditations cartésiennes*, où il est question de «l'identité entre les systèmes respectifs de phénomènes», constituée «sur la base de la normalité» (p. 106). En ce point, suggère Deleuze, viennent à se lier subsistance des présupposés et ce qu'il appelle «modèle recognitif». La phénoménologie veut à la fois s'affranchir de l'opinion et «retrouver» la communauté de pensée. Par là elle menace sans cesse, pour Deleuze, de faire retour à la *doxa*, au sens d'un ralliement majoritaire, qui serait aussi tendance à l'«*orthodoxie*» (cf. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 139). Du même coup, elle reprend subrepticement à son compte un certain nombre de ces «postulats de la pensée» dont la troisième partie de *Différence et répétition* s'attache à dresser l'inventaire («bon sens», «recognition», etc.), et qui tendent à figer la pensée dans des conceptions «dogmatiques», dont il s'agirait de sortir.

Ceci passe par un retour sur ce qui se joue dans la dimension de *passivité* qui se trouve impliquée dans la genèse du sens. Pour Husserl, le moi des «actes» peut aussi être dit «affecté» ou «réceptif» à l'égard de ses propres états. S'il y a une «spontanéité» du moi, c'est sur le fond d'un «pré-donné», par quoi la subjectivité se constitue comme tendance ou habitude, sur un mode «passif», même s'il s'agit d'en rendre compte d'un point de vue génétique, et non naturaliste (cf. *Ideen, II*). En même temps que l'oeuvre de Husserl s'oriente vers la description du «monde primordial de la vie», elle semble tendre vers la mise en évidence des «genèses passives», qui s'opèrent au-dessous du niveau du jugement et des actes prédicatifs. Or, ce «sol» (*Boden*) de présuppositions fondamentales est aussi la pré-donnée d'une «croyance» passive (cf. *Expérience et jugement*, notamment § 7). Les choses sont ici «reçues» comme *synthèses passives*, avant toute constitution du sens des objets. Parallèlement, la solution de l'énigme du sens est recherchée du côté de la constitution temporelle -dans le processus de «rétention» des apparitions fugitives, qui donne lieu à «sédimentation» avant de se résorber, voire de s'«abolir», comme histoire dans son résultat constitué.

Certes, cette notion d'une subjectivité constituée autant que constituante n'est pas radicalement nouvelle en philosophie, et le procédé husserlien rejoint à cet égard l'approche de Hume (à partir des habitudes). Deleuze avait ainsi pu, dans son premier livre (*Empirisme et subjectivité*, 1953), s'intéresser à une telle tentative de constitution du subjectif à partir d'un pré-donné (posé comme champ d'expérience). Par ailleurs, il note que, si la tradition transcendantale ouverte par Kant s'en tient à une synthèse active, parce qu'elle conçoit corrélativement la passivité comme «réceptivité sans synthèse» (*Différence et répétition*, p. 118), Kant n'en prend pas moins l'initiative de réintroduire, contre Descartes, le temps dans la pensée. Or c'est dans l'ouverture de cette dimension que le dernier Husserl a pu porter ses recherches du côté d'un antéprédicatif, en précisant le motif d'une genèse passive.

Deleuze notera même ailleurs avec intérêt (cf. *Mille plateaux* 1980, pp. 454-455) que Husserl envisage, sous le nom de «singularités eidétiques», un niveau de phénoménalité qui pourrait permettre de prendre en compte toutes les dimensions du flux de conscience, en tant qu'elles peuvent précéder l'individuation de la perception. D'après les *Ideen, I* (paragraphes 74-75), il en

découle l'impossibilité d'«imposer un concept et une terminologie fixes à chacun de ces *concreta* fluents» ou de «déterminer de façon univoque les singularités eidétiques appartenant à notre sphère descriptive». Cela signifie que ces singularités ne sauraient faire l'objet de sciences exactes (organisées en théorèmes, sur un modèle géométrique), mais pourraient néanmoins être approchées de façon à la fois non-exacte («anexacte») et pourtant rigoureuse. Comme les singularités «se déploient selon différentes dimensions», il faudrait parler à leur propos d'«essences vagues», ni exactes ni inexactes (puisque ni strictement idéelles ni strictement sensibles), mais qu'on pourrait dire «anexactes», pour rendre compte de leur absence de convergence précisément identifiable. Ces «essences vagues» pourraient, du point de vue de Deleuze, servir de point d'appui pour penser l'irréductibilité d'une zone d'indiscernabilité, irréductible à l'approche unificatrice, ou «conjonctive», d'un sens commun).

Tout ceci constitue, du point de vue de Deleuze, la base d'un élargissement possible, en même temps qu'incontestable, de la perspective transcendantale, et il lui consacre de longs développements dans la deuxième partie de *Différence et répétition*. Mais il fait aussi observer que malgré cette possibilité d'élargissement, la subjectivité transcendantale continue en définitive pour Husserl d'apparaître comme l'origine constituante du donné et qu'il en résulte une difficulté insurmontable dans la tentative pour penser en-deçà d'elle-même, et véritablement appréhender la dimension du «pré-individuel», en rapport avec laquelle seulement pourrait être envisagé, selon Deleuze, le procès de production du sens dans son originalité irréductible. De même, il reproche au fondateur de la phénoménologie de maintenir le «primat législatif et constituant» d'une «science royale», par rapport à l'approche des «essences vagues» dans une «science vague et pourtant rigoureuse» (*Mille plateaux*, p. 455).

3 -De l'«effondement» au procès de production.

Pour penser l'engendrement du sens, il faudra donc, pour Deleuze, commencer par s'affranchir des «figures doxiques» du «bon sens», comme principe d'enchaînement et de distribution stéréotypé (cf. *Logique du sens*, pp. 93-95), et du «sens commun», en tant que faculté

identificatrice qui tend à ramener tout divers à l'identité substantielle (*id.*, pp. 95-96). Or subvertir le «sens commun», c'est aussi bien mettre en cause une certaine conception du sens dans sa dimension «subjective». Le sens ne peut dès lors plus simplement renvoyer à l'unité subsumante d'un Moi. Le sens ne tient pas plus à l'unité des objets identifiés qu'à celle de l'agent unificateur ou de sa «faculté» (*ibid.*, p. 94) unificatrice. C'est pourquoi on ne peut l'appréhender qu'à sortir de la dualité du voyant et du vu comme sujet face à la chose, conscience face à l'objet, etc. D'où la tentative pour penser une différence qui excède le schéma «représentatif», qui constitue le point de départ, en particulier, de *Différence et répétition*, en retirant à l'unité d'un «moi» tout privilège quant à la constitution du sens. Comme le dit Alain Beaulieu, il semble qu'il s'agisse «d'effectuer une sorte de mise entre parenthèse plus radicale que celle des phénoménologues en vue de faire apparaître des énoncés sans sujets et sans visées ainsi que des visibilités qui ne renvoient qu'à la lumière immanente» (in *Deleuze et la phénoménologie*, p. 29).

Deleuze retient bien l'idée que des *synthèses passives* sont à l'oeuvre sous les synthèses actives du «moi», qu'elles soient synthèses d'entendement ou de mémoire. Mais il propose de pousser plus loin les conséquence du fait que le moi lui-même *se constitue* dans ce type de synthèses. Dans son rapport au sens, le Moi doit en fait s'ouvrir sur des déterminations dispersées, dans une dimension pré-individuelle à laquelle il n'accède que comme à ce qui le «précède», et le dessaisit. C'est donc en réalité une genèse *inconsciente* de la pensée qu'il faudrait décrire, corrélative d'un primat des genèses passives. Il en résulte un discrédit de toute démarche phénoménologique d'«élucidation» de la corrélation noèse/noème, parce que les «expressions» ici considérées ne se «corrèlent» qu'à un «plan transcendantal» irréductible à toute unité de conscience, ou même de «vécu». S'il pourra encore y avoir «subjectivation», et même théorie des «modes de subjectivation», ce ne pourra être qu'à partir d'une critique de la tradition des philosophies du sujet, et sur la base d'un «Je fêlé», c'est-à-dire radicalement démarqué de toute fondation ultimement unificatrice: «un Je fêlé par cette forme du temps qui se trouve enfin contraint de penser ce qui ne peut être que pensé, non pas le Même, mais ce «point aléatoire» transcendant, toujours Autre par nature, où toutes les essences sont enveloppées comme différentielles de la pensée, et qui ne signifie la plus haute puissance de penser qu'à force de

désigner aussi l'impensable ou l'impuissance à penser dans l'usage empirique» (*Différence et répétition*, p. 188). Deleuze évoque ici Heidegger et son effort pour situer la pensée au-delà «de la forme d'un sens commun», c'est-à-dire aussi, implicitement, sa tentative pour chercher un point de départ au-delà du sujet philosophique traditionnel. Mais il lui semble qu'il maintient l'homologie du pensé et de la pensée, soit un certain «primat du Même» -qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, de «se perdre dans les chemins de la reterritorialisation» (*Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 104).

Encore faut-il se garder des illusions de l'«en-deçà». Le sens n'est pas l'Essence; il en prend même «le relai» (*Logique du sens*, p. 89). Il n'est pas non plus ce qui s'enracine dans quelque impalpable profondeur. Penser l'en-deçà du discursif comme «profondeur» est encore, pour Deleuze, une figure de la *doxa*: celle de la pénétration dans la substance des choses, comme vérité du sens. C'est donc à distance des fascinations du «fond obscur» qu'il s'agit de se placer, et même à distance de toute recherche ou position de *fondement*, dans son sens philosophique traditionnel de «fondement dernier». Deleuze recourt ici au néologisme de l'«effondement», pour rendre compte de l'évacuation conjointe des figures de la conscience et de l'«en-deçà» comme points de butée ultimes. «Derrière» les choses, il n'y a plus alors que la différence, «derrière» laquelle «il n'y a rien» (*Différence et répétition*, p. 80). Ce qui signifie aussi que nous sommes toujours-déjà dans l'élément du sens, à la fois évident et opaque, puisque aucune position de surplomb ne permet de l'observer du dehors.

Investiguer le sens revient ainsi à arpenter une «surface», le plan où il se déploie et qu'il ne cesse de parcourir: ce que Deleuze appelle «plan d'immanence». La «nouvelle image» reçoit ses caractères de ce qu'elle nie; elle est donc, d'abord, cette absence d'épaisseur. Et le parcours du sens, toujours en excès sur la *doxa*, doit tirer ses ressources précisément de ce que «bon sens» et «sens commun» écartent à titre de *paradoxes*. Ainsi se dessine le mouvement de «production» du sens pour Deleuze, dans sa démarcation d'avec les figures de la fondation, que tendait à privilégier la phénoménologie: «Il est donc agréable que résonne aujourd'hui la bonne nouvelle: le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit» (*Logique du sens*, p. 89). Le plus paradoxal des paradoxes étant sans doute celui du «devenir fou», il décrit aussi déjà, pour Deleuze, la

genèse du sens par excellence, en même temps qu'il promeut une figure radicalement subversive du «devenir» (avec Bergson, mais au-delà de lui). Il ne s'ensuit pas la production d'un pur désordre, comme absurdité insurmontable. Ce que Deleuze cherche ici, par ces recours transgressifs, en-deçà des contraintes ou au-delà des extrêmes séparés par le sens commun, c'est plutôt la saisie des singularités, lesquelles ne peuvent être que manquées dans les perspectives logiques habituelles, qui les subordonnent à l'identique.

Deleuze radicalise donc le geste par lequel une certaine direction de la recherche phénoménologique a conduit à séparer la dimension du «sens» de celle du «concept». Mais il exige de plus, d'une «phénoménologie» radicale, qu'elle «rompe avec la forme du sens commun» (*id.*, 119) de façon plus nette que ne le ferait, en définitive, la démarche husserlienne, et jusqu'à promouvoir la nécessité d'une logique «paradoxale» du sens, c'est-à-dire quelque chose qu'on n'appellera plus une phénoménologie. L'instance paradoxale du sens met à mal la représentation traditionnelle suivant laquelle l'ordre stable d'un réel se réfléchit dans l'ordre stable d'un discours, à partir d'un fondement localisable, ou d'un sujet. Encore pourra-t-on se demander, avec François Wahl («Le cornet du sens», in Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, 1998, pp. 134-135), s'il n'y a pas quelque «présupposé d'immédiateté» dans la saisie du sens ici envisagée, comme «donation du sens dans la quasi cause immanente» (*Logique du sens*, p. 120), et s'interroger sur les modalités de cette «donation». Mais il faudra garder en tête que, pour Deleuze, le sens n'est pas ce qui se découvre; il est d'abord ce qui se produit, selon une temporalité que ne devrait plus commander le primat d'une présence.

4 -De la conscience au champ transcendantal.

Reste qu'en spécifiant le plan d'immanence comme «champ transcendantal», Deleuze assume explicitement un autre héritage phénoménologique: celui de Sartre, dont il rappelle à plusieurs reprises (au-delà du goût, partagé avec Guattari, pour un parcours philosophique et une façon d'être en situation) qu'il lui en a emprunté le concept.

Référence est faîte en particulier, à ce propos, à certains développements de «La transcendance de l'ego», mentionné dès 1969 comme «article décisif» du point de vue de l'élaboration de la notion de «champ transcendantal» (cf. *Logique du sens*, p. 129). Sartre y soulignait en effet l'irréductibilité de la «conscience transcendantale» à une structure logique ou à un «Je pense» seulement susceptible d'«accompagner les représentations», comme chez Kant: «Il est typique que Husserl, qui a étudié dans *La conscience intime du temps* cette unification subjective de la conscience, *n'ait jamais eu recours* à un pouvoir synthétique du Je. C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées» («La transcendance de l'ego», 1936, in *Recherches philosophiques* -repris in Vrin 2003, p. 22). Sartre trouvait dès lors décevant que les *Méditations cartésiennes* considèrent comme nécessaire la position d'un moi transcendantal, réinterprété du point de vue phénoménologique: «si le Je est une structure nécessaire de la conscience, ce Je opaque est élevé du même coup au rang d'absolu. Nous voilà donc en présence d'une monade. Et c'est bien, malheureusement, l'orientation de la nouvelle pensée de Husserl (voir les *Méditations cartésiennes*). La conscience s'est alourdie, elle a perdu ce caractère qui faisait d'elle l'existant absolu *à force d'inexistence*. Elle est lourde et *pondérable* (...)» (*id.*, p. 25). On pourrait dire au contraire que les caractéristiques de la conscience mises en évidence par la phénoménologie rendent «totalement inutile» (*ibid.*, p. 23) la position d'un Je unifiant et individualisant. D'où il résulte (et c'est là qu'apparaît le concept «décisif»): «1) que le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, "prépersonnel", il est *sans Je*; 2) que le Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active (...)» (*ibid.*, p. 18). Par cette affirmation, il semble que Sartre ouvre en effet à ce qui sera un des principaux thèmes de Deleuze: l'idée d'un champ transcendantal d'individuation, en rapport avec cette «différence individuante», productrice d'individualité, mais antérieure aux différentiations «génériques» traditionnelles (végétal / animal / humain, etc.).

Reste que Sartre continue de privilégier, malgré l'«impersonnalité» du champ, le point de vue d'une *conscience*. Pour Deleuze, c'est ce qui l'empêcherait d'assumer toutes les conséquences de sa thèse si nouvelle (cf. *Logique du sens*, p. 120). Certes, il échappe pour une part au modèle

de la recognition (qui s'impose, selon Deleuze, quand le fondement «ressemble à ce qu'il fonde») par l'affirmation d'une genèse inédite du sens. Mais il maintient le socle transcendantal d'une conscience intentionnelle, vectrice d'unification. Jusque dans sa dimension pré-réflexive, la conscience sartrienne recouvre un centre unifiant, fixe et unique.

A cela Deleuze oppose, dans la continuité de Bergson mais au-delà de lui, la conception d'une conscience comme seuil, degré, émergence continue. Et la divergence se radicalise avec la description par Deleuze, sous le primat des synthèses passives, d'une genèse *inconsciente* de la pensée, à partir d'un inexprimé virtuellement rapporté au tout de la matière (matière intense non formée, d'où «deviennent» les genèses communes de l'être et de la pensée), et à partir d'intensités différentielles produites au sein même du flux de réel.

C'est pourquoi, malgré l'éloge récurrent de la position de pensée sartrienne, il ne semble pas qu'on puisse parler de réconciliation avec la perspective phénoménologique. Il semblerait même qu'au contraire cet éloge ne s'adresse qu'à ce qui, chez Sartre, le détache des traditions dans lesquelles il s'inscrit: sa capacité à «inventer le nouveau» (cf. «Il a été mon maître», 1964 -repris in *L'île déserte...*, 2002, pp. 109-113), au sens d'une nouveauté des thèmes, du style, etc., sa façon de prendre appui sur un monde de personnages, ou de «[mettre] en mouvement des essences» (*id.* p. 112), qui engagent la pensée dans des voies inédites.

En définitive, il semble que la tradition phénoménologique reste pour Deleuze cette «position» dans laquelle il risquerait de ne jamais rien arriver, finalement, par défaut d'événement -parce que la pensée s'y voue à l'élucidation infinie d'un monde d'objets, d'actes ou de vécus qui sont toujours ceux d'une conscience, posée de telle sorte qu'elle ne pourrait jamais retrouver, au bout de sa quête, que ce qu'elle y avait déjà mis. L'*ethos* de la poursuite des évidences, en tout cas, fausse sortie de soi dans un monde dès toujours connu, et qu'il ne s'agit que de re-connaître, finirait par ne plus faire que rabattre sur l'archi-posture du bon sens ou du sens commun, sans porte ou fenêtre de sortie vers quelque plan de singularisation que ce soit.

C -Phénoménologie, répétition, altérités. L'écriture à contre-champ.

C'est de façon sans doute plus clairement localisable que la position de Derrida à l'égard de la phénoménologie apparaît comme inséparable de ses propres élaborations ultérieures. Et sa conscience d'héritage sera de ce point de vue, semble-t-il, plus marquée que pour la plupart des auteurs de cette génération. Il évoquera encore, en 2000, cette «trace profonde»: «Rien de ce que je fais ne serait possible sans la discipline phénoménologique, sans la pratique des réductions éidétiques et transcendantales, sans l'attention portée au sens de la phénoménalité, etc. C'est comme un exercice préalable à toute lecture, à toute réflexion, à toute écriture» (in «Autrui est secret parce qu'il est autre», *Le monde de l'éducation* n° 284, 2000, p. 17 -cité par Alain Beaulieu in Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Sils Maria éditions, 2006, p. 229).

Il n'en est pas moins, parallèlement, l'un des plus sensibles à l'enjeu des questions posées sur les «limites de cette discipline et de ses principes, du "principe des principes" intuitionniste qui la guide» (*id.*). Mais il en résulte que la critique qu'il lui adresse peut sembler, aussi, plus radicalement interne à sa démarche. Dès le mémoire de 1954 (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* -repris in PUF, 1990), ce sont les problèmes posés par l'orientation génétique de la recherche de Husserl qui attirent son attention. Or cette orientation, si elle se dessine tardivement (à partir des *Ideen I*, 1913), n'en est pas moins en fait, nous dit Derrida, le corrélat nécessaire du projet phénoménologique dans son ambition inaugurale. Cette quête génétique s'avère indissociablement quête de «pureté» dans l'origine, soit d'un commencement absolu comme lieu de l'intuition originellement fondatrice. Mais, parce qu'il y a toujours du «déjà constitué» à l'origine, cette quête est aussi bien celle d'une Idée régulatrice. Or «l'Idée au sens kantien» ne saurait apparaître «en personne». C'est pourquoi le sens de la quête génétique pourrait être contrarié par le mouvement également incontournable d'une «dialectique originaire», porteuse d'effets de dissémination dans la genèse même du sens et des idéalisations. Leonard Lawlor (in *Derrida and husserl: the basic problem of phenomenology*, Indiana University Press, 2002), dans le «récit de formation» qu'il propose de cette période «pendant laquelle Derrida se consacre au développement d'une interprétation de Husserl» (p. 7), tente de montrer que l'introduction d'une telle «dialectique» s'inscrit dans une discussion, voire dans une sorte de «jeu (*gamble*)» avec d'autres interprètes contemporains comme Tran-Duc-Thao et Cavaillès, qui considèrent également qu'une forme de pensée dialectique pourrait fournir une solution au problème phénoménologique de la genèse. Le terme ne sera pas, en tant que tel, vraiment repris par la suite, mais une part de sa charge critique sera transposée sous d'autres dénominations. Le geste d'appropriation de la pensée de Husserl s'avère en tout cas indissociable, dès ce premier travail, d'un geste de distance critique, par la façon dont se trouve mise en évidence une difficulté centrale, potentiellement déstabilisatrice pour l'entreprise phénoménologique dans sa forme classique.

Non seulement Derrida s'inquiète, donc, de certaines des exigences posées par la démarche husserlienne, mais il s'attache à suivre, dans la littéralité des textes du fondateur de la

phénoménologie, ce qui viendrait en déstabiliser l'économie conceptuelle, et rendrait nécessaire un réaménagement conduisant la réflexion philosophique dans d'autres directions. Ceci explique l'attention particulière accordée à certains passages relativement délimités de l'oeuvre, mais jugés significatifs des difficultés insolubles auxquelles, en définitive, elle confronterait.

On considère souvent que ce travail de critique de la phénoménologie aurait été le plus décisif pour la détermination des orientations majeures de la «déconstruction». Cette importance n'est pas sans rapport avec le caractère «interne» de l'approche, dans le contexte d'une pensée formée au contact des textes de Husserl. En témoignent encore par la suite des textes comme «"Genèse et structure" et la phénoménologie» (1959), l'«Introduction» à *L'origine de la géométrie* (1962), *La voix et le phénomène* (1967), «La forme et le vouloir-dire» (1967), etc., où se donnent à lire la continuité d'un travail d'explicitation et de mise à distance spécifique. Mais l'impulsion critique ne saurait être détachée, quant à son orientation à la fois thématique, problématique et conceptuelle, de l'importance prise par le questionnement sur le langage dans le contexte philosophique des années 1960.

Au centre de sa mise en cause critique, Derrida place en effet quelque chose qui concerne le langage dans son sens le plus large, et qui vient se spécifier comme question de l'«écriture», et du rapport de la voix et de l'écriture. Il s'agit de s'inquiéter de savoir jusqu'à quel point la description phénoménologique permet de rendre compte d'un «objet» si particulier -puisque qu'inséparable de son propre travail d'explicitation-, mais qui semble pouvoir résister, sur une certaine limite, à son entreprise de thématisation. Aux yeux de Derrida, c'est bien plus que la phénoménologie husserlienne qui se trouve à cette occasion mise en question: à travers elle, c'est toute la tradition philosophique qu'on pourrait ré-interroger. Pour Derrida, et au bénéfice, là encore, d'une certaine radicalité des questions, le travail sur la phénoménologie pourrait donc fournir un point d'appui pour appréhender différemment la philosophie dans son ensemble. Et les textes qu'il consacre à Husserl apparaissent comme autant d'étapes dans cette mise en question.

1 -L'écriture entre histoire et genèse des idéalités.

On peut partir, comme premier moment décisif, de l'«Introduction» de 1962 à *L'origine de la géométrie*. Le problème du rapport de la phénoménologie à l'histoire s'y trouve reposé, dans la mesure où le texte de Husserl se présente comme une «recherche historique». Mais le rapport à l'histoire est ici complexe: il s'agit moins de faire entrer l'histoire, et sa factualité, dans la réflexion phénoménologique, que de renforcer la position de la «réduction», sur le terrain de l'historicité. Husserl entend retrouver ce qu'il appelle «l'historicité originale de l'objet idéal lui-même» (*id.*, PUF, p. 27) -sans retomber dans l'historicisme.

C'est donc en même temps l'ambiguïté essentielle de ce concept d'«histoire» qui se trouve soulignée, puisque les problèmes posés s'y donnent comme, à la fois, indubitablement «historiques (*historische*)», et «totalement étrangers à l'histoire (*Historie*) habituelle» (*ibid.*, p. 174). La raison en est que les questions posées ici sont moins des questions sur le *fait* (de la naissance de la géométrie) que sur le «*sens*» («selon lequel la géométrie est née») (*ibid.*, p. 175). Cette prise en compte de la dimension du sens est néanmoins ce qui permettrait une histoire «plus authentiquement» «scientifique» et «compréhensive» («histoire la plus profonde et la plus pure», dira Derrida -*ibid.*, p. 48), si l'on veut bien considérer que «tout ce qui est établi comme fait historique» a aussi «nécessairement sa structure de sens intrinsèque» (*ibid.*, pp. 203-204). Et ceci peut paraître d'autant plus nécessaire lorsque l'on s'intéresse à un fait «idéel», comme l'apparition d'une discipline scientifique.

Loin d'être un éloignement de l'éidétique, le questionnement sur l'histoire s'avère donc, nous dit Derrida, être un moyen de sa confirmation, voire de sa radicalisation, puisqu'elle l'infléchit dans le sens d'une *téléologie*. Husserl l'avance en effet d'emblée: «A partir de ce que nous savons, à partir de notre géométrie, c'est-à-dire de ses formes anciennes et transmises (telle la géométrie euclidienne), une question en retour est possible sur les commencements originaires et engloutis de la géométrie tels qu'ils *doivent nécessairement avoir été*, en tant que "proto-fondateurs"» (*ibid.*, p. 175 -je souligne, comme Derrida souligne, un peu plus haut, l'insistance de Husserl à parler du «sens selon lequel» la géométrie «*doit être entrée*» dans l'histoire). Ce qui est ici énoncé, c'est la nécessité rétrospective d'un événement qui est avènement de sens et de vérité. Et cette position semble bien significative du rapport husserlien à l'histoire comme genèse et

comme «*Rückfrage*» -mode de questionnement de l'histoire qui serait, commente Derrida, «impraticable si la géométrie n'était *par essence* quelque chose qui ne cesse d'avoir cours dans l'idéalité de la valeur» (*ibid.*, p. 36 -je souligne). Ainsi pourrait-on déterminer «l'essence» des «actes d'institution», et, à partir de là, le «sens total» de l'histoire (*ibid.*, p. 37), «l'*eidos* de l'historicité», c'est-à-dire, comme Derrida le rappelle dans sa conférence de 1959 («''Genèse et structure'' et la phénoménologie», reprise dans *L'écriture et la différence* 1967, p. 247), toujours son *telos*, parce que c'est une norme de développement.

Derrida s'attache dès lors à montrer que des problèmes apparaissent, dans ce contexte, sur le terrain de la thématisation du *langage* (et plus particulièrement de l'*écriture*) et du rapport qu'il entretient avec le sens des objets idéaux. Leonard Lawlor, dans l'ouvrage déjà cité, note à ce propos que, si l'introduction à *L'origine de la géométrie* peut être considérée comme une étape décisive dans l'évolution de l'interprétation de la phénoménologie par Derrida, c'est précisément parce que le problème du langage s'y trouve posé pour la première fois, et que le problème de la genèse y devient donc celui du signe. Précisons que les problèmes tiennent, là encore, à l'équivocité d'une position, à savoir que:

-d'une part, l'objectivité idéale est posée comme indépendante de toute expression linguistique;

-mais que d'autre part, le sens de vérité de ces objets ne peut être ultimement constitué que par la médiation d'un langage.

La dimension de l'écriture, quant à elle, est posée comme celle d'une *répétition* possible, à l'infini, du sens des énoncés, et donc comme celle qui permet, précisément, la perpétuation des idéalités (cf. *L'origine de la géométrie*, pp. 83-84). On peut rappeler à cet égard, comme le fait Françoise Dastur (cf. «Derrida et la question de la présence: une relecture de *La voix et le phénomène*», in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2007) que Merleau-Ponty, dans son cours de 1959-1960 (repris in *Résumés de cours*, Gallimard 1968, «Husserl aux limites de la phénoménologie», p. 157sq) repérait déjà là un «geste décisif», concernant cette «mutation essentielle du langage» que serait l'apparition de l'écriture. Mais pour Derrida, la question posée est de savoir si cette dimension ne vient pas compliquer, voire entamer, le mouvement homogène du rapport au sens. Cette question ne se donne pas comme extérieure à la démarche phénoménologique, puisque ce

n'est pas le statut «mondain» de l'écriture qui est ici mis en exergue. Mais Derrida s'inquiète plutôt de savoir si, du point de vue même de sa démarche, Husserl résout vraiment le problème de l'articulation entre la dimension du sens et celle de ses médiums expressifs, posés en même temps comme radicalement incontournables.

Or la possibilité de la perpétuation des idéalités, c'est aussi celle de la répétition indéfinie *à l'identique* d'un sens qui excède la factualité du donné mondain. Ce serait donc une forme de «neutralisation» comparable à celle qu'opère le geste de la «réduction». Le thème, classique, d'une neutralisation de l'existence dans l'élément du langage, se transforme ici pour devenir «la pratique d'une éidétique immédiate» (*L'origine de la géométrie*, p. 58). On comprend dès lors le caractère «paradoxal» de l'historicité propre à la culture, ou à la «tradition de vérité» (*id.*, p. 48): c'est moins l'histoire de ce qui change, que celle de ce qui demeure identique -l'histoire de ce qui est susceptible de répétition.

Derrida montre que pour Husserl, l'histoire «véritable» est celle de la valeur des événements inauguraux, et non celle des faits -et c'est pourquoi le rapport à l'histoire ne fait en définitive que redoubler le geste de la réduction éidétique. Dans ce contexte, le rapport à l'écriture, comme véhicule de transmission des contenus éidétiques originaires, est toujours rapport au sens: l'écriture est d'abord, à sa façon, ce qui *affranchit* le sens de ses conditions factuelles d'élaboration. C'est pourquoi une certaine écriture est toujours requise dans la constitution des idéalités: «Sans doute [la vérité] ne tient-elle jamais son objectivité ou son identité idéales de telle ou telle incarnation linguistique de fait (...). Mais cette liberté n'est précisément possible qu'à partir du *moment* où la vérité *peut* en général être dite ou écrite, c'est-à-dire sous *condition* qu'elle le *puisse*» (*ibid.*, p. 87).

Ce que Derrida va alors mettre en évidence, c'est que cette condition de la réactivation ouvre *à la fois* sur la possibilité de la répétition à l'identique *et* sur celle d'une certaine *altération* de l'acte intentionnel de départ dans le procès de son explicitation. La «conscience de différence», comme dit Leonard Lawlor (ouvrage cité) vient ainsi occuper la place de la «dialectique entre essence et existence» ou de la «dialectique entre phénologie et ontologie» des élaborations précédentes. A cela, on peut ajouter que dès lors, la «réduction» phénoménologique pourrait aussi se penser

comme tentative, ou stratégie, pour contrer les effets de «différer» autres que rétentionnels de l'identique, en posant que l'écriture ne serait jamais que le point d'arrivée d'un acte intentionnel de constitution plus originaire qu'elle.

2 -Les paradoxes du soliloque.

Ceci nous amène au second moment décisif dans le processus d'éloignement de Derrida par rapport à Husserl: celui de la rédaction de *La voix et le phénomène* (PUF, 1967). L'ouvrage se présente comme une «introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl», et il se développe en effet selon le fil directeur d'une analyse de la doctrine de la signification proposée, plus particulièrement, dans la première des *Recherches logiques* («Expression et signification»).

Le principal problème soulevé ici par Derrida s'impose à partir d'un constat: alors que Husserl affirme généralement, et encore notamment dans *L'origine de la géométrie*, que les objets idéaux se donnent dans des énoncés linguistiques (même si leur sens est posé comme indépendant de ses formes d'expression, il requiert l'explicitation dans la parole et dans l'écriture, garante de leur pérennité et de la possibilité de leur réactivation), la première *Recherche logique* évoque, avec le soliloque, un cas de «discours» dans lequel n'interviendrait aucun langage effectif. Le «discours intérieur» aurait cette particularité de ne pas requérir l'usage des formes linguistiques, parce qu'il se situerait dans l'ordre de l'expression pure, hors de l'espace même où s'opère la plupart des actes de communication.

Derrida souligne que cette possibilité de retrait hors de l'espace de la communication est liée par Husserl au fait que, dans cette situation particulière, le sujet n'aurait «pas besoin» de «s'indiquer» quoi que ce soit à lui-même, comme il le ferait aux autres: «la manifestation de soi à soi par la délégation ou la représentation d'un indice est impossible parce que superflue» (*La voix et le phénomène*, p. 65). Cette absence de «communication» intérieure, et cette inutilité de la médiation dans le soliloque suppose, observe Derrida, une identité à soi que n'altérerait pas le creusement d'une béance intime: une «non altérité», une «non différence dans l'identité de la

présence comme présence à soi» (*id.*).

Ce qui se trouve mis en évidence, c'est la séparation opérée par l'analyse de Husserl entre ce qui se joue dans l'ordre de la signification, c'est-à-dire dans une dimension logique, et ce qui se joue dans l'ordre de la parole en un sens plus large, et qui relève du «mondain». Cette séparation permet d'isoler un registre, celui du soliloque, dans lequel le discours n'aurait pas à *passer par le monde*, comme quand il s'agit d'indiquer sa pensée à un autre. En effet, pour le dire en termes saussuriens, «l'expérience vivante» ne comporterait pas, en tant que telle, l'épaisseur du signifiant à titre de composant «réel» -ni même d'ailleurs le signifié, ou «contenu noématique». Ce que Husserl affirme de façon claire en écrivant: «Un signe verbal, parlé ou imprimé, est évoqué dans notre imagination, en vérité il n'existe pas du tout» (*Recherches logiques*, § 8, p. 43 -cité par Derrida in *La voix et le phénomène*, p. 52). Et c'est pourquoi dans le soliloque, où un sujet ne «se communique» rien à lui-même, il ne serait pas même nécessaire de faire usage de mots réels. Dans la dimension de la pure expression, il devrait être possible de penser sans prononcer un mot.

La «voix phénoménologique».

Derrida s'attache alors à montrer qu'une telle hypothèse est étroitement solidaire d'une certaine interprétation du statut de la «voix». Ce renvoi au registre de la voix, qui joue un rôle fondamental dans le cadre de l'analyse du texte de Husserl, mérite quelques explications, dans la mesure où le passage concerné, dans la première des *Recherches logiques*, ne s'y réfère pas de façon si insistante. Il n'occupe pas de place particulière dans la mise en place des «distinctions essentielles», comme celle entre l'«expression» et l'«indice». C'est donc bien Derrida qui, dans une certaine continuité avec le travail sur *L'origine de la géométrie*, l'introduit ici en tant qu'elle devrait éclairer l'implicite de l'analyse husserlienne, et rendre compte de ses présupposés les plus déterminants. Il en est ainsi, par exemple, dès le premier chapitre, lorsqu'il fait remarquer que «pour Husserl, l'expressivité de l'expression -qui suppose toujours l'idéalité d'une *Bedeutung*- a un lien irréductible à la possibilité du discours parlé (*Rede*)» (*La voix et le phénomène*, p. 18). D'où il résulte, comme il le confirme ailleurs, que «la complicité entre l'idéalisation et la voix

demeure indéfectible chez Husserl» (*id.*, p. 84).

Encore faut-il comprendre qu'il ne s'agit pas là de n'importe quelle «voix». Son caractère de «pure expression» est le strict corrélat de l'interprétation phénoménologique, qui la distingue fermement de la voix «mondaine», ou du «corps de la voix dans le monde» (*ibid.*, p. 15). La «voix phénoménologique», dans sa «chair transcendantale», «serait cette chaire spirituelle qui continue de parler et d'être présente à soi -*de s'entendre*- en l'absence du monde» (*ibid.*, p. 15-16). Cette voix est, nous dit Derrida, le présupposé implicite du «privilège de la présence comme conscience», même s'il «n'a jamais occupé dans la phénoménologie le devant de la scène» (*ibid.*, p. 16).

Les difficultés liées à ce statut d'exception de la «voix phénoménologique» peuvent être éclairées par le rappel de celles rencontrées ailleurs dans l'analyse, par exemple, du «touchant-touché» (le problème lié à la spécificité du «se toucher» est posé notamment par Husserl dans les *Ideen... II*, 1913). Là aussi, en effet, se trouve posé le problème de la manière dont s'affecte *ce qui s'affecte soi-même*. Husserl s'intéresse au «cas particulier où le corps spatial expérimenté, perçu au moyen de la chair, est le corps-chair lui-même» (1913, traduction Escoubas, PUF, p. 206). La «chair» est ici à la fois sentant et senti; le tact est «redoublé» (*id.*, pp. 207-208). Comme le dit Didier Franck dans son commentaire de ce passage, il s'agit de mettre en évidence l'existence d'une «classe de sensations charnelles pures, sans "objet" autre qu'elles-mêmes qui constituent le support des sensations localisées, la surface de localisation» (cf. «La chair et le problème de la constitution temporelle», in Marion et Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, 1984, p. 146). Il n'en reste pas moins que ce «je me sens» ne peut jamais être appréhendé que dans l'espace-temps objectif: «en effet, tant que l'espace-temps objectif des corps n'est pas donné, il n'y a aucun sens à parler de droite et de gauche, de main droite touchant une main gauche qui la touche à son tour, etc.». Franck y voit la mise en évidence d'une «altération originaire» de la sensation (*id.*, pp. 148-149). Lorsqu'il reviendra, plus de vingt ans après *La voix et le phénomène*, sur les problèmes posés par les rapports du «touchant» et du «touché» dans la perspective phénoménologique, on peut d'ailleurs noter que c'est en prenant appui, notamment, sur les analyses développées par Didier Franck à leur sujet (in *Chair et corps, sur la*

phénoménologie de Husserl, Minuit, 1981) qu'il en redéploiera les difficultés (in *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000).

Certes, la voix n'est pas un «sens» comme ceux évoqués ici. Elle ne s'inscrit pas dans la série des «cinq sens», même si la bouche fait couple avec l'oreille dans l'émission / perception du son. S'il s'y joue la possibilité d'un rapport à soi purement expressif, c'est donc en tant qu'elle serait chair *spirituelle* -transie d'idéalité. Elle n'échappe pas pour autant aux paradoxes de l'*auto-affection*, dont Derrida nous dit qu'elle est une «structure universelle de l'expérience»(in *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 236). Dans son sens le plus large, on pourrait la penser comme «condition d'une expérience en général»: «seul un être capable de symboliser, c'est-à-dire de s'auto-affecter, peut se laisser affecter par l'autre en général» (*id.*). Or c'est bien dans cet ordre de l'«auto-affection» que se donne d'abord à penser la «voix phénoménologique»: avec elle, «le sujet n'a pas à passer hors de soi pour *être immédiatement affecté* par son activité d'expression» (*La voix et le phénomène*, p. 85 -je souligne). Mais c'est l'«immédiateté» qui pose ici problème. Ce que met en avant Derrida, c'est en effet que l'auto-affection n'est jamais pure (et qu'elle ne pourrait jamais l'être): «L'*auto*-affection constitue le même (*auto*) en le divisant» (*De la grammatologie*, p. 237), si bien que c'est «la privation de la présence» qui est «la condition de la présence» (*id.*), ce qui subvertit radicalement la position de Husserl sur ces questions.

A partir de là, Derrida peut poursuivre sa tentative de caractérisation de la phénoménologie au regard de ce qu'elle tente de maintenir hors de soi. Dans la «voix phénoménologique», l'épaisseur corporelle du signe «semble s'effacer» (*La voix et le phénomène*, p. 86) dans le mouvement d'une parole qui, soustraite à la spatialité, se voudrait pure «chair» (*Leib*), lestée de cette «corporéité» qui signe toujours l'appartenance à l'objectivité «mondaine» et à ses opacités. «La visibilité, la spatialité, comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours» -ce qui en serait en quelque sorte la «*mort*» (*id.*, p. 37). Dans ce non-espace d'un rapport à soi que rien ne viendrait altérer, Derrida nous invite à voir le rêve ultime d'une impossible pureté. En se pensant comme chair spirituelle, la voix phénoménologique voudrait se mettre, nous dit-il, à l'abri du «risque» de la mort (*ibid.*, p. 87). Mais c'est un rêve, et le risque est déjà couru, sans quoi elle n'aurait pas même commencé de

vivre.

L'«archi-écriture».

En regard de cette voix, peut maintenant être ré-interrogé le statut de l'*écriture* dans l'élaboration phénoménologique husserlienne. On a vu que dans *L'origine de la géométrie*, elle était encore le médium d'une «communication» possible, mais d'une communication devenue pour ainsi dire virtuelle, c'est-à-dire possible en l'absence de tout sujet actuel: «C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possible la communication sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel» (p. 186). Ce que Derrida commentait en remarquant «l'ambiguïté» d'une telle «virtualité»: ce qui rend possible la communication est aussi ce qui rend possible la «passivité» et l'«oubli», donc la «crise» (*id.*, p. 84).

Dans le contexte de *La voix et le phénomène*, la difficulté s'approfondit encore, en même temps que l'analyse se précise. L'écriture, «nom courant de signes qui fonctionnent malgré l'absence totale de sujet, par (delà) sa mort» (p. 104) devient le nom de cela même qui menacerait la stabilité de la présence à soi du sujet dans le soliloque. Elle représente, dans son rapport au discours, la dimension dans laquelle quelque chose vient se détacher du sujet «vivant», creusant la dimension de l'altérité dans son rapport à lui-même. Or, cette difficulté deviendrait d'autant plus radicale, qu'on pourrait montrer que quelque chose comme une «écriture» concerne également la parole en son sens le plus général, «dans le mouvement même de la signification en général, en particulier de la parole dite «vive»» (*id.*).

Ainsi s'impose peu à peu, dans le travail de Derrida, le recours aux termes de «*trace*» et d'«*archi-écriture*», dans le mouvement même dans lequel se précise l'analyse de la singularité de la «voix phénoménologique». Ils sont insérés en un point décisif du discours phénoménologique -sur le terrain même de l'«origine»: «Il faut penser l'être originaire depuis la trace et non l'inverse. Cette archi-écriture est à l'oeuvre à l'origine du sens» (*ibid.*, p. 95). On comprend le sens donné, ici, à «l'inversion»: il s'agit de passer de l'idée d'une voix purement expressive dans son rapport à soi, à laquelle le signe mondain ne fournirait que le support occasionnel d'opérations de

communication, à la conception d'un discours qui, jusque dans l'intimité du soliloque, n'est jamais possible qu'à s'ouvrir sur une dimension d'altérité radicale (celle qui prend ici le nom d'«écriture»). Ainsi: «Le dehors de l'indication ne vient pas affecter accidentellement le dedans de l'expression. Leur entrelacement (*Verflechtung*) est originaire» (*ibid.*, p. 97); ou encore: «Le s'entendre-parler n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dehors, l'oeil et le monde dans la parole». C'est donc l'ensemble de ce qu'on appelle langage, qui pourrait être aussi bien dit «écriture», dans la mesure où, comportant une dimension de détachement par rapport au locuteur dans son unité «vivante», il ouvre sur une dimension d'«absence» *dans* le présent de l'expression, voire de «mort» *dans* la vie du sens. Ce qui se trouve par là «réhabilité», ce n'est pas «l'écriture au sens étroit» (*De la grammatologie*, p. 82); c'est dans la parole elle-même que serait à l'oeuvre la dimension de «l'écriture» ou de la «trace». Cette dimension est celle d'un mouvement de sortie hors de soi.

3 -Le retard dans l'origine.

Reste à comprendre en quoi cette sortie de soi est «sortie hors de soi du temps» dans l'espace. Si la «voix phénoménologique» de Husserl est caractérisée comme pure expression dans le rapport à soi de la conscience, c'est dans la dimension du «présent vivant». Mais Derrida sait bien que, pour Husserl lui-même, cette présence à soi de la conscience n'implique pas simplement l'identité à soi d'un présent, comme identité du «maintenant». Cette présence à soi ne peut être circonscrite que sur fond d'altérité, parce qu'elle se dessine dans un complexe de souvenirs et d'attentes «primaires». Ainsi, le présent de la perception «compose»-t-il «continûment avec une non-présence et une non-perception». Ces «souvenirs et attentes primaires (rétentions et protentions)» sont les conditions mêmes auxquelles peut apparaître «la présence du présent perçu» (*La voix et le phénomène*, p. 72). Du point de vue même de Husserl, nous dit Derrida, il n'y aurait pas de «possibilité d'identité à soi dans la simplicité» (*id.*, p. 73), parce que la conscience ne peut être conscience de quelque chose (d'autre qu'elle-même) qu'à admettre une certaine «continuité du maintenant et du non-maintenant».

En ce point, Derrida propose de faire porter l'interrogation sur «le flux constituant lui-même en sa plus grande profondeur» (*ibid.*, pp. 73-74). La «composition» du présent et de la non-présence, telle qu'on l'a considérée jusque là, laisse en effet subsister une différence jugée fondamentale par Husserl: celle qui sépare, dans ses descriptions, la «*rétention*» de la «*représentation*» -soit, aussi bien, le souvenir «primaire» du souvenir «secondaire». Or, il ressort en particulier de cette distinction, élaborée notamment dans les *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905) que:

-la rétention serait «ce par quoi le temps nous est donné» (cf. le commentaire qu'en fait J.-M. Salanskis, in *Husserl*, 1998, pp. 29-33), en ce sens que le présent de la conscience se dessine toujours comme «potentialisation de la rétention le long de la durée révolue» ou comme «continuum rétentionnel» (mais il est vrai qu'il y aurait sans doute une difficulté, du point de vue de Husserl, à rendre compte du pur vécu avec les outils d'une mathématique constituée, fût-elle de l'infini; comme Derrida le rappelait dès 1959, une «géométrie du vécu» ou une «mathématique des phénomènes» serait pour Husserl un «fallacieux projet», dénoncé au paragraphe 71 des *Ideen I*; «*Genèse et structure...*» suggère d'ailleurs que l'éidétique descriptive pourrait être elle-même une discipline «anexacte» s'affairant sur des «essences vagues»...). C'est le souvenir primaire qui est «relation originaire au temps», soit «la manière dont le temporel comme passé *se présente* originairement en nous»;

-la «représentation», comme «ressouvenir» ou «souvenir secondaire» nous situerait, elle, en dehors de ce «temps originaire», en ce que sa visée inclut une dimension reproductive, «mimétique de notre champ temporel actuel», mais à distance de la «perspective de la présence».

Ce point est d'une importance fondamentale ici, parce que c'est le maintien de cette distinction qui devrait empêcher que la dimension représentative soit déjà présente dans la constitution du rapport à soi de la conscience, et donc permettre que ce rapport à soi s'opère comme «pure expression», sans requérir le signe. Derrida note qu'il est donc ici capital, pour Husserl, que la rétention puisse être non seulement fonctionnellement mais *essentiellement* distinguée de la représentation: «Husserl ne peut pas renoncer à cette distinction rigoureuse sans remettre en

cause le *principium* axiomatique de la phénoménologie» (*La voix et le phénomène*, p. 74). On ne saurait mieux souligner l'enjeu de ces développements: ils concernent l'opposition de «la *validité absolue* du souvenir primaire» et de «la *validité relative* du souvenir secondaire» (*id.* -je souligne). Or c'est précisément le caractère «essentiel» de cette distinction, que Derrida s'attache ici à discuter.

On peut rappeler, comme le fait l'article cité de F. Dastur (2007) que, pour rendre compte des rapports entre ces termes, Merleau-Ponty insistait déjà sur le fond de continuité sur lequel se dessine malgré tout le procès de leur différenciation: ils «*se différencient* l'un de l'autre», de telle sorte que subsiste «un seul phénomène d'écoulement» (in *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 479). Ce qui n'empêchait pas que soit maintenue la distinction entre «synthèses de transition», constitutive de la rétention, et «synthèses d'identification» (nécessaires pour le re-souvenir représentatif), au sein du «réseau d'intentionnalités» temporel (*id.*, p. 477). Derrida, pour sa part, tout en prenant la précaution d'annoncer qu'il ne s'agira pas de «réduire l'abîme» (*La voix et le phénomène*, p. 75) entre rétention et re-présentation, se propose néanmoins d'en retrouver la «racine commune», dans «la possibilité de la répétition sous la forme la plus générale» (*id.*). Ceci revient à contester clairement la thèse husserlienne, selon laquelle il pourrait y avoir une rétention qui soit simple fusion du passé et du présent, sans distance représentative, c'est-à-dire toute tentative de fondation de la conscience dans une «intentionnalité» précédant l'intentionnalité représentative.

Dans la mesure où le pur maintenant, soit l'impression comme perception, n'est qu'une «limite idéale» (*ibid.*, p. 73), et que même en tant que tel, de l'aveu de Husserl, il est en «commerce continuel» avec du «non-maintenant», c'est-à-dire avec le souvenir primaire, on ne voit pas, dit Derrida, comment pourrait être maintenu le partage strict, au sens d'une différence de nature, entre l'«originarité» de la rétention et la «secondarité» de la représentation.

A cette thèse, Derrida oppose que rétention *et* représentation doivent être pensées comme «deux modifications de la non-perception» (*ibid.*), ce qui veut dire que l'une comme l'autre renvoie à la possibilité de la ré-pétition comme «*trace* au sens le plus universel» (*ibid.*, p. 75 -je souligne), et ce qui implique, aussi, la subversion d'un certain modèle du temps, comme homogène, linéaire et

successif.

L'effraction de l'altérité.

Un des problèmes posés, pour Derrida, par cette conception d'une rétention non-représentative, c'est qu'elle suppose une conscience qui n'aurait jamais affaire qu'à elle-même, qui ne se rapporterait jamais à un véritable dehors. L'inscription dans le langage lui-même ne peut y faire exception, si celui-ci n'est jamais considéré que comme «événement secondaire», «surajouté à une couche originaire et pré-expressive de sens» (*ibid.*, p. 77).

Pour comprendre ce qui se joue dans cette restriction du langage à une «couche», «surajoutée» et comme «superstructurelle» par rapport au lieu de constitution du sens, on peut prendre appui sur un autre article de Derrida consacré à Husserl, dans lequel il s'attache à commenter plus précisément la question du «statut du langage» dans *Ideen... I*: «La forme et le vouloir-dire», de 1967 (repris in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972). Moins souvent cité ou étudié, cet article vient pourtant compléter de façon assez éclairante le travail de Derrida sur la phénoménologie, et sur la manière dont elle thématise le langage dans son rapport au sens. Après avoir fait observer que ce problème n'est pas posé avant la fin de l'avant-dernière section, Derrida attire l'attention sur le fait que la «couche du logos» n'est comprise ici qu'à partir de cette structure «plus générale» de l'expérience dont rend compte la corrélation noético-noématique. C'est ainsi que la «couche expressive» se trouve en quelque sorte posée sur une «couche pré-expressive», et que le problème devient de savoir comment rendre compte des effets de l'une sur l'autre (p. 193). Les concepts de *Sinn* et de *Bedeutung* sont désormais distingués, non à la façon de Frege, mais pour désigner, d'une part «la totalité de la face noématique de l'expérience» (le sens), de l'autre la dimension plus spécifiquement «expressive» (ce que Derrida traduit par «vouloir-dire»). La difficulté tient notamment, pour Husserl, au fait que la «généralité» de l'expression (la forme de l'énoncé) ne peut refléter «tous les traits particuliers de l'exprimé» (le contenu du sens, comme ordre du noème en général) (*id.*, p. 201-202). Et cette difficulté n'est surmontée que par la supposition, «à l'intérieur des vécus pratiques ou affectifs», d'un «noyau doxique» qui «constitue, si l'on peut dire, la logicité de la couche pré-expressive» (*ibid.* p. 203). Ce qui revient, considère

Derrida, à esquiver le véritable problème, en supposant la réponse dans la forme de la question. Non qu'il refuse, en tant que telle, la distinction ou la «dualité des couches», mais parce que leurs *rapports* devraient être compris dans d'autres termes: comme «entrelacement» entre le langage et les autres aspects (ou «fils») de l'expérience, c'est-à-dire, aussi bien, comme «enchevêtrement», «tissu», «texture», «texte» (*ibid.*, p. 191-192). Or, si une telle «texture» s'avère irréductible, alors c'est le «principe» même de la description phénoménologique qui se trouverait mis en cause. Dans ce passage de la «stratification» husserlienne au «tissage» derridien, se joue aussi, on commence à le comprendre, la position d'un rapport au «langage» qui serait au moins co-originairement constitutif du rapport au sens (parce qu'inextricablement enchevêtré à lui) -et qui, selon le motif de la trace, fait qu'il n'y a de rapport à soi qu'à s'ouvrir à une altérité.

Il est vrai que dans une certaine proximité à Lévinas (cf. «La trace de l'autre», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin 1967), le terme même de trace se trouve d'emblée chargé, chez Derrida, d'une certaine épaisseur d'altérité (cf. *De la grammatologie*, pp. 102-103). Il participe d'une invitation à quitter le lieu du «Même» et de l'«Un». Et c'est aussi cette orientation de sa pensée qui peut rendre compte, pour une part, de l'inquiétude suscitée chez Derrida par ce qui lui semble être, dans la phénoménologie, de l'ordre d'un «désir obstiné de sauver la présence et de réduire ou de dériver le signe» (*La voix et le phénomène*, pp. 56-57), ou par la radicalisation trop insistante des thèmes de la «réduction à la vie solitaire de l'âme», ou de la «réduction à la sphère monadologique du «propre» -*Eigenheit*-, etc.» (*id.*, p. 76). Il est clair que c'est le type même de posture que Derrida entend «fissurer», par le recours aux motifs de l'écriture, du temps ou de la trace. Mais l'altérité dans le soi n'est pas immédiatement, ici, celle d'«autrui» (comme *alter ego*, ou autre sujet). Toute la discussion avec Lévinas, développée d'abord dans «Violence et métaphysique» (1964 -repris dans *L'écriture et la différence*, 1967), ne cessera d'en attester: le projet d'une «hétérologie» (*id.*, p. 224), qui radicalise le thème de l'extériorité infinie de l'autre, lui semble installé sur un terrain semé d'embûches. Parce que toute «pensée pure de la différence pure», si elle doit se dire dans un discours de raison, menace toujours de se trahir au profit du

Même. Si l'on veut donner droit à la différence, il faudra donc le faire autrement que dans une «pensée pure de la différence pure». La différence elle-même devra accepter de se corrompre ou de s'altérer. Mais comme le suggère encore Leonard Lawlor, en même temps qu'il «critique» la pensée de Lévinas dans «Violence et métaphysique», Derrida semble se l'«approprier» (ouvrage cité, p. 229), au sens du moins où il conçoit, de plus en plus fermement, la différence «comme altérité». Et c'est bien encore une certaine ouverture à l'altérité qui se trouve mise en jeu dans la tentative de promotion d'une «pensée de la non-présence» (*La voix et le phénomène*, p. 70), qui propose de considérer la trace comme «plus ancienne que la présence», et la non-identité à soi comme plus originaire que l'identité.

Mais le rapport à l'autre, pour Derrida, passe aussi par la mort. Parce qu'à travers la possibilité du signe comme possibilité de la répétition (écriture), c'est un «rapport» à la mort qui se jouerait -comme rapport à la «disparition» possible (*id.*, p. 60). Cette considération de la «finitude» n'est toutefois pas non plus, sur un mode heideggerien, ce qui devrait permettre de ré-inscrire dans une modalité «authentique» de l'existence. Elle est plutôt une façon, «dans l'ouverture des questions» heideggeriennes, dont Derrida s'écarte en même temps, de lire et d'interroger certains aspects de la tradition philosophique -et par exemple «la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori* des *a priori*» (*ibid.*).

Par ailleurs, que la trace soit «plus ancienne que la présence» ouvre aussi la possibilité d'un «"après-coup" du devenir conscient d'un contenu inconscient, c'est-à-dire la structure de la temporalité impliquée par tous les textes de Freud» (*ibid.*, p. 71). Ce qui exclut que le «devenir conscient» soit le simple «retard» d'une présence déjà possible mais «ajournée» (cf. «Freud et la scène de l'écriture», in *L'écriture et la différence*, p. 302). Dans une telle perspective, «c'est donc le retard qui est originaire» -et «il faut entendre "originaire" sous rature» (*id.*), parce que ça implique qu'il ne saurait y avoir d'origine présente, si ce n'est au titre de sa représentation dans un mythe.

S'il n'y a pas de parole sans une certaine dimension d'«écriture», alors il faudrait penser, nous dit Derrida, que le sens s'y temporalise comme «espacement» (*La voix et le phénomène*, p. 96).

C'est le ««mouvement» de la trace», que Derrida commence à appeler «différance». Il signifie aussi que nous sommes dès toujours engagés dans une sorte de «labyrinthe» fait de représentations (p. 116), où la réduction phénoménologique elle-même pourrait être pensée, en définitive, comme une «*scène*» (*ibid.*, p. 96). En ce point, la rupture avec Husserl et la phénoménologie semble consommée. Reste que, sous d'autres noms, le style de questionnement de Derrida continuera de porter l'empreinte de ces travaux, décisifs pour l'orientation de son itinéraire de pensée. Et de son éloignement des motifs centraux de l'interrogation phénoménologique, il semble qu'on pourrait dire parfois ce qu'il dit de la difficulté des deuil déchirants, à la fois nécessaires et à jamais inachevés.

Chacun à sa façon, Lyotard, Deleuze et Derrida sont donc amenés à se confronter à la phénoménologie et aux formes prises par son influence dans le contexte de l'après-guerre. On a pu tenter de mettre en parallèle, à cet égard, leurs modalités d'appropriation ou d'exposition de la démarche, et leurs orientations critiques respectives:

-Lyotard fait effort pour résumer l'ensemble des directions de recherches husserliennes, et procède à leur mise à l'épreuve systématique, sur le terrain des sciences humaines, dans des termes qui évoquent à la fois l'influence du marxisme, de Merleau-Ponty, et d'une certaine proximité avec le travail de Claude Lefort.

-L'approche de Deleuze est plus latérale: pas d'exposé d'ensemble, ni même d'étude très suivie. On trouve néanmoins dans son oeuvre un certain nombre de remarques plus ou moins disséminées, dont peut tenter de restituer la cohérence, et qui attestent d'un intérêt qui n'est pas seulement superficiel, notamment dans ses réflexions sur le statut du sens, ou sur les «synthèses passives».

-Derrida se livre, pour sa part, à un travail d'imprégnation en profondeur, et consacre à Husserl plusieurs ouvrages et articles significatifs, privilégiant d'abord l'approche génétique, avant d'en

faire le point de départ de ses développements sur le signe et sur l'écriture.

Dans tous les cas, cette confrontation suppose au moins la reconnaissance de l'importance historique, ou historico-culturelle, d'un mouvement de pensée peu contournable dans cette seconde moitié de XXe siècle. Certes, ainsi formulé, l'hommage reste ambigu, puisqu'il ne correspond pas à la façon dont la phénoménologie entend se valoriser elle-même, dans son ambition trans-historique, en rapport complexe avec l'«omnitemporalité» d'une visée de vérité. Et pourtant, les approches de Lyotard, Deleuze et Derrida semblent bien, chacune à sa façon, adopter, au moins pour partie, le point de vue d'un tel repérage de «position» culturelle, même s'ils le font en des termes différents.

Cette confrontation suppose aussi la reconnaissance de l'importance de certaines innovations méthodologiques, et des résultats d'un travail exigeant, susceptible d'ouvrir sur de nombreuses directions de recherches. On pourrait donc ajouter que de cette rencontre, aucun ne sort indemne, en particulier parce que, quoi qu'il en soit de la distance prise à son égard, le travail effectué à cette occasion aboutit au moins à ce résultat, qu'il devient difficile de recevoir de la même façon des discours qui se tiendraient trop en-deçà de certaines exigences de style phénoménologique.

On peut ainsi considérer que c'est une des caractéristiques des auteurs dont nous traitons ici, que de mettre à l'épreuve, par des lectures approfondies de certains textes fondateurs de la phénoménologie, la portée de son ambition de radicalité. Non qu'il s'agisse, au bout du compte, de restaurer l'autorité de la tradition husserlienne dans sa forme originale. Il semble même que, par bien des aspects, leur critique de cette tradition s'avère plus radicale encore. Mais, à prendre une mesure plus exacte de la portée innovante de l'héritage phénoménologique, il pourrait y avoir chance, à tout le moins, de ne pas rester trop en-deçà des questions qu'il pose.

Ici peut intervenir le diagnostic critique d'une «surenchère de radicalité». Etabli par Habermas, plus particulièrement à propos de Derrida, dans *Le discours philosophique de la modernité* (1985, Gallimard, 1988), il semble également suggéré par bien des remarques de Manfred Frank, au cours de son travail sur le «néo-structuralisme» (*Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, déjà cité), qui évoque une «surenchère» sur le structuralisme, mais aussi, au moins implicitement, sur la

critique du sujet et sur Heidegger, notamment dans la lecture de Husserl. Dans cette dernière perspective, il faudrait reconnaître un certain primat de l'influence heideggerienne sur les auteurs du courant «néo-structuraliste», et savoir retrouver, par exemple dans les approches critiques de la phénoménologie de Husserl dont nous avons tenté de rendre compte, les reproches déjà formulés par Heidegger: -d'en rester à un certain refoulement «moderne» de l'être au profit d'un imaginaire retour à soi du sujet; -de se focaliser sur une «objectivité», corrélative d'un sujet qui en accomplit la représentation ou la transformation, en même temps qu'il se représente lui-même comme conscience de soi souveraine; -de n'interpréter l'être qu'à partir de l'essence, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de l'«horizon de temporalité» introduit par Heidegger, à partir du présent ou de la présence.

Reste qu'on peut considérer que ces analyse ne rendent compte que très partiellement, et inégalement selon les auteurs visés, de la réalité de leurs approches critiques. Il y a donc sans doute quelque chose d'un peu trop général et réducteur dans l'affirmation selon laquelle «c'est principalement sur [cette reconstruction heideggerienne de la pensée occidentale] que repose la théorie néo-structuraliste du sujet» (*Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, p. 144), si l'on veut soutenir par là que cette «reconstruction» déterminerait intégralement, par exemple, la lecture que ces philosophes, bien difficiles à rassembler dans la simplicité d'*une* «théorie», font de Husserl.

Ce point est d'autant plus important à souligner qu'il détermine aussi la façon dont on pourra interpréter la rencontre de ces auteurs avec le structuralisme, et le travail effectué à son contact. Rappelons que Heidegger propose, à sa façon, un schéma critique pour l'interprétation de modèles de types «structuraux». Dans *Être et temps*, lorsqu'il traite de l'interprétation historique, il se confronte aux travaux de Dilthey ou aux typologies de Weber, et y voit des tentatives non-explicitées pour se maintenir dans l'illusion d'une «présence» stable, par l'application de grilles uniformes et a-temporelles. S'opposant à ces démarches méthodologiques, il considère pour sa part que le «principe de cohésion» pour rendre compte des phénomènes de culture ne devrait pas être celui des «structures autonomes», mais celui de l'«appropriation» en vue de la répétition

dans le futur, sans prétendre conférer de signification objective au donné «ayant été», ou déjà passé. Sur cette question des rapports de Heidegger avec la méthode «historique», et avec l'«historicité» en général, on peut renvoyer aux ouvrages de Jeffrey-Andrew Barash (*Heidegger et le sens de l'histoire*, 1986, 2003, traduction PUF 2006, *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, PUF, 1995). Derrida y consacre par ailleurs une grande partie de son cours de 1964-1965 (*Heidegger: la question de l'être et l'histoire*, publié chez Galilée en 2013).

Or, il est assez remarquable que, outre les développements divers qu'ils consacrent aux implication philosophiques, complexes mais préoccupantes, du nazisme de Heidegger (cf. par exemple Derrida, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987, Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, 1988, ou quelques passages incisifs de Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?*), Deleuze, Derrida et Lyotard, comme on le verra, ne prennent pas spécialement appui sur lui au moment de marquer des réserves ou de prendre des distances avec le structuralisme. Ceci tient aussi, semble-t-il, aux rapports différenciés qu'ils entretiennent avec sa pensée:

-Pour Derrida, la prise en compte des «avancées» heideggeriennes, sur le terrain de la critique de la «métaphysique de la présence», n'interdit pas, par exemple, le maintien d'une attention originale à Husserl, et par exemple aux analyses de la corrélation intentionnelle, avec leurs conséquences sur le statut d'«illocalité» du noème. Il insiste ainsi, comme on le verra, sur l'irréductibilité de l'articulation noético-noématique à toute approche en termes de totalités constituées, malgré l'impossibilité de se rapporter à une origine «pure», pour en faire le fil directeur de ses premières approches critiques des structures, et pour faire valoir ses effets d'ouverture, en même temps qu'il commence à promouvoir les dimensions de la trace et de la différance.

-Certes, Lyotard affirmera l'importance essentielle de «ce qui manque à toute représentation, ce qui s'y oublie (...), qui ne résulte pas de l'oubli d'une réalité, rien n'ayant jamais été mémorisé, et que l'on ne peut rappeler que comme oublié "avant" la mémoire et l'oubli, et en le répétant» (*Heidegger et "les juifs"*, p. 16). Mais il le fait toujours à proximité, par exemple du «texte kantien de l'esthétique» ou du «texte freudien de la métapsychologie» (*id.*, p. 17), c'est-à-dire de «la

façon dont le sublime kantien ou la *Nachträglichkeit* freudienne ne se laissent pas inscrire dans la "mémoire", serait-elle inconsciente» (*ibid.*). Il maintient ainsi à la fois l'impossibilité de s'en tenir à une approche strictement objectivante, et la nécessité de «situer» l'entreprise philosophique, en rapport avec le social, le pulsionnel, l'esthétique ou l'éthique: en même temps que c'est son détachement par rapport à Husserl, ou à Merleau-Ponty, qui l'ouvre aux possibilités offertes par les structures, sa réflexion sur les impasses de l'égologie l'entraîne, peu à peu, au-delà de l'alter-ego, vers l'exigence de reposer le problème de l'altérité, dans un rapport intense et complexe avec la pensée de Lévinas en même temps qu'avec celle des processus inconscients.

-Quant à Deleuze, c'est sa critique du concept classique de «représentation», en particulier dans *Différence et répétition*, et notamment dans sa «Note sur la philosophie de la différence de Heidegger» (p. 89), qui lui fait croiser le champ des «questions» heideggeriennes, ou cette «"ouverture" ontologique qui rapporte l'être et la question l'un à l'autre» (*id.*). C'est en déplaçant «la question» hors du champ de la généralité qu'on évite les réponses toutes faites, pour ouvrir à la «différence» d'une réponse singulière: «Dans ce rapport l'être est la Différence elle-même» (*ibid.*). Mais, comme le note Leonard Lawlor, c'est pour mieux «retourner» cette critique «contre Heidegger lui-même» («Dieu et le concept: une petite comparaison de Lévinas et de Deleuze à partir de Bergson», in Frederic Worms (ed.), *Annales bergsoniennes, II, Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, PUF, 2004, p. 443). Prenant appui sur «sa critique de l'éternel retour nietzschéen», il lui reproche de se maintenir dans une certaine «subordination vis-à-vis de l'identité de la représentation» (*Différence et répétition*, p. 91). On pourrait donc plutôt dire, de la mise à distance deleuzienne de la phénoménologie, qu'elle «fraye un chemin pour un retour à Bergson» («Dieu et le concept...», p. 451). C'est en tout cas à partir de positions héritées de ce dernier qu'on pourra interpréter ses premières réactions à l'égard du paradigme des structures.

Pour finir, si on a le goût des formules, plutôt que de quelque improbable rassemblement «post-métaphysique» sous la bannière de Heidegger, il nous semble que c'est de *post-phénoménologies différenciées* qu'il vaudrait mieux parler pour évoquer cet aspect des oeuvres ici étudiées, avant d'en venir à l'étude de certaines caractéristiques de leurs relations avec le structuralisme.

II -LA TRAVERSEE DES STRUCTURES

Le terme de «traversée» semble pouvoir bien rendre compte du type de déplacement ici opéré par les auteurs qui nous occupent. Il convient de l'entendre dans son double sens, à la fois actif et passif: le parcours des thèmes relatifs au motif des structures n'est en effet jamais dissociable d'une influence en retour sur la pensée de ceux qui l'effectuent. Il est même l'occasion d'une série de remaniements théoriques dans leurs conceptions.

S'il est clair qu'il ne s'agit donc pas d'un simple épisode sans lendemain, ni d'une parenthèse vite refermée, le problème sera posé, ici, de la caractérisation d'un événement -«événement» qu'il faudrait comprendre encore en un double sens, pour des auteurs qui ne cessent d'interroger le statut de l'événement: celui de l'émergence d'un courant, avec ses effets sur l'ensemble de la vie culturelle du temps; et celui de la rencontre de penseurs avec ce courant, avec les effets de bouleversement, de part et d'autre, dont il est l'occasion.

En quelque sens qu'on l'entende, l'événement est tel en tout cas que l'«après» n'est plus comme l'«avant», non par simple effet de chronologie mécanique, mais parce qu'à partir de lui une

inflexion a lieu, qui est aussi le moyen de poser de nouvelles questions.

De tout cela il résulte qu'on ne saurait s'en tenir à la dimension polémique des trajectoires -même si la lecture des «structuralistes», après celle des phénoménologues, donne une large place à la critique. A s'en tenir à ce type de représentation, on risquerait en effet de manquer l'essentiel: l'importance du travail de pensée effectué, à chaque fois, pour rendre possibles les subtils remaniements, suffisamment rigoureux, malgré tout, pour qu'en fin de compte il ne s'agisse jamais simplement d'en revenir au point de départ; et le souci de se confronter aux enjeux du temps, sans pour autant rien céder sur l'exigence de pensée.

A -La rencontre du paradigme.

On ne partira pas ici d'*une* définition générale de la «structure» ou du «structuralisme». Dans l'un et l'autre cas, une telle définition n'est d'ailleurs nulle part donnée de façon simple et consensuelle, telle qu'on pourrait la recueillir ou la retranscrire pour en faire un point de départ de la réflexion.

On pourrait commencer à avancer, en disant que le structuralisme, dans sa forme la plus visible, c'est d'abord un bouleversement méthodologique dans les sciences humaines, ou que c'est d'abord l'anthropologie structurale, ou encore, par métonymie, que «le structuralisme, c'est Lévi-Strauss», pour reprendre l'expression de J.-M. Auzias dans l'introduction à ses *Clefs pour le structuralisme* (Seghers, 1967, p. 11). Mais on sait bien que le structuralisme, c'est aussi la linguistique ou la critique, la sociologie ou l'histoire, la psychologie ou la psychanalyse, voire les mathématiques ou la philosophie, sans qu'on puisse pratiquement circonscrire la limite du champ de pertinence de l'usage de la notion. Or à cette indétermination de l'extension, qui semblerait rendre nécessaire qu'on s'entende au moins sur le sens du mot, vient s'ajouter une certaine

hésitation dans la compréhension.

Car dire «ce qu'est» la structure ou le structuralisme ne va pas, non plus, sans un certain travail, pour marquer au minimum la diversité des discours à son propos. Il y a d'emblée diversité, à la fois dans les interprétations proposées du mouvement des structures, et dans les évaluations qu'il suscite, ou les critiques dont il fait l'objet. On peut donc tout au plus tenter, pour commencer, de déployer un éventail, qui s'étendrait des interprétations les plus restrictives, articulées aux modèles mathématiques, aux interprétations les plus larges, souvent proches des modèles linguistiques, voire métaphoriques.

Par commodité, on relèvera tout de même trois tentatives de définitions significativement divergentes, proposées par des auteurs ayant côtoyé ou accompagné d'assez près les travaux «structuralistes»:

-Celle de Michel Serres d'abord: après avoir passé en revue les interprétations traditionnelles (symboliques, organiques ou sémantiques) de la notion, il demande de considérer comme «*seul sens précis et codifié* qui *fait nouveauté dans les méthodes actuelles*» celui que lui accorde les mathématiciens, à savoir: «*une structure est un ensemble opérationnel à signification indéfinie* (...) *groupant des éléments, en nombre quelconque, dont on ne spécifie pas le contenu*, et *des relations, en nombre fini, dont on ne spécifie pas la nature*, mais dont on définit la fonction et certains résultats quant aux éléments» (in Introduction (1961) à *Hermès I -La communication*, Minuit, 1968, p. 32).

Cette définition se rapproche clairement de celle fournie en 1948 par Bourbaki, qui disait des «structures mathématiques»: -«qu'elles s'appliquent à des ensembles d'éléments dont la nature n'est pas spécifiée»; -que «pour définir une structure, on se donne une ou plusieurs relations, où interviennent ces éléments»; -et qu'«on postule ensuite que la ou les relations données satisfont à certaines conditions (qu'on énumère) et qui sont les axiomes de la structure envisagée» («L'architecture des mathématiques», in François Le Lionnais (dir.) *Les grands courants de la pensée mathématique*, Cahiers du Sud 1948, réed. Rivages 1986, pp. 40-41). Les mathématiciens nous informent ainsi de ce que le «structuralisme», pour eux, consiste d'abord

dans le projet d'échapper à la dispersion des chapitres hétérogènes, en prenant appui sur des isomorphismes. Dans les faits, il revient à tenter une unification dans le cadre de la théorie des ensembles -par quoi on voit que la notion mathématique de «structure» communique volontiers avec le concept de «multiplicité», dans son sens riemannien, en partie modifié par Cantor, sur lequel on aura l'occasion de revenir.

Jeanne Parain-Vial (in *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Edouard Privat, 1969), commence elle aussi son exposé pas une présentation de «La notion de structure mathématique». Et on sait que Lévi-Strauss a travaillé sur des modèles d'André Weil. Mais on a pu faire observer (comme le montre encore récemment David Rabouin, dans son article «Structuralisme et comparatisme en sciences humaines et en mathématiques: un malentendu?», in Maniglier (dir.) 2011) que la définition de la structure est loin de faire l'unanimité parmi les bourbakistes eux-mêmes, et qu'elle pourrait être mise «en tension», dans la pensée mathématique, et au-delà, avec une conception plus large et «problématisante». Pierre Cartier peut ainsi parler, à l'article «structure» du *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* de Dominique Lecourt (dir.) (PUF, 1999) d'un certain structuralisme mathématique lui-même comme d'une «idéologie»: il se trouverait en fait «étroitement mêlé à l'axiomatique et au formalisme, dont il a été souvent mal distingué», et «souvent plus programmatique que philosophique».

-En tout état de cause, il peut paraître imprudent de renvoyer au délire toute autre définition du structuralisme ou de la structure, et on pourra tirer également profit, par exemple, de celle que propose Jean Piaget dans l'introduction de son «Que Sais-Je?» sur *Le structuralisme* (PUF, 1968). Elle offre l'intérêt de procéder, à un certain moment, par «approximations» successives:

«En première approximation, une structure est un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fasse appel à des éléments extérieurs. En un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformation et d'autoréglage.

«En seconde approximation (...), [la structure] doit pouvoir donner lieu à une formalisation (...;) cette formalisation peut se traduire immédiatement en équations logico-mathématiques ou passer par l'intermédiaire d'un modèle cybernétique»

Une telle définition prend en charge, plus largement que la précédente, l'ensemble des «totalités organisées», pour autant qu'elles ne se réduisent pas à un concept trop vague de «tout» ou d'«agrégat», à partir de la considération d'un fonctionnement «systématique», qui élargit la perspective vers le modèle «organique». Elle ménage de surcroit la possibilité de distinguer entre «structures logiques et mathématiques» et structures «dont les transformations se déroulent dans le temps». Pour celles-ci (linguistiques, sociologiques, psychologiques, etc.), Piaget précise «que leur réglage de fait suppose en ce cas des régulations, au sens cybernétique du terme», et on peut d'ailleurs remarquer que Lévi-Strauss n'hésite pas à faire usage, à l'occasion, de ce type de vocabulaire.

On est donc ici introduit à ce qui apparaît comme une interprétation beaucoup plus résolument «systémique» de la structure, mettant l'accent sur les régulations et auto-régulations, non seulement au sens des opérations réversibles, mais en prenant en compte les jeux «d'anticipations et de rétroactions (*feedbacks*)» propres aux fonctionnements physiologiques ou humains.

-On peut également considérer à présent la définition, encore toute différente, que propose Roland Barthes de «L'activité structuraliste», article publié dans *Les lettres nouvelles* en 1963. Il renvoie d'abord à un lexique caractéristique: «Surveillez qui emploie *signifiant* et *signifié*, *synchronie* et *diachronie*, et vous saurez si la vision structuraliste est constituée». Puis, comme il s'agit d'envisager une «activité», il en vient à évoquer «la succession réglée d'un certain nombre d'opérations mentales». Celles-ci auraient pour fin «de reconstituer un «objet», de façon à manifester dans cette reconstitution les règles de fonctionnement (les «fonctions») de cet objet».

L'accent est ainsi mis sur l'intelligibilité à laquelle ouvre l'approche «stucturaliste». Mais cette intelligibilité est rendue indissociable d'un travail de «composition», à proximité de l'art, de *mimesis* ou de simulation. Puis devraient apparaître les «régularités». Mais la catégorie

privilégiée pour rendre compte de cette «activité» n'est ni celle du «réel» ni celle du «rationnel»: c'est celle du «fonctionnel» -à proximité de l'objet des sciences de «l'information».

Reste que s'il y a «fonctionnement», c'est d'abord de «fabriquer le sens» qu'il est ici question. Et Barthes montre à ce propos comment les significations se trouvent engendrées dans le jeux des différences entre les «unités» de la structure, à leurs «frontières». C'est donc dans une dimension fondamentalement «humaine» que Barthes entend ici installer le travail sur les structures. Or on sait que c'est dans le champ des sciences humaines, notamment à partir du travail de Levi-Strauss, que le structuralisme connaît quelques unes de ses plus belles réussites.

S'il est travail sur la culture et sur les oeuvres, son lien au privilège des «formes» est ici justifié par l'argument de la pleine appartenance des formes au monde des hommes, et l'on comprend alors que c'est aussi du reproche de «frivolité formaliste» que Barthes essaie ici, au passage, de se dégager. Mais le «formalisme» reste relatif, et pris dans son sens esthétique. Du point de vue des modèles convoqués, la définition du structuralisme est considérablement assouplie, même si elle implique désormais la subtilité d'un «art» du «simulacre», comme capacité à mettre en lumière les articulations.

La diversité de ces définitions a en tout cas l'intérêt d'attester de la difficulté de régler une telle question, celle du sens de la structure, ou du structuralisme, au niveau d'un *a priori*. La difficulté se creuse encore, si l'on prend en considération la persistance des sens les plus usuels du terme, dont il y a d'autant moins de chance de pouvoir se dégager complètement que l'accord peine à se faire sur un sens «technique». C'est depuis la métaphore architecturale qu'ils font signe vers le registre des «articulations cachées», ossatures ou canevas, dont il faut bien dire que les concepts de la science restent largement chargés, lorsqu'ils disent la régularité «derrière» les apparences. De plus, tel ou tel caractère de la structure, comme son rapport à la forme, ou à l'organisation, a déjà pu fournir le motif de courants intellectuels notables, comme la *Gestalttheorie*, ou le structuro-fonctionnalisme, dont les héritages viennent se mêler à la nouvelle «activité structuralistes», et contribuent parfois à en brouiller encore les contours.

Il semble donc préférable, pour ce qui nous concerne, de tenter de retrouver, dans la traversée

du «structuralisme» par Deleuze, Derrida ou Lyotard, le sens ou les sens de ses termes qu'ils en viennent eux-mêmes à dégager comme les plus pertinents pour rendre compte des problèmes posés à leur propos, qu'il s'agisse de faire droit à leur fécondité ou de circonscrire leurs limites.

Le premier point qu'on peut ainsi mettre en évidence à cet égard, c'est la façon dont chacun d'entre eux est amené à rencontrer le mouvement à partir de positions philosophiques impliquant des motifs de réserves à son encontre. Or si certaines de ces réserves sont levées au fil du temps et des travaux, il n'en reste pas moins que ce sont ces positions de départ qui déterminent, pour une grande part, les modalités d'adoptions, conditionnelles, du paradigme. Elles participent aussi de ce qu'on pourrait appeler le «jeu des différences» dans l'interprétation ou l'évaluation de tel ou tel de ses aspects.

1 -Réticences.

Expliciter et déplacer la réserve husserlienne.

Le problème des structures est d'abord posé par Derrida depuis Husserl, notamment à l'occasion du Colloque de Cerisy de 1959, lorsqu'il est invité à rendre compte des rapports entre «genèse» et «structure» du point de vue de la phénoménologie. Derrida propose alors une analyse serrée de la tension entre deux «exigences» reconnues par Husserl: d'une part, celle, «structuraliste», d'une «description compréhensive» de totalités organisées et de leur fonctionnement; d'autre part, celle, «génétiste», d'établir, autant que faire se peut, l'«origine» et le «fondement de la structure» (*L'écriture et la différence*, p. 233). Derrida s'attache à suivre l'évolution du problème posé par l'existence de cette tension, depuis la première *Philosophie de l'arithmétique* jusqu'aux

débats avec Dilthey ou avec les tenants de la *Gestalttheorie*. Non qu'il s'agisse pour lui de reproduire, à propos des structuralistes français d'après guerre, les objections adressées par Husserl à ses contemporains. Il ne cessera au contraire de souligner les caractères inédits du nouveau courant. Mais on pourra tenter de montrer que certains éléments de l'ancienne critique phénoménologique, déplacés par sa critique *de* la phénoménologie, vont subsister dans sa façon de marquer sa distance avec certaines formes du «nouveau» structuralisme, et que c'est dans cet «héritage» ambigu que va donc aussi se constituer l'originalité de sa position.

Les limites du «structuralisme» arithmétique.

Derrida rappelle que la *Philosophie de l'arithmétique* de 1891, malgré les limites «psychologistes» que Husserl lui reproche rétrospectivement, est encore considérée, quelque quarante ans plus tard, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, comme le lieu privilégié d'une «fixation de l'attention sur le formel». Il y est ainsi question, notamment, de la façon dont devrait être d'abord considéré, dans la mise en place du concept de quantité, le *tout* collectif en quoi consiste la représentation d'un *ensemble*, à partir de quoi seulement pourrait être pensé le nombre, ou même un «quelque chose» en général, qui suppose à la fois la série et sa détermination en termes d'unités. Une telle articulation de la totalité à ses éléments peut bien être considérée comme condition pour une «structure». Et pourtant, l'ouvrage est aussi une tentative exemplaire pour penser le rapport entre ces «totalités», ou «ensembles», et les «activités» par quoi elles sont produites dans leur «sens authentique et original». Ce qui revient à montrer, nous rappelle Derrida, que si les nombres ou les séries arithmétiques s'organisent selon des formes structurées, objectivement, c'est toujours comme corrélats d'une attitude, «l'attitude arithmétique», dont on pourrait décrire, «génétiquement», les conditions de possibilité. La donnée des objets ou valeurs arithmétique suppose donc, déjà, quelque chose comme l'intentionnalité d'une conscience, tout le problème étant alors de savoir si, à ne considérer cette intentionnalité que comme un fait, on ne risque pas de manquer le sens véritable des objets visés. C'est l'écueil «psychologiste» dans lequel ce premier travail tomberait encore lorsqu'il pense la formation d'un «ensemble» d'objets quelconque comme le fait d'une «activité psychique», même s'il semble

déjà, note Derrida, en pressentir la difficulté et éviter d'aller «jusqu'à tenir la constitution génétique de fait pour une validation épistémologique» (*ibid.*).

Le sens véritable de l'objet mathématique, ce serait donc plutôt ce qui se tient dans l'«indépendance à l'égard de toute conscience de fait». Et pourtant, l'indépendance de la normativité logique n'est pas pour autant, pour Husserl, indépendance à l'égard de toute conscience. Si le mathématique, ou le logique, ne dépendent pas d'une conscience *de fait*, il n'en dépendent pas moins, dira désormais Husserl, en particulier à partir des *Recherches logiques,* d'une «subjectivité en général». Et c'est cette dépendance à l'égard d'une «subjectivité en général» (en général, «mais concrète») qui vient dès lors, remarque Derrida, faire obstacle à la généralisation d'un point de vue «structuraliste», logiciste ou mathématicien (*ibid.*, p. 235).

Certes, le premier temps du développement des recherches de Husserl pourrait être dit plutôt «structuraliste», parce qu'il s'efforce d'abord de contrer le relativisme, psychologiste ou historiciste. Mais il s'avère en fait en même temps déjà, et irréductiblement, en quête d'un type d'«expérience constituante», en rapport avec la dimension de l'intentionnalité, qui, si elle est condition de toute structuration, ne peut l'être qu'à échapper sur une certaine limite à toute structure constituée.

Et ce qui vaut ici par rapport aux domaines des formalisations mathématiques ou logiciennes va se trouver largement transposé dans la réflexion sur d'autres formes de «structuralisme», dans les «sciences historiques» ou en psychologie.

Sur les structures dans les sciences matérielles ou humaines.

Si le problème des structures peut être posé de façon féconde à partir de Husserl, c'est que la phénoménologie se développe dans le contexte d'apparition de ce qu'il serait légitime d'appeler, déjà, des formes de «structuralisme». Au-delà du strict point de vue des sciences formelles, les notions de structure ou de totalité organisée peuvent ainsi trouver des champs d'application de plus en plus insistants dans les registres d'investigation des phénomènes socio-historiques ou psychologiques, au moment où commencent à s'autonomiser les méthodes ou objets des sciences humaines. Il en résulte des débats qui mettent déjà en jeu la question de la légitimité de

leur usage, ou du moins des limites de sa généralisation, débats qui participent pleinement de cette «querelle des méthodes» qui agite la vie culturelle de l'Allemagne à cette époque. Les premières «philosophies de la structure» ont pour nom, rappelle Derrida, «diltheyanisme» et «gestaltisme», et c'est à elles que Husserl se trouve donc très vite confronté.

La première réserve qu'il manifeste à leur propos concerne, rappelons-le, le caractère nécessairement préalable, selon lui, d'une «délimitation rigoureuse» des régions ou des «domaines d'objectivité», qui ne saurait être le fait que d'une critique de type phénoménologique, faute de quoi on risquerait de s'en tenir à des présuppositions trop rapides et dogmatiques quant à la nature des «choses» (historiques, psychologiques, etc.) considérées.

Au-delà de cette réserve préalable, ou pourrait néanmoins créditer l'approche de Dilthey, par exemple, de la façon dont elle s'attache à préserver la spécificité de la «vie de l'esprit», en évitant l'écueil d'un réductionnisme naturalisant. De façon générale, Derrida rappelle donc que Husserl semble «accueillant» à la façon dont les partisans de l'originalité des «sciences historiques» se soucient d'élaborer des méthodes d'adaptées à leurs objets (*ibid.*, p. 238). L'insistance du motif de la «compréhension», qui pourrait être entendu comme «revivre actif de l'intention passée d'un autre esprit», rendrait ainsi compte d'une tentative méritoire d'adaptation à la singularité de l'objet «esprit». Mais surtout, pour ce qui nous intéresse, il y aurait un sens à évoquer même des formes de «totalités spirituelles», organisées ou «structurées», dans la mesure où on pourrait mettre en évidence une «solidarité» entre les divers éléments qui caractérisent leurs formes de manifestation, en particulier lorsqu'elles se cristallisent dans des «visions du monde» typiques ou *Weltanschauungen*. Le ressort de cette solidarité, descriptible en termes de «motivation», permettrait lui-même de différencier les structures «culturelles» des structures de type simplement matérielles, au sens de «physiques», c'est-à-dire unifiées par des mode de causalité strictement externes. En même temps qu'à l'opposition entre expliquer et comprendre, il semblerait donc que Husserl fasse droit à la légitimité d'un «structuralisme» compréhensif dans l'approche des «sciences de la culture».

Et pourtant, et c'est ce point qui va retenir l'attention de Derrida de façon particulièrement décisive, Husserl s'attache toujours, en même temps, à combattre avec «acharnement» (*ibid.*)

toute prétention philosophique à la généralisation du principe de légitimité de ce type d'approche. Et ceci vaut en particulier pour toute prétention à *fonder les normes*. On retrouverait en effet alors la menace de ce que Husserl appelle l'«historicisme», comme forme typique de relativisme. Malgré leur attention «compréhensive» à l'originalité des totalités culturelles, les «sciences historiques» demeurent des sciences de *faits*. Et même s'il s'agit d'une «factualité mieux comprise» (*ibid.*), aucune science de fait ne saurait, pour Husserl, «fonder la normativité». Le problème posé demeure celui, classique, de l'écart entre «valeur» et «existence».

En ce point, et à propos de cet écart, Derrida met en place, de façon notable, un travail de réflexion sur le jeu de la «différence» qu'il ne cessera d'approfondir par la suite:

«Sous la catégorie équivoque de l'historique s'abrite la confusion de la valeur et de l'existence; de façon plus générale encore, celle de tous les types d'idéalités. Il faut donc reconduire, réduire la théorie de la Weltanschauung aux limites strictes de son propre domaine; ses contours sont dessinés par une certaine différence entre la sagesse et le savoir; et par une prévention, une précipitation éthiques. Cette irréductible *différence* tient à une interminable *différance* du fondement théorique» (*ibid.*, p. 239).

De cette thématisation de l'écart ou de la différence, on peut d'ores et déjà retenir quelques points particulièrement significatifs, dans la perspective qui nous occupe:

1 -Si le structuralisme compréhensif pêche par «confusion» et tombe dans l'historicisme, c'est dans un mouvement qu'on pourrait interpréter comme «précipitation» vers ce qu'on croirait trop tôt pouvoir faire sens ou valeur dans l'existence des choses du monde: c'est le thème d'une «précipitation éthique» du point de vue de Husserl, dont Derrida se demande s'il ne pourrait pas être plutôt celui d'une «morale provisoire».

2 -C'est cette «précipitation» que, pour une part, nous dit Husserl, la phénoménologie pourrait permettre de réfréner, par le rappel à la rigueur des exigences de la science, qui impliquerait d'ajourner certaines conclusions, jusqu'au point où on pourrait considérer non seulement des «formes particulières de cultures», mais la différence entre des formes simplement «historiques» et des formes «valables». Une autre difficulté peut néanmoins être pointée, du fait que Husserl mêle ici des considérations sur la religion, l'art, le droit et la philosophie, en semblant supposer

que le problème de la «validité» s'y pose à chaque fois dans les mêmes termes (cf. *La philosophie comme science rigoureuse*, cité par Derrida, *ibid.*, p. 237).

3 -C'est pour sortir de la confusion entre normes et faits, qu'il faudrait revenir à ce qui fonde le sens de la valeur comme de la vérité, c'est-à-dire à un type d'exigence qui excède toute limite spatiale ou temporelle «finies», à l'exemple de l'exigence d'universalité qui anime le projet de la science ou de la philosophie. Ce qui est dit ici de la différence entre fait et sens (des manifestations culturelles ou des valeurs) se retrouvera largement dans l'opposition entre approche «structuraliste» en psychologie (fût-elle gestaltiste ou même «phénoménologique») et phénoménologie transcendantale, opposition pensée par Derrida comme «invisible différence» entre des «parallèles» (*ibid.*, p. 245).

4 -Pour penser cette «*différence*» essentielle, qui fait que l'exigence de vérité, par exemple, ne saurait être ramenée, dans sa radicalité, à ce qui en détermine, ou en «motive», le développement dans les limites d'une structure historique finie et circonscrite, Derrida en vient à proposer le vocabulaire de la *différance*. L'innovation orthographique est d'autant plus notable ici qu'elle intervient sans être particulièrement explicitée, dans le cadre d'un exposé (conférence et colloque) où elle ne peut que passer inaperçue, et que seule donc la retranscription rétrospective permet d'en identifier le rôle, en rapport avec sa thématisation ultérieure, beaucoup plus insistante. Cette occurrence précoce est intéressante, notamment dans sa proximité avec la réserve husserlienne dont il est alors question.

Elle semble néanmoins déjà s'en distinguer, quant à son *point d'insistance*. S'il s'agit d'abord, pour Husserl, de réfréner un mouvement «précipité» lié à une «confusion», il s'agit plus encore, pour Derrida, de faire insister l'irréductibilité d'une «*ouverture*». Ce qui reste alors, fondamentalement, de l'objection adressée par la phénoménologie au premier structuralisme, c'est l'exigence d'«ouverture infinie», et donc d'un *excès*, autant et plus que d'une réserve, par rapport à toute «vision du monde» trop précisément délimitée. Ce qu'elle permet de préserver, c'est l'attention à «ce qui, dans la structure, reste ouvert» (*ibid.*, p; 230). Au point, et c'est le pas décisif, qu'on pourrait penser cette ouverture comme «*structurelle*».

Par un geste subtil, Derrida nous propose donc ici d'apercevoir quelque chose de la «structure»

du discours husserlien. Et il est vrai que sur ce terrain, on peut bien parler, par exemple, d'une «structure» de l'intentionnalité transcendantale. Derrida le fait en un raccourcis éclairant (*ibid.*, p. 242), à propos d'*Ideen..., I*, lorsqu'il distingue «une structure originaire, une archi-structure (*Ur-Struktur*) à quatre pôles et deux corrélations: la corrélation ou structure noético-noématique et la corrélation ou structure morphé-hylétique». Mais cette structure est irréductiblement ouverte, du côté du noème (irréel) comme de la hylé (non-intentionnelle), et c'est pourquoi on pourrait parler d'ouverture «structurelle». C'est ce motif, celui de la «*structuralité d'une ouverture*» (je souligne) qui ne peut qu'excéder, nous dit Derrida, le concept courant de structure, dans son acception «mineure» de clôture (*ibid.*). C'est dans le jeu de cette différence que s'engage donc aussi, désormais, l'originalité de l'approche Derridienne des structures.

Les limites des «théories de la forme» et le problème du déterminisme.

Les préventions de Lyotard vis-à-vis des concepts de forme ou de structure tiennent d'abord pour l'essentiel, là aussi, à ses engagements intellectuels du côté de la phénoménologie. Même si on a vu que son approche de celle-ci est d'emblée ambivalente -influencée par Merleau-Ponty, mais aussi Tran duc Tao ou Luckacs, elle n'en détermine pas moins, à travers tout le réseau de lectures et d'influences dont elle est le corrélat, une appréhension du «formalisme», notamment psychologique, sociologique ou historique, qui fait insister l'insuffisance de leur point de vue, et la nécessité d'une reprise philosophique pour rendre compte des limites régionales de leurs significations, à partir d'une «analyse critique de l'outillage mental utilisé» (*La phénoménologie*, p. 48). Et même s'il est déjà sensible à «l'usage» parfois «difficile, pour ne pas dire arbitraire», des définitions «éidétiques», par variations imaginaires, pour rendre compte de la spécificité des objets, il n'en soutient pas moins l'importance de la démarche phénoménologique de «révélation» du sens des sciences humaines et de leurs limites (*id.*). Ainsi, sa première mention de l'oeuvre de

Lévi-Strauss, par exemple, largement influencée par ses lectures de Lefort et de Merleau-Ponty, tend-elle à n'y voir qu'une ambition «excessive» de «systématisation formelle» (*ibid.*, p. 84) du social. C'est seulement avec la critique plus radicale du rapport de la phénoménologie aux problèmes du langage et du sens que pourra donc s'opérer une véritable prise en compte de l'originalité des nouveaux travaux. Reste qu'on comprendra mieux les attendus et les modalités de cette rencontre si l'on revient sur le chemin qui a pu y conduire, et notamment sur le sens des critiques précédemment formulées.

Mérites et limites des «théories de la forme».

Dans la deuxième partie de l'ouvrage de 1954, consacré aux rapports de la phénoménologie et des sciences humaines, Lyotard est ainsi amené, notamment, à interroger la pertinence des analyses développées par les «psychologies de la forme». Or, bien que celles-ci ne recourent pas systématiquement au vocabulaire de la «structure», on peut considérer que les théoriciens de la forme en introduisent la dimension en psychologie, dans le geste même par lequel ils rompent avec les présupposés «atomistes» qui y régnaient jusqu'alors. Ainsi caractérisée, la *Gestalttheorie* intéresse en particulier Lyotard par sa proximité avec la phénoménologie, certains de ses tenants étant même, rappelle-t-il, des «disciples de Husserl» (*ibid.*, p. 54). Reste que l'appréciation qu'il porte sur le mouvement est largement ambivalente:

-Certes, le concept de forme a l'avantage de «reprendre» et de «préciser» celui de comportement (*ibid.*, p. 55) -dans un sens moins «objectivant». Par lui, l'entourage perceptif se trouve fermement distingué de l'entourage «géographique» (Koffka) -comme le «construit» du «donné». Les réactions ne sont pas considérées comme une suite d'événements, elles sont porteuses d'une forme, qui n'est pas séparable de la forme perceptive qui rend la situation présente (structure de la situation). Dans ce concept perceptif, un élément ne tire sa signification que de sa relation à la «totalité» à laquelle il appartient. Cette totalité n'est pas la somme des éléments qui la composent; c'est elle, comme «structure» ou «forme», qui permet de «comprendre» chacun d'eux. Et comme il y a «prégnance» de certaines formes perceptives, ou loi de la «bonne forme», on peut dire que les totalités tendent à s'organiser de telle sorte que leurs formes soient «aussi

bonnes que possible».

Se référant cette fois à Lewin, Lyotard insiste sur la distance que maintient donc cette conception par rapport à «toute interprétation substantialiste de l'entourage géographique comme de l'entourage de comportement» (*ibid.*, p. 57). Cette *gestalt*, qui n'est pas «en soi», n'est pas pour autant tout-à-fait «construite par moi» (*ibid.*, p. 59). Un peu comme chez Husserl, l'*Umwelt* où nous installe la perception a son objectivité et sa transcendance. Mais il n'est pas «absolu», puisque l'objectivité est conférée. En ce sens, il y aurait bien proximité avec le point de vue de la phénoménologie, celle du «dernier Husserl» ou de Merleau-Ponty.

-Mais, pour tenter d'«interpréter les causes» (*ibid.*, p. 61) des phénomènes de forme, Koffka était conduit à se référer à des *gestalten* physiologiques, comme «secret» des *gestalten* psychologiques. Ce faisant, il a pu tendre, avec certains de ses successeurs, à se rapprocher d'un «behaviorisme structuraliste» (*ibid.*, p. 62), à grande distance, cette fois, du point de vue phénoménologique. Rechercher des causes, c'est penser «l'organisation nerveuse» comme support des structures perceptives. C'est penser en termes de «physiologie» de la captation des informations autant que de psychologie de leur traduction (structure de l'intérêt des aires corticales pour l'influx, etc.). Or, pense alors Lyotard, «si on passe (...) de la *compréhension* des structures à l'*explication* des structures on abandonne tout ce qui faisait l'intérêt du concept de *gestalt*, à savoir qu'il implique en quelque manière une intentionnalité et qu'il est indissociable d'un sens» (*ibid.*, pp. 62-63).

Dans cette mise en cause des «difficultés propres à la pensée causale», selon le vocabulaire de la *Phénoménologie de la perception* (p. 13n), Lyotard reprend alors largement les analyses développées par Merleau-Ponty. Il en explicite le sens, dans un autre contexte («A la place de l'homme, l'expression», in *Esprit*, 07/1969), à propos de la psychologie gestaltiste et de sa critique par Merleau-Ponty: il s'agit de penser un «pouvoir d'ordre», mais qui «précéde[rait] l'intellection», de telle sorte qu'on ne saurait l'analyser ni en termes comportementalistes («associations»), ni en termes de synthèses affectives par un «cogito». C'est cette complexité qui entraine la nécessité du recours au vocabulaire du «champ existentiel» (article cité, p. 163). Il s'agit donc de penser quelque chose comme un «pouvoir expressif» *du corps*; et c'est cette

dimension qui ne saurait être «expliquée». Ou plutôt: si elle peut donner lieu à explication, c'est toujours dans une certaine «secondarité» par rapport à un premier mouvement de compréhension. On retrouve ici le thème de l'«ouverture aux choses», comme préalable à toute connaissance d'objet. De ce point de vue, une «psychologie de la forme» bien pensée devrait toujours se penser comme irréductible à toute «scientificité» au sens habituel: «Montrer sur pièces que les concepts de totalité, d'intégration, de forme, permettent de mieux rendre compte du fait de la perception, c'était faire une *critique interne à la science*» (*id.*, p. 164 -je souligne). Et on pourrait convoquer ici la distinction husserlienne entre «exactitude» et «rigueur»: les nouvelles méthodes doivent permettre de mieux distinguer les objets, d'en spécifier le sens, etc.; mais elles ne sauraient se présenter comme principes d'une «science rigoureuse».

«Lois de structure» et déterminisme.

En même temps et à travers la référence à l'opposition entre compréhension et explication, c'est bien sûr tout le problème du statut des sciences humaines depuis la «querelle des méthodes» qui se trouve évoqué. C'est l'occasion de préciser le sens de cette réserve vis-à-vis des approches en termes de structures: celles-ci semblent alors pour Lyotard vouées à être toujours excessivement explicatives. Et cette critique continuerait à valoir, lors même que la structure offrirait l'occasion de réformer le sens traditionnel de la notion de causalité. Lyotard le dit très clairement: même si la science expérimentale (en général) abandonne «la catégorie de cause et l'idée correspondante d'enchaînement unilinéaire», même si «elle les remplace par le concept plus souple d'*ensemble de condition* (...) et par l'idée d'un *déterminisme en réseau* (*La phénoménologie*, p. 71 -je souligne), elle reste explicative.

La question n'est donc pas, sur le fond, de savoir si le déterminisme est plus ou moins «souple», s'il contient plus ou moins de contraintes, ou de régularités. Le problème n'est pas celui du degré de déterminisme, c'est celui de l'attitude épistémique dont ce déterminisme, quel qu'il soit, demeure le corrélat -ce dont rend compte ici la référence à «l'explication». Un exemple en est pris dans le champ de la sociologie, avec l'étude par Durkheim des relations entre institutions et secteur ou milieux sociaux. On peut bien dire alors que Durkheim s'attache à mettre en évidence

des «*lois de structure*» sociales (je souligne). Ces lois de structure, on peut bien les concevoir comme différentes de celles qui président à l'organisation du vivant, elles-mêmes bien distinctes du déterminisme qui fonde la mécanique céleste, leur énoncé n'en reste pas moins, par le point de vue épistémique qu'il implique, explicativiste: «le déterminisme est en réseau, mais il s'agit bien toujours de déterminisme» (*id.*, p. 72). L'argumentation peut sembler proche, ici, de la revendication sartrienne d'absoluité pour une liberté toujours soustraite à l'emprise des déterminations, posée par un mouvement de négativité que rien ne saurait, sur le fond, réduire. En se référant plutôt à Merleau-Ponty, Lyotard entend toutefois ne pas contourner «le débat au niveau physiologique même» (*ibid.*, p. 65), en partant de la complexité d'un «montage universel à l'égard du monde», dans un travail de reprise qui prolongerait encore, d'une certaine façon, les «données expérimentales» ou «cliniques», mais pour rendre compte de leurs limites irréductibles *(ibid.,* p. 66).

Contre Durkheim, il s'agit alors en tout cas de promouvoir le point de vue de la *compréhension*. *Via* la phénoménologie, Lyotard semble donc à ce moment-là plus proche des positions de Simmel ou de Weber, même s'il n'explicite pas cette prise de position dans le champ de la sociologie: «Expliquer vraiment, dans les sciences humaines, c'est *faire comprendre*» (*ibid.*, p. 76 -je souligne). Le comportement porte un sens -et il s'agit de s'interroger sur ce qu'il «signifie». Dans le champ de la psychologie, c'est l'occasion de justifier la distinction proposée par Merleau-Ponty, dans le sillage des travaux de Gelb et de Goldstein, entre «parole *parlante*» et «parole *parlée*» (*ibid.*, p. 67 -je souligne), pour rendre compte de certaines impasses aphasiques dans le processus dynamique de la production langagière. Et dans le domaine de l'ethnologie, il s'agirait également de «comprendre» le «rapport au monde» des individus des sociétés «archaïques» (*ibid.*, p. 83), en prenant appui, par exemple, sur une saisie de la «*basic personality*» telle que Kardiner en suggère les caractéristiques. Lyotard lit ici Kardiner à travers Claude Lefort, dont les travaux sont également significativement évoqués pour servir de contre-exemple au Levi-Strauss de l'«introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss». Il s'agit alors, «à l'encontre de la lecture structuraliste», d'opposer la «compréhension du don» à toute «systématisation formelle des tensions sociales ou interpersonnelles» qui lui sont «inhérentes» (*ibid.*, p. 84). On pourrait ainsi,

dans le prolongement de Merleau-Ponty et avec Lefort, parler d'une «culture *culturante*» (*ibid.*, p. 89 -je souligne), par opposition à celle, passivement subie (et «culturée»?) à laquelle s'en tiendrait Levi-Strauss.

Pour infléchir ce point de vue sur les structures, il faudra donc encore à Lyotard le temps de la prise en compte de l'originalité des nouvelles démarches en sciences humaines du point de vue de la constitution même du sens. En deçà de cette dimension, c'est tout le système des oppositions héritées de la phénoménologie qui tend à orienter l'évaluation dans un sens dépréciateur, et brouille la perception au point de rendre difficile l'appréhension d'une fécondité.

Modèles statiques et fausses multiplicités.

Du côté de Deleuze également, on peut s'arrêter sur la façon dont se trouvent d'abord marqués d'un fort indice de négativité certains usages des concepts de forme ou de structure. Là encore, les premières références et les ouvrages d'histoire de la philosophie fournissent des éléments déterminants pour expliciter cette prévention. A la différence de Derrida et de Lyotard, Deleuze ne part pas ici principalement de Husserl. Mais il pose également, à sa façon, le problème du statut des appréhensions en termes de formes, d'unité dans la multiplicité, ou de totalités constituées. L'originalité de sa démarche, qui détermine aussi la singularité des réserves qu'il est amené à émettre, tient au fait que, moins attaché au mode spécifiquement phénoménologique d'énoncé de ces questions, il cherche et formule davantage ses réponses dans le sillage de la tradition bergsonienne, dont on peut montrer qu'elle fournit plusieurs fils directeurs pour d'autres lectures significatives.

L'idée même d'un quelconque privilège méthodologique de l'appréhension en termes de «*forme*», dans son extension «spatiale», entre ainsi directement en opposition avec certains thèmes

bergsoniens, auxquels Deleuze est attaché. Non qu'il s'agisse pour lui, en définitive, de refuser, ni même de secondariser l'espace. Mais il donne d'abord crédit à l'idée que l'être serait plutôt du côté du «mouvant» et de la «différence», que de «l'immuable» et de «l'indifférent» (*L'île déserte...*, p. 32). Or le privilège des formes est d'abord lié, dans leur usage traditionnel, à leur fixité relative -qui les installe dans l'immuable, en rupture avec la continuité du vécu.

D'un point de vue bergsonien, le caractère volontiers spatial et statique de la présentation structurale des phénomènes est à cet égard d'abord plutôt disqualifiant: prise dans l'extension ou dans l'étendue, la différence se trouverait en fait toujours conjurée. Et même le travail sur la simple ressemblance, par duplication ou modélisation, d'un réel et d'un possible, ne pourrait que manquer, pour l'essentiel, son objet (tous thèmes bergsoniens qu'on retrouvera dans *Différence et répétition*, par exemple p. 300, etc.). Puisque, prise dans son devenir, toute chose s'avère en réalité hétérogène, travaillée par la différence, on ne pourrait déterminer les conditions de l'expérience réelle qu'à dépasser le point de vue systématique, ou structural, des conditions de l'expérience «possible», soit de la projection d'un modèle sur le devenir effectif. Le problème de la structure, dans ce cadre, c'est son inadéquation à la réalité. Et de la plupart des «grilles» structurales, on pourrait dire ce que dira *Différence et répétition* des «concepts élémentaires de la représentation»: «le filet est si lâche que les plus gros poissons passent à travers» (p. 94).

S'il y a inadéquation, c'est aussi que la structure tend à appréhender le «tout fait» plutôt que le «se faisant». Si la structure est le statique, alors elle manque l'essentiel en tant que dynamisme vital. Et si, comme le dit Bergson, «l'intelligence ne se représente clairement que le discontinu» (*L'évolution créatrice*, p. 155), c'est bien dans l'héritage d'un certain «anti-intellectualisme» bergsonien (même s'il peut induire certaines confusions, un tel vocabulaire est attestable chez Bergson) que Deleuze propose d'abord de promouvoir les dimensions du processus, créateur de nouveauté, ou de ce qu'il appellera libération des «devenirs». Or cet «anti-intellectualisme» est aussi bien un anti-formalisme: «Il y a plus dans un mouvement que dans les positions successives attribuées à un mobile, plus dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour» (*id.*, p. 315).

En même temps que celui de son «formalisme», le motif d'une structure manifestant de façon significative l'*unité d'une multiplicité* pose pour le «bergsonisme» de Deleuze des problèmes difficilement surmontables, si l'on en reste à une idée trop simple de la «multiplicité». Lorsqu'on se propose de penser l'unité d'une multiplicité, la légitimité de l'opération dépend en fait du type de multiplicité considéré, et du type d'«unité» au sein de laquelle on prétend rassembler. Il faudrait distinguer ici:

-une multiplicité, «fausse» au sens de superficielle, pour laquelle on se contente de considérer, de l'«extérieur», des quantités; on se rapporte alors à une *discontinuité* (*partes extra partes*), actualisée et représentée à la fois dans une étendue qui réduit le réel à la dimension statique dans laquelle elle l'installe;

-et une multiplicité «véritable», correspondant au devenir différencié et différenciateur; c'est celle dont l'appréhension permettrait de repenser le réel de l'intérieur, dans ses caractères qualitatifs, dans la *continuité* d'une durée où la nouveauté s'engendre à partir du virtuel.

Cette distinction doit conduire à sortir des formes d'oppositions traditionnelles de l'un et du multiple, dans lesquelles trop souvent la pensée «structurale» voudrait trouver les modèles de son travail de «rassemblement» formel. La lecture que fait Deleuze de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* veut ainsi promouvoir une notion de multiplicité originale, ouvrant à une perception plus fine des singularités, et qui peut sembler d'abord rebelle aux desseins unificateurs des tenants de la structure.

Il ne s'agit donc surtout pas de s'opposer au principe d'une pensée de la multiplicité, mais de la concevoir comme pure «virtualité» (cf. *Le bergsonisme*, PUF, 1966, p. 100), sans dépendance à l'identique. Suivant Bergson, on pouvait certes envisager de penser le passage «de la définition d'une certaine action vitale au *système* de faits physico-chimiques qu'elle implique» (je souligne), mais seulement selon une «analogie avec l'opération par laquelle on va de la fonction à la dérivée» (*L'évolution créatrice*, PUF, 1907, p. 32-33). Ce qui va ainsi contribuer à inspirer à Deleuze un point de vue original sur les structures, c'est l'usage que fait Bergson du *calcul infinitésimal* -qui lui permet de penser un temps à la fois «constituant» et «différenciant». On peut renvoyer à ce propos aux analyses de Jean Milet in *Bergson et le calcul infinitésimal*, PUF, 1974.

Pour Bergson, l'analyse infinitésimale est cet instrument mathématique privilégié qui devrait permettre d'approcher du concret, comme mouvement ou même comme temps. Et «un des objets de la métaphysique» devrait être «d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives» (*La pensée et le mouvant*, PUF, 1941, p. 215), étant entendu que la quantité serait toujours «de la qualité à l'état naissant». Cela ne signifie pas, bien sûr, que l'activité métaphysique consisterait en un travail d'extension du champ d'application du calcul infinitésimal. Le champ des mathématiques est pour Bergson celui d'une symbolisation spécifique, rapportée au quantitatif, et productrice d'instruments utiles, mais sur un «chemin» distinct de celui de la métaphysique (*id.*). La pensée mathématique de l'infinitésimal n'en joue pas moins pour lui un rôle d'inspiratrice pour appréhender ce qui en excède la portée stricte (soit: le qualitatif).
A ce stade, on le voit, la multiplicité pensée à partir du «différentiel» ou de «l'infinitésimal», jusque dans ses formes mathématisées, apparaît comme la dimension de ce qui *résiste* à un certain type d'appréhension (formaliste, unilatéralement quantifiante ou, on va le voir, totalisante) en termes de structure.

La perspective de l'individualité plus ou moins organique, assurant le primat d'une *totalité* sur ses parties, apparaît également, dans le sillage d'un certain bergsonisme, comme une difficulté inhérente au point de vue «structural».
On peut en effet encore repérer un héritage bergsonien dans la façon dont Deleuze essaie de penser, avec Simondon, les limites essentielles d'une pensée de l'individualité en termes de structure constituée -dans la mesure où c'est encore l'idée de forme ou de structure comme ensemble, contour ou jeu de relations unifiées qui se trouve mise en cause dans ce travail. Dessiner le contour d'un ensemble, pour en faire l'unité, c'est toujours, aussi bien, en faire un *individué*. Or la recension que fait Deleuze de *L'individu et sa genèse physico-biologique* est précisément destinée à mettre en évidence à quel point «l'être complet» déborde l'individu, ou toute forme individuée. En même temps que celui de l'individu, se trouve donc mis en question le privilège de la forme, en tant que limite assurant la caractérisation d'un ensemble ou totalité. On peut d'ailleurs noter à ce propos que c'est explicitement un héritage de la «théorie de la forme»

qui se trouve en même temps visé, puisque Deleuze remarque que c'est «notamment contre Lewin et la Gestalttheorie» que «Simondon montrait que l'idée de disparation [néologisme qui renvoie précisément à sa pensée du «disparate»] est plus profonde que celle d'opposition, l'idée d'*énergie potentielle*, plus profonde que celle de champ de force» (in *L'île déserte...*, p. 122).

En pensant le «pré-individuel» (les «singularités pré-individuelles») comme fondamentalement *intensif*, on fait insister un caractère qui n'implique ni l'individualité ni la forme. A la suite de Simondon, on pourra même le définir comme «métastable», en tension irréductible entre stabilité (équilibre systémique) et instabilité (déséquilibre). La réalité pré-individuelle apparaît comme constituée de quantités élémentaires d'énergie potentielle, non individuée et pourtant intrinsèquement hétérogène -«ensemble (indénombrable) de singularités intensives», selon la formule de Mireille Buydens, qui fait un point utile sur ces questions dans son *Sahara -l'esthétique de Gilles Deleuze* (Vrin, 1990).

Ce caractère non strictement «dénombrable» des singularités, sur quoi porte l'attention de Deleuze, atteste de la continuité de ses préoccupations, après le travail sur Bergson. Si «tout» il y a, disait déjà Bergson, ce ne peut être dans l'ordre du donné, constitué ou strictement structuré, parce que c'est seulement dans la dimension de la «durée», c'est-à-dire d'une ouverture. Et on peut à cet égard souligner que c'est là encore à partir d'un usage du calcul infinitésimal que certains problèmes sont abordés (Eric Alliez rappelle ce point dans son article «Sur le bergsonisme de Deleuze», in *Gilles Deleuze, une vie Philosophique* -déjà cité). Ainsi Simondon considère-t-il, à propos de la «communication» cellulaire, que «le type fondamental de transduction vitale [mécanisme de circulation de «signaux», internes ou externes à la cellule] est la série temporelle, à la fois intégratrice et différenciatrice» (in *L'individu et sa genèse...*, p. 162). Et comme la temporalité est comprise comme texture même du vivant dans son «identité», on pourrait dire qu'«en toute opération vitale complète se trouvent réunis les deux aspects d'intégration et de différenciation».

Là encore, le recours à l'infinitésimal intervient donc au point où un certain formalisme de la structure échouerait à rendre compte de la réalité du processus d'individuation.

Le primat de la différence dans le champ signifiant ou dans le social.

Dans *Nietzsche et la philosophie* (PUF, 1962), lorsque Deleuze pose la question du signe, c'est donc à grande distance de toute approche en termes de système linguistique constitué, qui viendrait régir et distribuer les significations du discours. Il soutient certes que «la philosophie toute entière est une symptomatologie et une séméiologie» (p. 3), mais ni les signes ni les symptômes ne sont pris dans une systématicité. Pluriels et matériels, ils résultent ici d'une composition de forces, déterminant les points de vue qui investissent la phénoménalité.

Or cette lecture de Nietzsche se trouve également significativement marquée par le recours analogique au calcul infinitésimal. La «volonté de puissance», en particulier, est ici interprétée comme indissociable de «qualités» et de «quantités» de forces déterminées, dont elle constituerait «l'élément [interne] différentiel et génétique» (*id.*, p. 57): «elle s'ajoute à la force comme le principe interne de la détermination de sa qualité dans un rapport (x + dx), et comme le principe interne de la détermination quantitative de ce rapport lui-même (dy / dx)» -et «c'est encore la volonté de puissance (dy) qui fait qu'une force obéit dans un rapport» (p. 88). Par cette interprétation différentielle (au sens du calcul), Deleuze inscrit clairement sa lecture de Nietzsche dans une certaine proximité avec Bergson.

On en trouve encore, pour une part, le prolongement dans la lecture deleuzienne de Spinoza (cf. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1969), qui reprend la distinction spinoziste entre deux modes d'individuation: l'existence en tant qu'ensemble divisible de parties extensives, et l'essence en tant que partie intensive. C'est l'occasion pour Deleuze de promouvoir une conception de l'individu comme composition, puissance et degrés: rapport indépendant de ses termes (et non substance), et puissance tendant vers sa *limite* (et non pas forme). Cette interprétation du *conatus* comme «puissance» ou «effort en tant qu'il tend vers sa limite» est là encore significative d'une conception en fin de compte différentielle de l'individualité, à distance de toute interprétation en termes de formes, organes, ou fonctions.

De ce point de vue, les difficultés où pourrait engager l'usage d'une certaine notion de structure s'étendent à l'approche de tous les phénomènes psychologiques ou sociaux. Et c'est aussi dans cette perspective que peut s'expliquer l'intérêt soutenu manifesté par Deleuze à l'égard des

travaux de Tarde: il y trouve l'exemple d'une sociologie «différencialiste». Contre «l'idéalisme» de la tradition historienne ou les explications «trop générales» de Durkheim, Tarde aurait eu le mérite d'instaurer une «micro-sociologie», permettant de penser «par exemple l'hésitation comme «opposition sociale infinitésimale», ou l'invention comme «adaptation sociale infinitésimale»» (in *Différence et répétition*, p. 105n -Deleuze cite ici *Les lois sociales* de Tarde), sans ramener trop vite les multiples différences à l'unité.

Et c'est ainsi que Deleuze pourra encore dire, dans son *Proust et les signes* (PUF, 1964) que «*La recherche du temps perdu* se présente comme un système de signes. Mais ce système est pluraliste» (p. 103). Ce dont il est question dans cette oeuvre, c'est plutôt de «mondes» pluriels, divers, singuliers, comme des «milieux de vie» qui seraient autant de «mondes de signes» distincts (snobisme / amour / sensible / art), et non les éléments possibles d'un ensemble qu'on pourrait présenter comme structure unifiée, par unification ou totalisation des parties. L'oeuvre ne ferait ici qu'«entraîner à des vitesses différentes tous les fragments dont chacun renvoie à un ensemble différent, ou ne renvoie à aucun ensemble du tout, ou ne renvoie à aucun autre ensemble que celui du style» (*id.*, p. 139). Deleuze montre que pour Proust l'unité des signes ne se fait que dans une «vérité» de l'oeuvre d'art, en tant qu'elle envelopperait une essence -«alogique ou supra-logique» mais «véritable unité du signe et du sens» (*ibid.*, p. 50)). Cette incarnation de l'essence dans le signe, dernier mot de la première édition du *Proust...*, ne doit pas faire oublier que l'essence n'est pas ici «vue» mais «point de vue» et «*différence qualitative* (...) dans la façon dont nous apparaît le monde» (*ibid.*, p. 54).

Deleuze, lui aussi, semble donc d'abord fortement prévenu contre tout privilège de la «forme» ou de la «structure» dans l'appréhension des réalités. Si bien qu'il nous faudra tenter, là encore, de rendre compte des motifs du déplacement qui a pu l'amener à accueillir l'influence du «structuralisme» comme un élément d'infléchissement décisif pour ses élaborations ultérieures. Ce déplacement devra passer par une réinterprétation complète du motif de la «structure» (et en particulier des rapports du structurel et du *différentiel*), de façon à le dégager de toute confusion possible avec les modèles d'unification des «fausses multiplicités» ou avec une statique des

formes.

2 -Adoption conditionnelle.

Réinterpréter le «structuralisme».

C'est dans la période de la fin des années 1960 que l'on peut repérer, dans le travail de Deleuze, une certaine réhabilitation, ou réévaluation, du concept de structure. Cette réévaluation semble rendue possible par la prise en compte d'un certain nombre d'innovations: on peut dire que Deleuze est sensible au caractère novateur de l'usage de la notion de «structure», dans le contexte de la diffusion de la pensée «structural*iste*».

Il reconnaît d'ailleurs implicitement, à cette occasion, une certaine légitimité aux termes en «-isme» (on se souvient qu'il avait déjà écrit une étude sur le «bergsonisme» -assumant le caractère alors provocateur de la formule de ralliement). Dans la présentation de 1967 («A quoi reconnaît-on le structuralisme?», article publié dans l'*Histoire de la philosophie* de François Châtelet, Hachette, 1973, repris dans *L'île déserte...*), cette légitimité apparaît comme liée à l'importance accordée par Deleuze à «l'esprit du temps» -ou, pour user d'un vocabulaire moins

marqué par l'héritage hégélien, à «l'air du temps». Cet «air libre du temps» est caractérisé par la publication d'un ensemble d'oeuvres certes diversifié (toutes sont «singulières»), mais qui entretiennent des «rapports d'analogie», quant aux «problèmes» qu'elles soulèvent, à leurs «méthodes» ou à leurs «solutions». C'est ce rapport souple, d'analogie dans la diversité, qui à la fois justifie, ou «légitime», aux yeux de Deleuze, le recours au «-isme», et rend possible la prise en compte d'une nouveauté. La nouveauté, c'est que quelque chose est en train de «bouger» dans la culture. Et dans ce mouvement, Deleuze se propose de déceler ou de diagnostiquer la présence de forces nouvelles à l'oeuvre, porteuses d'innovations telles qu'elles permettraient la réévaluation de la notion de structure.

Que ce mouvement soit important à ses yeux, cela apparaît d'abord du simple fait qu'il accepte de s'engager dans le débat à son propos: c'est la première fois qu'il le fait pour un débat directement contemporain. C'est donc, par la même occasion, un premier écart par rapport à sa pratique d'historien de la philosophie, et un premier pas vers la production d'oeuvres plus personnelles. Certes, il s'agit encore d'un travail de présentation didactique, quoique didactique-exigeant, d'un didactisme qui cède peu sur l'exigence de rigueur. Mais, par les questions «actuelles» qu'il soulève, comme par son rapport à des oeuvres «inachevées», il marque clairement une inflexion de Deleuze dans le sens de prises de position où s'engage pleinement l'originalité de sa réflexion.

Pour commencer, remarquons qu'il s'agit moins ici de s'intéresser, en général, à la valeur de la notion de structure, dans son sens traditionnel, que d'essayer d'évaluer l'intérêt de son usage dans le contexte contemporain. C'est cette orientation de la réflexion qui justifie le passage de la question «que?» («Qu'est-ce que le structuralisme?») à la question «qui?» («qui est structuraliste?»). Cette nouvelle formulation atteste aussi du caractère «multiple» de l'«objet» en question, auquel il convient de s'adapter, pour ne pas lui substituer trop vite un modèle générique abstrait. Et puisqu'il ne s'agit pas de dégager une essence, l'accent sera plutôt mis sur des «critères formels de reconnaissance» pour distinguer «ceux que la coutume récente appelle structuralistes», selon la formule humoristique de *Logique du sens*. Il en résulte de nouveaux

déplacements possibles de la question: du «à quoi reconnaît-on le structuralisme?», qui donne son titre au texte, au «à quoi reconnaît-on ceux qu'on appelle structuralistes?» explicité par l'introduction.

Ces critères, Deleuze en dégage *six* -avec des compléments et annexes, qui semblent bien indiquer qu'il ne s'agit pas de clore le problème. Rappelons-en les caractères essentiels, sans trop développer pour l'instant:

1 -Parce que la structure dont parle le «structuralisme» traite d'abord du *symbolique*, il est possible de la distinguer de toute *gestalt*; plutôt qu'à l'«autonomie du tout», ou à la «prégnance du tout sur les parties» (dans le réel ou dans la perception), elle s'intéresse à une combinatoire, portant sur des éléments formels (en eux-mêmes dénués de forme, de signification ou de contenu).

2 -Le sens y est *de position*, mais au sein d'un espace structural, «c'est-à-dire topologique» (et non réel); et il est toujours produit en excès par la combinaison des places.

3 -Les éléments n'étant spécifiés que par le jeu de leurs déterminations réciproques, les rapports devraient être pensés comme *différentiels*, dans un sens très vite pointé comme mathématique, mais plutôt du côté de «Weierstrass et Russell» que de Bourbaki, dans la mesure où l'axiomatique, souvent associée au motif structural, serait encore «trop imaginaire».

4 -«Les structures sont nécessairement inconscientes», parce que plutôt «virtuelles» qu'actuelles; ceci impliquerait la conception d'un inconscient «différentiel» plutôt que conflictuel, mais Deleuze se défend de revenir à l'inconscient pré-freudien, en mettant en avant le rapport à un système symbolique, plutôt qu'à des «petites perceptions»; et dans la mesure où elles s'incarnent, les structures (différentielles) s'avèrent *différenciantes*, différenciatrices dans leurs effets. Anne Sauvagnargue propose une explication très éclairante de ce point, et des rapports de l'actualisation de la structure à sa temporalité, dans son *Deleuze -L'empirisme transcendantal*, PUF, 2009, pp. 194-201.

5 -Insister sur la nécessité d'une organisation «en série» des éléments symboliques permet de donner du «bougé» à la structure (ce point sera largement prolongé et développé dans *Logique du sens*); c'est d'ailleurs pour une grande part ce pouvoir de déplacement, d'une série à l'autre, et

à l'intérieur d'une série, qui fait qu'on pourrait en définitive parler d'originalité de la nouvelle pensée des «structures»: ce qui fait qu'elles ne sont plus de simples «formes» ou figures de l'imagination.

6 -Mais une telle mobilité suppose aussi l'existence d'une «case vide»; c'est aussi la présence d'un «tiers», qui «n'appartient à aucune série en particulier», qui distribue les séries, les déplace relativement, les fait communiquer...

La plupart des objections ou préventions qu'on pouvait soupçonner ou anticiper, de la part de Deleuze, à partir de ses travaux antérieurs, à l'égard du concept de structure, se trouvent donc ici neutralisées. Le «structuralisme» ici envisagé n'a rien d'un formalisme figé. Bien au contraire: ce que Deleuze essaie de mettre en évidence, c'est un mouvement de pensée, susceptible d'accueillir, et même de développer, un grand nombre des thèmes auxquels il avait déjà pu s'attacher jusque là. C'est particulièrement frappant si l'on s'arrête sur la question, déjà évoquée, du statut de la multiplicité, et du primat accordé par Deleuze au motif de la différence et du différentiel, jusque dans son sens mathématique: l'élément différentiel, qui pouvait sembler résister au schème «structural», au sens de «formel», dans les études antérieures de Deleuze, s'avère ici devenir, pratiquement, la définition même du «structuralisme». Une telle opération a pour effet de lever, du même coup, toutes les réserves qui auraient pu subsister à son égard. Au moment de la rédaction du texte de 1967 (même si la publication sera plus tardive), il semble donc qu'on puisse dire de Deleuze qu'il est «structuraliste» -mais à condition, bien sûr, de prendre le terme au sens où il l'entend lui-même, c'est-à-dire peut-être aussi à condition d'accorder que le structuralisme est deleuzien. Pour trancher sur ce point, il faudrait soit disposer d'un critère indiscuté pour décider de ce qu'est «vraiment» la structure, soit que la pratique des «structuralistes» soit dans tous les cas clairement rapportable aux critères de Deleuze; de l'évolution des réponses possibles à ce type d'exigences, dépendra la nature des rapports de Deleuze au structuralisme, c'est-à-dire leur caractère plus ou moins structurel ou conjoncturel.

Pour l'instant en tout cas, succédant à l'«essence» (unité du signe et du sens, dans *Proust et les signes*), la «structure» (multiplicité -symbolique- donnant à ses termes un sens positionnel et dérivé) assume donc le rôle de «différenciant» par excellence.

Le point sur lequel on peut alors insister, c'est la façon dont cette interprétation «différentielle» de la structure conduit Deleuze à se démarquer, non seulement par rapport à toute interprétation en termes de «forme» ou de «totalité», mais aussi en termes d'«axiomatique», ou de détermination «oppositionnelle» des éléments dans leurs relations réciproques. Sur ces questions en effet, Deleuze prend ses distances avec beaucoup d'interprétations courantes du motif «structural». Il se démarque ainsi, notamment, de ce qui faisait le caractère le plus rigoureux et scientifique, aux yeux d'un Granger ou d'un Serres, de «la notion de structure», à savoir son lien à «l'axiomatique». Il semble en particulier contester ce qui, dans la définition de Bourbaki, revenait à poser successivement, et comme séparément, la nécessité: -«d'éléments dont la nature n'est pas spécifiée»; -«d'une ou plusieurs relations, où interviennent ces éléments»; -des «conditions», «postulées ensuite», «qui sont les axiomes de la structure envisagée» (cf. N. Bourbaki, «L'architecture des mathématiques» -déjà cité). C'est parce qu'elle ne tient pas assez compte de la «spécification réciproque» des éléments qu'aux yeux de Deleuze, cette définition de la structure est «encore imaginaire».

Cette distance prise avec «l'axiomatique» ne l'empêche pas pour autant d'essayer de penser le structuralisme à partir des mathématiques. Mais il cherche plus loin, du côté des renouvellements de la pensée du continu rendus possibles par «Weierstrass et Russell» (*L'île déserte...*, p. 247) -c'est-à-dire que le sens de la prise d'appui sur le «différentiel» est ici précisé par l'évocation de l'arithmétisation de l'analyse (Weierstrass) ou de l'interprétation ordinale de notion de limite (Russell). Car c'est avant même d'avoir été formalisé dans le cadre de la théorie des ensembles que le calcul infinitésimal a, selon Deleuze, rendu possible une nouvelle «logique des relations». Il pourrait en résulter également une compréhension plus fine du sens des «singularités», en rapport avec les «points singuliers» mathématiques, comme ces points «d'inflexion» ou de «rebroussement» sur un arc paramétré, dont nous parlent les mathématiciens, où la dérivée s'annule. Et c'est l'association entre un «système de rapports différentiels» et un «système de singularités» qui définirait, en définitive, «l'espace de la structure» (*ibid.*). A l'articulation «ensembliste» entre éléments, relations (ou lois) et axiomes (ou conditions) proposée par

Bourbaki, Deleuze propose donc de substituer une articulation «différentielle» entre éléments, rapports et points singuliers.

Pour être pensée mathématiquement, les nouvelles pratiques du courant structuraliste ne requerraient dont pas moins que la position d'un nouvel «espace structural», à distance de la formalisation bourbakiste. Cette distance n'est pas sans évoquer la façon dont les analystes «non standard» tâcheront de se situer par rapport au cadre ensembliste de la conception Zermelo-Fraenkel (J.-M. Salanskis propose un rapprochement de ce type dans son article «L'idée et la destination» -consulté sur http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/IdeeDest.html).

Dans *Différence et répétition*, Deleuze poursuit ces réflexions à partir d'une traversée critique de l'histoire du calcul différentiel. Mais c'est aussi le moment où ce vocabulaire de la «structure» commence à passer au second plan, relayé par celui de l'Idée. L'inspiration lui en vient pour une grande part, manifestement, de la lecture de Lautman (dans *Différence et répétition*, p. 230, il cite notamment l'*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1936), pour lequel les Idée doivent être comprises comme «*ratio essendi* du développement mathématique», selon l'expression de J.-M. Salanskis dans sa *Philosophie des mathématiques*, Vrin, 2008. L'héritage est aussi, bien sûr, platonico-kantien, mais l'Idée n'est plus ici idéal-type, ni modèle intelligible des choses. Au-delà des concepts de l'entendement, et des oppositions qu'ils induisent, comme celle de l'un et du multiple, elle reste de l'ordre d'un horizon totalisant, mais elle n'est telle que comme «multiplicité différentielle», dans un rapport d'articulation avec le donné diversifié. A ce titre, elle est une «objectivité» d'un type nouveau, qui correspond, comme telle, à une façon de poser les problèmes, et les questions (ici à partir des mathématiques, mais en fait aussi bien au-delà) (voir sur ce point «La méthode de dramatisation», in *L'île déserte...*, p. 132). Mais sur toutes ses questions, on peut encore se demander, avec Emmanuel Barrot, si «le Lautman de Deleuze» n'est pas «plus deleuzien que lautmanien, de même que le Platon «hégélianisé» de Lautman est plus lautmanien que platonicien» (in *Lautman*, Les belles lettres, 2009, p. 212).

Cette Idée est encore dite «structure» (cf. *Différence et répétition*, p. 237: «L'Idée se définit ainsi

comme structure»). Et les «conditions» qui sont posées pour sa reconnaissance comme «multiplicité» (ibid.) restent proches des «critères» de «A quoi reconnaît-on...». Mais elles sont ramenées à trois, sans que soient plus directement mentionnés le «symbolique», la «série» ou la «case vide». Et le glissement lexical, de la structure à l'Idée, peut être considéré comme significatif -de ce que le terme de «structure» ne serait pas à lui seul adéquat à penser le dynamisme de l'Idée-multiplicité deleuzienne.

Le déplacement se confirme avec *Logique du sens*, où les «conditions» de la structure (p. 65) sont ramenées à deux (séries hétérogènes, rapports réciproques et différentiels), tandis que c'est la question du *sens* qui passe au premier plan, avant que la notion de «machine» vienne, avec *l'Anti-OEdipe* et l'apport de Guattari, retirer tout rôle central à la «structure» en tant que telle. Guattari proposait dans «Machine et structure» (1969, repris in *Psychanalyse et transversalité -essai d'analyse institutionnelle*, Maspero, 1972), de poser le «différenciant» comme «hétérogène à l'ordre des choses structuralement établi». La «structure» devient objet de critiques, en tant qu' «inconscient de la représentation subjective» (p. 364).

La prise en compte valorisante de la notion de «structure», et du structuralisme, correspond donc à un moment bien particulier du développement de la pensée de Deleuze. A ce moment-là, ce qu'elle lui permet de penser, dans sa «nouveauté», c'est un déplacement qui concerne le statut du sens: la façon dont il se produit, à partir d'éléments insignifiants. Mais cette pensée suppose, à ses yeux, une réinterprétation de la notion même de «structure», comme multiplicité, donnant à ses termes un sens positionnel et dérivé. Reste que, pour des raison qu'il nous reste à préciser, ce processus de différenc/tiation cesse assez vite d'être centralement désigné par le vocabulaire de la structure. A partir de ce rapport au structuralisme, s'opèrera le glissement progressif, de la pensée de «l'effet de structure» à celle de la «production machinale» -terme lui-même en définitive provisoire, mais dont la fonction polémique aura sans doute été indissociable de ce rapport.

La mise en perspective du nouveau structuralisme.

C'est pour une part dans la continuité de ses premières considérations sur la portée et les limites de toute investigation en termes de «structure» que Derrida, pour sa part, se propose, dans les années 1960, de rendre compte de la nouvelle «invasion structuraliste» («Force et signification», 1963, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 9) contemporaine de ses propres élaborations. Pour autant, il ne saurait être question de reconduire à l'identique le débat entre phénoménologie et «premier» structuralisme. Les termes s'en trouvent nécessairement modifiés, d'une part parce que sa position n'est pas celle de Husserl, et d'autre part parce que le structuralisme de cette seconde moitié du XXe siècle présente des caractéristiques originales dont il convient de rendre compte si l'on prétend s'y confronter de façon féconde.

Ces caractéristiques nouvelles, Derrida les repère très vite du côté d'une «inquiétude sur le langage» (*id.*). Or ce caractère langagier du mouvement qui vient ainsi «inquiéter» la «réflexion universelle» n'est pas pour lui un caractère comme un autre. On peut s'interroger sur la proximité de ce caractère avec ce que Richard Rorty nommera bientôt «tournant linguistique» (ou «langagier» -in *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1967). Il ne s'agit toutefois pas tant, pour Derrida, de considérer que les problèmes philosophiques seraient «des problèmes que l'on peut résoudre (ou dissoudre) soit par une réforme du langage, soit par une meilleur compréhension du langage que nous employons effectivement» (Rorty 1967, p. 3), que de prendre la mesure d'un incontournable, lié à la difficulté de thématiser simplement ce que *De la Grammatologie* appellera l'invasion ou «l'inflation» (p. 15) des signes et du langage. C'est pourquoi le «tournant» est celui d'une «inquiétude». Pour Derrida, son caractère langagier a pour effet de donner à ce nouveau structuralisme un sens plus radical que celui de la plupart de ses prédécesseurs, au point d'interdire de le traiter simplement comme un «objet», au sens des objets de «l'historien des idées».

Cette radicalité tient à l'irréductible circularité des questions à son propos: le langage ne saurait

être interrogé de l'extérieur; l'«inquiétude sur le langage» est toujours «inquiétude *du* langage et *dans* le langage lui-même» («Force et signification», p. 9 -je souligne). C'est ce qui fait aussi que Derrida refuse alors de voir dans ce nouveau structuralisme un simple «phénomène de mode» (*ibid.*, p. 10) au sens que l'on donne habituellement à ce terme. Aucun regard historien ne saurait se poser comme simplement extérieur devant le «mouvement d'une inquiétude sur le langage».

Et pourtant, nous dit Derrida, quelque chose du structuralisme demeure bien susceptible d'un «traitement» sur le mode de «l'histoire des idées» (*id.*, p. 11), et c'est ce qui en lui relèverait de la «spontanéité» et de l'«irréflexion», en même temps que de l'efficacité «somnanbulique» de son rapport à la méthode. Cette spécificité «historique» du phénomène est interprétée, par anticipation, en rapport avec une certaine «fascination» pour la *forme*. Et, de même qu'il a pu soutenir «qu'un certain structuralisme a toujours été le geste le plus spontané de la philosophie» («Genèse et structure...», in *L'écriture et la différence*, p. 237), Derrida affirme ici, à propos de cette préoccupation formelle dans «l'inquiétude sur le langage», qu'elle correspond à ce qu'on pourrait appeler l'orientation *critique* par excellence: «C'est pourquoi la critique littéraire est structuraliste à tout âge, par essence et destinée» («Force et signification», p. 11). C'est cette «essence» qui parviendrait en quelque sorte à la «conscience» critique dans la réflexion contemporaine, dans une sorte de revanche de la forme sur la force, laquelle se saurait désormais condamnée à la distance critique. C'est ce mouvement qui peut être source à la fois de satisfaction («triomphe de l'ingéniosité technicienne») et de nostalgie («pathos mélancolique» dans la «réflexion de l'accompli», dans l'après-coup de la force, etc.) (*ibid.*, p. 12).

Mais dans cet accomplissement du formalisme se révèle aussi sa difficulté intrinsèque:

-D'une part, il est rétif au finalisme, et veut prendre en compte la cohérence singulière de chacun de ses objets. Il ne s'agit pas de considérer ces singularité «à partir d'un *telos* ou d'une norme idéale» (*id.*, p. 44). Derrida est sensible à ce qui, dans l'intention de l'approche structurale, se veut subversion des oppositions traditionnelles de l'essence et de l'accident, ou de la «norme idéale» par rapport à sa «déviation», et ceci dès «les domaines biologiques et linguistiques où [le structuralisme] s'est d'abord manifesté» (*id.*, p. 43).

-Et pourtant d'autre part, remarque-t-il aussitôt, cette intention s'avère difficilement réalisable, pour des raisons de fond. Une structure n'est pas seulement une forme, c'est aussi une totalité d'éléments solidaires, dont il est difficile de penser l'agencement sans référence à un achèvement: «Comment percevoir une totalité organisée sans procéder à partir de sa fin?» (*id.*, p. 44).

Le structuralisme se tiendrait donc dans cette tension entre le refus (déclaré) de la téléologie et le recours constant, mais inévitable, à des concepts porteur de finalité. C'est en ce sens qu'il vivrait «dans et de la différence entre son voeu et son fait». Ce conflit rejoint pour une part le précédent, qui maintenait la tension entre triomphe et nostalgie, et permet de préciser le statut d'une position critique dont la victoire (mise en évidence d'une forme inévitablement finalisée) est toujours en même temps l'échec (dans la préservation de la singularité de l'objet), ce que Derrida résume dans une formule: «Comprendre la structure d'un devenir, la forme d'une force, c'est *perdre le sens en le gagnant*» (*id.* -je souligne). Reste que la «perte» n'est jamais complète et que, jusque dans sa mise à mort, la «neutralisation» de la force ne saurait être achevée: subsiste à tout le moins son «fantôme» -et l'on voit à cette occasion se dessiner sous la plume de Derrida une première figure de spectre parcourant les structures, ou l'architecture, d'un espace désormais inhabité.

A ce travail sur l'opposition de la forme et de la force vient assez naturellement se superposer une réflexion sur la polarité de l'espace et du temps. La notion de «structure» fait d'abord référence à l'*espace*, au fil d'une métaphore qui reste à interroger, et en ce sens l'ambition d'une réduction à la structure aurait toujours à voir avec un mythe de la simultanéité (*id.*, pp. 41-42). Il y a ainsi un écueil «structuraliste» de l'oubli de l'histoire, du «risque de n'être plus attentif à l'historicité interne de l'oeuvre elle-même», etc. (*id.*, p. 26), dans la «statique» illusoire «d'une forme que son achèvement paraîtrait libérer» de ce qui la produit. On retrouve ici la figure mythique d'un *présent* absolu; ce que Derrida cherche à faire insister, ce n'est pas tant le «passé» de l'oeuvre, ou son origine subjective, que l'impossibilité de la penser comme strictement simultanée: «l'impossibilité pour elle d'être jamais au *présent*, d'être résumée en

quelque simultanéité ou instantanéité absolue» (*id.*). Ici s'esquisse une nouvelle figure précoce de la différance: celle du «sens du sens» comme «renvoi indéfini de signifiant à signifiant», où la force se trouve engagée «à faire signe encore et à *différer*» (*id.*, p. 42).

Sur ce point encore, Derrida reconnaît dans le travail de la critique structuraliste (ici de Rousset) l'effort pour échapper au statisme en visant «cette totalité d'une chose et d'un acte, d'une forme et d'une intention», etc. (*id.*, p. 26). Mais le recours au vocabulaire des «structures» ne permettrait jamais de vraiment s'affranchir de ces difficultés. Il faudrait, là encore, tenter d'innover.

Pour autant, il ne s'agit pas pour Derrida de se prononcer *contre* un structuralisme, par exemple celui de Rousset dans la critique littéraire. Il s'agit plutôt, par une attention aux limites des ressources de l'investigation structurale, de circonscrire les conditions de son applicabilité, voire de proposer des pistes pour en accroitre la fécondité. Ce qui oblige à penser là encore, en même temps que la limite de la structure, la nécessité de son ouverture. Ainsi, plutôt que d'opposer la force à la forme, Derrida suggère-t-il de «chercher de nouveaux concepts et de nouveaux modèles» pour tenter d'échapper à l'opposition trop traditionnelle (*id.*, p. 34). Ce sera un des gestes les plus caractéristiques de la «déconstruction», dans son sens derridien.

Reste qu'au-delà de ces limites, on pourrait encore considérer «l'invasion structuraliste» comme un véritable symptôme, révélateur ou «annonciateur» d'une transition, parce que c'est toujours quelque chose comme la fin ou l'épuisement d'une forme qui permettrait d'en saisir, de façon privilégiée, les articulations: «C'est dans les époques de dislocation historique, quand nous sommes chassés du lieu, que se développe pour elle-même cette passion structuraliste qui est à la fois une sorte de rage expérimentale et un schématisme proliférant». Derrida joue ici des images romantiques de la ruine, du squelette et du spectre, mais c'est aussi l'occasion d'essayer de mettre en rapport ces symptômes de dislocation avec la stratégie d'«ébranlement» en quoi consistera pour une part son travail, et en ce sens, il semble bien qu'il s'agisse autant pour Derrida de prendre appui sur le nouveau courant de la critique structuraliste, que d'en repérer les limites.

Son intervention peut donc susciter plusieurs types d'effets, parfois contradictoires. D'une part, sa

position de réserve critique contribue à venir inquiéter un certain style d'assurance tranquille qui pouvait tendre à s'installer dans le rapport à la méthode, avec le recours massif aux modèles structuraux. Mais dans le même temps, il s'affirme en réalité extrêmement favorable au primat accordé par les structuralistes à la relation différentielle et à la critique des points de vue substantialistes, motifs qu'il propose même à certains égards de radicaliser. Par rapport au paradigme structuraliste, Derrida s'installe donc dans une sorte d'entre-deux, sur une limite à la fois interne et externe -position singulière, mais qui lui semble aussi pouvoir préserver la fécondité créatrice du mouvement, en l'empêchant de se refermer sur des présuppositions traditionnelles insuffisamment critiquées.

Si Derrida en est venu à valoriser un certain point de vue des «structures», c'est d'ailleurs très vite au-delà d'une simple discussion sur les «méthodes». Son approche se détache de celles des phénoménologues, en ce qu'elle accepte de s'exposer de façon beaucoup plus radicale à la sollicitation d'une «nouvelle manière de questionner devant tout objet» (*id.*, p. 11). Pourtant, et à la différence de la plupart des approches structurales, Derrida semble toujours se préoccuper moins essentiellement de faire émerger des invariants que de mettre en évidence les limites de telle ou telle totalité structurale, ce qui vient en excéder la stricte cohérence, et éventuellement en gripper le fonctionnement. Or ces limites ne tiennent pas tant, pour Derrida, à telle ou telle insuffisance contingente, qu'à la structuralité même de la structure qui, radicalisée, devrait ouvrir à la possibilité de son propre «décentrement». C'est pourquoi sa traversée de l'expérience structuraliste se veut en même temps ouverture disséminante, excédant les effets de clôture systématique par la mise en cause de l'absoluité de la référence à un centre comme unique principe structurant.

Le déplacement dans la pensée du signe.

Quoi qu'il en soit de ses préventions initiales, Lyotard accueille néanmoins lui aussi de façon positive, à partir de la fin des années 1960, certains aspects de la méthode et des résultats obtenus par les tenants du «structuralisme», notamment dans le champ des sciences humaines. Tout d'abord, il rappelle, par exemple dans son article consacré à M. Dufrenne, «A la place de l'homme, l'expression» (in *Esprit*, 07/1969), ce qu'il accordait en partie déjà, à savoir que le «concept de structure» ou de «forme» mis en avant par les «psychologues allemands» a l'avantage, dans la mesure où il permet l'appréhension de «*totalités*» (je souligne), d'ouvrir sur des modes de «compréhension» originaux, en particulier dans l'ouverture à cette «forme champ» que corps et sensible forment ensemble, et que Merleau-Ponty ne cesse de tenter de mettre en évidence dans ses travaux de phénoménologie de la perception.

Mais il précise aussi désormais qu'il s'agit là du «concept d'une *structure*, non pas dans le sens que le structuralisme a donné au mot, mais plutôt au sens d'une forme» (*id.*, p. 163). Or la mise en avant des «concepts de totalité, d'intégration [ou] de forme», si elle permet «de mieux rendre compte du fait de la perception», n'ouvre pas pour autant la perspective d'une «science rigoureuse» (*ibid.* p. 164). Par contre, la linguistique structurale pourrait, suggère Lyotard dès 1965 et avec Lévi-Strauss («A propos de Lévi-Strauss: les Indiens ne cueillent pas les fleurs», in *Annales. Economie, Sociétés, Civilisation*, N.1) fournir «la preuve qu'une science exacte d'un secteur anthropologique est possible» (p. 62). Cette inflexion dans le sens comme dans le ton de ses appréciations correspond à la reconnaissance d'une nouveauté difficilement contournable dans l'approche des phénomènes concernés.

La dualité intrinsèque de l'objet.

Lyotard est donc progressivement conduit à reconnaître que dans les travaux «structuralistes», et notamment dans l'anthropologie de Lévi-Strauss, se dessine en réalité une possibilité inédite de «contribution positive au déchiffrement de l'esprit» (*id.*).

Certes, ces approches continuent à lui apparaître comme teintées de «naturalisme». A sa façon, le structuralisme peut traiter par exemple les faits sociaux avec des concepts d'origine biologique, voire physique -comme celui de régulation. Mais il rend rigoureusement impossible l'identification

pure et simple des domaines. L'ambiguïté de la démarche tient à ce que, par le vocabulaire de la «structure», on tend à penser les phénomènes culturels par référence à une sorte de «totalité organique». Pour autant, la démarche ne saurait être dite «réductrice» ou réductionniste, dans la mesure où elle est de l'ordre d'«un processus d'échange entre les deux niveaux, et que c'est l'un et l'autre qui se trouvent en réalité modifiés par l'usage du vocabulaire de la «structure». Il n'y a pas appauvrissement du social (réduction au niveau d'un quasi-organique), parce que l'organisme considéré est lui-même de l'ordre d'une «totalité qui communique», comme si un «quasi-langage» tenait ensemble, et réciproquement, les «parties du vivant». C'est cette innovation dans l'usage du terme de «structure», et la «dialectique» qu'elle implique, selon le vocabulaire alors employé par Lyotard, qu'on pourrait donc considérer comme décisive, puisqu'elle lui permettrait d'échapper à l'étroitesse d'un «scientisme», lors même que le «discours manifeste» des ouvrages de Lévi-Strauss, à certains égards, s'en réclame (*id.*, p. 67).

L'objet visé par cette approche présente une originalité remarquable, qui porte effet sur les caractères de l'entreprise. Lyotard remarque que cette notion de structure «a été élaborée sur le phénomène de *message*, qui est à la fois physique, par sa transmission et par sa traduction à l'émission et à la réception, et "humain" par sa valeur sémantique» (*id.*). Plutôt que par référence à une «*Gestalt*», il convient de comprendre la structure comme «ensemble des règles de combinaisons et de permutations qui lie les éléments d'un domaine déterminé, ces éléments étant les signes». S'il subsiste un primat de la totalité sur les parties, ou de l'ensemble sur les éléments, il a ici pour effet de conférer aux «éléments» un caractère de signe, et donc une valeur sémantique. Cette nouvelle définition de la structure, plus générale, plus abstraite, permet de penser des domaines qui excèdent le strict cadre perceptif, comme les règles d'un jeu.

La levée de certaines réserves à l'égard des concepts de forme et de structure trouve donc désormais à se justifier par l'usage nouveau qui en est fait par les «structuralistes», au premier rang desquels Lévi-Strauss: «Pour Lévi-Strauss, l'ethnographie est sortie du songe métaphysique où la contraignait l'alternative du social-chose et du social-représentation lorsque le phénomène social a commencé à être pris comme un signe, car le poser ainsi, c'est lui

reconnaître à la fois un être-là, une opacité de matière sensible, et l'être ailleurs, le pouvoir référentiel du sens ou concept» (*id.* p. 63). Dans chacun des domaines qu'elle régit, la structure distribue et fait circuler des signes. Appeler «référentielle» la dimension du signe par laquelle il excède sa stricte «opacité» sensible peut sembler inhabituel dans le contexte d'une explicitation de l'approche «structuraliste»; on pourra revenir sur l'originalité de ce creusement de la dimension référentielle pour Lyotard, et sur ses enjeux dans le développement ultérieur de sa pensée. Mais il s'agit surtout (et quel que soit, pour l'instant, le terme employé: signifié, contenu de signification, visée de sens...) de rendre compte d'une *complexité* spécifique: celle qui concerne l'appréhension d'un objet double, toujours-déjà partagé entre son «être-là» et son «être ailleurs», et dont la duplicité ne saurait être posée que comme irréductible. Il en résulte qu'il n'y a pas de noyau de sens ultime à rejoindre dans l'évidence: le sens est ici directement relation, cristallisé dans le signe, qui n'est tel qu'ordonné par rapport à d'autres.

Un «phénomène» qui n'apparaît pas -position d'un inconscient.

A la nouveauté du vocabulaire de l'«objet» considéré, vient s'ajouter celle des *rapports* désormais envisagés au sein de la structure, entre les *éléments* constitutifs du message ou de la formation culturelle considérée. La phénoménalité donnée à appréhender, du point de vue de la structure, est toujours celle d'un ensemble d'éléments. Mais ces éléments ne sont qu'apparemment extérieurs les uns aux autres. On ne peut les considérer de façon isolée ou séparée qu'au prix d'une abstraction, parce que c'est en réalité la structure qui donne à chacun son sens, dans le contexte de sa relation avec les autres. L'«existence» de chacun des «éléments» et «sa valeur de phénomène» en dépendent (*id.*)

Or cette structure, précisément parce qu'elle n'est que «de l'ordre de la relation», en elle-même «*n'apparaît pas*» (je souligne). Si l'on traduit cette affirmation dans le contexte d'une structure posée comme donnant sa règle au jeu d'une combinatoire de signes, on est amené à devoir penser la complexité d'un monde culturel où les signes sont donnés et reçus sans que le système dont dépend le mouvement de la signification «apparaisse» directement comme tel. Sans être irrémédiablement cachée, la «structure» des structuralistes n'est jamais immédiatement

manifeste. En un sens assez éclairant de ce terme, on pourrait dire qu'elle est «latente» -on ne l'appréhende qu'à travers les éléments qu'elle organise. Et dans la mesure où elle constitue, par rapport à chacun des termes qu'elle régit, une forme d'«incontrôlé», il est tout-à-fait pertinent, estime Lyotard, de la poser comme une forme «d'inconscient» (*ibid.*).

Un des exemples éclairants de la distinction entre «structure» et «forme», telle que Lyotard la conçoit de ce point de vue, est donné dans les dernières pages de son travail sur «Le seuil de l'histoire» (étude de 1966, publiée in *Poikilia. Etudes offertes à J.-P. Vernant,* EHESS, 1987), lorsqu'il s'interroge sur les statuts respectifs des règles de parenté traditionnelles et des institutions politiques dans le cadre de la cité grecque classique. Il nomme alors «structures» les normes hiérarchiques issues de la tradition (*genos*), et «configurations géométriques» l'ordre des rapports institués entre les citoyens (*polis*). Or il s'agit aussi de distinguer un registre «inconscient» d'un registre «conscient» -même si Lyotard fait observer que les Grecs n'en sont certainement pas si dupes, et qu'ils semblent assumer cette duplicité, qui marquerait bel et bien l'écart entre une «structure» et une «forme»: «il y aurait quelque naïveté à négliger les hiérarchies récurrentes au bénéfice de l'égalité proclamée, à confondre la structure et la forme (..)» (*ibid.*, p. 351). La structure demeure ici comme une «persistance» moins consciente et muette, qui viendrait déterminer à leur insu les discours et projets explicites des rhéteurs comme des politiques. Cet exemple nous renseigne à la fois sur le caractère «inapparaissant» de la structure ici évoquée, et sur son statut volontiers «archaïque» dans l'usage qu'en fait Lyotard, en lien étroit avec sa conception de l'historicité.

Pour autant, il n'en résulte pas qu'on retombe dans les impasses du déterminisme dans son sens traditionnel: «pas plus que dans l'oeuvre de Freud, le postulat d'un inconscient ne signifie ici le déterminisme, et il faut reconnaître au concept de structure, en même temps qu'une capacité nouvelle d'éclairage, une ambiguïté ou une richesse qui fait défaut à la pensée causale» («Les Indiens ne cueillent pas les fleurs», p. 63). Il n'y a en tout cas pas ici de causalité au sens mécanique. Lyotard considère qu'on ne saurait «être exact» en sociologie, par exemple, en faisant valoir un tel concept de cause. Certes, les événements peuvent apparaître comme réglés (non fortuits), mais Lyotard maintient contre Durkheim qu'on ne saurait les traiter «comme des

choses», sous peine de les réduire au *silence*. Or, l'appréhension en termes de combinaisons et de règles, portant effet au niveau de la totalité, présente l'avantage de poser le fait, d'emblée, comme *significatif*. Certes, les éléments sont à la fois discontinus et en interaction permanente, mais cette interaction consiste, pour chacun, à faire «signe pour les autres». Parce que la régularité est celle d'une «circulation d'information» entre les éléments, irréductible à l'objectivité dans son sens habituel, on se trouve «délivré» des impasses «du déterminisme formel». Certes, la structure est «ordre de toutes les relations dans le système», mais cet ordre est tel qu'il ne saurait être pensé, nous dit Lyotard, dans le registre de la «pensée causale».

Dans ce que Lyotard qualifie alors à nouveau de «dialectique synchronique», pour l'opposer à ce qu'on pourrait appeler une «dialectique de la succession», avec ses implications spéculatives traditionnelles, «la prétention à l'exactitude» serait ainsi «devenue moins étrangère à la requête de rigueur qu'au temps où Husserl les opposait dans un article fameux». S'il y a «exactitude», c'est dans la description des structures, comme description d'une cohérence logique, éventuellement mathématisable»; s'il y a «rigueur», c'est parce qu'en se donnant pour objet une réalité de type «culturel», on se donne en même temps les moyens conceptuels de lui conserver son caractère signifiant. A partir de cette allusion aux objections husserliennes dont nous avions signalé qu'elles étaient celles-là même qui motivaient les réserves de Lyotard à l'égard des pensées de la «forme», on comprend ce qui le motive désormais à conclure que «le philosophe aura plus de mal à triompher de l'anthropologisme aujourd'hui, s'il s'avise de le combattre, qu'autrefois du psychologisme ou de l'historicisme».

A l'occasion de cette nouvelle lecture de Levi-Strauss, et de cette nouvelle évaluation du structuralisme, Lyotard semble donc moins rétif à l'idée que, plutôt que d'une conscience intentionnelle confrontée à une extériorité, il conviendrait de partir, dans la pensée du sens, d'une circulation de signes réglée par des structures. Si difficultés il y a néanmoins, elles concerneront désormais plutôt le rapport de la structure à son *extérieur* -et on retrouve, à ce propos, certains éléments critiques qui étaient déjà à l'oeuvre à propos de la phénoménologie. Qu'il s'agisse de marquer l'irréductibilité d'un au-delà référentiel, ou de faire insister l'effet d'une dimension

esthétique ou pulsionnelle originale, le problème posé est à présent plutôt celui des limites d'une appréhension en termes de signes, au sens de significations, une fois reconnue son originalité et son importance décisive. Ce qui ne va pas sans la mise en jeu d'un certain «reste» des thématisations d'origine phénoménologique et merleau-pontienne, mais dans le cadre d'une démarche renouvelée, soucieuse de maintenir fermement la distance avec les présuppositions précédemment critiquées.

L'étude des modalités de rencontre de Deleuze, Derrida et Lyotard avec le structuralisme nous a donc permis de confirmer l'importance de leurs élaborations antérieures, quant à la perspective qu'elles déterminent sur le paradigme, et quant aux réserves qu'elles induisent, aussi, à son égard. Derrida rappelle certaines préventions husserliennes, concernant le modèle mathématique de la structure, ou le problème méthodologique des sciences humaines naissantes; Lyotard réinvestit et développe des orientations de lecture proches de celles de Merleau-Ponty, qui a beaucoup travaillé sur les enjeux de la «psychologie de la forme»; et Deleuze soutient, notamment à partir de sa lecture de Bergson, une conception des «devenirs» et des multiplicités qui le tient à distance d'approches réputées trop «formalistes».

Mais on a vu aussi à quel point chacun d'entre eux est sensible, à partir des années 1960, à la nouveauté dont la culture contemporaine des «structures» semble porteuse. Ceci détermine une inflexion notable dans leurs évaluations, qui les conduit à réinterpréter, depuis leurs perspectives respectives, le sens du paradigme lui-même. Sur cette base commune, des différences

d'orientation apparaissent alors, dont on peut ici signaler quelques traits. Si chacun évoque le courant dans sa globalité, il n'en reste pas moins qu'on peut repérer, à titre de spécificités:

-La dimension mathématique de la discussion engagée par Deleuze avec les interprétations courantes de la structure. En substituant une approche «différentielle» à l'approche axiomatique, la plus généralement pratiquée, il trouve une solution aux problèmes posés par le caractère jugé trop statique des représentations traditionnelles en termes de formes ou de formalisme. Mais son usage du calcul différentiel, s'il rend compte en définitive pour lui du mouvement dynamique par lequel l'Idée ou le vivant, dans leurs structures respectives, se constituent, semble le maintenir à distance de bien des pratiques «structuralistes» effectives, au point de l'entraîner peu à peu vers de nouvelles formules critiques.

-L'approche d'abord apparemment plus «littéraire» de Derrida. Celui-ci interroge de ce point de vue la pertinence comme les limites du modèle «structural», et précise la singularité de son positionnement, dans les marges d'un mouvement qu'il accompagne et déborde à la fois, au fil de ses interventions. Sa confrontation avec le structuralisme des sciences humaines l'amènera à des propositions critiques décisives du point de vue de l'évolution de son travail, mais la dimension quasi métaphorique de son interprétation du paradigme demeure marquante pour la suite. Reste qu'on sait que le «concept» de métaphore est pour lui à la fois nécessaire et intenable, puisque aucun discours philosophique sur la métaphore ne saurait se tenir hors d'elle: c'est aussi une métaphore (la «structure») qui dirait la loi structurant les discours. Et si un tel redoublement ne peut être effacé, il n'est de thématisation structurale que traversée par sa limite.

-L'approche d'abord plus clairement centrée sur les sciences humaines, dans le travail de Lyotard. Elle s'accompagne d'une attention peut-être plus marquée aux dimensions «systémiques» du structuralisme. Le traitement du concept de «régulation», et les déplacements de sens dans le vocabulaire de l'«information», qui nourrissent une part notable de ses analyses, peuvent en témoigner. Il est vrai que cette dimension offre l'intérêt, de son point de vue, d'être pour une part et assez couramment applicable au fonctionnement des sociétés globales, dans leurs aspects économiques aussi bien que linguistiques ou culturels. Mais c'est ce qui pourra aussi déterminer certaines modalités de sa critique.

Ces partages sont bien sûr loin d'être absolus ou exclusifs; ils sont encore moins définitifs. Ils donnent néanmoins une indication sur le style des premières interprétations, et pourront fournir des orientations de lecture, pour les développements linguistiques et anthropologiques plus précis qui vont suivre.

B -Linguistique et anthropologie structurales -lectures, confrontations.

Quoi qu'il en soit de la diversité de leurs domaines de pertinence, il ne fait pas de doute que la linguistique et l'anthropologie constituent deux champs privilégiés pour l'épanouissement des recherches structuralistes. L'interrogation critique à leur propos ne saurait donc se concevoir indépendamment d'une interrogation sur ces disciplines. Plus précisément, c'est à l'articulation de la linguistique et de l'anthropologie qu'il semble qu'ait pu se mettre en place leur motif de fécondité le plus puissant. Lévi-Strauss n'a ainsi cessé d'affirmer l'importance pour lui des résultats obtenus par les linguistes, et son ambition de parvenir, sur le terrain de l'ethnologie, à un degré comparable de précision théorique.

Dans la mesure où il parle à ce propos de «discipline pilote» (cf. «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», 1945, ou «Linguistique et anthropologie», 1953, repris in *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, 1974), on a pu dire que Lévi-Strauss importait un «modèle» linguistique en anthropologie. Il faudrait néanmoins peut-être ajouter, avec Philippe Descola, qu'il s'agit moins de transposer un modèle, «tel quel», que de tenter d'atteindre un

«degré de rigueur» comparable à celui auquel seraient parvenus «certains secteurs des sciences du langage» («Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologie de la nature» -entretien avec Marcel Henaff, in *Philosophie* n° 98, 1 / 06 / 2008, p. 11). Au premier rang de ces secteurs se trouve alors la phonologie de Jakobson ou de Troubetzkoy, et c'est elle que Lévi-Strauss compare, dans son rôle espéré pour les sciences sociales, à la physique nucléaire dans ses rapports au développement des sciences exactes.

Il en retient principalement l'orientation vers la recherche d'éléments invariants, dont il s'agit de penser les relations, et l'idée d'une détermination structurale inconsciente. Les effets de cette influence sont repérables dès les premiers travaux sur les relations de parenté et d'alliance: comme les phonologues, Lévi-Strauss s'attache à dégager des unités, caractérisées par des traits différenciés, qui rendent leurs rapports significatifs au sein du champ étudié. La relation prend le pas sur les termes: la signification d'un fait social ou culturel ne s'établit pas isolément, mais par différence avec d'autres, «tout comme la pertinence d'un mot réside dans son opposition syntagmatique et paradigmatique à d'autres mots au sein d'une chaîne parlée» (*id.*). Dans ce contexte, l'usage même des mathématiques aura le plus souvent pour Lévi-Strauss cette fonction, de permettre de penser les relations selon une formalisation, c'est-à-dire aussi indépendamment que possible de leur contenu.

Or par cette insistance sur la systématicité d'un fonctionnement, avec l'appui du travail de Jakobson et au-delà de lui, c'est aussi une certaine inspiration de la démarche saussurienne que Lévi-Strauss tend à prolonger, jusque dans sa façon caractéristique de privilégier la synchronie: celle qui invite à penser la valeur des unités comme produite par la relation différentielle, et à s'affranchir du primat traditionnel de l'empirique ou du psychologique dans l'appréhension des faits de culture. Pour toutes ces raisons, c'est donc par un retour à Saussure lui-même, à la mesure de la connaissance qu'on peut alors en avoir, et par une réflexion sur son héritage, que semble devoir aussi passer toute tentative de mise en perspective des attendus du «nouveau» structuralisme par Deleuze, Derrida ou lyotard. Ce retour apparaît en particulier comme détour préalable et nécessaire pour la discussion des enjeux des travaux de Lévi-Strauss, notamment quant au statut de l'archaïque ou du «sauvage», mais aussi quant à sa façon de penser les

rapports des sociétés au temps et à l'historicité.

1 -La lecture critique de l'héritage saussurien.

L'héritage de la linguistique saussurienne apparaît donc bien comme un point de repère fondamental pour évaluer les démarches mises en oeuvre par les structuralistes. Saussure fait figure d'initiateur, lors même que les textes dont on dispose sont notoirement de seconde main: le texte du *Cours de linguistique générale*, reconstitué et édité (1916) par Bally et Sechehaye, connaît un succès considérable à partir des années 1960, à la mesure de l'importance alors donnée au programme «structuraliste», *via* la définition qu'ont pu en proposer les cercles genevois, moscovites et pragois, dans l'héritage d'un certain motif saussurien du «système».

On sait que la parution ultérieure des *Ecrits de linguistique générale* (Gallimard, 2002), qui regroupent notamment les notes manuscrites inédites découvertes en 1996, a pu donner l'occasion de contester certaines «distorsions» opérées par les éditeurs du *Cours...* (cf. Simon

Bouquet, *Introduction à la lecture de Saussure*, Payot, 1997). Il pourrait ainsi apparaître que la «linguistique de la langue» pratiquée par Saussure ne serait pas aussi dissociable des dimensions de la «parole» ou du «discours» que ne pouvait le suggérer le contenu des premières transcriptions.

Il n'en reste pas moins que le «fait de langage» se trouve encore largement distingué de tout «événement observable». Patrice Maniglier peut ainsi tenter de montrer que l'objet du linguiste reste irréductible à l'objet d'une science empirique «comme les autres» (cf. à ce propos *La vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme*, Editions Léo Scheer, 2006, ou «Les choses du langage: de Saussure au structuralisme», in *Figures de la psychanalyse*, n° 12, 2005 / 2, p. 27). Si bien qu'on peut continuer à considérer Saussure comme l'auteur de cette opération singulière qui consiste à faire apparaître la «langue» comme un système de différences, plutôt que comme un ensemble de contenus ou de vécus, fondateur de «valeurs», irréductibles à l'empirique ou au psychologique.

Il s'ensuit que le problème de la «fermeture sur soi» de la langue, inséparable du point de vue structural comme point de vue «systématique», reste pertinent à son propos, pertinent en tout cas pour qualifier une certaine limite du discours linguistique lorsqu'il s'attache à ce fonctionnement «systématique» de la langue, ce que le *Cours...* appelle «un système qui ne connaît que son ordre propre». Or c'est cette dimension systématique, pour penser le jeu d'une combinaison d'unités discrètes, qui passe dans l'héritage d'un certain «structuralisme» ultérieur. Et c'est elle aussi qui permet de comprendre le type de discussion critique dont il devient bientôt l'objet.

S'il est vrai que l'héritage saussurien est susceptible d'une «relecture» permettant de nuancer ses aspects de clôture systématique, ou le sens de sa «scientificité», il semble qu'une telle relecture doive surtout aboutir à mettre en évidence des tensions internes à l'oeuvre, en même temps que des tensions entre les *Ecrits...* et le *Cours...* publié, ne serait-ce que parce qu'il semble difficile de jamais considérer le *Cours...* comme «étranger» à l'oeuvre de Saussure. Or il semble que de telles tensions puissent rejoindre pour une part celles que soulignaient déjà certaines discussions philosophiques à son propos, et notamment celles dans lesquelles se sont engagés Deleuze,

Derrida et Lyotard. Qu'il s'agisse de penser le rapport de la langue à son «dehors», les rapports de la différence et de l'opposition, du sémantique et du syntaxique, ou l'articulation de l'énoncé à ses conditions d'énonciation, c'est bien la nature et les limites d'un point de vue systématique en linguistique, ou d'une linguistique «structurale», qui se trouvent, à chaque fois, mises en question. C'est des enjeux de cette mise en question que nous voudrions ici tenter de rendre compte, et en ce sens il est clair que leur formulation peut demeurer pertinente, que ce soit avec Saussure, contre Saussure, ou au-delà de lui...

La genèse du sens -opposition ou différence, surface ou profondeur.

Discuter des problèmes posés par les linguistes apparaît d'abord, aux yeux de Deleuze, comme un moyen privilégié d'évaluer l'intérêt et la portée des travaux structuralistes. Il accorde en effet d'emblée au langage un statut particulier dans cette discussion, non seulement en raison de son rôle historique dans la constitution du courant des structures («on a raison d'assigner la linguistique comme origine du structuralisme» -in «A quoi reconnaît-on le structuralisme?», *op. cité*, p. 294), mais parce qu'il lui semble même qu'on ne saurait parler de structure qu'à propos de «langage», à condition de prendre ce terme dans une acception assez générale: «en vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal» (*ibid*.). Reste que, comme on l'a vu, l'évaluation passe ici par une réinterprétation du motif de la structure. A partir de cette réinterprétation, Deleuze «vérifie», en quelque sorte, la pertinence des «critères» dégagés pour identifier le structuralisme, en essayant de les retrouver à l'oeuvre dans l'étude de son objet emblématique. Mais cette vérification l'amène aussi, de plus en plus, à mesurer l'écart entre ses critères et ceux mis en oeuvre par les linguistes. Si bien qu'on va voir que ce sera également l'occasion, en définitive, de marquer des distances de plus en plus nettes,

au fil des oeuvres, avec les plus importants représentants du courant, à partir d'une critique sans cesse précisée de certains de ses attendus majeurs. On peut tenter de repérer les motifs de ce détachement progressif, de l'article de 1967 (déjà cité) à *L'Anti-OEdipe*.

Fécondité du structuralisme linguistique -l'Idée linguistique comme structure.

De «A quoi reconnaît-on le structuralisme?» à la thèse de 1968, le point de vue reste pour une part le même; c'est la mise à l'épreuve des critères associés à une nouvelle façon de penser la structure:

-Les éléments appréhendés par les linguistes (les mots, par exemple) ne le sont d'abord qu'en tant qu'il participent d'un jeu spécifique, celui du symbolisme, qui leur donne leur place, par différence avec les autres termes de la série. «L'objet structural» (*id.*, p. 295) est constitué dans un ordre qui n'est, en tant que tel, réductible ni au réel, par exemple de ses «parties sonores», ni à l'imaginaire, évoqué par les mots et concepts.

-Autant que de toute «essence», au sens traditionnel, la valeur des termes apparaît pour Deleuze comme indépendante de toute référence, au sens d'une désignation extrinsèque. Cette valeur repose donc exclusivement sur le jeu des places dans le système: les termes «n'ont rien d'autre qu'un sens (...) qui est nécessairement et uniquement de "position"» (*ibid.* p. 298). Comme «l'essence» des anciens rationalismes, la désignation d'un «référent» semble en effet à Deleuze relever encore d'un empirisme trop ordinaire. Il pense être plus fidèle à l'inspiration du «nouveau» structuralisme en comprenant plus radicalement le sens comme effet d'un jeu immanent, à partir d'un «dispositif combinatoire contraignant», ou d'une production, qu'il dira plus tard «machinale», à la fois inconsciente, sociale et collective.

-Les linguistes mettent en évidence des unités linguistiques élémentaires, les phonèmes, à partir desquelles se mettent en place les différences de signification. Ces unités sont pensées comme «élémentaires», dans la mesure précisément où elles ne se réduisent à aucune de leurs incarnations (en lettres, syllabes, sons...). Entre *b*illard et *p*illard, pour reprendre le fameux exemple de Roussel, il n'y a pas seulement remplacement d'une lettre par une autre (p au lieu de b), il y a production d'un sens spécifique par jeu sur les rapports différentiels (ici: b/p) entre

phonèmes. Aucun phonème n'existe indépendamment des autres. *Différence et répétition* reformulera ce critère en parlant d'«éléments différentiels (...) prélevés sur le courant sonore continu» (*id.* p.262), et déterminés par des traits différentiels distinctifs. Et Deleuze précise alors le caractère différentiel de cette détermination, par le vocabulaire des «points singuliers» emprunté à l'analyse mathématique.

-Le processus de différenciation structurale consiste ici en ce qu'une «totalité virtuelle», de langage, vient à «s'actualiser» dans la diversité des langues, «dont chacune incarne certains rapports, certaines valeurs de rapports et certaines singularités» («A quoi...?», p. 307). Deleuze distingue ici diversité des langues («espèces qualitativement distinctes») et diversité de leurs «parties» («singularités»), pour rendre compte de la complexité d'une telle «incarnation». *Différence et répétition* parle à ce propos de «double actualisation» et de «double incarnation», en tant qu'elles concernent à la fois des «variétés de rapports» et des «points singuliers» (*id.*, p. 263). Ceci doit permettre de penser le jeu des transformations et différenciations au sein de chaque langue donnée.

-Pour penser le fonctionnement de la structure dans la production du sens, il faudrait d'abord comprendre l'articulation des séries qui la constituent. Concernant les séries des phonèmes et des morphèmes, toutes sortes de questions peuvent ainsi apparaître, à propos de leur distinction en signifiant et signifié, ou de la prééminence supposée de l'une sur l'autre. Plutôt que sur la «nature» de la distinction, Deleuze propose donc d'insister sur sa «fonction»: «on doit seulement constater que toute structure est sérielle, multi-sérielle, et ne fonctionnerait pas sans cette condition» («A quoi...?», p. 312). Même s'il prend encore appui sur la différence structurale entre signifiant et signifié, Deleuze s'attache ainsi surtout à mettre en évidence l'existence de séries hétérogènes, susceptibles de jouer l'une à l'égard de l'autre l'un de ces rôles (signifiant ou signifié).

-La «case vide» a quant à elle pour fonction, dans ce contexte, d'assurer l'articulation entre les séries. Deleuze prend ici l'exemple des «mots valises», «ou plus généralement des mots ésotériques» (*id.*, p. 319), à partir de l'analyse de leur fonctionnement littéraire, notamment chez Lewis Carroll.. Mais on ne pourrait même pas dire, de ces «mots», qu'ils soient encore de l'ordre

du sens. Ils nous installent plutôt dans le registre d'un *non-sens fondateur*. «Snark» est ainsi «le non-sens qui anime au moins les deux séries [ici: parler et manger], mais qui les pourvoit de sens en circulant à travers elles» (*ibid.*). La structure devrait donc être pensée comme productrice de sens, à l'exemple de la course du Snark, dont la «chasse» nous introduit directement dans le registre alimentaire: «c'est lui, dans son ubiquité, dans son perpétuel déplacement, qui produit le sens dans chaque série, et d'une série à l'autre, et ne cesse de décaler les deux séries» (*ibid.*). Ce «non-sens» est à la fois «excès de sens» et «producteur de sens». Il permet le sens, comme «fonctionnement de la structure, dans l'animation de ses séries composantes».

La position différentielle au-delà de l'opposition distinctive.

L'argumentation de *Différence et répétition* accompagne largement, dans son développement, ce travail de confirmation du caractère structural, en un sens nouveau, des fonctionnements linguistiques, pour en venir à l'affirmation que «l'idée linguistique a certainement tous les caractères d'une structure» (p. 262). Deleuze insiste ici, de surcroit, sur «le caractère de multiplicité», ainsi que sur le «caractère problématique» du «système de langage ainsi constitué» et de son fonctionnement. Mais il joint à cette appréciation un ensemble de réserves, qui semblent significatives d'une certaine évolution de sa réflexion.

La première d'entre elles concerne le maintien du vocabulaire de l'*opposition* dans l'usage des phonologues et des linguistes, qui lui semble mal rendre compte du caractère *différentiel* des rapports entre phonèmes tels qu'il s'attache à les mettre en évidence. Le problème qu'il se pose, à partir de ce constat, consiste à essayer de déterminer s'il s'agit d'une simple «question de terminologie conventionnelle», comme si on pouvait prendre «opposition» dans le sens de «corrélation» (*id.*, p. 263), ou si cet écart de vocabulaire n'est pas l'indice d'un différend plus profond. Certes, les «oppositions» signalées par Troubetzkoï sont si diverses et complexes qu'on pourrait bien souvent les ramener à des formes de «mécanisme différentiel». Mais le fait de «pluraliser l'opposition» ne suffirait pas à lui ôter «la forme du négatif». Or c'est bien à cette «forme du négatif» que Deleuze en a. Il considère donc qu'on ne pourrait véritablement parvenir à promouvoir un structuralisme nouveau et fécond, qu'à se défaire plus radicalement du

vocabulaire de l'opposition.

A travers le vocabulaire de «l'opposition», c'est en effet pour Deleuze tout «le point de vue de la conscience et de la représentation actuelles» (*ibid.*, p. 264) qui se trouve en fait maintenu: le point de vue de l'opposition, c'est le point de vue de «celui qui écoute»; alors que le point de vue de la différence, c'est le point de vue de «celui qui parle». Dans le premier cas, on aurait «le petit côté du langage»; de l'autre, on considère ce qui «assigne le sens». «L'opposition» est corrélative de la position de l'interprète s'interrogeant sur la pluralité des «versions actuelles possibles»; la «différence» suit et accompagne «la nature du jeu de langage», dans son sens de production combinatoire active. C'est pourquoi le structuralisme saussurien, qui pense la langue à partir des différences, mais ajoute que ces différences sont «sans termes positifs», finit-il, pour Deleuze, par constituer un obstacle à la pensée de l'«épaisseur propre» de la différence, «où elle affirme sa positivité» (*ibid.*).

C'est le sens de l'éloge, qui suit, des travaux de Gustave Guillaume et de sa «substitution d'un principe de position différentielle à celui d'opposition distinctive» (*ibid.*, p. 265). Elle devrait permettre «l'exploration transcendante de l'Idée d'inconscient linguistique» sur des bases plus adéquates à son objet. A travers Guillaume, c'est l'affirmation d'un virtuel / puissanciel (dynamique inconsciente organisant la polysémie des lexèmes) comme aussi réel que l'actuel / donné (au sens des faits donnés) qui est ici louée.

Surface et profondeur.

On peut donc considérer que le rapport de Deleuze au structuralisme linguistique, au moins dans sa version dominante, se nuance très vite d'ambivalence. D'autant qu'il n'en reste pas là. Au fil des textes, il s'attache de plus en plus à faire insister le caractère «paradoxal» de la production de sens. Ce qui est en jeu ici, c'est en particulier la possibilité de penser un sens qui ne préexiste pas à son émission, contre le «bon sens», ou le «sens commun», qui en restent à des répartitions fixes de significations. En insistant sur le caractère paradoxal du mouvement de différenciation, il s'agit aussi pour Deleuze de retrouver, avec une dimension de «nomadisme» dans la distribution, l'intensité mobile du pré-individuel.

C'est un nouveau point de tension avec le structuralisme, qui apparaît à cette occasion. Et là encore, il tient au fait que la production des différences ne devrait pas être pensée comme oppositive, mais comme affirmatrice de différence. De plus, les développements de *Logique du sens* commencent à mettre en évidence un type de distinction entre «surface» et «profondeur», qui semble compliquer encore les possibilités d'usage de la notion de «structure», telle que Deleuze pouvait l'entendre jusque là.

Deleuze remet en chantier la réflexion sur le fonctionnement langagier, à partir d'une analyse affinée de la production du sens à l'articulation des *séries* caractéristiques de la structure dans le moment de son actualisation. L'ouvrage lui-même s'organise d'ailleurs significativement en «séries», qui pluralisent la perspective sans toujours se soucier de la linéarité de la progression. La première des relations internes au sens, c'est en effet la régression infinie, comme l'affirmait déjà la théorie des types, évoquée p. 50: parce que chaque terme est désignation d'un autre, le sens se construit en série (au minimum: celle des désignations et celle des désignés), fondamentalement hétérogènes. Or la «nature» (*id.*) de cette hétérogénéité est telle qu'entre la série qui «présente» le sens (*ibid.*, p. 51) et son «corrélat», il y a déséquilibre: excès d'un côté, défaut de l'autre.

Là encore, une figure mathématique, issue du calcul différentiel, vient fournir un support pour penser la continuité des transformations à partir de la mise en séries. A nouveau, Deleuze nous explique comment «deux distributions de points singuliers correspondant à des séries de base (...) convergent vers un éléments paradoxal, qui est comme leur «différenciant» (*ibid.*, p. 66). L'élément paradoxal intervient sur une «frontière», le long d'une «ligne», au voisinage d'un «point» qui fonctionne aussi bien comme condition que comme limite. La limite, dans le texte de Lewis Carroll par exemple, c'est la rencontre de ces objets qui participent à la fois des séries alimentaire et langagière, à revers du bon sens ou du sens commun. Plus généralement, les exemples de production de sens donnés par Deleuze, interviennent à la rencontre entre des contraires: grand / petit, cause / effet, avant / après -«les deux à la fois, dans un passé futur» (*ibid.*, p. 95). «L'instance paradoxale» est ce tiers terme qui permet à la fois la convergence et la divergence des séries. «Non sens» à l'origine du sens, il n'échappe pas pour autant à la

structure. Dans la mesure où celle-ci, pour Deleuze, n'est pas un «modèle», elle peut encore intégrer ce qui est à son défaut, ou ce qui lui fait exception, comme ici «la circulation de la case vide dans les séries» (*ibid.*, p. 88).

Mais là où *Logique du sens* innove de la façon la plus décisive, c'est dans l'effort pour préciser le statut de ce «non-sens» producteur de sens. Il conviendrait en effet ici de faire une distinction entre les types de non-sens susceptibles d'intervenir dans la production du sens. Cette distinction est significativement introduite dès l'article de 1968, «Le schizophrène et le mot», donné à la revue *Critique* pour annoncer l'ouvrage à venir; cet article correspond par ailleurs pour l'essentiel à ce qui deviendra la 13e «série» du livre publié: «Du schizophrène et de la petite fille». *Logique du sens* prévient ainsi (p. 101) que «nous devons être attentifs aux fonctions et aux abîmes très différents du non-sens, à l'hétérogénéité des mots-valises». Compte tenu de «l'extension» d'un terme comme «mot-valise», des «comptines de petites filles» au «langage de la folie, en passant par «les oeuvres poétiques littéraires», il importe de se garder des «amalgames» (art. cité, p. 731). Il faudrait rendre compte, notamment, du fait qu'Antonin Artaud, tout en étant fasciné par la poésie de Lewis Carroll, la trouve «hypocrite et bien élevée, tout en surface», et en vienne à opposer au «langage de surface» un «langage en profondeur, un langage vital» (*id.*, p. 733). C'est ce qui amène Deleuze à distinguer des types de genèse du sens, en fonction des types de non-sens auxquels on pourrait les lier.

D'un côté, Deleuze s'attache à décrire une genèse de type «statique», largement appuyée par des exemples tirés des oeuvres de Carroll. Ici, c'est le jeu des séries hétérogènes (manger / parler) l'une sur l'autre, à partir de l'instance paradoxale (*Snark*) qui les fait communiquer, qui permet le surgissement du sens. Ces séries sont dites «de surface» (*ibid.*, p. 736), et l'«organisation du langage» qui lui correspond est dite «poétique». Cette organisation assure la séparation des sons et des corps, par l'articulation en propositions: «la grandeur du langage est de ne parler qu'à la surface des choses» (*ibid.*, p. 737). Quant au sens, il se tient à la «frontière» entre les deux (*Logique du sens*, p. 35): il «tend une face vers les choses, une face vers les propositions» (*id.*, p. 34).

Mais cet aspect de la «logique du sens» se rapporte à une «genèse» qui se déroule sur le seul

plan de la surface, et qu'on pourrait donc qualifier de «secondaire» (en tant qu'elle relève de l'organisation ou des processus secondaires). Au-delà d'elle, en effet, le texte d'Artaud fournit l'exemple, aux yeux de Deleuze, d'une tout autre genèse du sens. Cette autre genèse, sans mettre en cause la «maîtrise» de Carroll dans «l'arpentage» des surfaces (*ibid.*, p. 114), n'en trace pas moins la limite de son domaine d'exercice pertinent. Elle propose d'appréhender une dimension de profondeur impliquant l'«effondrement» des surfaces. Il en résulte une toute autre organisation du langage: «Les sons se rabattent sur les corps, les mots ne peuvent plus être que des actions ou des passions directes du corps» (art. cité, p. 740). Ce rabattement sur le corps peut aussi être pensé comme rabattement sur l'ordre primaire. Ici, les mots ne «recueillent» ni «n'expriment» plus d'«effet incorporel», au sens des stoïciens. Si bien que les choses se passent désormais, pour l'essentiel, «en-dessous du sens» (*id.*, p. 743). Il y a encore signe, mais toujours inséparable d'une action ou d'une passion du corps.

A ce niveau, c'est toute la logique du sens qui se trouve mise en question: si «parler» se rabat sur «manger», on ne peut plus parler de «glissement» des séries l'une sur l'autre: à la limite, on ne peut même plus parler de série, sauf à s'en tenir aux «apparences»: «Le non-sens a cessé de donner le sens à la surface; il absorbe, il engloutit tout sens, aussi bien du côté du signifiant que du signifié» (*ibid.*, p. 744).

C'est pour tenir compte de cette hétérogénéité dans le procès de «genèse du sens», que Deleuze en vient à se détacher de plus en plus des limites de la démarche interprétative qui s'y trouvait corrélée, pour tenter d'envisager les structures de langage du point de vue de leur «production».

Au-delà de la structure.

Ce déplacement devient, pour Deleuze associé à Guattari, un nouveau motif de polémique contre la linguistique structurale d'inspiration saussurienne. Dans *L'anti-OEdipe*, c'est en liaison avec la réflexion sur l'établissement d'une autorité de type «despotique» qu'est reposé le problème du statut du «signifiant». Ce qui est mis en cause désormais, c'est le fonctionnement même des «chaînes signifiantes», dans leur façon d'articuler «deux dimensions» (p. 245):

-d'une part, l'«horizontalité» du rapport entre les éléments, par quoi la signification se trouve seulement constituée;

-d'autre part, la «verticalité» qui assoit dans son autorité la stabilité du concept ou de l'image acoustique, «qui recompose le signifiant».

Or, nous disent Deleuze et Guattari, le «codage» du signifiant «au premier sens» suppose toujours un «surcodage» de la part du signifiant «au second sens». Il y a certes «articulation de niveaux différents» (monèmes et phonèmes) à partir de lignes hétérogènes ou indépendantes (on retrouve ici la position des «séries»); mais il y faut l'intervention d'un tiers terme, pour permettre «les pliages, les rabattements et subordinations nécessaires». Ce terme occupe la position précédemment dévolue à «l'instance paradoxale». Et c'est l'ensemble de ce fonctionnement, où l'on reconnaît assez facilement ce qui faisait pour Deleuze la fécondité de la structure, qui apparaît à présent sous un nouveau jour, à partir de la mise en évidence de son rôle dans la fixation de représentations «autoritaires».

Même ce qui pouvait jusque là apparaître comme positif, comme le rôle de la «case vide» à l'articulation des séries, devient objet de critiques sous le nom de «signifiant maître», à la fois «transcendant» et puissamment ordonnateur dans le champ de la représentation. Au-delà de la critique de Lacan développée ailleurs dans l'ouvrage, la dimension «politique» de cette interprétation du fonctionnement signifiant trouve à s'éclairer du point de vue «généalogique» adopté ici par Deleuze et Guattari: à un «système de connotation» et à la «représentation de corps» qui s'y trouve corrélée, serait venu succéder «le système de la subordination ou de la signification» associé à la «représentation de chose» (*id.*, p. 248). L'universalité du langage de la loi étatique est ainsi soupçonnée de n'être que la substitution, au signe comme «position de désir», d'un «signe impérial» (*ibid.*, p. 253)

Ce refus du langage de la loi pose bien sûr toute une série de problèmes, sur lesquels les commentateurs contemporains n'ont cessé d'insister (cf. à ce sujet, par exemple, les réactions de psychanalystes in J. Chasseguet-Smirgel (dir.), *Les chemins de L'Anti-OEdipe*, Privat, 1974), mais sans toujours faire le détour par une analyse précise des textes. Du point de vue qui nous occupe ici, on peut du moins essayer d'en faire apparaître la cohérence, à partir de l'évolution de

l'approche «différentielle», par Deleuze, des problèmes concernés. Ce qui faisait la positivité de la structure linguistique à ses yeux, rappelons-le, c'était la façon dont elle correspondait à un déploiement différentiel des éléments au fil des séries, à partir de leur articulation par une instance paradoxale. Ce qui fait difficulté désormais, c'est que les chaînes *signifiantes* sont soupçonnées de ne pouvoir en aucun cas assumer un tel déploiement différentiel: elles supposeraient une «transcendance», sans laquelle le système des rapports ne pourrait apparaître. Et cette «transcendance» semble bien être celle qui installait la «genèse statique» du sens à distance des processus corporels, dans la description qu'en donnait Deleuze dans *Logique du sens*. Du coup, la critique amorcée par *Différence et répétition* à propos du caractère «oppositionnel» des déterminations linguistiques d'inspiration phonologique, peut être reprise avec de nouveaux arguments: les «rapports d'opposition» sont précisément ce qui confère aux éléments cette «identité minimale» qu'ils conservent à travers les variations; ils assurent «l'écart codé» entre les «unités distinctives», tandis que la transcendance du signifiant les «surcode à son tour» (*L'anti-OEdipe*, p. 287).

La démarche de Deleuze et Guattari consiste dès lors à tenter de trouver des voies alternatives, pour penser l'activité du langage. Ce qui les amène du côté de réflexions linguistiques qui mettent moins l'accent sur un primat du signifiant -que ce soit dans les ouvrages de Mac Luhan sur les médias, où un «langage des flux décodés» s'avère «indifférent à sa substance ou à son support», ou plus encore dans les travaux de Hjelmslev, dont la linguistique leur semble échapper au binarisme saussurien, par la préservation d'une réversibilité complète dans les rapports entre «plan de l'expression» et «plan du contenu». Ce que Hjelmslev permettrait en particulier d'approcher, ce sont des «points-signes» qui «crèvent le mur du signifiant» et ménageraient l'accès au registre «des flux et des fréquences». Or c'est là aussi que se joue désormais, pour Deleuze et Guattari, le rapport différentiel décisif: du côté de ce qu'ils appellent les «flux», aussi bien «capitalistes» que «schizophréniques», et du côté, en tout cas, d'une «économie» à la fois psychique et sociale, dont le fonctionnement excède la logique d'un système signifiant. Ceci pourrait être dit du capital comme de l'économie en général: «Ce qu'exprime le rapport différentiel, c'est qu'on assiste à une faillite des codes et des territorialités

subsistantes au profit d'une machine d'une autre espèce, fonctionnant différemment» (*id.*, p. 270).

La «machine» est donc le nom, au moins provisoire, donné par Deleuze et Guattari à ce qui pourrait rendre compte des fonctionnements langagiers, entre autres, dans leur dimension productrice radicalement «immanente». Et si la «chaîne» est dans ce contexte «appareil de transmission ou de reproduction» dans la machine (*ibid.*, p. 390), le problème devient de savoir comment à la «chaîne signifiante» pourrait être substituée une «chaîne moléculaire de désir» (*ibid.*, p. 391), ce qui supposerait au moins, pour Deleuze et Guattari, qu'on puisse «décoder» les flux sur un «corps» dont la plénitude puisse être soustraite à toute articulation «organique» (dans le vocabulaire d'Artaud, un «corps sans organe»).

Du «signe de signe» à la trace.

Quoique de façon sensiblement différente, on a vu que pour Derrida aussi, il s'agit de pousser le nouveau structuralisme sur ses limites. Ce qui suppose de l'envisager, non seulement dans telle ou telle de ses réalisations critiques, plus ou moins exemplaire, mais du point de vue des travaux fondateurs dont il se réclame -et donc en premier lieu du côté de la linguistique. Pousser la linguistique sur ses limites, c'est d'abord tenter d'en mettre en évidence les présupposés restés implicites ou impensés. A cet égard, il semble qu'il s'agisse bien pour Derrida de montrer, selon le mot de Silvano Petrosino (in *Jacques Derrida et la loi du possible*, 1988, éditions du Cerf, 1994), que la linguistique structurale «pêche d'abord par naïveté» (p. 79). Au-delà des mérites d'un «fonctionnement» critique, il faudrait donc tenter de retrouver ce qui se trouve impliqué dans l'usage de certains concepts, pour éprouver les limites de leur pertinence.

C'est ainsi que Derrida en vient à interroger cette référence majeure du courant structuraliste, qu'est le *Cours de linguistique générale* de Saussure. Dans le «formidable mouvement d'une inquiétude sur le langage» précédemment décrit, dans ce mouvement contemporain d'invasion ou d'«inflation» du signe langage, dont traite *De la grammatologie*, en particulier dans sa première partie, la coupure saussurienne, et notamment la fameuse distinction du signifiant et du signifié, semble en effet jouer un rôle particulier (cf. ce qui en est dit également dans *Positions*, p. 28). Même s'il s'agit de l'interroger et de la mettre en cause, cette rupture doit donc être prise en compte, parce qu'elle ouvre au moins la possibilité de penser le sens à partir de la différence, et que la critique de Derrida n'entend pas opérer «depuis une instance de la vérité présente, antérieure, extérieure ou supérieure au signe, depuis le lieu de la différence effacée» (*De la grammatologie*, p. 26). L'approche en termes de signes ne saurait, au moins à titre provisoire, être évacuée, et l'opposition saussurienne du signifiant et du signifié offre, de ce point de vue, un point de départ viable. De plus, en pensant le signe comme arbitraire, c'est-à-dire institué, l'approche de Saussure permet d'éviter de substantialiser le contenu du signifié ou son expression. En ce sens, elle permettrait au moins d'échapper à certaines impasses où engageaient les discours traditionnels sur le langage.

Et pourtant, ajoute aussitôt Derrida, l'usage même de la notion de signe est en fait porteuse d'implications difficilement esquivables, et qui témoigneraient de son appartenance à une «époque» qualifiée d'«essentiellement théologique» (*id.*, p. 25). Il est vrai que, dans l'usage linguistique qu'il en fait, Saussure contribue à déplacer le sens de cette appartenance et permet de critiquer certains aspects de cette tradition. Derrida le réaffirme dans sa conférence de 1966, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» (reprise dans *L'écriture et la différence*, déjà cité): «c'est à l'aide du concept de signe qu'on ébranle la métaphysique de la présence» (p. 412). Il n'en reste pas moins que Saussure «est obligé d'assumer, de façon non critique, au moins une partie des implications qui sont inscrites dans son système» (*Positions*, Minuit, 1972, p. 29).

Plus précisément, Derrida soulève alors avec insistance le problème du statut du signifié, et des présupposés difficilement contournables de toute prise de position à son propos. On serait ici

confronté à une alternative:

-soit on le détermine, comme contenu de pensée visée par l'expression linguistique, et on retrouve les difficultés d'un rapport à soi du sens comme «présence»;

-soit on le rapporte lui-même à une trace.

Autrement dit: dès lors qu'on se refuse à poser quelque chose comme un signifié «transcendantal», ou même simplement «privilégié», on devrait admettre que le champ de la signification n'a pas de limite. Or le signe, «la signification "signe"», est toujours posé, ou pensé (une longue tradition en atteste) comme «signe-de», «signifiant renvoyant à un signifié». Par conséquent, considérer qu'il n'y a pas de signifié privilégié, auquel renverrait, comme tel, le signifiant, devrait conduire à «refuser jusqu'au concept» voire «jusqu'au mot de signe» (*L'écriture et la différence*, p. 412).

Ainsi, se trouve reposé le problème de la différence entre signifiant et signifié, et de la limite de leur opposition: Derrida met en cause l'idée qu'on puisse poser, ultimement, quelque chose comme un «signifié» qui ne soit pas à son tour susceptible de fonctionner comme signifiant. Et si l'opposition entre signifiant et signifié n'a pas de limite rigoureuse, dans quel cadre théorique convient-il de la replacer, pour rendre compte de son fonctionnement? En effet, «si l'on efface la différence radicale entre signifiant et signifié, c'est le mot de signifiant lui-même qu'il faudrait abandonner comme concept métaphysique» (*id.*).

Certes, on l'a dit, Saussure se garde bien de substantialiser le contenu du signifié ou de son expression; il ne pense le signifié et le signifiant que dans leur différence corrélative, et comme termes indissociables du procès de signification. C'est cette dépendance indémêlable, cette prise des parties dans le tout, qui fait structure ici. Mais pour Derrida, si l'on veut aller jusqu'au bout de la logique du déplacement, rendu possible par Saussure, qui fait dépendre l'identité du signifié de sa prise dans le procès de la signification, qui est en même temps celui de la différence et de l'institution, alors il faudrait aussi penser, au-delà de Saussure, la limite de la notion même de «signe», ainsi, par conséquent, que de l'interprétation «structurale» dans laquelle elle se trouve ici prise. Aux yeux de Derrida, l'implication du concept de signe dans l'usage traditionnel pèse d'un poids tel qu'elle interdit pratiquement tout «usage absolument nouveau» ou «absolument

conventionnel» (*Positions*, p. 29): «jamais le signifiant ne précédera en droit le signifié, sans quoi il ne serait plus signifiant et le signifiant "signifiant" n'aurait plus aucun signifié possible» (*De la grammatologie*, p. 32). On ne pourra donc accomplir de véritable déplacement «qu'à suspecter l'idée même de signe, de "signe-de", qui restera toujours attachée à cela même qui se trouve ici mis en question» (*id.*).

Plus précisément encore, Derrida «suspecte» alors Saussure de ne poser la cohérence structurale des relations intra-linguistiques qu'à les détacher précipitamment d'un «dehors» scriptural qui permettrait pourtant, à être plus rigoureusement pris en compte, d'en radicaliser la dimension différentielle. En effet, à s'en tenir au primat de la relation différentielle, rien ne justifie la discrimination entre signe linguistique et signe graphique, ou entre signe et «signe de signe». La réintroduction d'une différenciation comme différenciation *hiérarchisée* manifeste donc, selon Derrida, la dépendance impensée de l'élaboration saussurienne par rapport à une tradition philosophique qui limite le développement de sa pensée. C'est le retour du geste platonicien de «refoulement» de l'écriture, considérée comme outil ou «remède» ambivalent, substitut dangereux pour la mémoire vive, etc. (tous motifs développés par le *Phèdre* de Platon et largement analysés dans «La pharmacie de Platon», in *La dissémination*, Seuil, 1972)), qui ferait encore dire à Saussure que l'écriture «voile la vue de la langue» (in *Cours de linguistique générale*, Payot, p. 51), et commanderait sa subordination ou sa dévalorisation.

Le «structuralisme» issu de Saussure aurait donc cette particularité d'ouvrir une perspective, celle primat de la relation différentielle, mais pour la refermer aussitôt, en plaçant l'écriture dans une position d'extériorité inquiétante. Au-delà de l'opposition entre signifiant et signifié, c'est la thèse de *l'arbitraire du signe* qui pourrait manifester de la façon la plus nette cette tension interne à la linguistique saussurienne, qui devient ici contradiction: «On doit donc récuser, au nom même de l'arbitraire du signe, la définition saussurienne de l'écriture comme image -donc comme symbole naturel- de la langue» (*De la grammatologie*, p. 66). Plus précisément, c'est l'articulation du primat du différentiel (systématicité linguistique) et du caractère arbitraire («immotivation» du signe) qui devrait «interdire de distinguer radicalement signe linguistique et signe graphique» (*ibid.*, p. 65). Si «l'arbitraire» est le fait de tout signe, on ne peut plus prétendre poser une

différence radicale, ou même une frontière significative, entre «immotivation» du signe linguistique et «immotivation» de la trace. Et c'est même cette dernière qu'il faudrait désormais considérer comme la structure la plus générale, celle qui fonde le caractère «arbitraire» du signe linguistique au sens habituel.

Il s'agit donc de mettre en question le caractère central de la notion de signe, au coeur de la linguistique comme de la culture «structuraliste» en général, et de reposer les problèmes à partir d'une pensée renouvelée de «l'écriture». Avec ce renversement des hiérarchies traditionnellement reconnue, il ne s'agit pas seulement, comme le remarque Jean Greisch (in *Herméneutique et grammatologie*, éditions du CNRS, 1977) de prôner quelque improbable «révolte des scribes» (p. 76). Encore une fois, les termes de trace et d'archi-écriture ne correspondent pas à l'écriture dans son sens ordinaire, même s'ils communiquent avec elle. Mais certains traits de cette dernière (inscription, itérabilité, espacement...) s'avèrent, nous dit Derrida, applicables au langage, voire à l'expérience en général. Si bien qu'il faudrait la penser, non comme forme dérivée, mais comme *condition de possibilité* la plus générale de tout ce qui se trouve pensé par la linguistique en termes de signes ou de communication. C'est aussi en ce sens qu'on pourrait dire que «le concept d'écriture commence à déborder l'extension du langage» (*De la grammatologie*, p. 16).

La référence à Hjelmslev et à la glossématique marque ici, également, une transition importante. Pour Derrida, c'est l'exemple d'une tentative pour prendre en compte la dimension du «graphique», sans subordination directe à l'élément phonique. Ce pourrait être aussi le point de départ pour une pensée originale de la «littérarité» des textes (ce point est évoqué p. 87). Pour autant, nous dit Derrida, on n'est pas encore dans l'ordre d'une pensée de la trace, dans la mesure où Hjelmslev reste dans le cadre d'une description scientifique, objectivante, des formes du langage, alors qu'il conviendrait justement de se placer au-delà du strict champ des objets de description. Parce qu'elle est «condition du système linguistique lui-même», l'écriture ne saurait «être située comme un objet dans son champ» (*ibid.*, p. 88).

Avec ce vocabulaire de la «condition de possibilité» du langage, voire de l'expérience en général,

Derrida se place dans le registre d'une réflexion «transcendantale». Même si ce registre comporte des inconvénients, et on sait que Derrida ne cesse de le mettre en cause, depuis l'introduction à *L'origine de la géométrie*, il constitue néanmoins ici comme un passage obligé, une étape nécessaire, parce qu'il y a «un en-deçà et un au-delà de la critique transcendantale (in *De la grammatologie*, p. 90), pour dégager l'originalité de sa pensée de l'écriture par rapport aux approches «naïvement» objectivantes dont celle-ci est ordinairement l'objet. Cette originalité est celle de ce qui s'affirme de façon de plus en plus insistante comme «mouvement de la *différance*»: «archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même *possibilité*, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage» (*id.*, p. 88 -je souligne). Ainsi se précise le singulier destin du thème «transcendantal» dans *De la grammatologie*: dénoncé dans la position du signifié, il est pour une part réintroduit dans la pensée de la trace, mais à titre «provisoire», et avec un statut stratégique assumé.

Pour une pensée de la langue en termes de structures, il en résulte un déplacement fondamental, dans la considération des rapports de l'interne (l'infra-linguistique) et de l'externe (l'extra-linguistique, posé comme son dehors), c'est-à-dire, aussi bien, d'un système d'inclusion à un système d'exclusion. Or c'est à ce type de considérations que vient s'articuler le problème du statut de l'écriture. Chez Saussure, note Derrida, la considération de la langue comme «système de relations internes» est corrélative d'une exclusion: la secondarisation du «signe de signe». Mais cette position d'«extériorité» est intenable, dès lors qu'on accepte de penser une certaine écriture comme «condition de possibilité» de tout fonctionnement linguistique. Le «dehors» revient dans le «dedans», ou plutôt: la frontière du dedans et du dehors n'est plus déterminable de façon stricte. Ce point constitue une articulation importante dans le développement de *De la grammatologie*: «Il faut maintenant penser que l'écriture est à la fois *plus extérieure* à la parole, n'étant pas son "image" ou son "symbole", et "*plus intérieure*" à la parole qui est déjà en elle-même une écriture» (p. 68 -je souligne).

On peut à présent revenir sur l'articulation de l'arbitraire et du différentiel, pour tenter de penser le rapport de la structure linguistique à sa limite. A travers la relation entre parole et écriture, c'est la dimension d'articulation systématique du langage qui se trouve en effet d'emblée interrogée -pour

au moins deux raisons:

-parce que «l'idée même d'institution -donc d'arbitraire du signe- est impensable avant la possibilité de l'écriture et hors de son horizon»,

-et parce que cet horizon est «monde comme espace d'inscription, ouverture à l'émission et à la distribution spatiale des signes, au *jeu réglé* de leurs différences fussent-elles "phoniques"» (*id.*, p. 65-66).

Il y a, nous dit Derrida, une force de *rupture*, qui participe du registre de la trace ou de l'écriture. Et cette force de rupture a rapport avec sa dimension d'espacement, comme «surgissement» même «de la marque» (*ibid.*, p. 378). En même temps que le mouvement «transcendantal» de temporalisation, c'est cet espacement qui autorise l'articulation d'une «chaîne spatiale», l'écriture, à une «chaîne phonique» (*ibid.*, p. 96). La trace est ainsi productrice de différence, condition de la différenciation. Comme le répétera Derrida dans un autre contexte, l'«expérience de la marque» devrait être pensée comme «ce qui rend possible et nécessaire» l'«articulation», par exemple l'articulation du «transcendantal» et de «l'empirique», et qui la rend possible au sens même où elle lui «donne lieu» (in *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 50).

En fin de compte, il a pu apparaître, à partir de la critique de la tradition issue de Saussure, que c'est la caractère structural même du fonctionnement linguistique qui ne pouvait qu'ouvrir sur ce qui le rend possible et l'excède tout à la fois. Du coup, c'est bien à partir de la différence que Derrida nous propose de penser le sens. Mais l'articulation différentielle et structurée ne saurait elle-même être comprise qu'à partir du procès de la trace et du mouvement de la différance, qui l'ouvre irréductiblement sur son autre, «sans aucune simplicité -aucune ressemblance ou continuité» (*De la grammatologie*, p. 69).

Ce caractère irréductible de la marque écrite ou trace, Derrida invite à en faire, en quelque sorte, l'«expérience», dans les lectures qu'il propose au cours de ces années, par exemple de Mallarmé (dans «La double séance», in *La dissémination*, Seuil, 1972), avec la distinction de la «dissémination» du sens par rapport à toute forme de «polysémie», ou plus encore de Hegel ou Genet (dans *Glas*, Galilée, 1974), quand une façon de «laisser (se) dire» le texte finit par

«retarder», en quelque sorte «structurellement», c'est-à-dire sans terme assignable, toute possibilité de ressaisie conceptuelle. Dans un tel déplacement, le travail de Derrida semble s'orienter, selon le mot de Rudy Steinmetz (in *Les styles de Derrida*, De Boeck Université, 1994), vers une sorte d'«*action writing* -comme on parle de l'*action painting*» (pp. 95-96). Le jeu de la différance n'est plus seulement théorisé: il est, d'une certaine façon, «pratiqué».

Un texte comme «La double séance» occupe à cet égard une position un peu intermédiaire. Derrida y parle de travaux critiques d'inspiration structuraliste (en l'occurrence, au premier chef, ceux de Jean-Pierre Richard, auteur de *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Seuil, 1961), et relève les difficultés auxquelles ils lui semblent se trouver confrontés, lorsqu'ils abordent une oeuvre comme celle de Mallarmé. Certes, chacun s'accorde à reconnaître qu'ici, le référent se trouve vidé de son contenu de façon particulièrement significative: pour Mallarmé, la réalité semble n'être jamais vraiment une référence; voulant nommer l'objet, le mot nous en libère, et «l'absente» comme objet concret, comme la «fleur», dite, «de tout bouquet». Toute «profondeur», en ce sens, est épidermique, et les objets deviennent énigmes, faisceaux de reflets prismatiques, à la fois surface et profondeur; l'eau devient glace, miroir, glacier..., le soleil devient ombre, ou reflet.... Mais au-delà même de l'objet, c'est toute présence de signification cachée, que l'écriture renonce à révéler, tout absolu posé comme extérieur à l'acte d'énonciation: «Dans ce speculum sans réalité, dans ce miroir de miroir, il y a bien une différence, une dyade (...). Mais c'est une différence sans référence, ou plutôt une référence sans référent, sans unité première ou dernière» (*La dissémination*, p. 234). L'ellipse, fréquente, du verbe «être» est corrélative d'une prolifération du mot «jeu», selon un glissement caractéristique (signalé par Jacques Scherer dans *L'expression littéraire dans l'oeuvre de Mallarmé*, Nizet, 1947) que Derrida nomme «dissémination».

Ce que Derrida en vient alors à questionner dans l'approche critique de Richard, ce sont les limites, à ses yeux, du privilège «thématique» dans la tentative pour reconstituer la structure ou le «système» de l'imaginaire poétique de Mallarmé (voir à ce propos, dans *La dissémination*, pp. 276-280). Non qu'il conteste l'intérêt de mettre en évidence la récurrence des «blancs» ou des «plis» dans l'oeuvre concernée; il reconnaît même là un acquis indiscutable de la modernité

critique. Mais il fait observer qu' «aux yeux de Richard lui-même la diacriticité [-l'intervalle, ce qui fait que quelque chose peut se déterminer par opposition à autre chose-] interdit déjà qu'un thème soit un thème, c'est-à-dire l'unité nucléaire d'un sens posé là» (*ibid.*, p. 281). Si les éléments ne se déterminent que par leur contexte, et dans ce qui les sépare des autres éléments, alors on ne peut plus parler de «noyau thématique» irréductible: «s'il y a un système textuel, un thème n'existe pas» (*ibid.*, p. 282). Et c'est précisément ce dont témoignerait Mallarmé. C'est pourquoi, pour Derrida, il n'est même pas suffisant ici de parler de «polysémie», pour s'émerveiller des possibilités inépuisables offertes par le vocabulaire de Mallarmé. Les «possibilités» d'un mot, c'est aussi bien ce qui désarticule ou morcèle son unité en l'inscrivant dans les séquences les plus inattendues. Même l'*effet* de «totalité» ou de «nouveauté» d'un mot («total et neuf, étranger à la langue») ne le soustrait pas à la différence et au supplément. La polysémie étourdissante du «blanc» mallarméen s'incarne en virginité, frigidité, neige, voile, cygne, écume, papier, etc..., mais c'est aussi, en plus, «le blanc qui permet la marque, en assure l'espace de réception et de production» (*id.*, p. 285), blanc «supplémentaire» qui n'appartient plus simplement à la série. Et c'est ce supplément que la critique structurale ne peut que manquer, lorsqu'elle s'en tient à une description sémantique des thèmes.

La logique du «supplément» s'impose ici comme «excès irréductible du syntaxique sur le sémantique» (*id.*, p. 250). Le mot même est «cheville syntaxique», mais il l'est à tel point qu'il se met à signifier «l'espacement et l'articulation» (*id.*, 252), si bien qu'il n'y a pas de pure syntaxe non plus.

Or c'est bien ce style de subversion des privilèges de la dimension sémantique, au profit du syntaxique, que Derrida lui-même se met à pratiquer peu à peu. Ce qui peut aussi passer, à l'exemple du *Coup de dés*, par un travail pour rendre visibles des éléments qui restent généralement dans l'ombre, mais qui assurent l'articulation ou la configuration des unités de langue ou d'écriture, compte tenu de leur espacement entre les «vides» et les «blancs»: styles de caractères, mise en page, etc. C'est, pour Derrida, l'occasion de tirer certaines conséquences «pratiques» de sa pensée de la différance comme «ouverture à l'émission et à la distribution spectrale des signes» (*De la grammatologie*, p. 65-66), ou comme «devenir espace de la chaîne

parlée» (*Positions*, p. 39).

Ce travail arrive à un point d'aboutissement significatif avec la rédaction de *Glas*, puisque se trouvent mis en oeuvre à cette occasion toutes sortes de procédés de «mise en espace» textuels, à partir d'un double texte, lui-même incisé d' alcôves. Ces procédés concourent à un effet de composite, qui rend problématique le repérage d'une organisation sémantique centrale et clairement identifiable. Il ne s'agit pas ici de souscrire à un quelconque «pacte d'illisibilité», selon l'expression de Charles Ramond dans son article «Déconstruction et littérature -*Glas*, un guide de lecture» (in *Derrida: la déconstruction*, PUF, 2005, p. 100). Il y a bien en effet des séries «thématiques» repérables et analysables dans chacune des colonnes, qu'elles soient familiales, religieuses, psychologiques, linguistiques ou critiques. Il n'en reste pas moins que la recherche d'une composition d'espace textuel échappant aux prises de toute totalisation conceptuelle, fût-elle structurale, donne à l'ouvrage une grande part de sa singularité.

La spatialité du livre, où des entailles pratiquées dans les colonnes viennent rappeler certaines inscriptions hiéroglyphiques sur les obélisques de l'ancienne Egypte, fait écho à ce qui, dans la philosophie de Hegel, posait le moment de l'art «symbolique» comme celui d'un esprit «encore» prisonnier de la forme du monument. Or, selon l'analyse qu'en fait Derrida dans «Le puits et la pyramide» (1966, in *Marges*, 1972), le signe hégélien apparaît précisément comme ce dont la dimension spatiale, celle du monument ou tombeau où l'âme se tiendrait encore enfermée, devrait être «relevée», par intériorisation et temporalisation dans la représentation et dans le concept. Faire insister la spatialité de la langue produit donc déjà, de ce point de vue, un effet de subversion: menace d'enlisement dans la dissémination des sens et des accents.

Ici, le dispositif le plus voyant (les deux colonnes) complique d'autant plus la tâche qu'on ne peut déterminer simplement si l'un des deux éléments devrait rendre compte de l'autre, ou même selon quelle modalité ils devraient entrer en rapport. «Ça s'étire entre deux sujets absolument indépendants dans leur détresse et néanmoins entrelacés» (*Glas*, p. 54). L'effet de miroir est à la fois suscité et constamment déçu, renversé en «duplicité» (François Laruelle, «Le style di-phallique de Jacques Derrida, in *Critique*, mars 1975). Et ce maintien de la dualité vaut aussi échec pour toute «sursomption». Tout est agencé pour différer, indéfiniment, la prise

interprétative. «La force rare du texte, c'est que vous ne puissiez pas le surprendre (et donc limiter) à dire: ceci est cela ou, ce qui revient au même, ceci à un rapport de dévoilement apophantique ou apocalyptique, un rapport sémiotique ou théorique déterminable avec cela (...). Il y est toujours question d'autre chose encore» (*Glas*, p. 222-223).

La stratégie de lecture prônée par Derrida consiste donc en fait plutôt en un «laisser (se) dire» le texte. Mais ce «laisser dire» est solidaire, en l'occurrence, d'un «laisser sonner» (Charles Ramond, article cité, p. 112) ou d'un «laisser résonner» dont il réorganise les modalités, par l'agencement, non seulement de l'espace, mais des sonorités, à partir d'un jeu sur les syllabes, autour de «glas», jusqu'au point de rencontre du signe et de l'affect, à la fois en-deçà et au-delà de la chaîne signifiante, par l'effet d'une trace-affect portée par le jeu des textes confrontés.

Reste que c'est dans d'autres écrits contemporains que le travail de Derrida semble trouver, durant cette période, certains de ses échos les plus significatifs, échos profonds, quoique parfois rendus inaudibles par les polémiques ultérieures (on peut consulter à ce propos l'*Histoire de Tel Quel*, de Philippe Forest, Seuil, 1992). Lisant *Nombres* (Seuil, 1968) de Philippe Sollers, dans «La dissémination» (1969, publié dans le recueil de 1972, *La dissémination*, auquel il donne son titre), Derrida rend hommage à une écriture qui lui semble correspondre, sur bien des points, sur le terrain de la littérature, à ses propres directions de recherche. Il est vrai que le jeu des influences est ici largement croisé. Le commentaire prolonge, à sa façon, le texte «romanesque» dont il traite, et qu'il situe «au point de la plus grande avancée» des élaborations contemporaines (*Positions*, p. 96). Le sens même de la «dissémination» s'y trouve précisé:

-au-delà de toute polysémie («le concept de polysémie relève donc de l'explication, au présent, du *dénombrement* du sens» -*La dissémination*, p. 390 -je souligne), il renvoie encore à l'insistance d'une «multiplicité irréductible et générative» (*Positions*, p. 62);

-et cette multiplicité se trouverait au mieux rendue par l'effet de *dispersion* auquel parvient Sollers («le séminal (...) se dissémine sans avoir jamais été lui-même et sans retour à soi. Son engagement dans la division (...) le constitue comme tel, en prolifération vivante. Il est *en nombre*» -*La dissémination*, p. 390 -je souligne).

Dans ses ouvrages de cette période, Sollers semble en effet plus que tout autre engagé dans un parcours où l'écriture tendrait vers une sorte de «mouvement perpétuel» -«Ni dedans ni dehors... Ni conscient ni inconscient...», à la poursuite du «'tissu' dont nous sommes faits» (Philippe Sollers, in *Vision à NewYork*, Grasset, 1981, p. 75-76). En continuité avec Mallarmé, mais à distance de son «esthétique impossible», comme rêve d'un texte qui ne s'écrira pas, on est plutôt confronté ici au déroulement d'un texte infini, sans véritable point de départ ou d'arrivée. C'est cette forme d'écriture dont le travail de Derrida, à ce moment-là, participe de plus en plus lui aussi, et qui s'avère également particulièrement ouverte à la dimension de l'«intertextualité». Ce concept est alors théorisé par Julia Kristeva (in *Théorie d'ensemble*, analyse du *Jehan de Saintré*, Seuil, 1968, puis in *Séméiotikè*, Seuil, 1969), à partir de l'idée que «tout texte est absorption et transformation d'un autre texte» (1969, p. 85). Avancé pour combattre la tendance «structuraliste» à couper les textes étudiés de tout «dehors», il s'avère exemplairement «post-structuraliste» en ce qu'il ne constitue pas pour autant un retour à des conceptions antérieures; il réintroduit «l'histoire», mais tout en restant dans l'espace du «texte». Et il est clair que ce que fait alors Derrida est inséparable de ce contexte de réflexion.

Dans sa lecture de *Nombres*, il en vient à affirmer que les «termes» (d'un langage ou d'un écrit) pourraient être considérés comme des «germes»: «Qu'il s'agisse de ce qu'on appelle "langage" (discours, texte, etc.) ou ensemencement "réel", chaque germe est bien un terme. Le terme, l'élément atomique, engendre en se divisant, en se greffant, en proliférant» (*La dissémination*, p. 338). Ce recours à l'analogie biologique, qui peut surprendre de la part de Derrida, doit permettre de faire entendre l'originalité d'un *mouvement de dispersion* imprimé par le texte, qui vient s'opposer à l'image de la prise dans une structure stable. Du même coup, c'est l'unité du mot, en même temps que du signe, qui se trouve mise en cause, au profit des lettres, voire des sonorités. Il s'agit bien encore de défaire un certain privilège traditionnel du sémantique sur le syntaxique; s'y ajoute ici l'idée insistante d'un engendrement du texte par le jeu de ses éléments les moins «signifiants» en eux-mêmes, dans un mouvement productif antérieur à toute visée représentative.

Le terme même de «dissémination», tel que Derrida en déploie la logique, apparaît d'ailleurs

comme inséparable de ce contexte de lecture. Il intervient d'abord chez Sollers, pour rendre compte, dans *Nombres*, d'un certain destin de la scène classique, ébranlée dans son caractère statique par l'effet d'une mise en mouvement scripturale: «et ainsi, vous êtes devant le portique de l'histoire elle-même, sur sa scène brusquement redressée et illuminée (...). Plus rien ne répond de vous ni pour vous dans cette séquence, cet englobement, ce sursaut terreux de fermer, de *disséminer*, de fonder en disparaissant...» (Sollers 1968, p. 63-64 -je souligne). Il en résulte l'ouverture de ce nouvel «espace de dissémination» (Derrida 1969), dont la logique serait désormais moins «complémentaire» que «supplémentaire». Un tel ébranlement n'empêche pas la mise en scène d'une répétition; la scène était d'ailleurs d'emblée répétition: «il est possible d'apercevoir l'ébranlement du jeu, la décomposition du théâtre où nous allons et venons, répétant sans y penser le texte ancien» (Sollers 1968, p. 37). Que la représentation classique n'en finisse pas de se disséminer, c'est ce dont veut témoigner aussi tout le travail de Derrida dans cette période. Mais ce mouvement de dispersion est pensé comme inséparable, là encore, d'une répétition. Pas de sortie hors de la scène qui ne passe, encore, par elle; c'est aussi le sens récurrent de la référence à Hegel: on ne pourrait s'en jouer qu'à jouer, encore, avec lui. Et c'est aussi pourquoi, en dépit de sa «clôture», il est «*fatal*» (et c'est, pour Derrida, la tragédie d'Artaud) «que la représentation continue» («Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation», in *L'écriture et la différence*, Seuil 1967, p. 368).

Structure, référence, figure.

On a vu que la reconnaissance, par Lyotard, d'une fécondité nouvelle dans l'approche des problèmes culturels par les «structuralistes», était liée au fait que cette approche ait su interpréter son objet, de façon originale, comme *signe*. Il s'ensuit que l'étude du *langage* occupe ici aussi une position toute particulière, dont il importe de rendre compte. Dans son étude sur Lévi-Strauss («Les Indiens ne cueillent pas les fleurs», art. cité), Lyotard note ainsi que «la langue» apparaît désormais à la fois comme «dans la culture», comme un de ses «aspects», «témoignant» d'elle et de ses «institutions» («la langue est dans la culture» -p. 73), et comme susceptible de valoir pour le tout de la culture, voire au-delà d'elle: «pour ainsi dire, [elle] la supplante en la reproduisant et en la prolongeant en elle-même sous la forme de discours»; «la culture est dans la langue» (*id.*). Or, le structuralisme est essentiellement, pour Lyotard, projet d'analyse

systématique des fonctionnements culturels. S'attacher à résoudre l'énigme de cette appartenance réciproque, de la langue à la culture et de la culture à la langue, pourrait donc être un moyen de commencer à comprendre son point de vue sur le structuralisme linguistique.

Le système des significations.

Si «la langue est dans la culture», c'est qu'elle participe de ces réalités culturelles susceptibles d'être appréhendées en termes de structures, de façon pertinente et féconde. Toute communication suppose un code, et toute parole une langue, pensable en termes de système. Ici s'impose le motif de la structure linguistique: comme «système des traits distinctifs» (in «A la place de l'homme, l'expression», art. cité, p. 173). En ce sens, elle est bien «chose culturelle», et cette structuralité peut être posée comme «homologue à celle qui règlent la parenté ou le mythe, en tout cas transformable en elles» («Les Indiens...», p. 73).

Avec Merleau-Ponty, Lyotard considère que la capacité signifiante du discours «ne procède pas de la transcription phonétique d'une "pensée" articulée avant lui, le signifiant et le signifié émergeant de pair, s'engendrant dans le cours des mots» (*id.*). Mais, contre Merleau-Ponty, la prise en compte de cette dimension originale suppose pour Lyotard de rompre avec un certain «modèle» de la «perception» («A la place de l'homme...», p. 175). Penser en termes de «système sémantique», c'est penser en termes d'unités distinctives, comme composantes des unités signifiantes. Et s'il y a «pouvoir de signifier», il ne tient pas dans «l'activité expressive actuelle», mais il relève plutôt d'un «système virtuel, invariant et discontinu» (*id.*, p. 175-176). L'originalité de l'ordre linguistique, par rapport à «l'ordre perceptif», est liée à cette «virtualité», qu'on pourrait aussi bien dire «latence», avant toute manifestation dans le «geste parlant» qui «y sélectionne et y enchaîne des unités». Lyotard n'hésite pas alors à expliciter le thème d'une «prévalence du signifiant sur le sujet» portant avec elle, dans une certaine analogie avec l'inconscient freudien, «la dimension d'un destin» (*ibid.*, p. 176).

Dans *Discours, figur*e, Lyotard se réfère plus directement encore aux analyses de Saussure et du *Cours de linguistique générale*. Il s'agit ici de penser, plus précisément, le cas où «l'opposition est la différence significative», mais ce cas est encore reconnu comme concernant une dimension de

fonctionnement très générale du langage. A partir de l'affirmation fondamentale de Saussure, «Il n'y a dans la langue que des différences, et pas de quantités positives», on pourrait ainsi penser «la régulation des écartements dans l'ordre signifiant» (*Discours, figur*e, p. 142). Les écarts entre les unités du système apparaissent ici comme fondateur de signification. Ils supposent, en même temps qu'un jeu des différences, un jeu d'oppositions ou d'exclusions: «prise» et «crise» ne prennent sens, dans leur différence, qu'en tant qu'ils s'opposent aussi; quelque chose est dans l'un et *non* dans l'autre, et inversement.

En ce point, apparaît toutefois, pour Lyotard, un problème: si «l'opposition est la différence significative», pourra-t-on encore «distinguer opposition et différence»? Fécond dans sa contestation d'une conception trop simplement «expressive» du sens, le structuralisme ne risque-t-il pas en même temps d'effacer la singularité des *différences* dans les articulations trop réglées du système? Lyotard se réfère sur ce point au travail de Robert Godel, qui a publié, en 1957, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure* (Droz et Minard), ouvrant ainsi le champ des recherches sur les textes saussuriens originaux. Certes, l'approche du *Cours* ne s'en trouve pas, alors, essentiellement bouleversée, mais cette publication permet à Godel de faire observer ce point, qui intéresse Lyotard: «Il semble alors que dans un système de signes la différence doit toujours coïncider avec une opposition et que le caractère négatif ne s'y puisse jamais observer à l'état pur» (Godel 1957, p. 197 -cité in *Discours, Figur*e, p. 142). Lyotard prend appui sur le repérage de cette complexité, pour formuler le problème en ces termes: peut-on prétendre résorber toute différence dans l'économie différentielle du signe, tant que celle-ci reste pensée en termes de système d'opposition?

A partir de Jacobson et de la radicalisation de l'approche phonologique, la difficulté ne peut que s'accentuer. Citant «L'aspect phonologique et l'aspect grammatical du langage dans les interrelations» (in *Essais de linguistique générale*, 1948, p. 165), Lyotard rappelle qu'ici «toutes les différences existant entre les phonèmes d'une langue donnée peuvent se ramener à des *oppositions* binaires, simples et indécomposables, de traits distinctifs» (cité in *Discours, figure*, p. 142-143 -je souligne). Il en résulte à nouveau que tout discours, en tant qu'il signifie, «renvoie à l'organisation invariante des écarts dans le système» (*ibid.*, p. 143). Mais là encore, note Lyotard,

semble manquer la place pour une pensée plus radicale de la différence: «la simple non-coïncidence, c'est-à-dire la différence pure, ne peut faire l'objet d'aucune reconnaissance» (*id.*). Lyotard semble donc bien s'inquiéter de ce que la prégnance de la règle d'opposition finisse par occulter toute possibilité d'appréhension de «la différence simple, comprise comme non-coïncidence» (*id.*), et ce, au-delà de l'héritage saussurien, jusque dans les travaux de linguistique générative. Une singularité de la démarche va donc consister à essayer de penser, à partir de la linguistique structurale mais au-delà d'elle, une différence qui «n'entre pas dans le système des oppositions» (*id.*, p. 144), et qui même d'une certaine façon «en sorte» (*id.*).

La «dimension référentielle».

Non seulement la langue est dans la culture, disions-nous, mais «la culture est dans la langue». Cela signifie, pour Lyotard, que la langue, en même temps qu'objet d'étude parmi d'autres, relevant de l'analyse structuraliste, pourrait être considérée comme «équivalent possible pour toutes les réalités qui prennent place dans le monde culturel» («Les Indiens...», 1965, p. 73). «Reproduisant» ou «prolongeant» la culture dans le discours, la langue serait donc aussi ce qui, pour une part, en «supplante» la clôture dès lors qu'elle peut «*parler*» d'elle, et donc «s'émanciper» , en quelque sorte, des «signifiants muets» (*id.*). De sa lecture de *Signes* de Merleau-Ponty, Lyotard retient que toute «totalité» linguistique, ou «présomption d'accumulation totale», se situant d'emblée dans «l'ordre du symbole», ne peut que renvoyer à autre chose que soi. Dès lors, la parole ne saurait simplement «*être*» un objet, comme chose à déchiffrer: elle est aussi ce qui *a* un objet, substitut d'autre chose, et par cette dimension elle excèderait «sa raison ou sa structure» intrinsèque. Autrement dit: «c'est d'un même mouvement que le discours est *implication de son schème*, inconscience, et *explicitation de son thème*, rationalité» (*ibid.*, p. 74 -je souligne). On devrait donc maintenir une «scission»: la langue «contient la possibilité d'une pensée analytique, opérant sur la base de l'extériorité du disant et du dit: la science est au bout de cette scission» (*ibid.*). C'est dans cette tension spécifique que s'installe donc très vite le questionnement de Lyotard à propos de la langue et du structuralisme, et cette modalité du questionnement déterminera bien des évolutions ultérieures de sa pensée.

S'il y a originalité, c'est d'abord en ce qu'il est centralement question, ici, de «discours». Ce choix de vocabulaire est solidaire d'une sensibilité à ce qu'il appelle la dimension «opérative» de l'énonciation, et donc à l'importance de ce qui, dans le *Cours de linguistique générale*, était plutôt du côté de la «parole» que de la «langue». Dans la recension qu'il fait de l'ouvrage d'André Jacob, *Temps et langage* (in *L'Homme et la Société*, n° 5, juillet-septembre 1967), Lyotard note ainsi, à propos de l'influence de Gustave Guillaume, que son importance tiendrait au fait d'avoir permis de trouver une réponse au problème posé par l'opposition trop marquée entre la «synchronie a-chronique» de la langue, et la diachronie de la parole, c'est-à-dire d'avoir «trouvé dans le *discours* une catégorie susceptible de faire comprendre comment, sans rien résigner du structuralisme, on doit compléter ou surmonter son caractère statique par une théorie de *l'opération de parler*» (p. 221 -je souligne). Et Lyotard remarque dès ce moment que «dans cette perspective opérative, l'unité linguistique intéressante est la *phrase*» (*id.* -je souligne). On peut bien sûr ici renvoyer également à Benveniste: dans les *Problèmes de linguistique générale*, la «phrase» est aussi l'exemple par excellence d'«unité» linguistique propre à la parole, par distinction d'avec les unités de langue, dans la dimension du «discours, qui s'inscrit dans le temps, paraît et disparaît, tandis que le «signe», comme tel, est à la fois virtuel et intemporel. Acte de parole, la «phrase» est donc déjà, ici, posée comme élément irréductible à ceux qu'articule le système de la langue, et quand on sait l'importance que prendra dans l'oeuvre de Lyotard le lexique de la «phrase», on ne peut bien sûr que souligner cette occurrence précoce. Or discours et phrases, pris dans cette acception, ont cette particularité, en tant qu'actes d'énonciation contextualisés, d'être propices à la désignation de choses singulières, c'est-à-dire à la référentialité).

Dans son commentaire de M. Dufrenne de 1969 («A la place de l'homme...»), Lyotard précise, à ce propos, le vocabulaire de la référence. Il s'intéresse d'abord à la façon dont un discours *théorique* se rapporte à son objet, et note qu'on ne saurait penser ce rapport en termes de simple «intervalle de champ» (p. 169). A proximité de Merleau-Ponty, il évoque d'abord cet «oeil palpant la chose de loin», qui maintiendrait la relation avec ce qui, tout en cherchant à se signifier dans l'articulation des termes, ne peut que l'excéder, parce qu'il en «reste absent». Cette complexité se

dit, de plus en plus précisément, comme *croisement de dimensions*: d'un côté, la dimension de la signification, déterminée par intervalles linguistiques, ou logiques; de l'autre, la dimension de désignation, renvoyant à un au-delà de la clôture du système signifiant, comme ce *dont* on parle, mais qui est toujours ailleurs. Comme le dit Corinne Enaudeau: «Deux espaces structurent le réel signifiable: le *tableau plat* de la langue et la *profondeur* du référent visé par le discours» («*Discours, figure*: coup et après-coup», in Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, déjà cité -je souligne).

C'est au sujet du *croisement* de ces dimensions, que se précise la discussion avec Merleau-Ponty. Dans *Le visible et l'invisible*, celui-ci évoquait ici un «chiasme», ouvrant sur la profondeur de la *vue*. Mais puisque cette profondeur est aussi celle d'une référence «dans l'expérience du discours», elle ne peut, pour Lyotard, être pensée seulement comme «profondeur». L'opération requiert le passage par les particularités de la structure, de l'articulation systématique, impliquant une certaine «prévalence du signifiant» («A la place de l'homme...», p. 175-176). Il s'ensuit que s'il y a référence, c'est toujours en même temps dans la distance d'une «coupure» (*id.*, p. 170), qui ne donne l'objet qu'à nous en séparer. Le croisement des dimensions, «pour ainsi dire perpendiculaire», implique donc à la fois le système des articulations signifiantes, et un ensemble signifiant lui-même «crevé d'antennes transversales» (*ibid.*, p. 169).

C'est dans ce contexte qu'intervient la référence insistante à Frege, et à la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*. Il s'agit d'évoquer l'objet comme «horizon du discours», comme ce dont il parle et qui est pourtant «essentiellement autre». Cette altérité serait rendue pensable par l'indépendance, établie par «*Sinn und Bedeutung*» («Sens et dénotation», 1892, traduction in *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971), entre le «sens» d'un mot et sa «dénotation», soit, dans le langage de Lyotard: sa «signification» et sa «désignation». L'originalité de Lyotard consiste alors pour une grande part dans sa façon de penser cette distance comme «infranchissable», puisque liée à un véritable «clivage entre le discours et son objet» («A la place de l'homme...», p. 172). Cet usage de Frege, approfondi par les analyses de *Discours, figure*, singularise aussi Lyotard dans le contexte de la philosophie «continentale» de l'époque. Au-delà de la systématicité de la langue, il marque l'intérêt de Lyotard pour la dimension théorique,

rationnelle, «explicitante de son thème», d'un certain type de discours orienté vers l'objet. Comme le montre bien J.-M. Salanskis dans son étude sur «La profondeur référentielle chez J.-F. Lyotard» (in *Les transformateurs Lyotard*, Sens et Tonka, 2008), il s'agit de penser, en même temps que la «négativité» interne au système, c'est-à-dire le jeu des oppositions entre unités au sein de la structure, une «négativité» fondatrice de séparation, entre le discours et son objet. On pourrait ainsi dire, avec C. Enaudeau, qu'«une négativité ordonne chacun [des deux espaces]: l'une tient écartés les éléments du système linguistique et l'autre tient à distance l'objet dont on parle» (art. cité, p. 526).

Mais ce creusement de la dimension «référentielle» se veut surtout creusement d'une dimension d'*extériorité*. Dans ce jeu de la négativité, se trouve posée une transcendance (cf. «A la place de l'homme...», p. 172: «Cette distance qui se tend pour se faire épaisseur est le secret de la transcendance»), qui doit rendre impossible la résorption d'un espace dans l'autre. En même temps qu'à un certain «structuralisme», c'est à Hegel que Lyotard tente d'échapper, ce qui réunit Hegel au structuralisme étant, ici, une même façon de poser l'extériorité de la référence comme un élément récupérable dans le jeu de la signification, ou dans son système.

Dès lors, une difficulté persiste, concernant les modalités d'accueil d'une telle extériorité dans le langage: comment parler de ce qui ne se laisse pas enfermer dans le discours? Frege donne la possibilité de poser l'extériorité de l'objet de connaissance. Mais cette extériorité n'épuise pas l'«épaisseur» de la chose. C'est aussi pour résoudre ce type de difficultés que Lyotard, en plus de ce à quoi la parole renvoie ou de ce à quoi elle se substitue, s'intéresse de plus en plus à tout ce qui excède l'ordre de ses articulations réglées, notamment dans la poésie ou dans le champ pictural.

Au-delà de la structure et de la référence -le figural.

S'il pointe vers une extériorité radicale, en «niant» l'intériorité au discours de son objet, le «référent» au sens de Frege est encore le corrélat d'un point de vue essentiellement théorique. Du coup, la distance, même posée comme infranchissable, l'est toujours en vue d'un certain travail de résorption. Elle n'est pas pensée dans sa positivité. Or pour Lyotard, qu'il y ait du réel

au-delà de la signification porte nécessairement à conséquence. La réflexion sur l'extériorité du désigné doit être approfondie dans une pensée des effets, sur la signification, de ce qui vient l'affecter depuis son au-delà, qu'on pourra poser comme désir, force, affect, énergie, etc., pour rendre compte de son action subversive depuis un plan hétérogène.

Dès 1965, dans «Les Indiens...», Lyotard prend appui sur le champ pictural, pour tenter de rendre compte de ce qui, du «dessous du langage articulé par ses messages chromatiques et par ses vecteurs» (p. 77-78), vient ainsi «excéder la parole». Avec le Merleau-Ponty de *L'oeil et l'esprit*, il considère que «comprendre le tableau exigerait que soient pénétrées les puissances de résonance plus anciennes que l'intellection et dont il y a fort à parier que celle-ci n'est pas exempte» (*id.*, p. 78). Mais c'est plutôt avec Freud qu'il pense pouvoir préciser ce qui, d'un désir, devient matière d'un espace imaginaire, susceptible de transgresser l'espace graphique comme l'espace des significations. C'est l'apparition du motif de la «figure», qui trouve un de ses premiers modèles dans le rêve: «Le rêve n'est pas un discours, c'est un rébus, c'est-à-dire de la figure combinée avec du texte, de l'espace sensible inondant de l'espace graphique ou linguistique» («A la place de l'homme...», p. 168). L'introduction du vocabulaire de la figure répond donc bien à la nécessité de rendre compte de ce qui se produit depuis l'extériorité du discours: «le désir, contemporain de l'interdit ou loi, est producteur [de figures]». C'est une dimension de force, et d'énergétique, qui fait que «le discours de l'Autre ne peut qu'être aussi l'autre du discours» (*id.*).

L'au-delà de la signification, déjà pointé comme «référence», se trouve donc aussi bien posé comme indissociable de son en-deçà, avec ses effets spécifiques dans l'ordre du figural. Comme le dit C. Enaudeau, «l'objet pointé là-bas s'avance sur fond des lointains par la face que nomme la signification, mais il se creuse aussitôt d'un envers invisible qui s'esquive en arrière de lui»; ou encore: «Dès que la parole fait s'avancer l'objet qu'elle vise, elle le creuse d'un arrière» (art. cité, p. 527). Or de cette nouvelle dimension de l'extériorité, résulte que le langage semble plus incapable que jamais de saisir la réalité de ce qui l'excède, pour la «signifier positivement en lui-même». L'hétérogénéité est littéralement celle de «deux régions (celle du système, celle de la force)» (*Discours, figure*, p. 146), et le risque est celui d'un «écrasement» systématique de la

différence dans la systématicité discursive, ou dans l'accomplissement subreptice d'un désir d'unité.

D'où la nécessité, pour Lyotard, de promouvoir un véritable *travail* de mise en rapport du discours avec ce qui toujours excède le champ des significations constituées, à l'exemple du travail poétique, qui «va à l'encontre du langage de communication, qui est un défi aux contraintes du code et de l'usage», et «qui porte ce défi (...) en opérant selon des procédés qui introduisent dans l'espace stable de la langue la motricité spatialisante du sensible» (*id.*, p. 174). Ceci fournit les éléments d'une critique renouvelée du structuralisme: celui-ci s'en tient au «système des oppositions». Or ce dont le langage poétique offre l'exemple, c'est d'un travail sur des différences qui tendent à excéder ce système: «on pourrait dire que [le langage poétique] est au langage ordinaire *comme la différence est à l'opposition*» (*ibid.*, p. 144 -je souligne). Si «je te connais» tire sa signification de son «opposition virtuelle» à «je le connais», à «tu le connais», etc. («virtuellement coprésents» -ou coabsents), «je te musique», par contre (expression poétique empruntée à H. Pichette et aux *Epiphanies* -1948), ne se distingue pas d'autres termes par un écart réglé. Dans ce dernier cas, «le retrait des éléments absents ne crée pas de la virtualité, mais de la violence» (*Discours, figure*, p. 145). Ce qui fait «violence» ici, c'est un écart par rapport à la loi même qui régit le système des écarts. Cet écart non conventionnel est pour Lyotard comme l'équivalent d'une subversion, ou d'une «transgression»: «musique est un terme actualisé par transgression» (*id.*). Du point de vue de la temporalité de la langue, on pourrait alors parler d'«*événement*», au sens où ce qui survient ne pouvait être anticipé dans l'ordre de la structure et de son fonctionnement: «quand vous faîtes un verbe avec un substantif, il y a événement» (*ibid.*). Or cette violence, ce caractère transgressif ou cette événementialité sont, pour Lyotard, des composantes indissociables du «figural» comme dimension spécifique: «Si j'appelle l'énoncé *je te musique* une figure, il faut dire que cette figure (et mon hypothèse est: que toute figure) est chargée linguistiquement, c'est-à-dire fait événement linguistique, parce qu'elle est un effet de *décharge* provenant d'un autre ordre» (*ibid.*, p. 146).

Mais une telle pensée de la figure exhibe encore sa limite, celle qui, d'une certaine façon, lui interdit de se refermer même sur une «définition»: «la profondeur excède encore de beaucoup le

pouvoir d'une réflexion qui voudrait la signifier, la placer dans son langage, non comme une chose, mais comme une définition» (*ibid.* p. 19). En même temps qu'il promeut un travail de différentiation «paradoxal», excédant le registre des oppositions constituées, Lyotard esquisse donc la perspective d'une démarche poétique de type «déconstructif» -en cela, il semble qu'on puisse alors le situer un peu à mi-chemin entre Deleuze et Derrida.

Mais les pôles, ou «dimensions», entre lesquels Lyotard installe sa réflexion, s'ils lui donnent un cadre pour tenter de penser l'au-delà de la structure, confrontent eux-mêmes à certaines limites, auxquelles il ne manque pas d'être sensible. En particulier, le problème du *type de discours* adéquat à leur propos devient bientôt une préoccupation majeure pour lui. Il trouve son livre (*Discours, figure*), d'une certaine façon, trop pris dans une certaine structure de langage («il se tient encore dans la signification» -p. 18), et insuffisamment transgressif, au sens qu'on a pu précédemment donner à ce mot: «il n'est pas livre d'artiste, la déconstruction n'y opère pas directement» (*ibid.*). C'est une des préoccupations qui président au déplacement qui va le conduire à la rédaction d'*Economie libidinale*. En même temps, il répète au fil de l'ouvrage qu'il s'agit de préparer à une critique plus vaste, qui serait «critique de l'idéologie», ou «critique pratique de l'idéologie»: «Ce livre-ci n'est lui-même qu'un détour pour mener à cette critique» (*ibid.*, p. 19). Radicalisant la perspective du «figural» (mais le vocabulaire même ne pourrait plus être le même), par «mise en acte» des intensités dans l'écriture, *Economie libidinale* tente donc de la porter sur sa limite.

Ceci passe par un rabattement de la distance référentielle du côté de l'intensité, jusqu'à l'en rendre difficilement discernable. De ce point de vue, c'est en particulier la perspective fregeenne qui fait largement les frais de l'opération. Commentant cet éloignement de Lyotard par rapport à Frege (et à sa «robuste attestation du référent» -qu'on pourrait rapporter, par voie déictique, à «l'ancrage ponctuel de la monstration») après *Discours, Figure*, Elise Marrou (in Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, 2010, p. 30, note 43) l'attribue à une «prudence» acquise par «familiarité avec l'argument du "langage privé"». Judicieuse dans le contexte du *Différend*, on peut toutefois se demander si cette remarque rend suffisamment compte du fait que cet

éloignement commence à prendre effet dans *Economie libidinale*. Du point de vue des lectures significatives évoquées par Lyotard à ce moment-là, il semble que les analyses de Baudrillard (in *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972), par exemple, aient pu jouer un rôle plus décisif: le chapitre consacré au «miroir du référent», qui tente de montrer le rôle de la «logique du signe» jusque dans la détermination de la «substance de réalité», avance des arguments qui semblent porter effet dans le texte de Lyotard. Baudrillard essayait notamment de montrer à la fois:

-que le «référent» se trouverait en réalité, dans tout fonctionnement significatif, entièrement impliqué dans la logique du signe;

-que cette l'articulation du signe au référent, à partir de leur distinction classique, ne serait possible que sous le présupposé de la «motivation» ;

-et que la logique de cette articulation ne serait elle-même que l'effet d'un certain fonctionnement signifiant.

Or, un tel fonctionnement est posé comme homologue à celui qui règle, en économie, les rapports traditionnels de la «valeur d'usage» à la «valeur d'échange», sous le présupposé du «besoin». Il y aurait donc «homologie entre la logique de la signification et celle de l'économie politique»: «Dans les deux champs respectifs, les deux formes dominantes (le système de la valeur d'échange et la combinatoire des signifiants) se donnent une raison référentielle, un contenu, un alibi, et significativement, ici et là, l'articulation se fait sous le signe métaphysique du besoin ou de la motivation» (p. 185).

Ces arguments semblent mettre en cause une des dimensions essentielles (la «profondeur» référentielle) à partir desquelles Lyotard tentait d'élargir la perspective «structurale». Mais ils ont en même temps l'intérêt, pour lui, d'inviter à penser les systèmes signifiants à partir de questions peut-être plus larges encore, puisque engageant le fonctionnement d'une société dans son ensemble, notamment dans ses dimensions «économiques». Ceci ne signifie certes pas que la dimension référentielle ne jouera plus aucun rôle dans sa réflexion. Mais ce rôle même sera à l'avenir considérablement repensé et reformulé.

Au moment de l'écriture d'*Economie libidinale* en tout cas, il semble qu'il n'y ait plus seulement

substitution du signe à ce qu'il annonce et cache à la fois (son «matériau»), mais nécessité de comprendre que la «chose» remplacée est toujours elle-même un signe (p. 59). Le travail de détermination des termes serait donc voué à l'incomplétude, et c'est pourquoi, nous dit Lyotard, le rapport aux signes engage dans la voie des «recherches»: religieuse («métaphorique») ou scientifique («métonymique»). Mais ces démarches sont aussi inséparables des logiques de «pouvoir», ou de la quête de «gains». C'est en cela qu'on peut dire que la démarche critique est inséparable, ici, d'une forme de «critique de l'idéologie». D'autant qu'à prendre en compte, de plus en plus, les dimensions de la «constitution informationnelle du signe» (les pôles du destinateur, du destinataire, de la référence -ici enveloppée dans la signification-, ou du code), on l'installe aussi avec insistance dans sa dimension «pratique».

Au centre de l'analyse, on trouve désormais la description de la façon qu'ont les signes, par la logique de leur fonctionnement, de «creuser un théâtre dans les choses», mais aussi la description de la façon dont ils «peuvent» être des «lignes de fuite», ou des «intensités singulières et vaines dans des exodes» (*id.*, p. 65), ou encore engagés dans un procès de révolution «permanente», parce que toujours différente selon les «occurrences libidinales», au fil d'un déplacement qui serait aussi «voyage des intensités». En effet, le signe est ici «à la fois signe qui fait sens par écart et opposition, et signe qui fait intensité par puissance et singularité» (*ibid.*, p. 69), selon une dualité comparable à la dualité pulsionnelle repérée par Freud. En ce sens, on pourrait dire qu'un «tenseur peut se dissimuler dans le sémantique», ou «le dissimuler» (*ibid.*, p. 70). Et c'est l'occasion pour Lyotard d'amorcer une réflexion sur le statut du «nom», pensé dans ce cadre comme «signe-tenseur» par excellence, qui aura de nombreux prolongements ultérieurs.

Ainsi trouve à se tracer une nouvelle perspective, ou à s'esquisser une nouvelle stratégie, même si on sait qu'elle sera éphémère, et diversement évaluée par la suite -mais l'ambivalence, ici, ne vaut pas reniement, et peut être elle-même interprétée de toutes sortes de façons. Pour ce qui nous occupe, notons tout de même que cette perspective est pensée dans le registre d'un «raffinement». Le préalable à sa mise en oeuvre, c'est la reconnaissance de l'*intrication* des pulsions, comme corrélat de leur dualisme. Ce qui implique qu'on renonce à «désintriquer», c'est-

à-dire à vouloir séparer le «bon» signe du «mauvais», ou à placer le tenseur à l'écart du sémiotique, et qu'on s'attache à repérer ou faire émerger, «*dans* la grossièreté des signes échangeables», les ressources d'intensité qui s'y trouveraient toujours, malgré tout et par nécessité, inscrites (*ibid.*, p. 29).

Dans leur démarche de mise en perspective critique du «nouveau» structuralisme, Deleuze, Derrida et Lyotard s'accordent donc incontestablement sur la nécessité d'évaluer à sa juste mesure l'importance de l'héritage de la linguistique saussurienne.

Pour Deleuze, le statut privilégié de la discipline en fait un terrain d'appréciation récurrent pour la réinterprétation du paradigme dans laquelle il s'engage tout d'abord, même si l'écart entre ses «critères» de reconnaissance d'une fécondité et ceux mis en oeuvre par les linguistes eux-mêmes l'amènent à se détacher progressivement des représentants les plus importants du courant, dont il critique de façon de plus en plus précise certains postulats fondamentaux.

De façon analogue, Derrida salue dans la linguistique structurale une élaboration fondatrice, lors même qu'il s'agit pour lui de la pousser sur ses limites, en dévoilant ses présupposés implicites: elle a d'abord pour principal mérite de permettre de penser le sens à partir de la différence (plutôt que depuis une instance extérieure de vérité, qui prétendrait l'effacer), et d'éviter de substantialiser le contenu du signifié ou son expression; elle permet donc un déplacement décisif

par rapport aux discours traditionnels sur le langage.

Quant à Lyotard, il voit dans sa façon de penser la culture à partir du jeu des signes, et donc en particulier du langage, l'originalité la plus féconde du structuralisme. Il montre que la prise en compte de la spécificité du fonctionnement des «systèmes sémantiques» permet de rompre avec un certain modèle de la perception, voire de rendre compte d'une certaine «prévalence du signifiant sur le sujet». Dans tous les cas, la nouveauté reconnue comme la plus décisive consiste dans la capacité du structuralisme linguistique à penser les *écarts* entre unités du système comme fondateurs de signification.

Mais cette prise en compte d'une fécondité reste indissociable, dans chaque cas, d'un geste critique.

Deleuze critique d'emblée le vocabulaire de l'«opposition», pour rendre compte du rapport différentiel entre phonèmes. *Logique du sens* met en oeuvre un type de distinction entre «surface» et profondeur qui semble compliquer les possibilités d'usage de la notion de «structure», telle que Deleuze lui-même pouvait l'entendre jusque-là: si l'essentiel se joue désormais en-deçà des surfaces, on ne peut plus simplement parler de «glissement» des séries l'une sur l'autre; le non-sens n'est plus seulement ce qui donne le sens, puisque sur une certaine limite il «l'absorbe». Dès lors, le «tiers terme» risquerait de n'être plus qu'un «signifiant-maître», à la fois transcendant et puissamment organisateur dans le champ de la représentation. D'où la nécessité, pour Deleuze, de penser une logique des «flux» qui puisse excéder celle d'un système signifiant.

Derrida, pour sa part, considère que, pour aller au bout du déplacement rendu possible par l'héritage saussurien, il faudrait assumer l'idée que le signifié puisse lui-même fonctionner comme signifiant, voire de rapporter ce signifié à une «trace»: puisque le terme de «signifiant» reste indissociable d'un rapport convenu au signifié, le véritable déplacement suppose une sortie hors de la logique traditionnelle du «signe». Ceci revient à mettre en cause la subordination du signe graphique, ou écriture, au signe phonique. Dès lors, on ne se situerait plus même dans la perspective d'une «science», objective ou descriptive, mais plutôt du côté d'une pensée des

conditions, quasi-transcendantales, de possibilité d'un langage. L'articulation différentielle et structurée ne se comprend qu'à partir du procès de la trace, à la fois condition de possibilité, et excès irréductible. Cette critique s'avère indissociable de celle du privilège du «thématique» sur le syntaxique dans l'approche des textes: la considération des polysémies devrait être déplacée vers une pensée plus radicale de la dissémination du sens dans l'écriture.

Pour Lyotard enfin, il est d'abord nécessaire de maintenir la distinction entre «opposition» et «différence». Fécond dans sa contestation d'une conception trop simplement «expressive» du sens, le structuralisme risque d'effacer la singularité des différences dans les articulations trop réglées du système (problème rendu plus aigu encore dans l'interprétation de l'héritage saussurien par les phonologues). Il faudrait penser, plus radicalement, une différence qui n'entre pas dans le système des oppositions. Elle est d'abord cherchée dans une dimension irréductible de «référence», à comprendre comme distance creusée par une coupure, qui ne donne l'objet qu'à nous en séparer, extériorité qui ne serait plus récupérable dans le jeu de la signification, ou dans son système. Mais la réflexion sur l'extériorité doit être approfondie dans une pensée de ce qui se produit, dans le discours, depuis son au-delà, d'où l'introduction du vocabulaire décisif de la «figure», et la promotion d'un véritable travail de débordement du champ des significations constituées, travail qui se situe dans une dimension «événementielle», et donc toujours un peu transgressive. En fin de compte, au tournant de *L'économie libidinale*, ce qui est pointé par le langage comme son dehors pourrait bien être encore un «signe», mais, par-delà tout fonctionnement structural ou systématique, l'ensemble se trouve pris dans une «économie», au sens large, qui situe le signe au croisement du sens (par écart et oppositions) et de l'intensité (excédante).

En ce point, la lecture critique de la linguistique issue de Saussure devient peu dissociable d'une prise de position par rapport à la perspective anthropologique plus générale dans laquelle se trouvent engagés les principaux représentants du courant des structures.

2 -Lire Levi-Strauss -anthropologie, historicité, structures.

Lévi-Strauss met au premier plan la notion d'échange, qu'il dégage de sa lecture de Mauss mais à laquelle il donne un sens assez général et abstrait: celui d'un «modèle d'intelligibilité de la vie sociale». De ce point de vue, il se situe clairement du côté de la «langue» saussurienne, comme articulation systématique de différences, plutôt que du côté de la «parole», comme opération concrète et localisée. Comme le remarque Philippe Descola, ici «les systèmes de mariage sont analysés du point de vue de leurs propriétés structurales (...), non du point de vue de leur fonctionnement [concret]» (in «Sur Lévi-Strauss, le structuralisme, et l'anthropologie de la nature», *art. cité*, p. 12).

Elaborés en étroite connexion avec les avancées de la linguistique structurale, les travaux d'anthropologie de Lévi-Strauss n'en posent pas moins des problèmes spécifiques, sur lesquels il

convient de s'arrêter. L'étude des sociétés dont s'occupe l'ethnologue ne soulève en effet pas seulement des problèmes d'ordre épistémologique, comme celui de l'adéquation de l'approche en termes de structures à l'objet concerné. Elle suscite aussi, d'emblée, des interrogations philosophiques très diverses. Celles-ci sont liées au caractère d'éloignement, à la fois géographique (ces sociétés perpétuent des formes d'organisation constituées à l'écart du monde connu par les européens pendant très longtemps) et historique supposé (dans la mesure où ces formes d'organisation pourraient être interprétées comme correspondant à des formes «antérieures» de développement) des sociétés considérées.

L'étude des sociétés «archaïques», d'autres lieux ou d'autres «temps», est d'abord propice au questionnement sur l'altérité. Elle fournit également volontiers un support pour la mise en question des sociétés contemporaines plus proches ou plus familières, d'ici et de maintenant, par l'effet de relativisation des normes dont elle est porteuse. Elle donne de nouvelles dimensions à l'interrogation sur l'ethnocentrisme, et suscite des débats aux frontières du philosophique et du théologique, par exemple dans les travaux de Ricoeur, qui suggère une pluralité de «types mythiques» dont un pôle (totémique) «tolèrerait» mieux «une explication structurale qui paraît sans reste», tandis que l'autre (kérygmatique) renverrait «plus manifestement à une autre intelligence du sens» («Structure et herméneutique», 1963, repris in *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969). A travers la discussion sur les méthodes, et au-delà du débat épistémologique, se dessinent donc des enjeux aussi bien éthiques que politiques, que la conjoncture et les mouvements de contestation des années 1960 et 1970 ne peuvent que souligner et amplifier.

Pour autant, cette mise en rapport des réflexions ethnologiques et éthico-politiques n'est pas une nouveauté. On peut la rattacher, au moins, à deux traditions, elles-mêmes liées pour partie:

-la tradition «dix-huitièmiste» de la contestation politique et religieuse des Lumières, où les récits de «voyageurs» viennent nourrir la discussion sur la diversité des formes culturelles, puis l'argumentation des philosophes dans le sens d'une critique de l'absoluité des valeurs et traditions régissant les pratiques du temps;

-une tradition marxienne de référence aux «sociétés primitives», au moins depuis *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* de F. Engels (à partir des premiers travaux de Morgan),

qui entend rendre compte du caractère historiquement «situé» des sociétés d'exploitation ou de classe, par la considération d'un état social d'«avant» l'Etat, qui devrait mettre en évidence le lien de l'autorité étatique à l'apparition de différentiations sociales antagoniques.

En discutant avec l'anthropologie structurale, il s'agit donc aussi, pour Deleuze, Derrida ou Lyotard, de discuter avec ces traditions, de façon au moins implicite, et bien souvent explicite. Les points de vue adoptés sont au départ assez distincts, mais on peut tenter de faire apparaître, à la croisée de ces cheminements, comment se met en place un certain style de questionnement, qui ouvre un champ de problèmes assez caractéristiques, et installe la lecture de Lévi-Strauss, et, par extension, du structuralisme en général, dans une singulière dimension de profondeur, en prenant la mesure de ses enjeux, dans les directions diverses de la connaissance, de la reconnaissance ou de la subversion de l'identité, de la contestation ou de l'émancipation, en passant par la réflexion sur les rapports de la permanence et de l'événementialité. Cette discussion est donc aussi l'occasion de certains des déplacements les plus décisifs.

Evénement et structure. Du problème des «sociétés sans histoire» à la critique des «sociétés primitives».

L'interrogation de Lyotard sur le structuralisme et ses limites se poursuit de façon particulièrement significative dans ses considérations sur l'anthropologie et sur l'histoire, qui accompagnent sa lecture des ethnologues.

C'est d'abord la reconnaissance de l'apport de Lévi-Strauss, qui joue un rôle déterminant. Cette reconnaissance, on l'a vu, a supposé le dépassement d'une réserve initiale: celle qui s'inquiétait de ce que cette pensée resterait de l'ordre «de la raison analytique» et «s'obstine à parler la langue sans écho d'une science exacte» («Les Indiens ne cueillent pas les fleurs», *art. cité*, p. 44). Lyotard s'attache ainsi progressivement à dégager ce qui, «disséminé dans le discours manifestement scientiste» de l'anthropologie structurale, pourrait relever d'une «philosophie non

positive» (*id.*, p. 67). Au-delà du positivisme comme de tout réductionnisme trop simpliste, c'est la dimension *sémiologique* de l'oeuvre qui, comme on l'a montré, l'amène à réévaluer le travail de Lévi-Strauss. Ceci passe d'abord par l'opposition de la lettre («terminologie chosiste et formaliste») et de l'esprit (comme «vérité au-delà de la formulation») de l'approche structuraliste. Par la place qu'elle donne à l'investigation des signes, et du fait de la nature de cet «objet», elle pourrait désormais être fermement distinguée de celle d'un Comte, ou même d'un Durkheim, et de leurs ambitions jugées trop strictement objectivantes.

Le sauvage et le domestiqué.

Au-delà de ce que Lyotard appelle d'abord, avec Merleau-Ponty, la considération d'un «On primordial qui a son efficacité» (in *Signes*, p. 221), cette originalité est notamment caractérisée comme mise en lumière d'un *inconscient.* Cet inconscient peut être dit «collectif», mais pas au sens de Jung, comme Lyotard le remarque après Lévi-Strauss et *La pensée sauvage* (cf. in «Les Indiens...», p. 68: «non pas que les mêmes thèmes, les mêmes archétypes, les mêmes contenus apparaissent partout identiques: aucune idée n'est plus étrangère à l'ethnographe que celle d'un inconscient habité par des images communes à l'espèce»). L'inconscient structural tient plutôt à l'effet d'un «système de permutations», qui organise les conduites sur un mode dont la logique n'est pas consciente, au sens où elle n'apparaît pas clairement à ceux qui s'y trouvent engagés. En ce point, une analogie serait possible avec «la science des rêves» (*id.*, p. 63), où l'entreprise de compréhension suppose une sorte de «signifiance préconstituée», ce qui la distingue aussi de de tout rejet trop simple «dans une sphère "prélogique"» (*ibid.*).

Par cette allusion au point de vue simpliste du «prélogisme», Lyotard se démarque en même temps clairement de l'héritage de Lévy-Brulh (dont son étude de 1954 repérait encore certaines proximités avec le programme husserlien). Lévi-Strauss est ici celui qui permet de rompre avec les ambiguïtés du «primitivisme», en montrant que la «pensée sauvage» ne saurait être une «mentalité primitive». Ce déplacement essentiel n'en laisse pas moins ouverte, pour Lyotard, la question des rapports du «sauvage» et du «domestiqué», notamment dans la dimension de l'opposition, à caractériser, entre «pensée sauvage» et «pensée scientifique».

Sous l'influence de Merleau-Ponty, la différence du «sauvage» et du «scientifique» a d'abord été posée comme analogue à celle qui sépare les «synthèses passives» des «synthèses actives» dans les développements de Husserl (cf. «Les Indiens...», p. 64). Si bien que le domaine du «sauvage» consisterait en l'ensemble des «structures déjà constituées» ou se confondent l'esprit et les choses, tandis que la science élabore les structures constituantes ou «contrôlées», «visant explicitement à contrôler l'objet». En même temps, comme il n'est d'activité que sur fond de passivité, une part de sauvagerie accompagne toujours les développements de la science, «comme son ombre», d'où «l'homologie» décelée par Lévi-Strauss entre les deux domaines (*id.*, p. 70).

Et lors même que cette «ombre portée» serait comprise, plus radicalement, comme un inconscient, menaçant de faire pièce à la «lumière maîtresse d'elle-même», la question devrait être encore posée, de savoir comment s'opère l'articulation de l'une à l'autre. Lévi-Strauss «décèle» bien du sauvage dans ce que Lyotard appelle le «domestiqué», mais sans thématiser vraiment, selon lui, les présupposés de cette «immanence», alors qu'elle serait porteuse de rien moins que d'une «nouvelle critique de la raison». La relativisation proposée par Lévi-Strauss est jugée insuffisante, parce qu'elle en reste à une juxtaposition des formes de pensée, pour en repérer «topologiquement» (*ibid.*, p. 79) les différences. Ce faisant, elle ne se donnerait pas les moyens de rendre compte de «l'écart qui les sépare». Or, faute de thématisation suffisante, on risque de retomber très vite dans les oppositions les plus traditionnelles, celles-là mêmes dont on entendait sortir, comme celle du «sensible» (sauvage) et de l'«intelligible» (scientifique), repérée au détour de tel passage de *La pensée sauvage*.

Si bien que resterait ouverte la question des possibilités d'éclaircissement de la nature de chacune de ces formes de pensée par l'autre: approche scientifique du «sauvage» par la science, certes, mais aussi «dérivation» de la «pensée domestiquée» à partir de la «pensée sauvage» («Les Indiens...», p. 70). Lyotard fait alors encore fond sur une «originarité» supposée du «sauvage», pour le distinguer du «primitif» ou de l'«ancien», et pour tenter de reposer le problème du *processus* de «domestication» de la pensée, en tentant de demander à nouveaux frais: «pourquoi et comment est-elle possible?» (*id.* p. 71).

C'est à ce propos qu'il va éprouver de façon récurrente la nécessité d'expliciter le présupposé qui fait obstacle, selon lui, à toute position correcte de cette question: la prise en compte insuffisante de la différence entre les formes culturelles de la connaissance, en particulier dans la façon qu'elles ont de se rapporter à elles-mêmes, ou de se savoir elles-mêmes, comme connaissances. Dans l'étude de 1965, la mise en cause de ce présupposé passe par le repérage, dans le travail de Lévi-Strauss, d'une forme de «cannibalisme» de la «philosophie opératoire», aboutissant à une «absorption» du sauvage par le domestique, en écho ironique à la critique, par l'ethnologue, du «cannibalisme de la raison dialectique» (*ibid.*, p. 67). Il faudrait donc commencer par bien poser la distinction entre:

-une connaissance «sauvage», qui «ne se comprend pas elle-même pour un code»;

-et une science, en tant que langage «contrôlé», qui «se sait deux fois un système sémantique».

En ce point, il faut bien préciser que la discussion ethnologique perd un peu de son exotisme: les «sauvages», ce sont aussi bien «les paysans de Brice Parain et les gens de province de Balzac» (*ibid.*, p. 74), puisque le critère de leur «sauvagerie», c'est l'installation dans une culture donnant au monde des choses et des hommes «l'évidence d'une *quasi-perception*» (je souligne), plutôt que dans une culture où le rapport au langage aurait pour charge d'«expliciter», «restituer» ou «instituer le sens de la réalité». La «sauvagerie», ici, c'est ce qui, dans le rapport au langage, pourtant toujours potentiellement analytique, ne participe d'aucune démarche de retour sur soi, et donc ne «creuse» pas «d'écart» par rapport au contenu culturel donné, à partir d'un point de rupture, qu'il soit interne ou externe. Lyotard souligne ainsi, dans les mythes des Murngin tels qu'il les trouve retranscrits et analysés par Lévi-Strauss, le caractère «sensible» et «hétéronome» du rapport aux signifiants, mais moins pour l'opposer à «l'intelligible» que pour mettre en évidence les caractéristiques d'une symbolique plus englobante, lestée d'un «poids sensible» donnant sa part à l'allégorie (*ibid.*, p. 75). Rendre compte de la différence entre la pensée «sauvage» et la pensée «scientifique», «domestiquée» ou «apprivoisée», ce serait donc rendre compte de celle qui sépare «l'éloquence tacite des activités» des sociétés décrites par l'ethnologue (installées dans le mythe et les «structures faites»), où les réponses se trouvent *incarnées* dans des «institutions silencieuses», et l'*institution* (à prendre cette fois en son sens

actif) explicite du sens de la réalité dans les sociétés travaillées par d'autres formes d'«historicité».

Histoire et structure.

Or il est significatif, aux yeux de Lyotard, que Lévi-Strauss récuse la prévalence du rapport à l'histoire dans les conceptions courantes de la «culture». Il met cette récusation en rapport avec la faible teneur en historicité des sociétés sur lesquelles l'ethnologue travaille (*ibid.*, p. 65). C'est pour défendre la dignité de ces sociétés que Lévi-Strauss en viendrait à considérer l'histoire comme forme de «codage» comme une autre. Contre le «cannibalisme dialectique», il établit ainsi que l'homme n'est pas historique de part en part (en quoi il «n'a pas tort»), mais il le fait au prix, sans doute excessif, d'une réduction de l'histoire «au rang d'un codage par date» (*ibid.*, p. 82). Et cette réduction apparaît clairement comme telle, dès lors qu'on s'avise que l'histoire est peut-être précisément ce qui vient en excès sur le code, parce qu'elle serait corrélative d'un «manque à penser ou à être dans la culture ou la société» (*idbi.*).

En ce point, Lyotard prend clairement position dans le débat sur les «sociétés sans histoire», ouvert très tôt dans la foulée des travaux de Lévi-Strauss et des ethnologues structuralistes (cf. à ce propos notamment, et cette référence a pu compter pour Lyotard, la contribution de Claude Lefort, dès 1952, «Société "sans histoire" et historicité», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 12, repris in *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978). Rappelons-en rapidement les motifs. Certaines observations de Bateson (cité par Lefort, p. 65), par exemple, sur des sociétés balinaises, l'avaient amené à mettre en avant le motif d'un «*steady state*», marqué par la subordination des conduites à la conservation d'un état d'équilibre, à la façon des processus régulateurs homéostatiques dans l'ordre du vivant. Et Lévi-Strauss lui-même pourra ainsi écrire, dans le second volume de son *Anthropologie structurale*, que certaines sociétés «sont dans la temporalité comme toutes les autres, et au même titre qu'elles, mais à la différence de ce qui se passe chez nous, elles se refusent à l'histoire, et elles s'efforcent de stériliser en leur sein tout ce qui pourrait être l'ébauche d'un devenir historique» (p. 375). Autrement dit, tout se passerait comme si certaines formes de représentation, ou de classification, traditionnelles fonctionnaient

en sorte de parvenir à annuler systématiquement le temps, ou de le transposer sur l'éternel présent de la structure, pour le ramener au cadre d'un dispositif interprétatif immuable. Au-delà des représentations, c'est même tout l'appareil des institutions qui tendrait ainsi à écarter tous les déséquilibres que pourrait entraîner l'intrusion d'éléments comportant la dimension temporelle de l'irréversible, dans une sorte de processus reproductif homéostatique. Certes, Lévi-Strauss conteste vigoureusement l'idée que les sociétés «primitives», dites «froides» en ce sens, ne connaîtraient aucun progrès; il combat cette illusion de perspective, notamment dans *Race et histoire*, en montrant qu'elles peuvent avoir simplement d'autres buts que les sociétés occidentales, dites «chaudes», et «progresser» selon d'autres voies. Mais il n'en montre pas moins, ailleurs, l'existence d'une certaine résistance au changement, voire d'un «refus de l'histoire», inscrits à la fois dans des institutions et dans des organisations mythologiques extrêmement contraignantes. C'est à cette occasion qu'il évoque la façon qu'elles auraient, en réalité, de ne pas souscrire à un «codage chronologique». En ce sens, s'il y a bien un déroulement temporel, l'originalité de ces sociétés tiendrait dans leur façon de ne pas en faire une grille d'interprétation, dans leur rapport à la réalité. Ce «refus de l'histoire» est posé comme corrélatif de la position d'un passé «hors temps», comme temps des ancêtres et temps des origines, à la fois culturelles et naturelles, dont le *récit mythique* constitue l'immuable répétition.

Pour en revenir à Lyotard, on peut noter qu'il n'hésite pas, dans l'article de 1965 («Les Indiens...»), à s'installer dans une position tranchée, à cet égard, entre deux formes de cultures:

-D'une part, celles qui donnent, voire *sont* elles-mêmes, un monde comme clos sur «l'arrangement de ses parties» (p. 76), analogue à un corps englobant, même si l'analogie est trompeuse, puisqu'une culture «s'acquiert». Pris dans la structure, avec son système d'équivalences et de transformations réglées, les hommes tendraient à y «immobiliser l'histoire» (*id.*, p. 80). Cette absence de l'histoire n'est pas ici l'effet d'un choix, mais d'une culture sur-signifiante, où chaque activité prend son sens à l'intérieur d'une même chaîne, et où en définitive une réponse est prête pour chaque problème qui s'y trouve soulevé. La fonction symbolique y est comme une seconde nature, et le rapport au temps passe systématiquement par la présence du mythe -mythe *d'origine*, singulièrement, où il ne s'agit pas de se référer au passé pour rendre

compte du présent, mais de s'installer dans le cycle rituel d'un rapport à l'origine perpétuellement réinstaurable, «présence permanente» ou «fondement perpétuel dans l'imaginaire» (*ibid.*, p. 81). Là encore, l'exotisme n'est pas absolument requis -un tel type de monde «recouvre la vie silencieuse des primitifs, des paysans, des provinciaux» (*ibid.*, p. 82).

-D'autre part, des cultures où la fonction symbolique a perdu de sa rigidité, si bien que «l'ordre social n'est plus pris comme une donnée mais comme une institution» («Le seuil de l'histoire», *op. cité*, p. 323) -cultures doublement «dénaturées», au sens où l'institué y aurait perdu «son répondant cosmologique». Ici, l'art même ne peut plus se contenter d'articuler dans son champ les éléments d'une structure donnée, mais se doit de creuser la dimension de l'innovation extra-«académique» («Les Indiens...», p. 82). L'histoire apparaît alors comme corrélat de la relation indissociable, dans le champ de la raison, entre «connu» et «à connaître» (*id.*, p. 80). Plus généralement, parce que le circuit des signes ne se referme pas sur une systématicité close, il est ouvert sur une altérité à-venir, comme par un excès du sémantique sur le syntaxique (cf. «Le seuil de l'histoire», p. 324). Le désir s'y transcende par l'effet d'un manque qui pose l'institution comme ce qui doit être cherché.

Evénement et structure.

Pour penser la «dérivation» des sociétés modernes par rapport aux sociétés traditionnelles, ou des cultures «domestiquées» par rapport aux cultures «sauvages», ou de la pensée scientifique par rapport à la pensée mythique, il faut donc encore rendre compte du statut de l'événement, susceptible d'introduire des effets inattendus au sein de l'ordre institué par la structure.

Pour Lefort par exemple, c'était le passage de «l'activité» au «travail» qui jouait ici le rôle décisif. C'est le «détour» imposé par le travail qui modifierait essentiellement les conduites, parce qu'il serait corrélatif d'une «mise à distance d'autrui», propice à «l'élaboration de quelque chose de nouveau, qui figure en soi une relation neutre» (*Les formes de l'histoire*, p. 76). Mais la question reste posée de savoir: où faire passer exactement la frontière entre «activité», où la «dialectique de la reconnaissance maintiendrait dans l'ordre de la «proximité» et de la «dépendance» (*ibid.*, p. 73-75), et «travail», ouvrant la «dimension de l'objectivité et de l'extériorité» -*id.*, p. 76); et si c'est

seulement son caractère «objectif» qui démarque la pensée de l'«événement» des autres types de rapport à la réalité.

Lyotard, quant à lui, part d'abord de la distinction établie par Lévi-Strauss entre la science qui, comme le jeu, «produit des événements à partir d'une structure» (in *La pensée sauvage*, p. 47), et la pensée mythique qui «élabore des structures en agençant des événements» (*id.*, p. 32). C'est, pour Lévi-Strauss, le point de départ pour l'établissement d'une analogie, dont Lyotard conteste le sens en protestant que la science moderne, en même temps qu'elle s'intéresse au contenu, phénoménal, de ce qu'il y a à comprendre, ne cesse de poser la question «du contenu de l'*activité* de comprendre» («Les Indiens...» -je souligne). Il en résulterait une «crise» (à l'origine, notamment, de tout «structuralisme» méthodologique), portant effet sur notre rapport à la structure. Et il faudrait plutôt dire que, si la pensée mythique ne cesse de ré-installer l'événement dans la structure, d'où résulte «l'absence d'histoire», la pensée moderne tient sa dimension historique de sa capacité à *tolérer l'insignifiance*, par quoi elle s'ouvre à d'autres dimensions de l'événementialité. Cette «différence qualitative» est ici pensée, provisoirement, à l'appui du vocabulaire hégélien du «négatif»: c'est le «manque» dans la structure qui ouvre sur l'imprévisible (*id.*, p. 82).

Dans *Discours, figure*, ce motif critique se trouve repris, avec l'idée que dans «tout système», l'événement (évoqué ici, de surcroit, dans le vocabulaire de la «donation») tend à être «résorbé», au sens d'«intégré en monde», et donc qu'on y peine à rendre compte du fait même qu'au sens fort, *il y ait* événement. Mais le problème est ici largement déplacé, au sens où c'est désormais l'*histoire* elle-même qui, à titre de désir de connaître, se voit soupçonnée de travailler à «récupérer l'Autre en Même». Le thème de l'événement s'en trouve néanmoins précisé de façon significative: dans son altérité fondamentale, il est conçu comme «trouble porté dans l'ordre de la signification» (p. 22). Il est corrélatif d'un désir, et d'une «vacance» ouverte dans l'espace des signes. En ce sens, Lyotard se veut plus radical encore que Lévinas dans la position de l'altérité: l'ouverture à la «donation» n'est même plus pour lui de l'ordre d'une éthique: «Vouloir se faire le partisan de l'événement, le préposé à l'événement est encore un leurre éthique» (*ibid.*). L'événement est toujours ce qui dessaisit, et «nous ne pouvons pas nous préposer au

dessaisissement». Sur une certaine limite, il faudrait le penser à proximité de l'«*Unheimlichkeit* freudien, quand le vertige temporel naît de ce que «l'événement n'apparaisse pas à sa place, là où tout le monde est disposé pour l'accueillir, c'est-à-dire au futur» (*ibid.*, p. 154).

C'est l'occasion de poser à nouveaux frais le problème du traitement réservé à l'événement, en fonction des contextes sociaux et culturels. Lyotard part ici du fait que, dans son sens le plus large, un système culturel est quelque chose comme une grille ou une langue qui médiatise le rapport de chacun à la réalité. Mais en même temps, on pourrait dire que sa fonction consiste à traduire ou «transcrire la différence», c'est-à-dire l'événement, «en opposition». Il s'agit donc de mettre en évidence la façon dont une culture «digère» l'événement, «en incorporant le déséquilibre dans un système structural» (*ibid.*, p. 165). Lyotard suggère l'analogie avec le processus par lequel «l'enfant» s'attache à «reconnaître l'inconnu» ou à «signifier le désordre» pour mettre en évidence le caractère «opératoire» ou «adaptatif» de cette fonction. Or jusque dans l'ordre collectif, on pourrait la considérer comme inséparable d'une tentative de *rejet de la figuralité* , comme spatialité dissymétrique, qui met en péril l'ordre des temporalités instituées. En ce point, il deviendrait possible de montrer que c'est la «sorte de discours» que tient la culture considérée, «qui détermine la forme du rejet» (*ibid.*, p. 166).

Se référant au mythe d'origine des Murngin, tel que Lévi-Strauss en rapporte les termes dans *La pensée sauvage*, et à la façon dont il détermine à la fois les rituels d'initiation et les systèmes d'opposition sémantiques qui s'y trouvent liés, Lyotard essaie de montrer comment s'y opère la transcription d'une «différence» en «opposition» (*ibid.*, pp. 147-148). Elle passe ici par l'introduction d'un «tiers terme», qui met en communication le masculin et le féminin. En l'occurrence, c'est le terme de «non-initié» qui, en «condensant» sur lui plusieurs éléments, permettrait que la différence «reste masquée dans l'institution». Le risque de discordance entre mythe et réalité est «résorbé» par «travestissement» de l'événement potentiellement déséquilibrant en «élément pertinent du système».

Mais là encore, l'exotisme des considérations ethnologiques se trouve vite dépassé par la mise en parallèle, notamment, de la «forme du discours mythique» et de certaines formes rhétoriques

occidentales des plus traditionnelles. L'exemple en est pris ici dans la «*dispositio*» héritée des auteurs ou orateurs latins. Lyotard analyse d'abord sa postérité narrative dans l'organisation des contes russes sur lesquels travaille Propp. Là encore, ce sont des opérations de «condensation» qui doivent permettre de réaliser le compromis entre risque de dissolution et nécessité de conservation d'un équilibre structural. Au-delà de l'opération (gestaltiste) de préservation de la «bonne forme», il s'agit de mettre en place un système d'oppositions qui à la fois suggère, porte la trace de la «sauvagerie événementielle», ou «primaire», et la cicatrise en la recouvrant (*ibid.*, pp. 149-151).

Mais Lyotard va encore beaucoup plus loin, puisque c'est l'ensemble du rapport occidental à la temporalité et à l'histoire qui se trouve en fin de compte ici, du même coup, mis en question:

-Au-delà du mythe ou du conte, la perspective de la *dispositio* permet d'interroger la temporalité de l'histoire elle-même. Même s'il faut faire la part du «déplacement» ou de la «rupture» en quoi consiste la sortie de la «position archaïque» (structure signifiante moins active, crise de la sacralité...), l'histoire «rationalisée» des Lumières ou des philosophies de l'histoire n'en conserve pas moins bien souvent, selon Lyotard, la fonction de «faire rentrer la différence initiale dans le système signifiant» (*ibid.*, p. 152), «par l'institution d'un tiers terme et d'une *dispositio* du discours signifiant l'histoire comme rédemption» de l'événement.

Et même lorsqu'elle s'écarte des philosophies de l'histoire pour penser la temporalité en termes de «flux de vécus», on pourrait montrer que la philosophie tend bien souvent à rester tributaire du même type de «*dispositio*». Le recours, par Husserl, au terme de «présent vivant» serait ainsi comparable à l'introduction mythique d'un «tiers terme» pour résorber la menace d'une irruption événementielle incontrôlable: «la construction de la notion de Présent Vivant obéit à la même exigence que celle d'un tiers terme, c'est-à-dire à l'exigence d'une mise en opposition systématique». Le présent vivant fonctionne comme mythe d'origine, en unifiant, sous le «maintenant», le «déjà plus» et le «pas encore», c'est-à-dire «ce qui se donne et ce qui ne se donne pas» (*id.*, p. 153). Ce qui se trouve ici écarté, et recouvert en même temps, c'est une différence qui serait indifférence à l'ordre temporel, soit par exemple «l'intemporalité» du processus primaire freudien.

En ce point, il est clair que les termes du débats sur les «sociétés sans histoire» se trouvent considérablement déplacés. D'abord parce que Lyotard met de plus en plus l'accent sur la façon dont l'histoire de l'Occident se trouve elle-même constamment travaillée par l'opposition entre événement et structure. Dans l'histoire de l'art en particulier, il montre comment chaque époque de la culture est organisée autour de «bonnes formes» ou de scènes représentatives qui tendent à faire bloc autour d'une sorte de «programme», qui fait circuler les signes dans la cohérence de sa systématicité. Et c'est à chaque fois seulement par l'épreuve de véritables irruptions «figurales», qui viennent défaire ce système de formes, qu'un tel programme peut se trouver entamé, comme lorsque Masaccio vient défaire un certain rapport de l'imaginaire gothique au texte sacré.

D'autre part, l'idée même de sociétés entièrement repliées sur leurs structures et fermées à l'événementialité est de plus en plus nettement battue en brèche par Lyotard, comme en témoigne sa discussion serrée avec Baudrillard en 1974, dans *L'économie libidinale*.

La publication, en 1972 et 1973, d'ouvrages de Baudrillard consacrés aux rapports entre systèmes signifiants et systèmes économiques, attire en effet l'attention de Lyotard et lui donne l'occasion de préciser certaines de ses positions. Les thèses défendues dans *Pour une économie politique du signe* (1972) et dans *Le miroir de la production* (1973) concernent en effet à la fois les limites de l'appréhension structurale des systèmes signifiants, et l'importance qu'il y a à tenter de penser ceux-ci à partir de questions plus larges, engageant le fonctionnement d'une société dans son ensemble. Dans cette perspective, se trouve posé le problème du rapport des sociétés à l'histoire, en même temps qu'aux significations.

En tant que *critique* de «l'économie politique du signe», la démarche de Baudrillard le conduisait en effet, dès 1972, à poser un «au-delà de ce procès de la signification sur lequel s'organise la valeur d'échange/signe» (p. 194). Et cet «au-delà», sous le nom de «SYMBOLIQUE» (*id.*, p. 196), correspondrait aussi bien à ce que le procès de signification, d'emblée, «abolit», mais qui continuerait à le hanter: l'ordre, en quelque sorte «oublié», d'un «échange» fondamentalement ambivalent, que toutes les «réifications» de l'économie politique ne feraient que réprimer par

l'effet de leur déploiement, et qu'il importerait de «restituer (...) aux dépens du signe et de la valeur». En 1973, un pas supplémentaire était franchi, avec la mise en cause d'une certaine tradition marxiste (et d'un de ses représentants «structuralistes», en la personne de M. Godelier) dans sa façon de penser les «sociétés primitives» à partir des catégories économiques de la production et de la valeur d'échange. La troisième partie du *Miroir de la production* s'attachait en effet à montrer que c'est la spécificité du «symbolique», et le type d'échange qui s'y trouve corrélé, qui devrait permettre d'échapper au réductionnisme économique, et de penser l'irréductibilité des rapports «primitifs» à l'entreprise productiviste-signifiante des sociétés de la modernité occidentale, où la place donnée à la consommation correspondrait à une hégémonie des signes conformistes par rapport à toute autre considération.

Le rapport de la structure à l'événement s'en trouve bouleversé, puisque l'«ouverture» moderne à l'événementialité se trouve ramenée, par le medium signifiant, qui est aussi bien «média», à «l'imposition des modèles» (*Pour une économie politique du signe*, p. 217). Par contraste, l'échange «primitif», loin d'être pensé comme repli sur une structure, participerait davantage de l'intensité des relations puissamment symbolisées, dans les logiques de la «dépense», au sens de Bataille, ou du «potlatch», selon les descriptions héritées de Mauss.

C'est à cet ensemble de thèses que Lyotard s'affronte, dans quelques chapitres centraux d'*Economie libidinale*. Et c'est cette discussion qui l'amène à de nouvelles formulations, sur le problème qui nous occupe. S'il souscrit désormais pleinement à l'idée qu'il y aurait un «ethnocentrisme» et un «impérialisme» très intéressés, dans le regard porté par les théoriciens occidentaux sur les sociétés «primitives», il conteste néanmoins avec force l'idée selon laquelle la perspective économique, jusque dans sa forme marxiste, «oublierait», par son productivisme consubstantiel, un ordre de relations strictement étranger à sa sphère, et qu'on pourrait qualifier, à ce titre, de «symbolique». Ceci nous ramène à l'idée d'un état «sauvage», mais en un nouveau sens: non plus, opposé à la science, l'état d'une société close sur son horizon signifiant, mais, opposé à la production, un état des relations «entièrement axé sur l'*épuisement* des ressources libidinales d'amour et de mort dans un donner-recevoir insoucieux de conserver des biens, insoucieux de pouvoir, attaché à raviver la *puissance* à tout prix» (p. 128). Contre Baudrillard,

même si l'opposition est ici dite «fraternelle», Lyotard ne pense pas qu'il y ait un sens à soutenir que l'économie soit quelque chose qui «commence quelque part» dans l'histoire des hommes ou des dispositifs sociaux; ou plutôt, il considère qu'on ne peut prétendre s'opposer à la domination de la valeur d'échange et des significations qui s'y trouvent corrélées au nom d'une « *vérité* de la relation sociale» qui en serait simplement exempte. Une société sans «mode de production», sans «production», sans «dialectique» et sans inconscient, telle que Baudrillard l'évoque en hypothèse pour rendre compte de la «vérité» des société primitives, une telle société, nous dit Lyotard, n'existe pas. Peu importe dès lors de savoir si elle serait ou non le modèle de ce qu'on pourrait appeler une société «sans histoire»; en un sens, elle comporterait peut-être, plus qu'aucune autre, de l'«événement». Mais une telle société «perdue», fût-elle du don et du contre-don, n'est, aux yeux de Lyotard, qu'une nouvelle figure du mythe du «bon sauvage». C'est le «mythe de l'échange symbolique», comme «fantaisie d'une région en extériorité où le désir serait à l'abri de toute traitre transcription en production, travail et loi de la valeur» (*id.*, p. 131). De là prend désormais son sens l'affirmation qui revient au cours de ces pages, comme pour en rythmer la démonstration: «Il n'y a pas de sociétés primitives». Sur ces questions, on peut renvoyer en contrepoint à Richard J. Lane, qui propose une critique comparable, dans son *Jean Baudrillard* (Routledge, 2000), mais en essayant de montrer que le statut du «primitif» chez Baudrillard présente en fin de compte une complexité suffisante pour en nuancer la portée (cf. notamment les chapitres 3 et 4, «*Narratives of primitivism*» et «*Reworking Marxism*»).

Il est sans doute d'ailleurs significatif que ce soit sur ce point que, «en dérogation» aux «principes» de rédaction de ce livre, Lyotard s'autorise quelques pages de véritable critique. Il met en doute l'idée même que le don puisse être jamais autre chose qu'«une idée de théâtre» (*Economie libidinale* , p. 149), puisqu'il suppose un sujet, une limite de son corps propre et sa propriété, et la violation généreuse de cette propriété. Il en résulte qu'à cet égard, la production n'est pas plus suspecte que l'échange ou la circulation, du point de vue de sa compromission avec l'ordre représentatif et appropriatif des significations.

En définitive, si, pour le Lyotard de *L'économie libidinale*, il n'y a plus de «sociétés primitives», c'est parce qu'il reconnaît le caractère indissociablement économique et signifiant des échanges

sociaux, qu'il accepte, avec Baudrillard, l'idée que la logique du signe puisse être pensée dans le prolongement d'une «économie politique», mais qu'en même temps il ne croit même plus, contre Baudrillard, que «l'échange symbolique» puisse être considéré comme limite stricte ou exception détachable de cette logique (cf. p. 134: «l'échange symbolique est aussi un échange au sens de l'économie politique»).

Les enjeux du «décentrement».

A partir de la référence linguistique, et en passant par le phonologisme de Roman Jakobson, les travaux de Lévi-Strauss se présentent comme le domaine par excellence d'épanouissement des méthodes du nouveau «structuralisme». C'est la raison pour laquelle, en prolongement de sa discussion avec Saussure ou Hjelmslev, Derrida s'attache, dans la seconde partie de *De la grammatologie*, à l'analyse de cet autre composante majeure et initiatrice du courant des structures. Et là encore, Derrida semble adopter cette position de «soutien critique», qui consiste à la fois à rendre hommage à une fécondité et à dénoncer une limite, rapportée à un impensé. Le principal problème relevé concerne ici, une nouvelle fois, le «statut d'un discours empruntant à un héritage les ressources nécessaires à la dé-construction de cet héritage lui-même» («La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», 1966, in *L'écriture et la*

différence, 1967, p. 414). Pour le dire autrement, l'ambiguïté du rapport à l'héritage serait telle qu'elle maintiendrait cette pensée, «comme celle de Saussure, aux limites: tantôt à l'intérieur d'une conceptualité non critiquée, tantôt pesant sur les clôtures et travaillant à la déconstruction» (*De la grammatologie*, p. 154).

Pour Derrida, il en résulte même une ambiguïté dans le rapport à l'*ethnocentrisme*. Il convient cependant ici d'essayer de clarifier les choses: ce que Derrida reproche à Lévi-Strauss, ce n'est pas la tendance post-ethnocentriste, parce que post-évolutionniste, de son structuralisme. Cette composante de son travail est plutôt, au moins implicitement, objet de valorisation. Le reproche concerne en revanche, on va le voir, ce qui lie ce structuralisme à un «phonocentrisme», et surtout le «rousseauisme», en quelque sorte *pré*-évolutionniste, qui s'y trouverait impliqué, avec sa façon de faire fond sur une opposition traditionnelle et insuffisamment critiquée de la nature et de la culture, que les analyses même de Lévi-Strauss pourraient pourtant donner les moyens de dépasser.

L'hypothèse ici soutenue sera qu'en définitive, la pensée structuraliste de Lévi-Strauss possède elle-même, aux yeux de Derrida, une structure, mais que cette structure n'est pas une structure parmi d'autres. Solidaire de la mise en évidence des structures symboliques qui organisent la vie des hommes, elle est sous-tendue par un désir spécifique dont l'économie, parfois contradictoire, pourrait être révélatrice du mouvement de «différance» à partir duquel tout rapport aux structures prend consistance, en même temps que de l'excès qui, débordant la limite des configurations finies, leur interdit à jamais de se refermer sur la circularité d'une cohérence interne, ou d'une systématicité.

La fécondité de Lévi-Strauss consiste d'abord, pour Derrida, dans sa façon de faire insister dans l'anthropologie le motif d'un «jeu» des structures qui échappe aux modèles conscients, en même temps que se trouvent mis en évidence par son travail le caractère différentiel de la production des configurations mythiques: la façon dont les mythes «se pensent entre eux» dans la description de Lévi-Strauss n'est pas loin d'évoquer quelque «intertextualité» au travail, produisant dans sa trame la diversité différenciée des textes. Autant dire, et Derrida le note en

commentant l'«Ouverture» du *Cru et le cuit*, qu'«il n'y a pas d'unité ou de source absolue du mythe» («La structure, le signe et le jeu...», op. cité, p. 419), dès lors que «*tout commence par la structure*, la configuration ou la relation» (*id.*, je souligne). Il en résulterait cette tension interne au discours structuraliste, entre exigence épistémique, comme tendance à ramener à un fondement ou à un centre, et nécessité de garder la forme de ce dont on parle (tendance «mytho-logique» à la «mytho-morphie») -et la question, «classique, mais inévitable» (*ibid.*, p. 421), restée en suspend, des critères de valeur en matière de «discours sur les mythes» (*ibid.*), dans les chemins parfois mal assurés de l'«empirisme» et du «bricolage».

Derrida fait ici observer que l'ethnologie, qui procède à ce type de «décentrement», semble n'avoir pu elle-même apparaître, comme discipline ou comme type de discours, qu'à la faveur d'un «décentrement» de la «culture européenne» dans son ensemble (*ibid.*, p. 414). Ainsi pourraient se trouver liés, dans des destins parallèles, statut de la métaphysique et motif de l'ethnocentrisme, en une configuration complexe formant néanmoins «une seule et même époque», dont la réflexion par les sciences humaines pourrait commencer à tenter de rendre compte. La lecture de Lévi-Strauss semble donc avoir d'emblée un enjeu à la fois méthodologique et historico-politique, renforcé par le fait que le regard structuraliste, s'il tend à découper le procès historique ou à en neutraliser la temporalité, «n'empêche pas Lévi-Strauss», dans son travail effectif, «de reconnaître la lenteur, la maturation, le travail continu des transformations factuelles, l'histoire (par exemple dans *Race et histoire*)» (*ibid.*, p. 426), toutes dimensions dont il sait aussi, à l'occasion, reconnaître les enjeux spécifiques.

Reste que, si les sciences humaines sont nées, précisément, d'une «dislocation» (*ibid.*, p. 414) des concepts de la métaphysique (une allusion à Foucault et à la parution récente des *Mots et les choses* vient ici éclairer le sens de la mise en perspective historique proposée par Derrida: c'est l'ouverture du «jeu» de la structure ou de l'*épistémè* occidentale, qui met en cause la substantialité ou la fixité de son centre -essence, sujet, Dieu, etc.-, de son origine ou de sa fin), elles continuent toutefois à faire usage de ces concepts, dans un «bricolage» approximatif, par quoi elles s'exposent au risque, estime Derrida, d'une certaine naïveté.

Pour commencer, on pourrait s'inquiéter de l'usage récurrent, chez Lévi-Strauss, de la référence à la *nature*, dans son opposition à la «culture», selon des modalités qui rapprochent sa pensée de celle du XVIIIe siècle en général, et de celle de Rousseau (héritage d'ailleurs revendiqué) en particulier. Cet usage apparaît, pour Derrida, d'autant plus problématique que par tout un versant de sa réflexion sur son travail d'ethnologue, Lévi-Strauss semble lui-même en récuser l'intérêt ou la pertinence. Ainsi affirme-t-il, dans *La pensée sauvage*, que «l'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté, nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique» (p. 137 -cité dans *De la grammatologie*, p. 152).

On pourrait montrer que, dès *Les structures élémentaires de la parenté*, le statut de la prohibition de l'inceste rend «énigmatique» l'opposition stricte des termes (nature / culture) puisque, située à la «couture» entre les deux, elle semble en quelque sorte les produire eux-mêmes dans leur différence, être «condition, hors système, du système de la différence», ce que Lévi-Strauss établit fermement en y voyant un «scandale», du point de vue de l'opposition nature / culture traditionnelle. La faire sortir de ce scandale pour lui donner un statut méthodologique fondateur, comme le fait Lévi-Strauss, suppose donc qu'on cesse de la penser dans ce système d'opposition. Si la prohibition est condition de l'opposition, alors l'opposition cesse d'être fondatrice, et l'ethnologue ne saurait se fier trop aveuglément à l'usage traditionnel du «système de différences» qui s'y trouve articulé: nature / art, nature / technique, nature / institution, etc. Il devrait plutôt nous conduire à son «point d'effacement».

La question devient alors de savoir comment interpréter le privilège, d'inspiration rousseauiste, constamment accordé aux motifs de «l'originaire» et de «l'authenticité», privilège lui-même rapporté au «modèle de petite communauté à structure «cristalline», «rassemblée dans son propre voisinage» (*ibid.*, p. 199), dans l'évaluation par Lévi-Strauss des formes de vie sociale. On pourrait bien sûr se demander (comme le fait Edouard Delruelle in *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, De Boeck, 1989) s'il ne s'agit pas là d'un aspect somme toute marginal par rapport à l'essentiel du développement de l'anthropologie structurale, aspect sentimental et personnel, livré par Lévi-Strauss dans une oeuvre a-typique comme *Tristes tropiques*, et dont Derrida exagérerait la portée en y voyant un symptôme révélateur pour l'interprétation du projet dans son ensemble.

A cette objection, on peut essayer de commencer à répondre, du point de vue de Derrida, en rappelant:

-d'une part, que cet aspect n'est présenté par Derrida lui-même que comme une «tendance» du travail de Lévi-Strauss, toujours en «tension» avec l'autre, et notamment dans toutes les dimensions que nous avons déjà évoquées;

-d'autre part, que cette «tendance» insiste tout de même assez pour que ce soit d'une forme de nostalgie ou de remord à cet égard que l'ethnologue fasse, en maintes occasions, la «motivation» même «du projet méthodologique lorsqu'il se porte vers les sociétés archaïques, c'est-à-dire à ses yeux exemplaires» («La structure, le signe et le jeu...», *op. cité*, p. 427).

A l'intersection de ces deux «tendances» (complexification «épistémologique» du rapport à la différence nature / culture, mais assomption «éthique» implicite et classique du jeu de cette différence comme critère d'appréciation fondamental), se dessine l'ambiguïté, selon Derrida, du regard porté sur les Nambikwara, notamment dans le texte des *Tristes tropiques*, dont *De la grammatologie* analyse assez longuement un passage jugé significatif:

-D'une part, il n'est pas question de considérer leur société comme relevant de la «nature»: les Nambikwara sont bien *dans* la culture. Comme le dit Derrida: leurs «techniques, [leurs] institutions et [leurs] structures de parenté, si primaires soient-elles, leur font bien entendu une place de choix dans le genre humain, dans la société dite humaine et dans l'"état de culture". Ils parlent et prohibent l'inceste (...)» (*De la grammatologie*, p. 158). Et même lorsque l'observateur voudrait prendre certains comportements pour «une enfance de l'humanité», ce serait bien «à tort».

-Mais d'autre part, et ici s'annonce la difficulté, c'est toujours au nom d'une «innocence» et d'une «bonté originelle et naturelle» (*ibid.*, p. 168) que Lévi-Strauss semble vouloir valoriser un modèle de société qu'un certain rapport d'immédiateté à soi-même, ou de présence à soi, rendrait plus proche d'une socialité «authentique» qui serait en même temps nature préservée.

En ce point, pourrait être relancé le débat sur l'ethnocentrisme. Non pas, encore une fois, pour combattre l'anti-ethnocentrisme de Lévi-Strauss. Ce point doit être clarifié, pour rendre compte du

sens de la mise en cause, par Derrida, d'un «miroir déformant du contre-ethnocentrisme».

Certes, dans un premier temps, Derrida ironise surtout sur la façon dont la «critique de l'ethnocentrisme, thème si cher à l'auteur de *Tristes tropiques*, n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de bonté originelle et naturelle» (*De la grammatologie*, p. 167-168). Outre l'usage problématique qui se trouve ainsi fait de l'opposition nature / artifice, c'est alors la position d'auto-«accusation», voire d'auto-«humiliation», qui se trouve ici mise en cause, comme exhibition «de son être inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique» (*id.*, p. 168). Mais la discussion ne s'arrête pas là, et Derrida s'empresse de préciser sa position: «Confirmons d'abord ce qui *va de soi* [je souligne]: si nous ne souscrivons pas aux déclarations de Lévi-Strauss quant à l'innocence et à la bonté des Nambikwara, quant à leur "immense gentillesse", "expression la plus véridique de la tendresse humaine", etc. [in *Tristes tropiques*, fin du ch. XVII] qu'en leur assignant un lieu de légitimité tout empirique, dérivée et relative (...), il ne s'ensuit pas que nous ajoutions foi aux descriptions moralisantes de l'ethnographe américain déplorant à l'inverse la haine, la hargne et l'incivilité des indigènes. En réalité, ces deux relations s'opposent symétriquement, elles ont la même mesure, et s'ordonnent autour d'un seul et même axe» (*ibid.*, p. 170).

Ce que Derrida tente de circonscrire dans le texte de Lévi-Strauss, c'est sa façon de faire de cette affirmation d'un caractère présupposé (la bonté des Nambikwara) le corrélat d'une représentation de ce peuple comme «sans écriture», et de la valorisation d'une résistance à l'intrusion comme «résistance à l'écriture». Ce que Derrida invite alors à considérer, c'est que c'est le concept même de «peuple sans écriture» qu'on pourrait dire, à sa façon, «ethnocentrique». Récusant les arguments de Lévi-Strauss à cet égards, qui font valoir la multiplicité des dialectes selon les situations, ou l'interdit quant à l'usage du nom propre, il propose au contraire de poser qu'«il y a écriture dès que le nom propre est raturé dans un système» (*id.*, p. 159), et dès qu'une société est capable «de jouer de la différence classificatoire», selon une définition de «l'écriture» qui excède «son sens étroit de notation linéaire et phonétique» (*id.*, p. 161), et en étend la pertinence pratiquement à toutes les formes de «production». Il s'agit dès lors non de récuser un «contre-ethnocentrisme», mais bien plutôt de

circonscrire la forme originale d'un «onirisme ethnocentrique de l'écriture» (*id.*). C'est parce qu'il n'y a pas lieu, pour Derrida, de refuser d'accorder «la dignité d'écriture aux signes non alphabétiques», que «l'expression de société sans écriture» ne correspondrait au fond à «aucune réalité ni aucun concept» (*id.*).

Et même, ce n'est pas parce que l'appréciation par Lévi-Strauss des effets de l'irruption de l'écriture est négative, qu'elle compense sur le fond, aux yeux de Derrida, la réalité de son «ethnocentrisme». Affirmer que «l'exploitation de l'homme par l'homme est le fait des cultures écrivantes de type occidental», pour exempter de cette forme de vice «les communautés de la parole innocente et non oppressive» (*id.*, p. 175), c'est certes se poser en *conscience* comme anti-ethnocentriste. Mais c'est une conscience qui en même temps se mentirait à elle-même, parce que la présupposition de la bonté des Nambikwara, corrélée à l'usage d'un concept trop restreint d'écriture, ne pourrait à son tour participer que d'une représentation fantasmatique, également ethnocentrique à sa façon, de la réalité dont elle prétend rendre compte. Certes, ce n'est pas la projection ethnocentrique accusatrice des «jésuites, missionnaires, protestants, ethnologues américains», etc. Ce n'est pas non plus, semble-t-il, l'ethnocentrisme «à l'envers» (François Dosse) d'un défenseur trop zélé de l'altérité des Nambikwara; en ce sens, comme le dit Marc Goldschmit, (in *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, 2003, p. 57), «Derrida met justement dos à dos deux thèses: celle de la méchanceté et celle de la bonté des Nambikwara»). Ce serait plutôt une nouvelle façon de projeter, sur la réalité d'une société autre, une représentation de l'innocence, voire de la pureté, répondant en réalité à un «onirisme» occidental très déterminé de la nature de l'homme et de son historicité.

Dans le temps même où il reste pris dans le statisme ou la tendance à neutraliser l'histoire, caractéristique de l'approche structurale, Lévi-Strauss n'en développerait pas moins des thèses impliquant une certaine compréhension de l'historicité. Qu'en est-il, selon Derrida, de ce rapport implicite à l'historicité?

-Certes, la distinction entre «peuples à écriture» et «peuples sans écriture», reconnue par l'ethnologue, se trouve en quelque sorte neutralisée, quant à son ethnocentrisme, du fait qu'elle

cesse de fonctionner comme critère «progressiste», voire comme critère pour l'appartenance à l'histoire elle-même: «On accepte la différence entre peuple à écriture et peuple sans écriture, mais on ne tiendra pas compte de l'écriture en tant que critère de l'historicité ou de la valeur culturelle» (*De la grammatologie*, p. 177-178).

-Mais, à l'inverse, cette distinction finit par fonctionner à l'appui de la représentation de l'évolution comme «dégradation nécessaire, ou plutôt fatale, comme forme même du progrès» (*id.*, p. 194). C'est ici, bien sûr, que le motif rousseauiste insiste de la façon la plus claire. Ce motif peut aussi être compris comme celui d'un «conservatisme» paradoxal, analysé par Lévi-Strauss lui-même: «volontiers subversif parmi les siens et en rébellion contre les usages traditionnels, l'ethnographe apparaît comme respectueux jusqu'au conservatisme dès que la société envisagée se trouve être différente de la sienne» (cité in *De la grammatologie*, *ibid.*). Aux yeux de Derrida, un tel déséquilibre, motivé par l'attention à la structuration singulière d'une altérité, finit par poser problème, au point de menacer de se retourner en son contraire: l'ignorance d'une altérité au profit d'une figure de l'origine.

-En effet, considérés comme témoins ou survivants exhumés «d'une bonne nature enfouie» ou d'un «degré zéro» à partir duquel on pourrait dessiner la trame d'un devenir comme «dégradation» (*id.*, p. 168), les Nambikwara se trouveraient également pris dans une «eschatologie» implicite: celle qui appelle au dépassement des différences dans la présence pleine, soit à une forme de «fermeture» de l'histoire, qu'on pourrait penser en même temps comme sursomption de l'écriture, dans le retour aux ressources fantasmées d'une forme d'immédiateté. En ce sens, le souci de l'altérité finirait bien par menacer de se retourner en quête du «même».

Reste que, si une telle représentation de l'historicité est analysée comme sous-jacente au texte de Lévi-Strauss, c'est bien *à son insu* qu'elle viendrait orienter le sens des analyses. Et de même que l'ethnologie, comme «science européenne», se voit contrainte d'utiliser, «fût-ce à son corps défendant, les concepts de la tradition», de même c'est sans le savoir que, «qu'il le veuille ou non, et cela ne dépend pas d'une décision de l'ethnologue, celui-ci accueille dans son discours les prémisses de l'ethnocentrisme au moment même où il le dénonce» («La structure, le signe et

le jeu...», *op. cité*, p. 414). Ainsi, pour Derrida, un naturalisme (ambigu) et un ethnocentrisme (paradoxal et impensé) trouvent-ils finalement à se rencontrer dans une conception implicite de l'histoire qui vient d'ailleurs directement contredire celle, patiente et attentive aux singularités, qu'on a pu évoquer au début de l'analyse.

En ce point, on peut souligner la continuité du cheminement de Derrida, qui retrouve ici, sur ses versants anthropologiques et politiques, un motif analogue à celui qui avait présidé à son éloignement de la phénoménologie husserlienne: la mise en cause, constamment réitérée, de tout discours qui voudrait penser l'émancipation en termes de retour à l'origine. Ici comme là, les présuppositions d'un tel retour se trouvent dénoncées, non quant à leur intention (à certains égards, elles seraient inséparables de bien des formes de l'«intention» elle-même, dans ce qu'elle a de «meilleur»), mais quant au sol principiel où elles prétendraient se fonder, parce qu'une telle origine n'a jamais été «présente» que par l'effet d'une projection, dans la récurrence mythologique de sa célébration rétrospective.

Ainsi se trouvent finalement posées les lignes directrices d'une relecture critique du structuralisme de Lévi-Strauss, dont on ne pourrait accompagner le geste de rupture qu'à le dégager de son fond philosophique, implicite et impensé, fait de vieilles dichotomies où vient se cristalliser la nostalgie des origines. L'élément principal sur lequel prendre appui pour un véritable déplacement critique concerne, selon Derrida, l'interprétation à donner des rapports de la structure au *centre* qui prétend en organiser le fonctionnement.

Comme «principe d'organisation», le centre est toujours à la fois ce qui «*permet*» de penser l'articulation, la permutabilité, le «jeu des éléments à l'intérieur de la forme totale» (*id.*, p. 409), et ce qui «*limite*» ou «*ferme*» les possibilités de ce même jeu -notamment parce que, classiquement, «au centre, la permutation ou la transformation des éléments (...) est *interdite*» (*ibid.*, p. 410 -je souligne). Or, ce qui se trouverait du même coup limité, nous dit Derrida, c'est la dimension de «structuralité de la structure», selon cette forme de contradiction «cohérente» que pourrait seule expliquer la force du désir qui la sous-tend. Ainsi, lorsque le texte de Lévi-Strauss met en jeu le thème nostalgique de l'immédiateté rompue, ou de l'origine perdue, il tend du même

coup à contenir les ressources du jeu, avec la nécessité, pour la structure, de maintenir le rapport à cette origine. Le ressort de cette limitation serait à chercher du côté de ce que Derrida appelle le «mythe du mythe», le «mythe d'une parole originairement bonne» (*De la grammatologie*, p. 195), et il trouve ses effets dans la dénonciation symptomatique de la violence de l'écriture.

Pour tenter de passer outre à cet effet de limitation, Derrida ne propose pas de nier la violence de l'écriture. Au contraire, il affirme radicalement, et d'une certaine façon «comme Lévi-Strauss», que «*la violence est écriture*» (*id.*, je souligne). Mais comme cette «écriture» est pensée au-delà de son «sens étroit», et concerne tout langage, la conséquence en est qu'il n'y a pas d'origine non-violente de la violence, si bien que si l'on se propose, par exemple, de «résister» à la violence, ce ne pourra être que selon une tout autre économie que celle d'un «retour à l'origine».

En d'autres termes, et comme Derrida le répétera trente ans plus tard (in *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996), s'il y a «aliénation» dans ce registre, cette aliénation est «constitutive», si bien qu'elle n'est plus vraiment une aliénation, puisqu'elle «n'aliène aucune ipséité, aucune propriété, aucun *soi* qui ait jamais pu représenter sa veille» (p. 47). Et pourtant, l'inscription dans la structure est inséparable de la violence, voire du traumatisme: elle se fait dans l'expérience «de la blessure, de l'offense, de la vengeance et de la lésion» (*id*, p. 49). Le contexte est d'ailleurs ici celui d'une réflexion sur le caractère «colonial» de «toute culture», au-delà du «*colere*» de son étymologie latine, et sans «effacer ainsi la spécificité arrogante ou la brutalité traumatisante de ce qu'on appelle la guerre coloniale moderne et "proprement dite"» (*ibid.*, p. 69). La violence de l'écriture, comme celle de «toute culture», ne saurait donc être esquivée par quelque improbable sortie hors de son jeu.

Certes, le jeu est «toujours jeu d'absence et de présence» («La structure, le signe et le jeu...», p. 426). Mais il met en rapport des éléments systématiquement différenciés, qui sont eux-mêmes des substituts (signifiants), si bien que l'alternative (de la présence / ou de l'absence) est elle-même prise dans le jeu: elle doit être pensée «à partir de la possibilité du jeu, et non l'inverse» (*id.*). Il s'ensuit que le centre, comme présence, lui aussi, «a toujours-déjà été déporté hors de soi dans son substitut» (*ibid.*, p. 411). Et comme le substitut «ne se substitue à rien qui lui ait en quelque sorte pré-existé», rien ne semble plus pouvoir arrêter le jeu infini de substitutions dans

lequel se trouvent pris les signes.

D'autant que cette infinité n'est pas tant celle d'une surabondance, l'infinité immaîtrisable des signes, que celle, abyssale, d'un manque, manque de centre qui ouvre au jeu de la substitution ou de la «*supplémentarité*» (*ibid.*, p. 423), au double sens du «remplacement» (suppléance) et de l'«excédent» (supplément): «On ne peut déterminer le centre et épuiser la totalisation parce que le signe qui remplace le centre, qui le *supplée*, qui en tient lieu en son absence, ce signe vient en sus, en *supplément*» (*ibid.*). Ce terme jouait un rôle majeur dans l'économie du texte de Rousseau et dans l'analyse qu'en propose Derrida. Mais il faut noter qu'on en trouve chez Lévi-Strauss des usages sensiblement différents, justifiant une approche spécifique, à proximité notamment de sa réflexion sur le mana, dans l'«Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» (in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950). Le mana se présente, nous dit Lévi-Strauss, comme «symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique»; il peut ainsi marquer «la nécessité d'un contenu symbolique *supplémentaire* (souligné par Derrida, in «La structure, le signe et le jeu...», p. 424) à celui qui charge déjà le signifié (...)». C'est l'exemple même du rôle central d'un terme qui aurait essentiellement pour fonction de suppléer à l'absence de centre ou, comme le dit Lévi-Strauss, «de s'opposer à l'absence de signification sans comporter par soi-même aucune signification particulière». Dans ce type d'analyse, il ne fait pas de doute que la perspective du «jeu» se trouve pensée par Lévi-Strauss selon un mode que Derrida juge particulièrement fécond, même si ailleurs «cette référence au jeu est toujours prise dans une tension» (*ibid.*, p. 428), parce qu'elle accompagne cette pensée du «décentrement» à laquelle il invite.

Et pourtant, il est assez remarquable qu'au moment de prendre la mesure des effets, proprement an-archiques, de l'absence de centre, Derrida n'appelle pas simplement à «l'affirmation joyeuse», nietzschéenne, «du jeu du monde et de l'innocence du devenir» (*id.*, p. 427). Il propose plutôt d'essayer de penser, entre les deux «interprétations de l'interprétation» (nostalgie du centre et de l'origine / ou affirmation du jeu jusque dans sa nouveauté déroutante), ce qui serait la condition de possibilité de l'interprétation en général, qu'il appelle encore son «sol commun», et dont tente de rendre compte, une nouvelle fois, le vocabulaire de la *différance*.

Le terme, qui renvoie à la fois à la temporalisation ou à l'espacement, et à la distinction du non-identique, a ici encore l'avantage, pour Derrida, de donner à penser ce qui, dans une telle opposition, pourtant irréductible, des perspectives, resterait indécidable. Il fait signe aussi vers ce qui, du sein de la structure, travaillerait à la dynamiser, dans le jeu d'une tension entre les irréconciliables qui s'avère en même temps productrice du rapport entre les éléments. La position du lexique de la «différance», par rapport à celui de la structure, dit d'ailleurs sans doute l'essentiel, en fin de compte, de celle de Derrida par rapport au structuralisme: il présente lui-même le motif de la différance comme à la fois «incompatible avec le motif statique, synchronique, taxinomique, anhistorique, etc. du concept de structure» et comme développant «les exigences principielles les plus légitimes du structuralisme» (in *Positions*, op. cité, p. 39). Mais comme elle ouvre aussi un jeu des différences qui déplace le sens de toute référence au «centre», elle tend à devenir, pour un structuralisme strict, proprement «l'impensable» («La structure, le signe et le jeu...», p. 409). Et c'est dans ce travail de perturbation profonde de certains attendus de la pensée des structures, que Derrida peut commencer à apparaître, notamment à la suite de la conférence de Baltimore, comme «post-structuraliste».

Il semble qu'on puisse donc bien aboutir à cette conclusion que, pour Derrida, la «tension» interne au discours de Lévi-Strauss est elle-même révélatrice d'une structure. Cette structure articule entre eux les deux pôles contradictoires, et «irréductibles», de la nostalgie des origines et de l'affirmation du jeu, en même temps que ceux de l'attention à la différence (souci de l'altérité) et de la projection fantasmée d'une identité à soi du «même». Pour autant, cette structure n'est pas une structure parmi d'autres. Elle accompagne la pensée des structures de façon indissociable, à la fois comme effet et comme condition. Il en résulte une dimension de généralité qui la fait échapper au lot commun, et permet d'ouvrir à la pensée de la structuralité de la structure (et de ce qui fait communiquer les structures entre elles par-delà leurs différences).

C'est au bord de cette approche générale du structuralisme anthropologique, ou en supplément par rapport à elle, que Derrida est amené à proposer un certain retour sur l'oeuvre de Mauss. Ou

plutôt, il est amené à prolonger sa critique de certains aspects de la pensée de Lévi-Strauss par une critique de son interprétation de Mauss, et en particulier de l'«Essai sur le don». Le volume *Sociologie et anthropologie*, où l'«Essai...» se trouve recueilli, comporte en effet la fameuse «Introduction...» (déjà citée), qualifiée par Gurvitch, au moment de la parution, d'«interprétation très personnelle» en même temps que d' «hommage» (à Mauss qui vient de mourir). Derrida n'hésite pas, à ce propos, à parler de l'«hommage venimeux» rendu en forme de «contre-don» par l'héritier, en contrepartie de ce «cadeau empoisonné dont sont faits les héritages» (in *Donner le temps, I -La fausse monnaie*, Galilée, 1991 -texte rédigé selon le «schéma problématique» d'un Séminaire de 1977-1978-, p. 93).

Tout en rendant hommage à son analyse des actes d'obligation impliqués dans le potlatch (donner, recevoir, rendre), Lévi-Strauss reprochait en effet à Mauss, d'avoir accepté trop vite l'explication donnée par les indigènes eux-mêmes de leur sens, en termes de qualités inscrites dans les choses, au lieu de les penser à partir du phénomène général de l'échange, selon l'hypothèse qui préside à l'écriture des *Structures élémentaires de la parenté*.

Derrida, quant à lui, souscrit volontiers à l'idée selon laquelle ce dont parle l'«Essai sur le don» excède de beaucoup le registre d'une «logique du don»: «il traite de l'économie, de l'échange, du contrat (*do ut des*), de la surenchère, du sacrifice, du don *et* du contre-don, bref de tout ce qui, dans la chose même, pousse au don *et* à annuler le don» (*Donner le temps*, p. 39). A cet égard, c'est même la possibilité du don en général, dans le sens spécifique qu'on pourrait tenter de lui donner, qui se trouve mise à mal par cette description de «dons» «pris dans la ronde ou dans le contrat usuraire» (*id.*, p. 41), au point de rendre problématique la valorisation par Mauss de sociétés dont les membres auraient été «moins tristes, moins sérieux, moins avares et moins personnels que nous ne sommes» (1950, p. 277, cité par Derrida 1991, p. 42). En fait, il conviendrait de se demander en quoi des «dons» restent des dons, à partir du moment où l'on montre qu'ils sont toujours «échangés». De ce point de vue, Mauss prête largement le flanc à la critique de Lévi-Strauss. Mais ce qu'il faudrait alors aussi essayer de penser, c'est ce qui rend possible cette «contradiction apparente» qui fait que ce sont bien des «dons» qui semblent ici échangés.

Or, c'est sur cette question que Derrida en vient à prendre le strict contre-pied de Lévi-Strauss, puisqu'il n'hésite pas à affirmer que c'est «l'idée la plus intéressante, le grand fil directeur de l'*Essai sur le don*», d'avoir posé que «l'exigence de restitution» serait «inscrite (...) *dans la chose même* qu'on donne ou qu'on échange» (*ibid.*, p. 58). Cette idée est jugée particulièrement intéressante et féconde, en liaison avec la dimension de temporalisation ou de «temporisation» qu'elle implique dans le «don» de la chose, et qu'on pourrait traduire en termes d'«exigence de la *différance circulatoire*» (*ibid.* -je souligne). C'est ce qui fait que le don de la chose serait d'abord don «de temps» (*ibid.*, p. 59), et ce par quoi il se distingue de toute «opération d'échange pur et simple». Il s'agit donc, pour Derrida, de résister à ce qui lui semble être la trop facile tentation, de «se débarrasser du caractère mystérieux et insaisissable de cette valeur de don» (*ibid.*, p. 61), en parlant par exemple de crédit, d'échéance ou d'usure, pour accompagner Mauss dans sa tentative pour différencier, de tout calcul étroitement «économiste», la logique complexe d'un «donnant-donné, donnant-donnant» (*ibid.*, p. 62). Et c'est aussi en ce sens qu'on pourrait dire du don qu'il ne concerne pas seulement un contenu calculable, mais qu'il est en même temps «comme le marquage d'une trace».

Par ce déplacement, il deviendrait possible de penser l'échange, la dette, le crédit et toute la logique des opérations économiques, au sens restreint, à partir du don, plutôt que l'inverse. Ceci introduirait aussi une critique radicalisée de certaines affirmations évolutionnistes: plutôt que de voir dans le crédit, par exemple, le résultat d'une longue évolution des sociétés complexes, il faudrait le comprendre comme «effet de don», en tant que celui-ci implique la position du «terme», et l'éventualité de «l'intérêt différé» (*ibid.*, p. 64).

Reste que le «don» n'est jamais simplement «pur» ou «bon». Comme chez Lévi-Strauss, Derrida repère ici une certaine tendance «rousseauiste» dans la pensée de Mauss, qui l'incline à valoriser l'originaire ou l'archaïque dans le motif du «bon» don. Mais là encore, cette tendance apparaît comme en tension avec une approche féconde et innovante de son objet. Car c'est Mauss lui-même qui en même temps aurait appris de son étude sur le don, que «le don *pur* ou *trop bon*, l'excès de générosité du don» pourrait être aussi bien la «pire» des choses (*ibid.*, p. 88). D'où aussi l'impossibilité, quoi qu'en dise Mauss par ailleurs, d'en «revenir», simplement, au

«bon héritage» des sociétés archaïques (*ibid.*, p. 90), sauf à en revenir aussi à la logique incertaine de la «distinction [traditionnelle et] rassurante entre le naturel et l'artificiel, l'authentique et l'inauthentique, l'originaire et le dérivé ou l'emprunté» (*ibid.*, p. 94). Mais c'est précisément la logique de ce type de distinctions, que le travail de Derrida ne cesse de subvertir.

De la structure génératrice à la structure comme effet de production.

On a vu que sa lecture des «structuralistes» a conduit Deleuze à déplacer son point de vue sur la structure, au point d'en proposer une nouvelle définition, d'inspiration «différentielle». Mais on peut également faire observer que l'usage à ses yeux nouveau, proposé par les représentants du «structuralisme», de ce concept, le conduit aussi bien à infléchir certains aspects de son propre travail, en tachant d'y intégrer la fécondité dont ces recherches font preuve dans leurs champs respectifs. Reste que cette inflexion ne vaut pas pour autant adhésion pure et simple: la confrontation avec les linguistes, notamment, n'a pas tardé à révéler des motifs de désaccords; et ceux-ci semblent n'avoir cessé de s'approfondir au fil des textes.

Parmi les lectures auxquelles s'attelle Deleuze à cette occasion, les travaux d'anthropologie ou d'ethnologie occupent également une place privilégiée. D'abord parce que ce champ de

recherches joue un rôle déterminant dans le développement du mouvement, du fait de la position exceptionnelle de Lévi-Strauss à cet égard. Ensuite, parce qu'on peut considérer que Deleuze lui-même, bientôt associé à Guattari, en est venu à proposer une sorte d'anthropologie alternative, ou plutôt, pour tenir compte des réserves exprimées par Deleuze vis-à-vis de toute restriction du discours philosophique au champ «humain», parce que Deleuze et Guattari semblent avoir voulu proposer une sorte de discours alternatif *à* l'anthropologie, et singulièrement, pour finir, alternatif à l'anthropologie dans sa forme «structurale». Pour rendre compte des rapports de Deleuze à l'anthropologie structurale, il convient donc, là encore, de tenter de saisir les enjeux d'un parcours de lecture, qui va de la prise en compte d'une fécondité, dans le renouvellement méthodologique, à la critique d'une limite, dans la restriction à la sphère de l'échange, fût-il «symbolique», au fil d'un considérable déplacement de perspective sur les phénomènes concernés.

Les grands mérites de l'anthropologie structurale.

Que l'anthropologie structurale puisse se donner pour objet des «symboles», c'est ce qui est affirmé de la façon la plus claire par Lévi-Strauss lui-même. Et c'est sans doute un des motifs principaux qui a pu conduire Deleuze à en faire le premier critère de «reconnaissance» du «structuralisme» en général. C'est notamment un moyen, pour Lévi-Strauss, d'échapper aux réductions fonctionnalistes, et au recours trop systématique, chez certains de ses prédécésseurs, à l'explication par l'utilité ou le besoin biologique. Et c'est parce qu'ils ne sont pas la simple transposition sociale de contraintes naturelles que les faits de culture auxquels s'intéresse l'anthropologue devraient être placés sur un plan différent. Mais ils ne sauraient non plus être dits «imaginaires», et de même que Georges Dumézil a pu montrer, à propos des panthéons indo-européens, l'impossibilité de comprendre les figures des dieux en termes d'identification individuelle à chacune d'elles, de même aucun totémisme ne saurait s'expliquer dans le registre d'une simple construction imaginaire, attribuée à quelque fantasmatique «mentalité collective». Le «plan symbolique» est ici ce qui permet de se maintenir à distance à la fois des ressemblances naturelles et des analogies psychologiques, sur le terrain de la différenciation

culturelle.

Le motif d'un sens «positionnel» est également constamment réaffirmé par Lévi-Strauss. Il en résulte que les éléments «n'ont pas de désignation extrinsèque ni de signification intrinsèque» («A quoi reconnaît-on...», op. cité, p. 300). L'exemple le plus fameux, qui n'est pas donné ici par Deleuze, pourrait en être fourni par l'étude de la prohibition de l'inceste, dont *Les structures élémentaires de la parenté* nous montrent que «l'objet» ne pré-existe pas à la règle: «la prohibition se définit de façon logiquement antérieure à son objet» (p. 133). Au point que c'est dans cet interdit que Lévi-Strauss trouve la raison d'être des structures de la parenté elles-mêmes. Dans le cas du «totémisme», sur lequel Deleuze prend plus volontiers appui, un des grands mérites du travail de Lévi-Strauss a précisément été de montrer que s'y opérait une mise en rapport de *différences*, et non de caractères ou de qualités prises isolément. Ce qui lui fait dire que «ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences qui se ressemblent» (in *Le totémisme aujourd'hui*, 1962, p. 115). Dans l'articulation entre séries de différences, animales et sociales, les termes n'ont pas de signification par eux-mêmes; ils ne prennent sens que dans le jeu des positions, différentiel et combinatoire.

Les rapports différentiels sont donc bien ici premiers: ils déterminent jusqu'à l'existence des «unités de position». On pourrait ainsi parler de véritables «phonèmes de parenté», ou «parentèmes». C'est le fameux «atome de parenté» de Lévi-Strauss, qui implique toujours, en même temps, des relations de consanguinité, de filiation, d'alliance. L'avunculat (rôle de l'oncle maternel) n'est qu'un cas exemplaire de la règle d'alliance comme règle de réciprocité; si bien que la relation n'est pas à deux, mais à quatre termes, dans «un système global où quatre types de relations sont présents et organiquement liés, à savoir: frère / soeur, mari / femme, père / fils, oncle maternel / fils de la soeur» («L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», in *Anthropologie structurale*, p. 51); et comme on observe que «la relation entre oncle maternel et neveu est, à la relation entre frère et soeur comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme» (*ibid.*, p. 52), la connaissance d'un couple de relations permettrait toujours

de déduire l'autre. C'est pourquoi Deleuze parle de cette «combinatoire des appellations parentales» comme de «la structure la plus simple» (art. cité, p. 304).

Le rapport posé par Lévi-Strauss entre «système des appellations» et «système des attitudes» fournit ensuite à Deleuze l'occasion d'exposer la façon dont une structure pourrait s'incarner dans des «singularités». Ce sont les «attitudes entre parents» qui viendraient ainsi «effectuer les singularités déterminées dans le système». Pour Lévi-Strauss, rien n'empêche que les deux niveaux se contredisent ou se compensent (il peut même y avoir des relations «à plaisanteries»), mais ils restent en connexion étroite, puisqu'on pourrait considérer le système des attitudes comme une «intégration dynamique» (*Anthropologie structurale*, p. 47) de celui des appellations. Deleuze traduit cette relation en termes de «détermination de rapports différentiels» entraînant «une répartition de points singuliers», pour tenter de rendre compte de son caractère complexe, à la fois de «dérivation» et d'«irréductibilité».

Deleuze trouve ainsi chez Lévi-Strauss des éléments qui lui paraissent aller dans le sens d'une pensée de la structure comme «virtualité», «où tout coexiste virtuellement, mais où l'articulation se fait nécessairement suivant des directions exclusives, impliquant toujours des combinaisons partielles et des choix inconscients» (art. cité, p. 307). D'un côté, on peut avoir un type de filiation, matrilinéaire ou patrilinéaire, qui fixe un code symbolique, et déploie un système de virtualités articulées sur plusieurs niveaux: relationnel (frère de la mère / fils de la soeur...) ou individuel (oncle, neveu), mais toujours virtuels, puisqu'on reste dans l'ordre des appellations. De l'autre côté, on aura la distribution des attitudes (être un oncle, être un neveu), et son actualisation dans des singularités (être tel oncle, ou tel neveu), avec toutes les nuances de la «familiarité» ou de la «crainte» dont ces relations seraient susceptibles de se colorer. Mais le procès d'actualisation n'est pas «causal», le rapport de la structure à la singularité est plus complexe. Comme dit Anne Sauvagnargue, qui propose une précieuse analyse de ce statut du virtuel, il «n'est pas cause de l'actuel, ni son principe, ni son essence» (in *L'empirisme transcendantal*, p. 185).

La dimension «sérielle», telle que Deleuze la pose comme indissociable de l'approche

«structuraliste», doit aussi beaucoup à la lecture de Lévi-Strauss. L'exemple du «*totémisme*» est d'ailleurs celui qui revient le plus souvent sous sa plume pour l'illustrer. Il s'agit là en effet typiquement d'un fonctionnement culturel dont le structuralisme permet de rendre compte de façon à la fois originale et féconde.

On a vu que l'approche en termes de structures a ici le mérite de ne pas se limiter à décrire un «imaginaire», et de permettre de comprendre le jeu différentiel articulant entre elles deux *séries* de différences (entre espèces animales / et entre positions sociales). Mais du même coup, c'est la question du «totémisme» lui-même, et de la façon dont on avait pu le définir traditionnellement, qui se trouve déplacée de façon radicale, au point que c'est le totémisme en tant que tel qui est qualifié par Lévi-Strauss d'«illusion», liée à un «mauvais découpage de la réalité» par les anthropologues (*Le totémisme aujourd'hui*, p. 29). La comparaison avec les premiers diagnostiques d'«hystérie», qui ouvre *Le totémisme aujourd'hui*, est à cet égard significative: le nom de totémisme aurait été maladroitement attribué à un ensemble de faits à la fois mal regroupés et mal interprétés. Et ici aussi, c'est pour tenter d'établir une barrière rassurante entre «maladie», ou «primitivité», et «normalité» que l'étiquette aurait été précipitamment accolée. L'enjeu de l'interprétation du «totémisme», c'est donc aussi celui de sa mise en rapport possible avec des fonctionnements sociaux et culturels beaucoup moins «exotiques» que ce que les premiers observateurs avaient cru pouvoir penser.

Ce dont Lévi-Strauss tâche de faire la démonstration, c'est qu'un animal dit «totémique» n'est pas tant un support d'identification mystérieux, propice à ces «formes élémentaires de la vie religieuse» parmi lesquelles Durkheim avait classé le phénomène, qu'une sorte d'«outil conceptuel», pour signifier des différences sociales par référence à des différences établies dans la nature. Ce qu'on peut donc essayer de mettre en évidence ici, c'est la façon dont une série de différences se rapporte à une autre série de différences. Ce qui donne le caractère signifiant dans chaque série, c'est toujours le jeu de la différence; mais il faut ajouter qu'ici une série (celle des animaux, ou des différences naturelles) a fonction de «code» pour l'autre (celle des différences instituées dans le monde des hommes, des positions sociales). C'est pourquoi Deleuze peut louer ici l'importance du changement de point de vue rendu possible par Lévi-Strauss sur la

réalité dont témoigne les phénomènes qualifiés de «totémiques»: «non pas l'identification imaginaire d'un terme à un autre, mais l'homologie structurale de deux séries de termes» (art. cité, p. 312).

De cette articulation entre séries, Deleuze généralise la portée, en y voyant un aspect de tout fonctionnement «structural», où «une forme sérielle se réalise nécessairement dans la simultanéité de deux séries au moins» (*Logique du sens*, p. 50). Entre les séries, les rôles se répartissent alors en valeur de «signifiant» et de «signifié». Quelles que soient les séries considérées, une telle relation, dissymétrique, doit être instaurée, pour qu'il y ait fonctionnement structural et production de sens.

Le travail de Lévi-Strauss fournit également les moyens, note Deleuze, de retrouver cet «élément paradoxal» nécessaire à la mise en relation des séries et à la production du sens, et dont on a déjà vu le rôle qu'il devrait jouer dans le champ linguistique. C'est dans l'«Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» (in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, pp. 49-59) qu'on en trouve l'exemple le plus caractéristique, avec le terme de *mana*, et l'ensemble des croyances, interprétations ou comportements qui lui sont associés dans la culture polynésienne. Pour ceux qui en font usage, le mot renvoie à une puissance mystérieuse, à proximité de la magie. A partir des descriptions de rites qui s'y trouvent associés, Lévi-Strauss propose d'y voir la désignation générique d'un au-delà du savoir disponible. Dans la mesure où ce genre de mot contient nécessairement une grande part d'indétermination, à la façon de «truc», «machin» ou «chose» en français, on pourrait l'appeler «signifiant flottant».

La mention par Lévi-Strauss de ce type de problème est pour Deleuze d'autant plus significative que le fondateur de l'anthropologie structurale lui semble *a priori* «le moins enclin [parmi les structuralistes] à accueillir un élément fuyant» (art. cité, p. 319). Si «mana» nomme ce qu'on ne peut nommer, alors il faut bien dire qu'au signifié inconnu correspond un signifiant mal déterminé. C'est ce terme que Deleuze désigne comme «valeur symbolique zéro circulant dans la structure» (*ibid.*). On ne pourrait lui reconnaître de caractère différentiel ni de valeur propre, mais il est ce par rapport à quoi tous les autres éléments en viennent à se positionner «dans leurs propres

rapports différentiels» (*ibid.*). Le mana, comme «machin», serait donc bien ce pourvoyeur paradoxal de sens, par animation des séries qui composent la structure, processus ou «machination» à l'oeuvre dans le champ d'étude de l'ethnologue, donc, également.

Historicité et structure.

Ayant d'abord ainsi évalué la fécondité de l'approche structurale en anthropologie, Deleuze ne peut que se tenir à distance de la plupart des objections adressées à cette méthode, et qui concernent le caractère réputé a-chronique de la structure. Il n'est guère troublé, non plus, par les discussions corrélatives touchant à l'existence, ou non, de «sociétés sans histoire». Ce n'est pas que ces questions le laisseraient indifférent; mais c'est plutôt que pour lui, comme on vient de le voir, l'opposition entre historicité diachronique et synchronie structurale n'est pas si essentielle. Dans sa façon de penser la structure, celle-ci doit pouvoir produire le sens, l'engendrer, comme événement, et rendre compte de son émergence. Il n'y a donc pas pour lui, au départ et sur le fond, d'opposition entre structure et genèse, ni entre structure et événement.

Parce que la structure a elle-même une «temporalité virtuelle», il serait «inexact» de l'opposer à l'événement. Elle a «toute une histoire, qui lui est intérieure» (*Logique du sens*, p. 66). Entre sens et événement, le rapport n'est ni de causalité, ni d'analogie, il est pratiquement d'identité. C'est ce qui justifie la référence aux stoïciens, pour qui le sens, incorporel, détaché de l'ordre des choses, est événement, recueilli dans des verbes -au prix d'un dualisme, que devrait compenser une théorie complexe des modalités d'interaction entre les chaînes. C'est en tout cas ce statut de l'événement qui implique d'être inscrit dans une dimension spécifique du temps (*Aiôn*), distinct du temps de la succession dans l'ordre des choses (*Chronos*). Deleuze en retient l'idée qu'un événement ne peut jamais être réduit à son lieu ou à son moment, parce qu'il est toujours au-delà des formes où on croit l'avoir reçu et circonscrit: c'est lui au contraire qui construit nos pensées et nos représentations, à partir du bouleversement en quoi il consiste. Le temps «objectif», quant à lui, reste au niveau d'un «sens commun», où les choses s'étalent sur un même plan de représentation.

Opposer synchronie (structurale) et diachronie (historique) serait donc se méprendre sur le

processus d'engendrement du sens ou de l'événement. Certes, l'ordre «sériel» des éléments correspond à une répartition «statique», selon le système de leurs places respectives; en ce sens, il semble bien se tenir «hors du temps». Mais cette «extériorité» au temps de la succession n'est pas absence de temporalité. C'est la temporalité d'*Aiôn*, qui vient doubler celle des «corps» et de toute «chronologie», selon une dualité qui correspond aussi à celle du virtuel et de l'actuel. Pour Deleuze, l'opposition structure / genèse correspond à un point de vue «représentatif», qui ne comprendrait pas la façon dont la structure elle-même génère le sens et, du même coup, l'événement. En ce sens, l'Idée, dans *Différence et répétition*, peut rassembler en elle la structure, l'événement et le sens, puisque c'est la structure qui s'actualise en singularité, et détermine les événements: «Pas plus qu'il n'y a d'opposition structure-genèse, il n'y a d'opposition entre structure et événement, structure et sens (...). La véritable opposition est ailleurs: entre l'Idée (structure-événement-sens) et la représentation» (*Différence et répétition*, p. 247). Ce point de vue permet notamment à Deleuze de rendre compte de la fécondité de la méthode «structurale génétique» mise en oeuvre par Martial Guéroult en histoire de la philosophie (cf. «Spinoza et la méthode générale de M. Guéroult», in *L'île déserte et autres essais*, pp. 202-216).

Mais concernant l'approche des fonctionnements sociaux, la réflexion de Deleuze ne se limite bientôt plus à une interprétation «différentielle» des résultats de Lévi-Strauss. A partir de *L'anti-OEdipe*, c'est plutôt une sorte d'«anthropologie historique» qui vient servir de cadre à une approche renouvelée du statut des sociétés «primitives». Différents types de sociétés semblent bien ici se succéder, qui sont autant d'exemples «actualisant», à leur façon, les éléments caractéristiques de la série des «grandes machines sociales» avec leurs fonctionnements spécifiques (territoriale / codante, despotique / surcodante, capitaliste / décodante). La question peut donc être à nouveau posée, du statut d'une telle «histoire», au regard de la pensée deleuzienne de l'événement, d'autant que le recours à la succession des événements *empiriques* est ici fréquent. C'est tout le problème de l'articulation du «devenir» à l'histoire qui se trouve du même coup reposé. Sa résolution suppose que l'histoire ne soit plus seulement pensée comme

représentation chronologique, mais comme véritable «actualisation», à partir d'une nouvelle théorie des multiplicités. Les formes du «socius» devront donc être comprises à partir du champ réel-virtuel de leur théorisation.

C'est dans ce cadre théorique qu'intervient la virulente contestation, par Deleuze et Guattari, des tentatives pour représenter les sociétés «primitives» comme des «sociétés sans histoire»: «L'idée que les sociétés primitives sont sans histoire, dominées par des archétypes et leur répétition, est particulièrement faible et inadéquate» (p. 177). Cette critique n'est pas dirigée contre Lévi-Strauss: malgré la distinction entre «sociétés chaudes», à modèle thermodynamique, et «sociétés froides», à modèle mécanique, Deleuze et Guattari rappellent que Lévi-Strauss n'hésitait pas à reconnaître «la présence de l'histoire» dans les sociétés apparemment les moins évolutives, à partir de ces «discordances» où «se découvre la marque, impossible à méconnaître, de l'événement» (*Anthropologie structurale*, p. 132 -cité dans *L'anti-OEdipe*, *id.*). De façon générale, on pourrait d'ailleurs observer que l'idée de cette opposition est moins, au départ, une idée d'ethnologue, qu'une idée d'«idéologues attachés à une conscience tragique judéo-chrétienne» conçue comme absolument exceptionnelle, et à laquelle on devrait attribuer «l'"invention" de l'histoire». Cette polémique peut être corrélée à la façon dont Deleuze précisait le statut temporel de l'événement: la distinction de *Chronos* et d'*Aiôn* ne recoupe pas la distinction platonico-chrétienne du temps et de l'éternité. Le temps (hors temps) de l'événement est plutôt un temps indéfini, ou flottant.

Le fonctionnement même des sociétés «primitives» atteste d'ailleurs, aux yeux de Deleuze et de Guattari, de leur indéniable historicité: «Si l'on appelle histoire une réalité dynamique et ouverte des sociétés, en état de déséquilibre fonctionnel ou d'équilibre oscillant, instable et toujours compensé, (...) alors les sociétés primitives sont pleinement dans l'histoire» (*id.*). On peut certes invoquer comme critère la capacité d'une société à projeter un idéal susceptible de contester la réalité des institutions, etc. Ainsi Lyotard peut-il tenter de repérer en Grèce, dans le moment de constitution de la *polis* et de ses institutions, le lieu d'émergence d'un tel type de projection (in «Le seuil de l'histoire» -déjà cité). Deleuze et Guattari ne nient pas la pertinence de ce genre d'analyses, mais ils contestent le caractère qualitatif de la distinction qu'on prétendrait en inférer,

entre des formes de sociétés posées comme radicalement opposables. Pour eux, ce sont en fait les nécessités mêmes de tout «fonctionnement» de la «machine sociale», qui impliquent déséquilibres et dysfonctionnements: «elle n'a pas pour limite l'usure, mais le raté, elle ne fonctionne qu'en grinçant, en éclatant par petites explosions -les dysfonctionnements font partie de son fonctionnement même» (*Anti-OEdipe*, p. 178). Aucun système réglé ne se maintient simplement dans la stabilité et l'harmonie, parce que les règles ne s'actualisent qu'à déterminer des «points critiques», qui l'ouvrent non seulement aux «conflits institutionnalisés», mais à «des conflits générateurs de changements» (*ibid.*, p. 177). Il faudrait donc dire, avec Edmund Leach, que s'il y a structure, celle-ci ne s'incarne dans un système de règles qu'à être le principe de son propre déséquilibre. «L'hétérogénéité des éléments» est irréductible; elle maintient l'ouverture, et «compense le déséquilibre en le déplaçant».

Au limites de la structure: territoire, inscriptions, dettes.

Un écart se creuse néanmoins peu à peu, par rapport à la perspective défendue par Lévi-Strauss. Il concerne notamment la place prévalente accordée par ce dernier aux logiques d'échange, pour rendre compte des fonctionnements sociaux «primitifs». Même s'ils reconnaissent l'importance de la sphère de l'échange, Deleuze et Guattari en viennent peu à peu à lui opposer l'insistance des logiques territoriales, telles qu'elles se trouvent mises en évidence dans les travaux d'autres anthropologues, sur lesquels ils prennent désormais plus volontiers appui. A suivre le mouvement de cette prise de distance, on pourra tenter d'en dégager les enjeux: ils concernent les modalités d'investissement du désir des hommes dans les formes sociales, ou le rapport des «intensités» à la fois à l'espace et à la loi.

C'est en prenant appui sur Meyer Fortes (cf. *Recherches voltaïques*, 1967 -cité in Anti-*OEdipe,* p. 166) et surtout sur Edmund R. Leach (cf. *Critique de l'anthropologie*, 1966, PUF 1968 -cité p. 172), que Deleuze et Guattari commencent à mettre en cause le primat de l'échange dans l'analyse des sociétés «primitives»:

-D'une part, avec Fortes, ils se proposent de refuser «le postulat sous-jacent aux conceptions échangistes de la société; la société n'est pas d'abord un milieu d'échange où l'essentiel serait de

circuler et de faire circuler, mais un socius d'inscription où l'essentiel est de marquer et d'être marqué» (*ibid.*, p. 166). Il en résulte que, pour eux comme pour Fortes, «le problème n'est pas celui de la circulation des femmes... Une femme circule par elle-même» (in *Recherches voltaïques* -cité p. 166).

-D'autre part, avec Leach, ils se proposent de replacer le jeu des alliances dans ses contextes territoriaux, avec toutes les implications économiques et politiques qui peuvent s'y trouver corrélées.

Certes, Leach reconnaît, dans son analyse du mariage de type kachin, le rôle très particulier de la circulation des femmes, par rapport à l'organisation de l'ensemble des échanges au sein de la société. En cela, il rejoint pleinement Lévi-Strauss. Par contre, au-delà des «aspects de réciprocité de la parenté», Leach refuse de réduire ces échanges au statut de simples «symboles d'alliance». Pour lui, «ils sont aussi des transactions économiques, des transactions politiques et ils entérinent des *droits d'habitation et d'utilisation du sol*» (in *Critique de l'anthropologie*, p. 154 -je souligne).

Ainsi, Deleuze et Guattari sont-ils amenés à proposer, comme «première» forme de «socius», la «machine territoriale primitive». La «primauté» est à comprendre, là encore, dans un sens moins «chronologique» que «logique»: «le problème est de passer d'un régime intensif à un système extensif (...). Il s'agit de savoir comment, à partir de cette intensité première, on passera à un système en extension» (*Anti-OEdipe*, p. 183). Or seul un socius «territorial» pourrait fournir une solution à un tel problème, d'où sa primauté «logique». En ce sens, on devrait dire qu'il n'y a pas de purs nomades, et Pierre Clastres a pu montrer, dans sa *Chronique des Indiens Guayakis* (Plon, 1972), la nécessité toujours présente d'un stockage minimal (pour assurer la nourriture, pour les fêtes...), lui-même rapporté à un campement. Avec Leach, Deleuze et Guattari proposent donc d'insister sur le caractère irréductiblement «local» de toute filiation. Il s'agit non seulement d'un constat pratique (il n'est de groupe que situé), mais d'une proposition théorique, pour éviter l'écueil de l'«abstraction», à partir de l'opposition de Leach entre «réalité concrète -un groupe local de personnes-» et «réalité abstraite telle que le concept de lignage ou la notion de parenté» (in *Critique de l'anthropologie*, p. 178). Les rapports de puissance liés aux rapports territoriaux

deviennent ainsi premiers: ils «forment la réalité concrète, beaucoup plus que les systèmes de filiation et les classes matrimoniales abstraites» (*Anti-OEdipe*, p. 173). En ce point, l'écart avec Lévi-Strauss commence à se creuser: «Un système de parenté n'est pas une structure, mais une pratique, une praxis, un procédé et même une stratégie».

Or ce qui se trouve en même temps mis en jeu, nous disent Deleuze et Guattari, ce sont des formes de *codage*. Si le statut des systèmes d'alliance ou des règles de parenté se trouve secondarisé, c'est pour mieux mettre en évidence ce qu'ils appellent les «codages territoriaux du socius». L'affaire du «socius», autant que de former une «mémoire extensive», est en effet de mettre en fonctionnement des codes, de «coder». Le «code», c'est ce qui indique ce qui, du désir, est susceptible de pouvoir «s'écouler» dans telle ou telle direction, en fonction d'un régime de «marquage» spécifique. A ce niveau, les signes perdent leur neutralité ou leur ambiguïté: pour se maintenir, la société requiert un régime de circulation déterminé. Le régime des alliances devrait ainsi être compris à partir de la nécessité du «marquage», et la prohibition de l'inceste, par exemple, comme solution au problème de la sortie de «l'ordre intensif». On ne comprend ce qu'est un code qu'à comprendre la façon dont il régule des flux. Par rapport aux «segmentarités» territoriales («codages territoriaux du socius»), les règles d'alliance ou de parenté devraient donc être pensées comme relevant d'une pratique seconde, et non de la structure. De ce point de vue, la force des «premiers» systèmes politiques, dans les sociétés «primitives» sans Etat, aurait été de réussir à s'approprier les rapports de parenté, dans un travail progressif d'incorporation des systèmes territoriaux, et des segmentarités territoriales correspondantes.

Ainsi pourrait être retracée une sorte de trajectoire «historique» des flux, en fonction des formes du socius dans lesquelles ils se trouvent pris: codage sur le corps plein de la terre (machine territoriale); surcodage sur le corps du despote et son appareil bureaucratique de pouvoir (machine impériale); décodage (machine capitaliste). Mais dans tous les cas, les codes sont pensés par Deleuze et Guattari comme des marqueurs de puissance, plutôt que comme résultats de quelque combinatoire logique ou structurante.

Les codes, la structuration des échanges, les inscriptions ou les marques: rien de tout cela ne devrait être simplement pensé comme résultat. Ce sur quoi cherchent à insister Deleuze et

Guattari, c'est sur le processus (codage, inscriptions, marquages) corrélé aux logiques d'alliance, et sur la façon dont une logique de la dette, partie prenante d'un rapport de forces, s'y trouve également impliquée; c'est le sens de la référence, ici, à la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, comme «grand livre de l'ethnologie moderne» (in *Anti-OEdipe*, p. 224). Le «codage» est, de ce point de vue, la façon même dont s'effectue un rapport de puissance; il participe d'une logique de la dette. Ceci suppose un nouveau déplacement, par rapport à Lévi-Strauss. C'est en effet pour contester l'interprétation donnée par Mauss des logiques de don (à partir de l'analyse des actes de donner, de recevoir ou de rendre), et notamment son interprétation de l'*obligation* qui s'y trouve associée, que Lévi-Strauss avait proposé, dès les *Structures élémentaires de la parenté*, de généraliser sa propre approche en termes d'échange, au point d'intégrer la logique de la dette à celle de la réciprocité, comme l'un de ses moments: «c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale se décompose» (in «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», op. cité, p. XXXVIII). Pour Deleuze et Guattari, au contraire, il n'y a pas de primauté du code par rapport à la dette. Le «codage», comme effectuation pratique d'un rapport de forces, peut certes être dit «premier». Mais le code, comme résultat et règle posée, indiquant la dette, est toujours second: «Loin d'être une apparence que prend l'échange, la dette est l'effet immédiat ou le moyen direct de l'inscription territoriale et corporelle» (*Anti-OEdipe*, p. 225). Et lorsque les groupes «donneurs» de femmes, dans le cadre du mariage kachin, tendent à s'assurer certains bénéfices, il faudrait y voir moins une menace de déséquilibre potentiellement mortel pour la structure, comme Lévi-Strauss (in *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 306), que la réalisation d'un «équilibre économique et politique» (cf. Edmund Leach, *Critique de l'anthropologie*, pp. 151-153), dès lors qu'on prend en compte l'ensemble du système territorial kachin, et les rapports de puissance qui s'y trouvent corrélés.

En ce point, on peut bien sûr rappeler que l'insistance sur l'importance des logiques territoriales dans le fonctionnement «primitif» des sociétés ne signifie jamais, pour Deleuze et Guattari, «valorisation» pure et simple du territoire et de la territorialité. C'est tout l'enjeu, ailleurs explicité, des logiques de «déterritorialisation», qui font qu'un territoire ne «vaut», en définitive, que par les

moyens d'en sortir. D'autant que le territoire n'est pas premier par rapport à la marque. C'est la marque qui fait le territoire -lorsque, comme le dira *Mille Plateaux*, un rythme est devenu expressif. D'ailleurs, les territoires ne cessent de se combiner, selon des strates, ils peuvent être mobiles et se connectent les uns aux autres en un «monde» aux limites mouvantes.

Au-delà de la structure: production, machinations.

Quelques-uns des postulats essentiels de l'anthropologie structurale, comme le primat du code ou du rapport d'échange, se trouvent donc désormais frontalement contestés. Mais en définitive, c'est encore surtout par l'introduction d'une dimension fondamentalement «productive» dans la considération des fonctionnements sociaux, que la distance se trouve le plus radicalement creusée. L'un des principaux objets de Lévi-Strauss -le système de la parenté, les rapports d'alliance- se trouve en effet ici ré-interrogé depuis une perspective à la fois politique et «économique», au sens large, qui modifie la formulation des problèmes à son propos.

L'idée même qu'un système de parenté pourrait être pensé comme clos résulte, aux yeux de Deleuze et Guattari, d'une coupure d'emblée critiquable: celle qui voudrait séparer les pratiques matrimoniales de leurs conditions économiques et politiques. D'un point de vue de méthode, *Logique du sens* tentait déjà de rendre compte, à partir de la structure, d'un véritable «fonctionnalisme de la production du sens» (Anne Sauvagnargue), résultat d'un fonctionnement à la fois social et inconscient, pour poser que «la structure est une machine à produire le sens incorporel» (*Logique du sens*, p. 88). Avec *L'Anti-OEdipe*, il commence à apparaître que la «structure» ne pourrait remplir une telle fonction: en se maintenant rivée à la sphère de l'échange et de la circulation, elle finirait par méconnaître celle de la production, et de la reproduction sociale.

En se proposant de ramener la donnée des structures sociales à ses déterminations «économiques», Deleuze et Guattari accomplissent un geste apparemment assez facilement identifiable du point de vue des traditions de pensée: ils semblent se rapprocher des analyses de Marx, et de la fameuse détermination «en dernière instance» par l'économie. Dans le contexte de publication de *L'Anti-OEdipe*, leurs thèses trouvent donc assez naturellement à se confronter

avec celles des tenants du «matérialisme historique», notamment dans sa forme althussérienne. C'est ainsi que la discussion s'engage très vite avec les conclusions tirées par Emmanuel Terray de ses travaux sur les sociétés «primitives» (in *Le marxisme devant les sociétés «primitives»: deux études*, Maspéro, «Théorie», 1969). Or, dans cette confrontation, une proximité de méthode apparaît rapidement, qui touche au fait qu'on puisse considérer non seulement «l'économie» comme déterminante dans le fonctionnement de ces sociétés, mais que cette économie donne plus précisément un privilège aux «rapports de production, plutôt qu'aux seuls rapports d'échange» (on peut consulter à ce propos l'article d'Antoine Janvier, «De la réciprocité des échanges aux dettes d'alliance: *L'anti-OEdipe* et l'économie politique des sociétés "primitives"», in *Actuel Marx*, n° 52, PUF, 2012, pp. 92-107). Le fond de la critique adressée par Terray à Lévi-Strauss est donc largement réinvesti: le primat des rapports d'échange correspond à un injuste privilège accordé à la «sphère de la circulation»; ce privilège serait comparable, dans l'analyse des sociétés «primitives», à celui accordé par les «économistes bourgeois» à cette même «sphère de la circulation» dans l'approche des sociétés capitalistes. Dans les deux cas, pourrait être décelé l'effet d'une méconnaissance, et d'une illusion plus ou moins mystificatrice, conduisant:

1 -à un postulat d'équilibre, prenant insuffisamment en compte les rapports de forces différentiels au sein du système ou de la structure;

2 -à une insuffisante prise en compte également des processus productifs, réduits au statut de composantes du processus d'échange, qui seul demeure représentatif du fonctionnement social essentiel.

A l'inverse, il conviendrait de dire, avec Terray, que c'est la sphère de l'échange elle-même qui pourrait être considérée comme le résultat d'une production.

Par ce déplacement, la structure se trouve ré-ouverte au jeu des pratiques dont elle serait l'effet: là où toute transformation «structurelle» n'était pensable que comme résultat d'une intervention extérieure, il faudrait désormais penser l'interaction complexe entre une situation, avec le système de codes qui s'y trouve associé, et le rapport de forces dont elle est l'effet. Ce rapport est à la fois économique, au sens d'une répartition des moyens matériels d'existence, et politique,

au sens d'une répartition positionnelle de puissance. C'est l'insistance de ce double rapport qui ne se laisse pas penser en termes de réciprocité, et que Deleuze et Guattari ré-interprètent, à distance de Terray cette fois, du point de vue d'une logique de la dette, dont l'hypothèse trouve des éléments de confirmation dans les travaux de Leach.

La encore, c'est le vocabulaire de la «machine» qui est convoqué pour rendre compte de ce qui, dans le fonctionnement social, excède le registre de la structure: seule la machine (désirante) pourrait être véritablement «inconsciente», là où la structure (forme vide, «anorexique») ne peut qu'en rester au «préconscient». Plutôt qu'une «combinatoire logique», il s'agit de parvenir à appréhender un véritable «système physique où des intensités se répartissent» (*Anti-OEdipe*, p. 220), tandis que le jeu de certaines différences symboliques (de «dignités», «charges» ou «privilèges») trouve désormais à s'expliquer dans le cadre d'un fonctionnement social fondamentalement instable, ouvert à la production et à la compensation des déséquilibres, comme dans le «mécanisme primitif de la plus-value comme plus-value de code» (*id.*, p. 221). Autant que comme ce qui excède la structure, la machine apparaît donc comme ce qui la fait tenir et la met en mouvement: «Jamais la structure molle ne fonctionnerait, et ne ferait circuler, sans le dur élément machinique qui préside aux inscriptions» (*ibid.*, p. 222).

Au-delà du lexique, bientôt moins insistant, de la «machine», le déplacement opéré par Deleuze et Guattari consiste donc à tenter de dépasser les limitations induites, selon eux, par l'approche des sociétés «primitives» et, par extension, des fonctionnements sociaux en général, en termes de structures. En mettant en évidence les processus qui l'excèdent, ils s'attachent à rendre à la structure ce qu'ils considèrent devoir être son véritable statut de «résultat», et donc à promouvoir les possibilités de contestation de l'«ordre» qu'elle instaurerait, dans chaque contexte, par sa façon de donner consistance au système des opérations de codage. Dans un mouvement de retour à «l'économique», ce déplacement se veut retour à un certain primat de la «production». Mais au-delà des «infrastructures», fussent-elles comprises en termes de «forces productives», il s'agit de ré-écrire une véritable «généalogie de la morale», qui soit aussi prise de perspective sur l'histoire universelle.

On peut tenter de faire un rapide bilan de ces lectures de l'anthropologie structurale. Si toutes soulignent l'importance décisive de l'oeuvre de Levi-Strauss, les appréciations demeurent en définitive, comme pour la linguistique, quelque peu ambivalentes.

Lyotard loue la nouveauté d'une anthropologie articulée à la sémiologie, et donc moins étroitement objectiviste que dans les démarches antérieures. Ainsi se trouve mis en lumière un inconscient structural, pensé comme effet d'un système de permutations, et potentiellement organisateur pour les conduites.

Resterait à définir plus précisément les rapports entre «pensée sauvage» et «pensée scientifique». Ceci supposerait qu'on prenne davantage en compte la différence entre les formes culturelles de la connaissance, en particulier dans leur façon de s'appréhender elles-mêmes comme connaissances. Or cette différence semble à Lyotard peu dissociable du rapport à l'historicité des sociétés considérées, ou de leur rapport à l'*événement*, compris comme ce que la structure ne saurait anticiper. Mais à le penser de façon radicale, le refus de l'événement, c'est aussi bien le refus de la «figuralité», et en ce sens, les sociétés modernes à vocation

«historique» y seraient tout autant disposées que les sociétés étudiées par l'ethnologue. Le statut de celles-ci n'aurait d'ailleurs pas plus à être sur-valorisé, comme «vérité» d'une relation sociale exempte de rapports de domination, que déprécié, comme clôture sur soi et refus de l'histoire. Il importe en effet de rompre avec les projections mythologiques à ce propos, celle du «bon sauvage» comme celle du «primitif arriéré», pour admettre qu'en définitive «il n'y a pas de société primitive» entendue en ces sens trop chargés.

Pour Derrida, là encore, il s'agit à la fois de rendre hommage à une fécondité et de dénoncer une limite, rapportée à un impensé. Ce qu'on pourrait surtout valoriser, c'est la tendance post-ethnocentriste, parce que post-évolutionniste, du structuralisme de Levi-Strauss, ou encore sa façon de faire insister le motif d'un «jeu» inconscient, présidant à la production différentielle des configurations mythiques.

Mais resterait à critiquer, dans le même temps: ce qui lie ce structuralisme à un «phonocentrisme»; et surtout le «rousseauisme», en quelque sorte pré-évolutionniste, qui s'y trouverait impliqué, et qui présuppose une forme d'opposition traditionnelle entre nature et culture, que le travail de déplacement opéré par ailleurs par Levi-Strauss devrait précisément lui permettre de dépasser.

C'est donc en radicalisant la perspective ouverte par le versant le plus fécond du structuralisme de Levi-Strauss, qu'on pourrait avoir quelque chance de rompre avec ce qui reste dans ses textes de naturalisme (ambigu) et d'ethnocentrisme (paradoxal et impensé). Cette perspective pourrait devenir celle d'un véritable «décentrement» qui, en libérant les ressources de la structure, celles de sa «structuralité», l'ouvrirait au jeu de la «supplémentarité» et de la différance.

Quant à Deleuze, il commence par reconnaître les grands mérites de l'anthropologie structurale, au point d'en faire un de ses principaux fils directeurs dans l'identification des «critères» de fécondité du «nouveau» structuralisme (symbolisme, sens «positionnel», différentiel, virtualité, séries, «case vide»...). Il loue en particulier l'importance du changement de point de vue rendu

possible par Levi-Strauss sur les phénomènes classiquement qualifiés de «totémisme».

En même temps, parce que la structure a elle-même une temporalité virtuelle, il considère qu'il serait «inexact» de l'opposer à l'événement. Et du point de vue même de l'approche ethnologique, le motif des «sociétés sans histoire» paraît à Deleuze et Guattari à la fois «idéologique» et peu consistant, dans la mesure où on pourrait appeler «histoire» cette «réalité dynamique et ouverte des sociétés [dites "primitives"], en état de déséquilibre fonctionnel ou d'équilibre oscillant».

Par contre, ils contestent peu à peu le primat accordé par Levi-Strauss aux logiques d'échange, sont plus sensibles aux arguments de Leach en faveur de la prévalence des logiques territoriales, et en viennent à concevoir la «première» forme de «socius» comme «machine territoriale primitive».

En ce point, il ne fait plus de doute que le structuralisme a produit ses effets sur les cheminements de Deleuze, Derrida et Lyotard. Et on ne peut se contenter d'évoquer ces effets en termes de mode, ou d'excursus hors des balises académiques, à la faveur de «l'air du temps». Au-delà du détachement par rapport à certains objets d'étude, l'événement «structuralisme» est l'occasion de véritables repositionnements. Des déplacements ont été opérés, sur lesquels ils ne reviendront plus, quoi qu'il en soit de l'éloignement par rapport au motif des structures, ou du changement dans «l'air du temps».

La prise de distance critique avec le «structuralisme ethno-linguistique» ne se laisse cependant pas trop simplement ou uniformément résumer dans les termes d'une «radicalisation» ou d'un «renversement», au sens où semble l'entendre Manfred Frank (in *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, déjà cité, p. 24). Elle s'opère à partir de motifs à la fois épistémologiques et politiques, selon des modalités à chaque fois singulières, dont les attendus pourront commencer à s'éclairer un peu, dans le contexte plus vaste des évolutions philosophiques contemporaines.

Parce que la réception des travaux qui se réclament de lui a bouleversé l'espace des élaborations culturelles en un sens très large, le structuralisme devient en effet également incontournable dans la réflexion des philosophes, au point de les conduire à s'interroger sur la

nécessité de transformer leurs propres méthodes, qu'il s'agisse de traiter de l'histoire et de l'idéologie, de la raison et des normes, ou du psychisme et du sujet. Reste que la position des problèmes, sur ces terrains, s'opère à la croisée d'exigences ou de déterminations diverses, et parfois hétérogènes, dont on ne prétendra pas circonscrire de façon unitaire l'entière complexité. On pourra toutefois tenter d'y démêler le sens de quelques déplacements significatifs.

III -AU-DELA DES STRUCTURES

A -«Structuralismes» philosophiques.

Dans la foulée du développement des méthodes structurales en sciences humaines, certains philosophes, soucieux de prendre en compte les aspects les plus féconds de ces évolutions de la culture du temps, en viennent à donner à leurs travaux une orientation et un style original, qui finit par les faire qualifier couramment, mais peut-être hâtivement, de «structuralistes». Cette étiquette sert ainsi à désigner en particulier, à un moment donné, les textes de Lacan, Foucault et Althusser. Reste que, quel que soit leur degré de prise en compte des innovations ethno-linguistiques contemporaines, aucun d'entre eux n'accepte sans réserve de voir son oeuvre réduite aux attendus d'une telle dénomination. Du point de vue qui nous occupe ici, il importe donc de faire le point sur le degré et les limites de sa pertinence, par l'examen à la fois des intentions affichées des auteurs, et du contenu de certains aspects de leurs élaborations effectives. On pourra ainsi essayer de montrer que, si déplacement post-structural il y a, il s'amorce aussi *avec* eux. Mais cette étude doit encore permettre de mieux déterminer le degré d'*unité* d'un tel mouvement, et la nécessité de distinguer, non seulement les différences entre les auteurs que l'on vient de citer, mais aussi les éventuelles phases ou moments à différencier au sein du mouvement général de déplacement.

En ce qui concerne l'évolution des pensées de Deleuze, Derrida et Lyotard, il ne fait pas de doute que la lecture, voire la fréquentation de ces auteurs exerce une influence considérable dans l'orientation comme dans l'évolution de leurs propres travaux. On pourrait à cet égard multiplier les analyses, pour mettre en évidence les innombrables chemins croisés par lesquels passent les héritages théoriques, qu'ils soient stylistiques, lexicaux, thématiques ou conceptuels. Prétendre en faire le relevé exhaustif présenterait cependant ici l'inconvénient, à la fois, de nous engager dans une tâche quasi interminable, et de nous contraindre à un examen trop rapide de chacune des influences relevées. Pour s'en tenir à un contenu délimitable, on fera donc plutôt le choix, partiellement arbitraire et donc nécessairement discutable, de privilégier trois exemples de relations jugées significatives: celles qui lient respectivement Deleuze à Foucault, Lyotard à Althusser et Derrida à Lacan. Sans prétendre disqualifier la fécondité des mises en rapport alternatives, qu'on pourra d'ailleurs évoquer plus tard, ou en d'autres occasions, on peut d'emblée tenter de justifier la pertinence de celles-ci, dans leur hétérogénéité et peut-être leur complémentarité. L'hypothèse ici retenue est que s'opère, à partir de ces lectures, une sorte de déplacement «supplémentaire» dans le travail de réception philosophique du structuralisme.

Les liens de proximité, bien connus, qui unissent Deleuze et Foucault, en particulier à la fin des années 1960 et au début des années 1970, rendent la confrontation de leurs oeuvres assez naturelle, et en même temps un peu délicate. Une telle confrontation nécessite en effet de faire la part, à la fois, des influences réciproques, et de l'écart qui maintient la distance, tout au long de leurs parcours respectifs, entre des styles ou des choix de perspectives, quant à la façon d'aborder des problèmes bien souvent communs. Ce type d'approche a déjà donné lieu à des analyses fécondes: Judith Revel s'y essaie, à partir d'une étude de la recension de *Différence et Répétition* et de *Logique du sens* par Foucault («Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence», in *Critique* n° 591-592, 08-09/1996), tandis que Jacques Rabouin propose une évaluation comparative de leurs pensées du désir et du plaisir («Entre Deleuze et Foucault: penser le désir», in *Critique* n° 637-638, 06-07/2000, pp. 475-490). La parution du *Foucault* de Deleuze, en 1986, a pu susciter certaines réserves quant au mode de lecture, jugé déformant,

voire «onirique», de l'un par l'autre (cf. en particulier l'article de Frédéric Gros, «Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique», in *Philosophie* n° 47 -«Gilles Deleuze», 09/1995).
Le point de vue adopté ici commande d'aborder les choses un peu différemment. Dans le jeu de renvoi entre les deux oeuvres, on s'attachera moins à tel ou tel thème qu'à l'évolution des problématiques conceptuelles, dans un contexte marqué par l'influence puis l'éclipse du courant des structures. Et comme, au-delà des influences, la question a pu être posée, concernant Foucault, de son mode d'*«appartenance»* à une forme «philosophique» de structuralisme, le problème sera aussi de faire le point à la fois sur le degré réel de cette implication, et surtout sur ses effets quant au type de lecture qu'en fait Deleuze, et quant à l'influence qui en découle sur ses propres travaux. Il ne semble d'ailleurs pas sans importance, à cet égard, que ce soit une étude des *Mots et les choses*, soit l'ouvrage le plus directement mis en cause dans ce qu'on pourrait appeler la «querelle des structures», qui à la fois, pratiquement, initie, dès 1966, et conclut, dans l'annexe de l'ouvrage de 1986, la série des textes les plus spécifiquement consacrés à Foucault par Deleuze.

La lecture que fait Lyotard d'Althusser, quant à elle, ne paraît pas immédiatement déterminée par la question de son éventuel «structuralisme». Elle se présente d'abord plutôt comme une contribution à une discussion qui concerne l'interprétation de l'oeuvre de Marx et, au moins à certains égards, même s'il y aurait beaucoup de précautions à prendre autour de ce genre de dénominations, comme un débat au sein du «marxisme», c'est-à-dire entre auteurs qui se prévalent, à un titre ou à un autre, d'une commune référence à Marx. Pour autant, on ne peut pas dire que le structuralisme soit absent de la discussion. D'une certaine façon, il y occupe même une place centrale, puisqu'on pourra tenter de montrer que c'est bien aussi, en définitive, quelque chose comme un «structuralisme» qui se trouve mis en cause par Lyotard, dans la critique qu'il propose du travail d'Althusser. Mais l'enjeu en est plus vaste: les termes d'«aliénation» et de «retournement marxiste», qui figurent dès l'intitulé du grand article de 1969 («La place de l'aliénation dans le retournement marxiste», in *Les Temps modernes*, n° 277-278, 08-09/1969, repris in *Dérive à partir de Marx et Freud*, Galilée, 1994) sont également au centre de la réflexion

initiée par Althusser dans ses deux grands ouvrages parus en 1965 (*Pour Marx* et *Lire Le Capital*, chez Maspéro), et c'est donc l'ensemble de la perspective défendue, avec ses implications supposées, qui, en même temps que la méthode, se trouvent à cette occasion discutées.

En ce sens, s'il est tout-à-fait possible d'envisager une confrontation entre les deux auteurs à partir de leurs appréciations respectives du structuralisme, il est clair qu'une telle confrontation porte aussi plus loin, notamment du fait de sa dimension politique, à la fois constamment affirmée et repérable, et continument évolutive dans ses contenus. On peut dès lors tenter de prolonger la discussion très au-delà de l'article de 1969.

Au fil de cette étude, il s'agira moins de «donner raison» à l'un ou à l'autre, que d'essayer de mettre en évidence, au fil d'un dialogue à distance, prématurément et tragiquement interrompu, quelques-uns des enjeux d'un chassé-croisé philosophique et politique particulièrement significatif, en résonance avec certaines évolutions dans l'histoire de la culture globale du temps.

S'il existe enfin des rapports de proximité indiscutables entre Derrida et Lacan, ce n'est pas au sens d'une complicité, voire d'une collaboration, à la façon dont on peut le mettre en évidence pour la relation entre Deleuze et Foucault. Parler d'«explication» semble plus approprié, pour reprendre un terme employé par Derrida lui-même, au détour d'une phrase qu'on peu citer ici intégralement: «Rien de ce qui a pu *transformer l'espace de la pensée* n'aurait été possible sans quelque *explication* avec Lacan, sans la *provocation* lacanienne (...), sans quelque explication avec Lacan *dans son explication avec les philosophes*» («Pour l'amour de Lacan», in *Résistance de la psychanalyse*, Galilée, 1996, p. 64 -je souligne). Les termes de cette évaluation, laudative mais complexe, mériteraient d'être commentés un à un. La force «transformatrice» ici évoquée résulte d'abord pour Derrida du maintien, par Lacan, de la portée révolutionnaire de la pensée de Freud, dont on sait que Derrida fait également grand cas, dans un contexte de mises en cause récurrentes des avancées rendues possibles, à ses yeux, par la théorie psychanalytique. Cette évaluation ne va pourtant jamais sans quelques réserves, qui rendent nécessaires le détour par l'«explication»: comme celui de Freud, le travail de Lacan pourrait être considéré à la fois comme un ferment de subversion fécond et novateur, jusqu'à la «provocation», et comme partie

prenante, encore, de la conceptualité philosophique implicite la plus traditionnelle. Dans l'héritage même de Freud, Lacan aurait donc permis «à la fois un pas au-delà et un pas en-deçà» des écrits du fondateur de la psychanalyse (cf. le *Séminaire sur La bête et le souverain, I*, 2001-2002, Galilée, 2008, p. 160). Il est vrai que l'«explication avec Lacan» concerne au premier chef l'«explication avec les philosophes». Lacan et Derrida se rencontrent aussi sur ce terrain, notamment dans la lecture de Hegel, ou de Heidegger, mais les usages qu'ils font de ces auteurs sont sensiblement différents.

Ce qui se trouve centralement mis en jeu dans ces usages, c'est le problème de l'articulation du psychanalytique et du philosophique avec les composantes les plus marquantes du «structuralisme», qui subissent néanmoins à cette occasion certaines transformations, requérant parfois, pour être identifiées, un sérieux travail de lectures comparées. A ce type de lectures ou d'«explications», Derrida a consacré plusieurs textes (à commencer par «Le facteur de la vérité», 1975, repris in *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, 1980), prolongés par des travaux d'auteurs proches de son point de vue, à tel ou tel moment de son parcours, en particulier Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (in *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, 1973, Galilée 1990), ou René Major (in *Lacan avec Derrida, analyse désistentielle*, Mentha, 1991). La composante «structuraliste» est ici discutée à travers les notions de «signifiant», d'«ordre symbolique» ou d'«assujettissement» à la loi de l'autre, dont il s'agit d'identifier le sens spécifique et les implications philosophiques sous-jacentes. Mais il ne fait pas de doute qu'au fil de cette «explication», c'est toute une part de la pensée de Derrida lui-même qui trouve l'occasion de se préciser et de se développer peu à peu.

1 -Entre structures et sciences.

Avant d'analyser plus précisément le sens de ces confrontations, il est utile de faire un premier point sur le rapport explicite entretenu par les philosophes qualifiés de «structuralistes» avec le paradigme auquel on a tenté de les rattacher. Ce sera aussi l'occasion de mettre l'accent sur une autre dimension, moins souvent commentée sous cette forme comparative, de ce qui semble les rapprocher à ce moment-là, sans pour autant autoriser, sur ce point non plus, à les identifier trop rapidement: l'influence sur leurs oeuvres des travaux d'épistémologie historique parus en France peu de temps auparavant.

a) Le rapport à l'étiquette.

Le déplacement lacanien: un «structuralisme» assumé?

De tous les auteurs ici retenus, Lacan est sans doute celui à propos duquel l'étiquette «structuraliste», de son propre point de vue, semble faire le moins problème. Il s'éloigne en effet, dès la fin des années 1940, des perspectives génétiques en psychologie, et sa présentation renouvelée du «stade du miroir», tel qu'il en fait état en 1949, rend déjà moins compte du «moment» d'un processus que d'une «configuration» imaginaire remarquable, décisive pour le statut même du sujet au sens où il commence à le concevoir. Et lors même que Lacan prendra quelques distances, dans les années 1970, avec les références à la linguistique structurale, il n'en continuera pas moins à louer l'excellente «compagnie» en laquelle avait pu le situer l'étiquette «structuraliste», en dépit des ambiguïtés dont elle ne manque pas d'être porteuse (cf. *Scilicet*, n° 4, 1973, p. 40, n1: «[l'imputation de structuralisme,] malgré la gonfle qu'elle m'a

apportée, et sous la forme la plus plaisante puisque j'y étais en la meilleure compagnie, n'est peut-être pas ce dont j'ai lieu d'être satisfait»). Ainsi Jacques-Alain Miller peut-il légitimement affirmer que Lacan ne serait pas «structuraliste» au sens d'une conception «cohérente et complète» de la structure (in *Ornicar*, n° 24, 1981), c'est-à-dire au sens d'une «compréhension du monde, une de plus, au guignol sous lequel nous est représentée l'histoire littéraire» (J. Lacan, in *Scilicet*, *id.*). Il n'en reste pas moins qu'il participe largement du courant, et n'hésite pas, dans les années 1950-1960, à s'en réclamer. La présentation, par exemple, de son oeuvre, en 1968, par son élève et ami Moustapha Saphouan, sous le titre «Le structuralisme en psychanalyse» (in F. Wahl (dir.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil, 1968) ne semble pas devoir faire problème.

On pourrait donc dire du «structuralisme» de Lacan qu'il tient d'abord à une certaine façon de choisir sa «compagnie» théorique, et notamment dans l'approbation qu'il donne aux travaux des linguistes et anthropologues à partir de la fin des années 1940. Il est vrai que le motif de la structure en psychologie était jusqu'alors plutôt associé à l'écho des travaux, d'orientation gestaltiste, de Goldstein (relayé par le Merleau-Ponty de *La structure du comportement* en 1942). Il connaît certes des développements psychanalytiques, notamment sous la plume de Daniel Lagache (cf. «La psychanalyse et la structure de la personnalité», rapport au Colloque de Royaumont, 1958, recueilli in *La Psychanalyse*, n° 6, PUF, 1961). Mais l'usage qu'en fait Lacan se spécifie très vite par une référence privilégiée à Lévi-Strauss, comme le rappelle le premier paragraphe de la «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: "Psychanalyse et structure de la personnalité"», qui renvoie Lagache à l'impasse d'une idéologie «personnaliste», comme forme française de la psychanalyse «psychologisée», ailleurs combattue sous sa forme américaine d'*Ego Psychology* (in *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 648): «La référence à la sociologie nous eut paru meilleure actuellement pour y situer le structuralisme»; et «nous-mêmes faisons du terme de structure un emploi que nous croyons pouvoir autoriser de celui de Claude Lévi-Strauss».

La référence à Lévi-Strauss permet d'abord de rendre compte du recours récurrent aux mythes dans l'oeuvre de Freud: la lutte entre Eros et Thanatos, l'apologue de *Totem et tabou*... Lacan y voit le moyen d'aborder un réel qui ne se laisse pas symboliser. Ce qui ne peut être représenté ne serait théorisable que par recours à des modes discontinus de présentation. La lecture de

l'essai de 1949, «L'efficacité symbolique» (repris in *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, 1974) joue à cet égard un rôle déterminant. Lévi-Strauss y affirme que si le subconscient use d'un «lexique individuel», correspondant à une «histoire personnelle», l'inconscient, quant à lui, «se borne à imposer les lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs» (p. 233). De plus, Lévi-Strauss établit ici une certaine analogie entre l'activité de l'analyste et celle du chaman. Au cours de cette dernière, le mythe vient absorber une douleur corporelle: celle-ci devient susceptible de signification, dès lors qu'elle se trouve prise dans les structures symboliques du mythe, qui la pourvoient d'un langage spécifique. Du même coup, nous dit Lévi-Strauss, la «*forme* mythique» prend le pas sur le «*contenu* du récit» (*ibid.*, p. 234). Cette mise en évidence de l'efficacité du mythe, comme agent de réorganisation structurale, conduit Lacan, à la suite de Lévi-Strauss, vers l'idée d'une véritable «fonction symbolique», conçue comme loi pour l'organisation inconsciente des sociétés humaines. (Sur cette réflexion de Lacan sur le mythe, cf. Darian Leader, «Lacan et le mythe», in Jean-Michel Rabaté (dir.), *Lacan*, Bayard, 2005, traduction du *Cambridge Companion to Lacan* des *Cambridge University Press*, 2003).

On peut d'ailleurs insister sur le fait que Lacan crédite Lévi-Strauss d'avoir su dépasser le point de vue du «primitif» ou du «sous-développé». Dans le champ de la psychanalyse, il y voit le moyen d'échapper aux conceptions, prises dans «l'illusion archaïque», qui «faussent» également «tout du processus primaire», ou «masquent», dans leur aveuglement, «la vérité de ce qui se passe, lors de l'enfance» (cf. «La science et la vérité», in *Ecrits*, p. 859). C'est l'occasion d'une violente critique des concepts avancés par Levy-Bruhl ou Piaget: «mentalité dite prélogique, pensée ou discours prétendument égocentrique». Du fait de leur point de vue précipité sur «l'homme-enfant», dont ils fantasment le plus souvent, à la différence de Lévi-Strauss, «l'insuffisance de développement», ils ne parviennent en définitive à éclairer:

-ni sur le mode d'efficience des rituels «magiques» (pour Lévy-Bruhl), dont Lacan rend compte, pour sa part, en termes de «mobilisation métaphorique», par le «signifiant de l'incantation», du «signifiant de la nature»; en tant que savoir «dissimulé comme tel tant dans la tradition opérative que dans son acte» (p. 871), «la prétendue pensée magique» serait donc en réalité «au principe

du moindre effet de commandement» (p. 876), en tant que celui-ci néglige le sujet auquel il a affaire;

-ni sur les réalités du développement de l'enfant, puisque, au-delà de ce que lui autorisent ses compétences de logicien, Piaget ici, pour Lacan, «manque l'essentiel» (p. 859-860).

«L'efficacité symbolique», en effet, c'est aussi ce dont la «pénombre» est évoquée dans les premières pages de l'intervention de Lacan sur «Le stade du miroir», pour rendre compte du contexte dans lequel, au «seuil du monde visible», les «imagos» du corps propre et de ses spécificités se trouvent prises dans le jeu complexe des dispositifs de réflexion (in *Ecrits*, p. 95). Elle désigne alors la fonction inconsciente à partir de laquelle s'organiserait la multitude des situations où se trouvent pris les sujets. Elle devient le point de départ d'une réorganisation de la *topique* psychanalytique. (Markos Zafiropoulos tente de rendre compte du rôle de la lecture de Lévi-Strauss dans ce déplacement, in *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951-1957*, PUF, 2003). Cette topique s'organise désormais autour des pôles:

-du «symbolique», élargi et universalisé (cf. la discussion sur ce terme du *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, 1978, pp. 46-48)

-et de l'«imaginaire», terme emprunté à Wallon dès les années 1930 pour rendre compte des phénomènes de captations, illusions ou anticipations,

-auxquels s'ajoute bientôt le «réel», à partir de 1953, pour désigner ce qui, de la réalité psychique, demeurerait comme une ombre noire, échappant à toute symbolisation; mais il est à noter que Lacan pourra dire de ce réel même qu'il n'est «en somme défini d'être incohérent» que «pour autant qu'il est justement structure», ou «n'est lié que par une structure», c'est-à-dire «noué à deux autre fonctions» (in *Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, consulté sur http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf, p.130).

Dès lors, le carrefour oedipien lui-même n'apparaît plus que comme le mode d'actualisation d'un «nouage» assurant la mise en rapport des trois dimensions. Le *Séminaire* se fait très tôt l'écho de cette nouvelle conception: «Sans ces trois systèmes de référence, impossible de rien comprendre à la technique et à l'expérience freudienne» (in livre I, *Les écrits techniques de*

Freud, Seuil, 1975, p. 87).

L'immersion de Lacan dans le contexte «structuraliste» est encore renforcée par l'appui qu'il prend, très tôt, sur la linguistique. Dans la reformulation qu'il propose des problèmes freudiens, l'approche de l'inconscient s'éloigne en effet plus encore de toute référence biologique, puisqu'elle en vient à le désigner comme une structure langagière. Lacan lit d'abord Saussure par Lévi-Strauss: pris dans l'ordre symbolique, l'inconscient se trouve aussi placé sous le primat du «signifiant». Il s'en explique dans son «Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss» du 21 mai 1956: si je pouvais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis -j'espère qu'il ne déclinera pas l'ampleur de cette formule à laquelle je ne prétends pas réduire sa recherche sociologique ou ethnologique- sur ce que j'appellerai la fonction du signifiant, au sens qu'a ce terme en linguistique, en tant que le signifiant, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose». Echo était ainsi donné à l'affirmation saisissante formulée dans l'Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss: «Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié» (ouvrage cité, p. XXXII). On reviendra sur le sens un peu particulier que Lacan propose, peu à peu, de lui donner.

Entreprise dès la première année du Séminaire (cf. Livre I, p. 271 et suivantes -séance du 23/06/1954), la relecture de Saussure est bientôt complétée par un recours original aux thèses de Roman Jakobson sur la métaphore et la métonymie (à partir de 1956), qui ouvre la voie à une ré-élaboration de la conception psychanalytique du «travail du rêve», ré-élaboration dont Lacan inverse les termes, par rapport au linguiste. Il conviendrait d'y voir un processus de «glissement» du signifié «sous» le signifiant: surimposition métaphorique de signifiant pour la «condensation»; virement métonymique de signification pour le «déplacement». Les concepts mêmes de symptôme (-métaphore) et de désir inconscient (-métonymie) se trouvent, à partir de là, reconsidérés.

Il ne semble donc pas que ce soit faire exagérément violence au travail de Lacan, dans ce

moment de son élaboration, que de la qualifier de «structuraliste». Selon ses propres termes, il s'agit bien de penser un rapport de dépendance réciproque entre l'inconscient et le langage, lui-même toujours appréhendé comme «structure». Il pense poursuivre au mieux dans le sens des découvertes de Freud, en repensant la constitution de l'inconscient selon une chaîne signifiante, en affirmant, selon sa formule célèbre, que «l'inconscient est structuré comme un langage» (formule explicitée en 1960, dans «Position de l'inconscient», qui en précise le sens de façon décisive), et en organisant ainsi la rencontre des recherches psychanalytiques les plus exigeantes avec les bouleversements qui affectent la recherche contemporaine en linguistique et en anthropologie. Reste qu'en prenant structure de langage, l'inconscient donne aussi à penser un nouveau type de «sujet»: la *Spaltung* freudienne devient division «du sujet» par le signifiant, qui en même temps le «représente». Au-delà du moi (imaginaire), ce «sujet de l'inconscient» (terme original, introuvable comme tel chez Freud), voué à l'incomplétude, suppose à la fois la prise du désir dans des structures symboliques, la confrontation à un réel qui en interdit la clôture, et la poursuite d'un objet selon une logique que le cheminement lacanien ne cesse de ré-élaborer.

Enjeux et limites d'un «flirt»: situer le «structuralisme» d'Althusser.

Le rapport d'Althusser au structuralisme est d'emblée plus complexe. La première difficulté tient ici au fait que lui-même ne s'identifie jamais tout-à-fait comme «structuraliste». *A postériori*, il s'en défend même assez énergiquement. D'abord, parce que ses «positions» ont changé à ce propos, dans le sens d'un détachement de plus en plus marqué vis-à-vis des concepts ou de la terminologie «structuraliste». Mais aussi parce qu'il estime, après coup, n'avoir jamais vraiment appartenu au mouvement. On peut se référer à ce propos aux déclarations de l'«autocritique» de 1972 (in *Eléments d'autocritique*, Hachette, 1974): «nous n'avons pas été structuralistes» (p. 64), «nous n'avons pas été des structuralistes» (p. 65).

Althusser reconnaît néanmoins une certaine proximité provisoire, liée d'abord aux circonstances. Les circonstances auraient rendu «tentant de jouer» avec certains concepts ou certaines terminologies familières au courant des structures. Mais il ne s'agirait que d'un «flirt» (p. 57), à rapprocher du «flirt» de Marx avec la terminologie hégélienne, dans la section I du Capital. Entre «jeu» et «flirt», Althusser reconnaît donc bien ici avoir entretenu des relations avec le

structuralisme, mais c'est pour préciser aussitôt qu'il ne s'agit pas d'une relation sérieuse, et surtout qu'elle ne saurait l'engager. Et ce refus d'engagement est d'autant plus important à bien marquer, pour Althusser, que le «structuralisme» lui apparaît, comme tel, comme une «idéologie», soit quelque chose qui ne serait ni de l'ordre du savoir, ni de l'ordre de la philosophie au sens où il entend désormais en promouvoir la pratique.

A cet égard, les choses sont clairement dites dès l'«avertissement» qui précède la première réédition de *Lire Le Capital*, en 1968. Althusser cherche déjà à s'y détacher du jugement «général» porté sur ses textes, jugement erroné et trop hâtif, puisqu'il estime que leur «tendance profonde (...) ne se rattache pas, malgré les équivoques de terminologie, à l'idéologie structuraliste» (p. 5-6). A trop vouloir les critiquer comme «structuralistes», on aurait d'ailleurs manqué de repérer leur véritable défaut, à savoir la tendance «théoriciste» à prétendre définir la philosophie comme «Théorie des pratiques théoriques».

En même temps, Althusser se reconnaît une certaine responsabilité dans le fait qu'on puisse porter ce type de jugement: sa terminologie aurait été «trop voisine de la terminologie structuraliste pour ne pas donner lieu à une équivoque» (p. 5); et son «flirt» aurait «certainement passé la mesure permise, puisque [les] critiques, à quelques exceptions près, n'en on pas senti l'ironie ou la parodie» (*Eléments d'autocritique*, p. 57). Mais cette responsabilité reste limitée, le principal motif d'un tel jugement tenant en réalité, pour Althusser, dans sa «commodité» pour ceux qui s'empressent de le porter: «on nous décréta, pour des raisons de commodité flagrantes, structuralistes» (p. 58). Il s'agirait toujours en fait, sous ce genre d'étiquette, d'*enterrer* ceux à qui on les fait porter: le «*cercueil*» du «structuralisme» permettrait d'éviter d'avoir à entrer dans la complexité d'une confrontation théorique avec celui qu'on commence par ensevelir. En ce sens, se tenir à l'écart du structuralisme est pour Althusser une façon de se défendre d'une accusation destinée à discréditer ses thèses, par simplification.

Quant au concept même de «structuralisme», si on s'avise de le prendre au sérieux, le principal problème tient pour Althusser au fait qu'on ne saurait en faire le titre d'une philosophie: «aucun philosophe ne lui a donné son nom, ni son sceau, aucun philosophe n'a repris ces thèmes

flottants et diffus, pour leur conférer l'unité d'une *pensée* systématique» (*ibid.*, p. 60). Si le concept de structure peut connaître un certain succès, c'est seulement à l'occasion de travaux réalisés dans des secteurs bien particuliers des sciences humaines: linguistique, ethnologie, voire psychanalyse. Il en résulte que «tout un lot de concepts» ont été mis en circulation, parmi lesquels chacun a pu pratiquer des «emprunts» (*id.*, p. 61). Mais de tels emprunts ne sauraient justifier l'«accusation» de structuralisme, puisque nul ne prétend en faire «une philosophie achevée». Faute de «philosophie de philosophe», et au-delà de pratiques disciplinaires bien précises, il faudrait plutôt parler, pour désigner la généralité du courant, d'«idéologie», au sens d'«idéologie philosophique de savants», à proximité de ce qu'Althusser appelle ailleurs des «philosophies» ou des «idéologies spontanées de savants», pour caractériser certaines formes de pensées «idéologiques» issues des sciences elles-mêmes (in *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, 1967).

Du «structuralisme» ainsi entendu, Althusser propose une ébauche de définition, en termes de tendance combinatoire appliquée à divers objets, mais susceptible, sur une certaines limite, de généralisation: il «tend vers l'idéal de la *production du réel sous l'effet d'une combinatoire d'éléments quelconques*». Sur cette pointe extrême, Althusser considère que le structuralisme pourrait être caractérisé comme «idéalisme formaliste délirant». Et dès lors qu'une telle ambition systématique, dans sa radicalité, ne saurait être nulle part trouvée, force est de reconnaître que la «dose» de structuralisme pratiquée par chacun comporte des *degrés*, variables selon ce qu'on en «entend», ce qu'on «semble lui emprunter», ou «selon qu'on entre dans la logique extrême de son inspiration».

Sous cette réserve, Althusser concède donc des «emprunts» au vocabulaire des structures. Il les concède, d'abord, d'autant plus volontiers qu'il en trouve l'exemple chez Marx lui-même: le problème du rapport de la «structure» aux «éléments» (1974, p. 55), voire celui de la «combinaison des éléments dans la structure d'un mode de production» (*id.*, p. 62), sont explicitement posés par Marx. Mais Marx n'est pas pour autant «formaliste», et ces concepts sont ici «soumis à d'autres concepts [, comme ceux de «procès, de contradiction, de tendance, de

limite, de domination, de subordination, etc.»,] qui définissent leurs limites de validité» (*ibid.*, p. 63), et qui font notamment que la «combinaison» n'est jamais une «combinatoire». Sur cet exemple, Althusser se prévaut de faire intervenir des «catégories» comme celle de «détermination en dernière instance, domination, surdétermination, procès de production, etc.» (1968, p. 5), qui auraient pu «donner à réfléchir» (1974, p. 57) à certains lecteurs.

Mais Althusser concède aussi des «emprunts» plus personnels, comme ceux de «causalité structurale» ou d'«efficace de la cause absente» (*id.*, p. 55), même s'ils seraient «plus spinozistes que structuralistes». Il concède également une proximité de «formulation» de certaines de ses thèses avec «certains des bons réflexes structuralistes» (antipsychologistes, antihistoricistes), malgré les «risques» que cela pourrait comporter: le «flirt» n'implique pas d'engagement, mais il reste un «investissement» dont l'effet n'est «garanti d'avance par personne» (*ibid.*, p. 59). Sur tous ces points, il peut donc être important de revenir. Et ils pourront constituer un bon point de départ pour étudier la lecture qu'en propose Lyotard.

Que l'«efficace de la cause absente» soit explicitement reconnue comme «causalité *structurale*» par Althusser, et nommée comme telle, cela mérite bien sûr qu'on s'y arrête: si «structuralisme» althussérien il y a, c'est bien autour de l'usage de ce concept qu'il convient de le situer. D'autant que cet usage n'a rien de marginal dans la relecture ici proposée. C'est lui qui doit autoriser les principaux déplacements. Althusser se propose en effet, à cette occasion de produire un concept à la fois «absent» chez Marx et néanmoins «nécessaire» pour assurer la cohérence de la conception marxienne de l'histoire: celui de l'«efficace» d'une structure sur ses éléments. A son échelle et dans son champ, cette opération est comparée à celle par laquelle Marx avait re-fondé l'économie politique, en fournissant le concept qui manquait aux économistes classiques pour penser la rente ou l'intérêt.

L'ambition du propos est donc considérable, d'autant qu'il s'agit du même coup d'apporter une solution à ce que Sartre appelait «le problème des médiations» (in *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, pp. 33-59), et qui lui faisait déjà considérer que, sur le terrain de la compréhension de la causalité historique, si les «principes directeurs» ont été donnés, «tout reste à faire» concernant l'élaboration de la «méthode» et la constitution de la «science», au sein

même du marxisme. Ce problème est formulé par Althusser comme celui de la pluralité des «structures», requise pour penser la pluralité des pratiques au sein d'un système social donné. S'il faut distinguer une structure idéologique, une structure politique, une structure juridique, etc., il apparaît en effet que la question de la causalité au sein de chacune d'elles, mais aussi dans leur articulation entre elles, ou encore dans leur dépendance à toutes à l'égard d'une structure économique «déterminante en dernière instance», ne saurait admettre de réponse simple. On ne saurait s'en tenir, en tout cas, à une causalité simplement mécanique, dont l'«efficace» demeurerait platement transitive.

Dans le même temps, Althusser et ses collaborateurs entendent éviter l'écueil des alternatives classiques au mécanisme:

-la causalité «expressive», de type leibnizien, suppose la donnée d'une unité simple, alors que le social en cause se présente ici d'emblée comme totalité complexe et différenciée; comme le confirme Etienne Balibar dans la préface à la réédition de *Pour Marx* (La Découverte, 1996), il s'agit de «concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production et non d'expression»;

-quant à la causalité téléologique, de type hégélien, elle resterait expressive en ce qu'elle pose le résultat comme entièrement contenu dans la cause qui l'«engendre», et ferait de la réalité sociale, approchée par «coupe d'essence», une totalité au sein de laquelle tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même présent, sans permettre de penser la spécificité des temps et des histoires des «différents niveaux du tout».

C'est l'ensemble de ces refus qui commande l'avancée tâtonnante vers les concepts de «surdétermination» (qui désignait chez Freud l'effet produit à la rencontre d'un faisceau de chaînes signifiantes différentes, chacune d'elle possédant sa cohérence et requérant une interprétation particulière), de causalité «métonymique» (du tout sur les éléments), ou de causalité «structurale» globale: articulation complexe de structures portant effet les unes sur les autres, au sein d'une structure d'ensemble (structure de structures) qui les détermine «en dernière instance» et distribue leurs places respectives (structure «dominante», structure «dominée», etc.) au sein du tout. Ainsi se présente le programme de pensée «structuraliste»

d'Althusser: la structure sera «totalité articulée à dominante», ouverte au jeu des médiations et à la différence des temporalités.

Cette conception implique aussi une rupture avec toute interprétation des transformations historiques en termes de «genèse», déterminée depuis une «origine». Ces concepts sont considérés comme symptomatiques des «ravages» théoriques occasionnés par le «matérialisme vulgaire». Si l'on peut comprendre le changement ou le procès historique, c'est toujours, selon Althusser ou Balibar, *à l'intérieur* d'une structure économique donnée, c'est-à-dire d'un «mode de production», compris comme «combinaison» entre trois termes: travailleur, moyens de production, non travailleur s'appropriant le sur-travail. Ce procès est toujours aussi, d'une certaine façon, procès de reproduction, des moyens de production comme des rapports sociaux.
Quant au «passage d'un mode de production à un autre, par exemple du capitalisme au socialisme», il «ne peut consister dans la transformation de la structure par son fonctionnement même», comme le précise la contribution de Balibar (in *Lire Le Capital*, déjà cité). Contre «l'idéologie génétiste», habituellement attribuée à Marx, on ne pourrait donc pas non plus dire que «le mode de production capitaliste» a «été engendré par le mode de production féodal comme son propre fils» (Althusser, «Sur Feuerbach», 1967, repris in *Ecrits philosophiques et politiques*, II, Stock, 1997, p. 217). Une forme historique est «le résultat d'un procès qui n'a pas la forme d'une genèse» et «un mode de production ne contient pas en lui en puissance, en germe, le mode de production qui va lui succéder (in «La querelle de l'humanisme», 1967, *ibid.*, p. 519). Du même coup, Althusser pose aussi la nécessité de principe d'un renouvellement dans la pensée «du surgissement historique», de l'événement ou de l'enchâssement des temporalités (*id.*, p. 217), dans un sens qui ne soit ni téléologique, ni strictement réductible à la structure, dont Alain Badiou (in *L'être et l'événement*, Seuil, 1988), voire Daniel Bensaïd (in *Marx l'intempestif*, Fayard, 1995) se souviendront à leur façon.
Althusser, pour sa part, cherche à formuler les choses en termes de «surgissement» à partir «de la rencontre et de la combinaison de certains éléments très précis» (1997,p. 217), comme ceux que cernent les concepts du matérialisme historique, dont il faudrait assumer l'abstraction et

l'indétermination, dans la mesure où ils ne prennent sens qu'en fonction de leurs mises en rapport diverses et successives, comme les éléments de forces productives dans les différentes figures de modes de production.

On peut désormais commencer à comprendre, en tout cas, que l'enjeu du «flirt» structuraliste n'est pas si mince, malgré la relativisation rétrospective. Il s'agit pour Althusser de rompre avec l'«idéologie génétique» en histoire (cf. «on y perd certainement la genèse et c'est une bonne perte», *ibid.*, p. 519), quitte à affronter certaines «accusations» (c'est entendu, je sacrifie la genèse aux structures; je suis bon pour cet éternel procès», *id.*, p. 517).

Mais cette rupture doit aussi ouvrir à une nouvelle pensée de l'événement, voire de la pratique politique, en «période de transition», à laquelle Althusser, replié sur le pré carré de la «pratique théorique», semble avoir quelque peine à faire sa place. C'est en tout cas ce que tendent à faire apparaître à la fois les textes d'«autocritique» et les approches critiques externes, comme celle avancée par Lyotard dès 1969.

Foucault «philosophe structuraliste»? De la revendication au refus.

Plus encore que pour Althusser, il nous faut, pour entendre la légitimité de la première lecture de Foucault par Deleuze comme auteur «structuraliste», surmonter l'obstacle des objections ultérieures opposées par Foucault à tout rattachement de son oeuvre au paradigme. A se référer aux déclarations successives de Foucault, on constate en effet que son appréciation a pu, sur cette question, varier assez considérablement. Le point de départ le plus significatif de cette longue discussion peut être situé au moment du débat qui accompagne la parution, en 1966, des *Mots et les choses*. Foucault semble alors accepter, sans trop de réserves, d'être considéré comme partie prenante d'un certain «structuralisme», en tant que mouvement culturel en cours, porteur de transformations fécondes. Par contre, dans les dernières années de son travail, il n'aura de cesse de répéter qu'il «n'a jamais été structuraliste». Si on veut tenter de démêler cette question du rapport de Foucault au structuralisme, c'est donc dans l'espace entre ces deux types d'affirmation qu'il faut tâcher de le faire.

Dans la version la plus élaborée du refus de tout rattachement au courant structuraliste, on trouve l'évocation d'une sorte de malentendu: le structuralisme, tel qu'on a pu en suivre le développement en France, ne serait que l'écho assourdi, et rendu peu compréhensible, d'un mouvement de pensée venu de l'Est et qui, dans l'héritage complexe du formalisme russe du début du XXe siècle, n'aurait eu pour motif que de tenter de subvertir de l'intérieur le monolithisme dogmatique d'une certaine pensée soviétique (cf.: «Il me semble que ce qui s'est produit en France a été un peu le contrecoup aveugle et involontaire de tout cela» -«Entretien avec Michel Foucault», entretien avec D. Trombadori, fin 1978, publié in *Il Contributo*, n° 1, 01-03/1980, pp. 23-84, repris in *Dits et écrits*, II, Gallimard, 1994, 2001, texte n° 281, p. 880-884). Des enjeux réels de ce «grand courant de la pensée formelle», les acteurs de «ce qu'on a appelé le mouvement structuraliste en France et en Europe de l'Ouest vers les années soixante», hors quelques uns de «ceux qui pratiquaient la méthode structurale dans des domaines très précis», n'auraient donc en fait sur le fond pas compris grand chose, au point de devoir se contenter de recevoir «l'étiquette de structuraliste» sans savoir «très exactement de quoi il s'agissait» («Structuralisme et poststructuralisme», entretien avec G. Raulet, in *Telos*, n° 55, printemps 1983, pp. 195-211, repris in *Dits et écrits*, pp. 1250-1251). Sur cette pointe extrême, le structuralisme semble prendre pour Foucault la forme étrange, rétrospectivement, d'une matière étrangère.

Dans une version plus lapidaire, mais non moins attachée à marquer l'écart, on peut relever les prises de positions particulièrement tranchantes lors d'entretiens en 1972, où Foucault affirme avec agacement que «rien, absolument rien de ce qu ['il] a publié, rien, ni dans [ses] méthodes ni dans aucun de [ses] concepts, ne rappelle, ne serait-ce que de loin, le structuralisme». L'interprétation alors la plus commune de ses textes, qui tend à les rattacher à ce courant, est dans le même temps présentée comme «un produit de la bêtise ou de la naïveté» (cf. «Le grand renfermement», entretien avec N. Meienberg, in *Tages Auzeiger Magazin*, n° 12, 25/03/1972, repris in *Dits et écrits*, I, texte n° 105, p. 1164-1174). La radicalité de ces déclarations est d'autant plus notable qu'elle est contemporaine d'une réédition de *Naissance de la clinique* qui tend à en effacer les marques de proximité avec le lexique même des structures (cf. sur ce point, l'article de

Guillaume Paugam, «Naissance(s) de la clinique», in *Critique*, n° 660, 05/2002, pp. 381-391). Reste que, dans sa violence même, cette insistance à vouloir se démarquer du mouvement peut sembler l'indice d'une sorte d'embarras rétrospectif, difficile à bien comprendre dans sa distance avec les déclarations des années 1960.

En ce point, on peut en effet se reporter à une autre interprétation, donnée par Foucault, de son rapport au structuralisme: celle qu'il proposait à l'époque de la parution des *Mots et les choses*. Ce retour est d'autant plus utile que ces prises de position précoces apparaissent, au premier abord, comme plus susceptibles d'éclairer notre lecture quant à la conception de l'archéologie développée dans l'ouvrage de 1966. Foucault explique ici, notamment, comment les travaux d'historiens contemporains ont pu commencer à mettre en cause «la vieille opposition traditionnelle entre les sciences humaines et l'histoire», c'est-à-dire entre le «synchronique» et le «grand changement incessant». Il apparaît ainsi désormais qu'à ses yeux, «le changement [lui-même] peut être objet d'analyse en termes de structure» (p. 614), à partir d'emprunt aux sciences humaines. Dès lors, Foucault spécifie sa propre position comme celle d'une sorte «d'ethnologue de sa propre culture» (p. 626, 633), dont il se propose d'«analyser les conditions formelles pour en faire la critique» (p. 633) (cf. «Sur les façon d'écrire l'histoire», entretien avec R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21/06/1967, repris in *Dits et écrits*, I, texte n° 48, pp. 613-628).

De façon plus large, il distingue néanmoins «deux formes» de structuralisme:

-celui des linguistes et des ethnologues, qui s'intéresse plutôt aux «équilibres actuels» qu'aux «processus dans leur histoire»;

-et celui des «théoriciens non spécialistes», qui pourraient pratiquer une sorte de «structuralisme généralisé», susceptible de concerner «notre culture à nous, notre monde actuel, l'ensemble des relations pratiques ou théoriques qui définissent notre modernité»; d'un tel structuralisme «généralisé», on pourrait considérer qu'il vaut «comme une activité philosophique, si l'on admet que le rôle de la philosophie est de diagnostiquer» (p. 609).

On peut considérer ce moment comme celui de la caractérisation la plus positive, par Foucault,

de ses rapports avec le structuralisme. Et c'est bien de *son propre travail* qu'il semble parler, lorsqu'il évoque la mise en oeuvre de cette «méthode d'analyse», ou de cette «activité de lecture, de mise en relation, de constitution d'un réseau général d'éléments» (p. 611). Certes, il maintient la réserve d'un engagement limité, fait à la fois de proximité et de différence: le structuralisme est ce dont il *parle* dans *Les Mots et les choses*, plus que ce qu'il «pratique directement». Néanmoins, il reconnaît aussitôt qu'il «ne veu[t] pas en parler sans parler son langage» (*ibid.*). Dès lors, la distance avec les «praticiens directs» semble proche de s'effacer, puisque son travail consisterait à «introduire des analyses de type structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent» (histoire des idées, des connaissances, de la théorie), ce qui revient, précise Foucault, à «analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même» (*id.*) (cf. «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"», entretien avec G. Fellous, in *La Presse de Tunisie*, 12/04/1967, p. 3, repris in *Dits et écrits*, I, texte n° 47, pp. 608-613).

Au moment de la parution des *Mots et les choses*, Foucault semble donc non seulement peu hostile au fait d'apparaître comme «structuraliste», mais disposé à fournir des arguments dans ce sens, en esquissant les traits d'un «structuralisme généralisé» et à dimension «philosophique», dont on n'a pas de peine à reconnaître qu'il pourrait correspondre à une définition de son propre travail. Rien de trop violent donc, là non plus, et de ce point de vue, dans le geste par lequel Deleuze le rattache, dans un article contemporain, à l'ensemble du mouvement. D'autant que, rappelons-le, le «structuralisme» décrit à cette occasion par Deleuze présente des traits un peu particuliers.

Le point le plus significatif à cet égard, parmi ceux mis en évidence par Deleuze comme caractéristiques d'une approche de type «structuraliste» assez classique, concerne sans doute l'importance donnée par Foucault à «l'espace des positions», pour déterminer le sens différentiel des éléments «symboliques» repérés en son sein: «Quand Foucault définit des déterminations telles que la mort, le désir, le travail, le jeu, il ne les considère pas comme des dimensions de l'existence humaine empirique, mais d'abord comme la qualification de places ou de positions qui rendront mortels ou mourants, ou désirants, ou travailleurs, ou joueurs ceux qui en viendront à

les occuper, mais qui ne viendront les occuper que secondairement, tenant leur rôle d'après un *ordre de voisinage* qui est celui de la structure même» («A quoi reconnaît-on le structuralisme?», in *L'île déserte...*, déjà cité, pp. 243-244 -je souligne). Ici se trouve précisé le sens de la «structure» foucaldienne selon Deleuze, et ce sens correspond à la mise en évidence d'un «ordre de voisinage», à partir duquel serait distribués des «rôles». Dans son premier compte rendu des *Mots et les choses*, publié dès juin 1966 («L'homme, une existence douteuse», *Le Nouvel Observateur*, 1/06/1966, repris in *L'île déserte...*, p. 125), Deleuze s'attache déjà à montrer comment chaque «forme de la représentation» (Renaissance, Age classique, modernité...) est un «Ordre», et comment chacune se trouve «remplie par des ordres positifs» (p. 126). Echo est ainsi fait à la caractérisation de l'archéologie, dans la préface de Foucault, comme «expérience de l'ordre et de ses modes d'être» (p. 13). Du fait de cette considération de l'ordre, on commence à pressentir que l'archéologie pourrait être comprise comme ayant moins affaire au temps qu'à l'espace.

Ceci nous amène assez naturellement vers la question du rapport de Foucault à la succession des discours qu'il entreprend de décrire, dans sa différence par rapport aux conceptions habituelles de l'histoire culturelle comme de l'histoire des sciences. Là encore, il apparaît bien qu'il s'agit de rompre avec le génétisme des évolutions conçues comme filiations trop continues ou trop simples. Entre des disciplines comme l'histoire naturelle, l'analyse des richesses ou la grammaire, et les sciences qui semblent en hériter sous les noms de biologie, d'économie politique ou de linguistique, Foucault s'attache moins à décrire des filiations qu'à opérer des mises en rapport transversales et successives. Plutôt que de les rapprocher selon le contenu, il s'agit de les articuler les unes aux autres en tant que disciplines, et en tant qu'elles témoignent d'une façon similaire de concevoir ce qu'est une discipline, par le jeu même de leurs relations et de leurs différences. En ce sens, leur «espace» de jeu devrait aussi être compris comme champ de variation, dont les répétitions restent à interpréter en fonction d'une règle absente.

L'histoire rompt avec tout modèle «génétique». Il ne s'agit pas de lui donner sens à partir d'une origine ou d'une continuité subjective. Pour aborder la «culture», le plan étudié est d'abord celui de ce que *L'archéologie du savoir* (Gallimard, 1969) appellera les «événements discursifs». Il

s'agit de partir des «énoncés effectifs», parlés ou écrits, dans leur hétérogénéité et dans leur dispersion: «le matériau à traiter dans sa neutralité première, c'est une *population d'événements*» dans l'espace du discours en général» (p. 38 -je souligne). A partir de ce matériau, Foucault se propose de préciser «les relations des énoncés entre eux» ou avec d'autres types d'événements (économiques, politiques, techniques...). Ces relations peuvent être de «coexistence, succession, fonctionnement mutuel, détermination réciproque, transformation indépendante ou corrélative» (*id.*, p. 53), et les «objets» de ces énoncés doivent être appréhendés «sans référence au fond des choses, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours» (*ibid.*, p. 65).

En des termes significatifs du sens des interprétations contemporaines, à proximité des positions d'Althusser, mais aussi d'une réflexion sur l'histoire des mathématiques et le problème des «définitions», Pierre Raymond propose, en 1973, de voir dans cette démarche un travail pour «*délimiter un champ de variation*, où apparaîtront, indéfiniment ou non, *des figures dissemblables*» (*Le passage au matérialisme*, Maspéro, p. 71). Le principe de leur rassemblement tiendrait d'abord au fait qu'«elles sont des figures différentes dépendant d'une même *absence qui les règle*» (*ibid.* -je souligne). Plus récemment, Jean-Michel Salanskis, dans le contexte d'une mise en perspective du «thème représentationnel» par rapport au paradigme cognitiviste, peut encore légitimement insister sur la présence, dans *Les mots et les choses*, du motif d'un «inconscient de système» (*Herméneutique et cognition*, Presses Universitaire du Septentrion, 2003, p. 67), «implicitement solidaire d'une pensée de la finitude» (*id.*, p. 68), qui fait notamment que pour Foucault les savoirs «ne sauraient programmatiquement excéder ce que donnent à voir les corps, le désir et le langage». Cet «inconscient de système» fonctionnerait: -comme fondement, certes, de *ce dont* parle Foucault, dans son entreprise d'archéologie du structuralisme ou sa description de «la constitution des sciences humaines structurales proprement dites» (*ibid.*, p. 67); -mais aussi comme fondement, au moins pour partie, du «montage archéologique» construit depuis *sa propre position* de «philosophe structuraliste» (*ibid.*, p. 46), régissant en définitive sa présentation de l'organisation des dispositifs épistémologiques et de leurs variations.

Reste que la mise en évidence d'un «inconscient de système» n'est pas ici une opération simplement neutre ou objectivante. Et qu'on peut considérer, par ailleurs, que la référence de Raymond à la «cause absente», sur le modèle des «règles invisibles» (*Le passage au matérialisme*, p. 72) qui, dans le langage, «*délimitent le champ des paroles* -justement comme un champ de différences» (*id.*, p. 74n), si elle rend bien compte du privilège accordé par Foucault aux «mise[s] en rapport "horizontales"» (*ibid.*, p. 71), n'épuise pas la portée de son propos.

En effet, s'il est clair que Foucault rompt avec toute approche en termes d'essence, il n'en appelle pas moins à se soucier du «régime de matérialité» des discours. Si les relations s'établissent entre des éléments qui ont toujours «une substance, un support, un lieu et une date» (*L'archéologie du savoir*, p. 133), elles ne s'établissent pas «simplement» selon un «principe de variation, modification de critères de reconnaissance, ou détermination de sous-ensembles linguistiques» (*id.*). Mieux: les énoncés ne sont pas seulement «situés» aux sens géographiques ou historiques habituels; le «régime de matérialité (...) est de l'ordre de l'*institution* plus que de la localisation spatio-temporelle» (*ibid.*, p. 136 -je souligne). De ce point de vue, la discussion peut se poursuivre avec les althussériens, à propos des rapports, à préciser, entre le «discursif» et le «non discursifs», ou quant à la nature des «institutions», ou «appareils», dans lesquels s'incarnent les normes régissant la hiérarchie des événements discursifs. Mais il est clair que la question de la teneur normative (scientifique, juridique, médicale...) des discours en question passe au premier plan, et peut commencer à affecter le «structuralisme» supposé de la méthode foucaldienne.

Au premier abord, il semble donc difficile de suivre tout-à-fait Foucault dans ses refus rétrospectifs de toute affiliation au courant des structures. Si l'on peut néanmoins, d'ores et déjà, comprendre quelque chose de son agacement, et de sa volonté de démarcation, c'est au sens d'une volonté d'échapper à la *réduction* au paradigme. C'est précisément parce que Foucault est, plus qu'aucun autre, celui qui semble réaliser, au moment des *Mots et les choses*, le programme d'un structuralisme philosophique, qu'il peut lui paraître d'autant plus nécessaire d'insister par la suite sur tout ce qui, dans son oeuvre, ne s'y laisse pas ramener. Et si toute l'évolution ultérieure

de son travail ne cessera d'interroger le rapport des discours aux pratiques et aux normes, dont traitaient déjà, à leur façon, l'*Histoire de la folie à l'âge classique* ou la *Naissance de la clinique*, on pourrait également tenter de montrer que la singularité «épistémologique» de l'ouvrage de 1966 le place également dans une position originale, annonciatrice de bon nombre des évolutions à venir.

b) Entre «structuralisme» et épistémologie. La scientificité en question.

Au-delà du rapport ambigu, et plus ou moins ambivalent, à l'étiquette présumée de «structuralistes», Althusser, Foucault et Lacan partagent aussi, de façon assez remarquable pour qu'il vaille la peine de s'y arrêter quelque peu, une certaine forme d'intérêt pour les questions de scientificité. Cet intérêt partagé les amène à se rencontrer dans la lecture des principaux représentants de l'épistémologie en France, en particulier Koyré, Bachelard, Cavaillès ou Canguilhem. Ici encore, plutôt que d'entrer dans le détail des jeux d'influence multiples et croisés, on peut tenter de mettre en évidence l'usage fait, par chacun, d'un auteur privilégié (Koyré pour Lacan, Bachelard pour Althusser, Canguilhem pour Foucault), de façon à rendre compte d'un type de rapport à la science caractéristique. Ceci pourra aussi servir d'introduction à une première mise en discussion avec les lectures de Deleuze, Derrida et Lyotard.

Lacan. La science et la lettre.

Un rapport complexe à la scientificité.

Du recours aux structures, on peut d'abord penser que Lacan attend un gain de scientificité. Il est vrai qu'il se rattache à une tradition scientifique, dont Freud lui-même constitue, au point de départ de la démarche psychanalytique, un représentant incontestable. Or lorsque Freud introduisait quelque chose comme un point de vue «structural» en psychanalyse, c'est en vue d'un gain d'intelligibilité, en substituant, par exemple, à la simple recension des données sémiologiques, un repérage «métapsychologique» rendu possible par l'articulation des dimensions topiques, dynamiques et économiques. Même si ce type d'articulation n'était pas, en chaque occasion, pleinement explicité, il n'en participait pas moins d'une tentative jamais démentie pour installer ses conceptions dans le cadre du discours de la science. Cette démarche correspondait à ce qu'on pourrait appeler le «scientisme» de Freud, soit son assentiment à «l'idéal de la science», associé au voeu que la psychanalyse soit une science.

Et pourtant, en dépit de sa culture et de son intérêt pour la science, le rapport de Lacan à un tel

«idéal» apparaît d'emblée comme moins direct, et largement complexifié, en tout cas pour ce qui concerne l'approche de l'inconscient et la définition de la psychanalyse. Il reconnaît, certes, que l'apparition de la psychanalyse est solidaire d'un certain développement de la science, et en particulier du développement de la science dans sa forme «moderne». Il affirme ainsi, dans «La science et la vérité» (in *Ecrits*), qu'«il est impensable que la psychanalyse comme pratique, que l'inconscient, celui de Freud, comme découverte, aient pris leur place avant la naissance, au siècle qu'on a appelé le siècle du génie, le XVIIe, de la science» (p. 857). Pour préciser le sens spécifique de ce rapport de la psychanalyse à la science moderne, Lacan prend alors largement appui sur les travaux de Koyré (*id.*, p. 856 -la référence concerne sans doute essentiellement les thèses défendues dans *Etudes galiléennes*, 1939, puis *Du monde clos à l'univers infini*, 1957, traduction française 1962), qui mettent l'accent sur l'écart entre science antique et science moderne, à partir notamment de la coupure instaurée par l'apparition de la physique mathématisée, «mutation décisive qui par la voie de la physique a fondé la science au sens moderne, sens qui se pose comme absolu» (*Ecrits*, p. 855). Sous le terme de «science moderne», Lacan entend donc, essentiellement, la science «galiléenne», et, sous l'influence de Kojève, il tend à rattacher celle-ci à la diffusion du christianisme, ou plus généralement du monothéisme, dans la mesure où celui-ci marquerait une rupture par rapport aux représentations du monde antique (cf. sur ce point, les analyses de J.-C. Milner, in *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, 1995, pp. 37-42).

En rattachant Freud à cette «modernité», il se démarque clairement de toute allégation concernant une «prétendue rupture de Freud avec le scientisme de son temps («La science et la vérité», p. 857). Mais en même temps, il place la psychanalyse dans une position largement excentrique par rapport au discours de la science, et qui n'est pas sans conséquence sur la façon dont la psychanalyse permettrait, en retour, de penser ce discours.

La prise de position de Lacan passe d'abord par une réflexion sur l'*objet* de la science. La «naissance d'une science» supposerait toujours «une certaine réduction», «qui constitue proprement son objet» (*id.*, p. 855), réduction sur laquelle l'épistémologie aurait, en particulier, à s'arrêter, pour tenter de la «définir» (*ibid.*). De ce point de vue, la principale caractéristique de la

«science moderne» serait d'avoir laissé «ouverte la question du cosmisme de l'objet»: «notre science avance précisément dans la mesure même où elle a renoncé à préserver toute présupposition cosmique ou cosmissisante» (*Séminaire X, L'angoisse*, séance du 28/11/1962, Seuil, 2004, p. 48-49). Dans le même temps, la science «galiléenne» mathématise son objet, et le détache de ses qualités sensibles, tout en nous incitant, singulièrement à partir de Newton, à reconnaître dans ses démarches l'importance de l'«unitaire», si l'on veut bien entendre par «unification» le fait de rendre compte, par un simple arrangement de «lettres», de la complexité apparente des phénomènes naturels. C'est pourquoi aussi le discours scientifique tendrait à s'articuler à une croyance ou à un fantasme: la croyance en un réel entièrement résorbable par le signifiant, symbolisable en totalité par l'avancée inexorable des savoirs.

Ici pourrait se préciser la spécificité d'une «science» de l'inconscient: elle ne peut apparaître comme telle qu'à mettre en cause le statut même de l'objet de la science. Irréductible au langage physicaliste, la psychanalyse devrait permettre de mieux comprendre ce qu'il en est du discours de la science. Ceci tient au fait que «quelque chose dans le statut de la science» n'aurait pas été «élucidé depuis que la science est née» («La science et la vérité», p. 863). Ce «quelque chose» est, selon Lacan, cela même que la science moderne doit exclure au moment d'asseoir ses démonstrations. Dans la forme modérée d'une mise à l'écart du contingent, c'est ce qu'on pourrait appeler une «suture». Dans la forme plus radicale de son rejet dans l'oubli, Lacan use pour le désigner du vocabulaire de la «forclusion», déjà utilisé par lui pour mettre en évidence la radicalité des processus psychotiques. Dans tous les cas, le «quelque chose» tend à faire retour comme fantasme dans la croyance en une résorption du Réel par le signifiant. Or ce dont la science ne voudrait «rien savoir» est posé par Lacan dans l'ordre d'une «vérité», comme «cause», que son discours tendrait à «forclore» (*ibid.*, p. 874) pour se refermer sur la clôture de ses énoncés.

On ne pourrait dès lors conjurer les effets d'une telle «forclusion», qu'à distinguer fermement entre la vérité des énoncés et celle du sujet. Si l'on considère, en effet, que «le signifiant se définit comme agissant d'abord comme séparé de sa signification» (*ibid.*, p. 875), alors c'est la

question de ses «incidences» sur le sujet qui peut commencer à être élucidée, incidences dont la «science» de l'inconscient fait précisément son objet, notamment lorsqu'elle s'attache à penser l'objet du fantasme (*a*) comme corrélat d'une division (*ibid.*, p. 863). S'il ne s'agit pas de faire du «savoir sur l'objet *a*» la «science de la psychanalyse» (*ibid.*), il conviendrait néanmoins de situer l'objet même de la science comme corrélat d'un désir, lui-même déterminé par l'effet d'une division.

«Division du sujet? Ce point est un noeud» (*ibid.*, p. 877), nous dit Lacan dans les dernières pages de «La science et la vérité». La référence à Descartes et au *Cogito* a ici valeur exemplaire. Elle témoigne, selon Lacan, de «ce que requiert de la pensée la naissance de la science moderne» (cf. encore sur ce point J.-C. Milner 1995, p. 39). Si son lien à la conscience tend à l'enfermer dans les limites d'un «moi», le *Cogito*, en tant que «pensée d'un sujet», pourrait aussi bien valoir pour l'inconscient et ses productions. Mais ce «moment du sujet», tenu pour «corrélat essentiel de la naissance de la science» («La science et la vérité», p. 856), est toujours susceptible de se refermer sur l'intégrité de son corps de connaissances, dans l'illusion de son indivision, par annulation de la distance qui le sépare de lui-même. En posant l'irréductibilité de la division, «refente» ou «*Spaltung*» (*id.*, p. 855), Lacan fait insister ce qui, précisément «depuis le structuralisme», permettrait de penser un nouveau «mode» du sujet, résumé dans l'affirmation: «Le sujet est, si l'on peut dire, *en exclusion interne à son objet*» (*ibid.*, p. 861 -je souligne). Il en résulte qu'il y aurait une certaine inadéquation du discours scientifique à parler de l'inconscient, parce que les énoncés de la science se présentent comme corrélatifs d'une négation de la *Spaltung*, là où il s'agirait précisément d'en reconnaître l'irréductibilité. Le savoir de la science, s'il offre l'avantage d'être transmissible, n'en procéderait pas moins d'une «méprise» sur la vérité du sujet.

Parallèlement à la formulation du *Cogito*, Lacan nous propose donc de considérer qu'aurait été instaurée une nouvelle forme de division du sujet, «comme *division entre le savoir et la vérité*» (*ibid.*, p. 856 -je souligne). Il y aurait certes émergence d'une «vérité» dans le moment où le sujet se saisit comme pensant, et s'ouvre à la possibilité de la survenue des contenus de pensée. C'est le sujet «barré» par le signifiant (S barré), divisé, refendu par l'objet. Mais il serait en même

temps rendu inaccessible, aboli, ou «forclos», dès lors que le «savoir» vient saturer la champ de son désir, soutenu dans son «Dieu-lire» par la référence à un sujet absolu, sachant et non trompeur. Ce qui se trouverait ici «forclos», c'est ce que Lacan appelle «la vérité comme cause» (*ibid.*, pp. 870, 876).

Le leurre consiste, nous dit Lacan, pour la science, non seulement à croire pouvoir dire le vrai sur «tout», mais à prétendre pouvoir dire «le vrai sur le vrai» (cf. *ibid.*, p. 867: «nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai»). Du même coup, se trouve déplacé le débat sur la scientificité de la psychanalyse. Parce qu'«il n'y a pas de métalangage» (*ibid.*), la seule façon adéquate de traiter de l'inconscient, c'est de le laisser parler, de lui laisser parler son «langage»: «La vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire» (*ibid.*). En ce sens, l'originalité de Lacan tient dans cette façon d'affirmer que l'inconscient *est* la vérité. On pourrait donc dire que Freud «a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler», et que c'est seulement en disant «le vrai sur Freud» (*ibid.*, p. 868), qu'on pourrait encore, sinon dire «le vrai sur le vrai», du moins se tenir dans une proximité suffisante avec la «vérité». De cette logique retorse, Lacan joue abondamment, notamment lorsqu'il la met en scène, de façon récurrente, dans une rhétorique de l'identification: «Moi, la vérité, je parle»... (in «La chose freudienne», mais également in «La science et la vérité», p. 867: «Prêter ma voix à supporter ces mots intolérables 'Moi, la vérité, je parle' passe l'allégorie»). Mais il ne cesse, concernant cette vérité, d'affirmer la solidarité d'une ouverture et d'une limitation: «C'est pour 'sauver la vérité' qu'on lui ferme la porte» («Réponse à des étudiants en philosophie», in *Cahiers pour l'analyse*, n° 3, Seuil, 1966, p. 6). D'où aussi les motifs récurrents de la vérité «pas-toute», «mi-dite», etc.

Cette limitation apparaît à la fois comme limitation du sujet et comme limitation du symbolique, selon une articulation qui donne une portée philosophique particulièrement remarquable au propos de Lacan. Ici peut être introduite la référence au «dernier théorème de Gödel» («La science et la vérité», déjà cité, p. 861), qui énonce l'impossibilité pour un langage formel d'être à la fois cohérent (consistant, sans contradiction) et complet (sans rien d'indémontrable). Lacan l'interprète comme échec «d'une tentative de suturer le sujet de la science» (*ibid.*). L'impossibilité

de «suturer» le sujet est donc bien pensée comme indissociable de l'impossibilité de «compléter» le symbolique. Il en résulte, aussi bien, que les systèmes symboliques, tendanciellement mathématisés, destinés à rendre compte de la «réalité» dite empirique, se trouvent toujours, en même temps, aux prises avec un Réel impossible à symboliser.

En ce point, intervient une remarque sur le «structuralisme» comme projet et comme courant, dont la confrontation avec cet impossible constituerait une «marque» significative, dans sa façon d'«introdui[re] (...) un mode très spécial du sujet» (*ibid.*). En tant que sujet d'une «combinatoire», il pourrait plus aisément participer d'une science incluant la psychanalyse, qui, au lieu de rejeter «l'impossible», en fait la «cause» de son discours. Ici, la «structure» lacanienne se détache du strict modèle linguistique, dans la mesure où quelque chose de l'inconscient semble pouvoir aussi s'attraper par un biais mathématique. Encore s'agit-il de secteurs mathématiques bien particuliers, comme la topologie dont on sait le rôle croissant dans les recherches du *Séminaire*. Le problème ici posé est celui d'un repérage par mise en «formes», à la fois non-gesthaltistes et transmissibles. L'analyse s'installe dans l'entre-deux d'une «a-scientificité» (selon l'expression développée par J. Dör -cf.: *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Editions Universitaires, 1988) et d'une «transmissibilité» qui reste visée selon des structures. Cette approche doit permettre de préciser la place de la psychanalyse elle-même et du discours de l'inconscient, au regard du symbolique ou de la science: ils y sont situés comme un *bord*, sur une limite, la fameuse «exclusion interne», susceptible d'aider à comprendre les fonctionnements structurés.

Cette solution laisse néanmoins ouvertes des questions, qui concernent aussi bien le statut de la rationalité mathématique que celui de la *lettre*, dans leurs modes de «serrage» du Réel: peut-on encore parler de formes de signifiants, et selon quelle spécificité, dans la mesure où ils se présentent comme non verbaux?...

Les enjeux d'un «détournement».

L'effort de Lacan pour repenser l'inconscient freudien, et poser le problème de la scientificité de la psychanalyse, dans l'éclairage d'un certain «structuralisme» entraine donc, on a commencé à

le voir, un déplacement dans la conception même de la science. Mais il semble aussi d'emblée supposer, à en faire une lecture attentive, un déplacement significatif par rapport à certains des motifs majeurs du courant «structuraliste», et notamment par rapport à sa référence linguistique la plus courante. C'est le style et la nature de ces déplacements qui semblent d'abord attirer l'attention de Derrida, et qui vont susciter quelques remarquables lectures «déconstructrices», qu'elles soient l'oeuvre de Derrida lui-même, ou encore qu'elles puissent être, clairement et explicitement, inspirées par son travail.

Ainsi paraît, en 1973, *Le titre de la lettre* (réédité chez Galilée en 1990), où Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy s'attachent à repérer, dans les élaborations proposées par Lacan, la position d'un certain nombre de problèmes philosophiques fondamentaux, dont ils tentent d'évaluer le caractère plus ou moins rigoureusement novateur par rapport à la tradition. A partir de la lecture ciblée d'un texte des *Ecrits*, «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», rédigé en 1957 à l'adresse du «Groupe de philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres Sorbonne», il s'agit donc de mettre en évidence les enjeux d'un «passage explicite du discours de l'analyse par le discours philosophique» (*Le titre de la lettre*, p. 23), «passage» inédit au demeurant, les rapports entre les deux disciplines n'ayant jamais été envisagés, jusque là, qu'à une certaine distance et sans véritable implication réciproque. Ce commentaire, qui reçoit aussitôt, de la part de Lacan lui-même (cf. *Séminaire XX, Encore*, 1972-1973, Seuil, 1975, pp. 62-63), un écho élogieux quant à sa «valeur d'éclaircissement», quoique ironique à l'égard de ses «mauvaises intentions», est également largement loué par Derrida comme modèle de «lecture rigoureuse», «fondamentale et indispensable» («Le facteur de la vérité», 1975, repris in *La carte postale*, Flammarion, 1980, p. 448n). Il a d'ailleurs été élaboré, pour l'essentiel, dans le contexte d'activités et de séminaires organisés par ce dernier (cf. *Le titre...*, p. 16), si bien que, sans cautionner le terme un peu désobligeant par quoi Lacan les désigne («sous-fifres»...), il ne semble pas exagéré de dire que ses auteurs *contribuent* ici à la démarche «déconstructrice» initiée par Derrida, sur le terrain de la discussion avec la pensée de Lacan. Cette discussion concerne, centralement, «la raison», et tout ce qui fait que celle-ci, «depuis Freud», ne pourrait plus être pensée de la même façon, du fait de l'insistance et de

l'autorité, «dans l'inconscient», de ce que Lacan appelle «la lettre».

Concernant «la lettre», un des premiers problèmes soulevés concerne alors justement le fait qu'il s'agisse, pour Lacan, d'en faire «la science». C'est en ce point que se trouve envisagée la nature du déplacement opéré par Lacan, par rapport à la linguistique issue de Saussure, et c'est sans doute la précision de ce repérage qui semble alors à Lacan sans «équivalent», par comparaison avec les présentations données jusque là de son travail. Nancy et Lacoue-Labarthe s'attachent en effet très tôt à souligner la double dimension, faite à la fois d'emprunt *et* de rupture, du rapport de la «science de la lettre» à la «linguistique comme science» (*id.*, p. 49). Si Lacan intègre largement le vocabulaire de la linguistique saussurienne dans ses propres élaborations à partir des années 1950, il n'en propose pas moins une réécriture largement déformante, que Nancy et Lacoue-Labarthe, jouant sur la traduction possible d'une nouvelle de Poe, « *The purloined letter*», par ailleurs largement mise à contribution par Lacan, n'hésitent pas à qualifier de «détournement», pour tenter d'en apprécier les enjeux et les effets. Contrairement à beaucoup de «structuralistes», il semble en effet que Lacan recourt aux développements de linguistique structurale, moins à titre de modèle, que comme point d'appui pour des élaborations très différentes. Pour comprendre la singularité de ces élaborations, quelques «éclaircissements» quant à la nature des déplacements opérés semblent dès lors, en effet, requis. D'où l'importance de l'ouvrage de Nancy et Lacoue-Labarthe.

Celui-ci souligne d'abord qu'en passant d'une «linguistique» à une «science de la lettre», il s'agit de s'intéresser à «la structure du langage en tant que le sujet y est impliqué» (*Le titre de la lettre*, p. 43), c'est-à-dire au langage comme structure préexistante, et au langage comme «support matériel» du discours (*id.*, p. 44), en tant qu'il donne au sujet, dès sa naissance, à la fois un nom et une place. Parce qu'il s'agit encore de langage, se trouve justifié le recours à Saussure et à la «fondation» de la linguistique «comme science». Dans les termes de l'épistémologie contemporaine, sur laquelle Lacan prend appui, une telle «fondation» est inséparable de la position d'un «algorithme», «moment constituant» qui serait aussi la marque de son appartenance à la «science moderne» (référence est ici faite au texte des *Ecrits*, p. 497,ainsi qu'à Bachelard, même si on peut légitimement considérer que l'influence de Koyré est plus décisive

sur ces questions). Or, nous disent Nancy et Lacoue-Labarthe, «traiter» le signe saussurien à la façon d'un algorithme, c'est-à-dire d'un procédé de calcul, même si l'on ne s'en tient pas au domaine strictement mathématique, c'est en réalité «pratiquement l'empêcher de fonctionner comme signe», voire «le détruire» (*Le titre...*, p. 52).

Cette interprétation passe d'abord par la comparaison des diagrammes respectifs de la relation entre signifiant et signifié: de Saussure à Lacan, il y a permutation des termes par rapport à la barre qui les sépare; le signifiant, qui passe au-dessus, apparaît désormais sous forme de majuscule (S), tandis que le signifié (*s*) s'écrit en italique; l'omission de l'ellipse et des flèches semble suggérer une mise en cause de l'unité même du signe. Les «faces du signe» deviennent des «étapes de l'algorithme»; et l'accent est mis sur la barre de séparation (*id.*, pp. 53-54), interprétée comme «barrière résistante à la signification» (*ibid.*, p. 55).

Dans la mesure où il introduit une coupure dans le signe, il faudrait alors dire que l'algorithme n'est plus le signe, ou plutôt qu'il n'est plus le signe qu'«en tant qu'il ne signifie pas» (*ibid.*, p. 58), ce qui correspondrait à un usage largement «perverti» des concepts de la théorie du signe (signifiant, signifié, signification) (*ibid.*, p. 59). Quant au rôle prépondérant désormais accordé au «signifiant» dans les élaborations de Lacan, il convient de l'entendre dans sa dimension «paradoxale»: il s'agit d'un «signifiant sans signification» (*ibid.*).

L'analyse du «schéma de l'algorithme» (hommes / dames) proposé dans «L'instance...» permet de préciser encore le sens du «détournement». A la dualisation du signifiant, qui introduit en lui une différence, vient répondre «l'image de deux portes jumelles qui symbolisent avec l'isoloir» (*Ecrits*, p. 500). A la fonction de représentation d'un signifié s'est donc substituée celle de «symbolisation d'une loi» de différence ou de «ségrégation» sexuelle (*Le titre de la lettre*, p. 61), dans un procès de production ou de «précipitation du sens», selon une logique irréductible à la plupart des question classiques sur la référence ou sur la signification. Ce «signifiant» n'est plus l'envers d'un «signifié»: il est un ordre d'espacement ou de placement, *trou structural* «selon lequel se marque la loi comme différence» (*ibid.*, p. 66).

On pourrait certes objecter, avec Danny Nobus («Le sujet selon Lacan: de la linguistique à la

topologie», in *The Cambridge Companion to Lacan*, déjà cité, p. 80), que Lacan ne fait ici que répéter l'opération de «démantèlement», initiée par Lévi-Strauss, des attendus du signe saussurien, qu'il «ne fait que réitérer en les formalisant les thèses exprimées» dans l'«Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» (in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950). Son travail consisterait alors à étendre la portée du «structuralisme», par la prise en compte des dimensions structurales de la constitution psychique de chacun.

Lacoue-Labarthe et Nancy essaient d'aller plus loin, dans leur interprétation de la stratégie lacanienne. Au-delà du détournement de la linguistique, à laquelle Lacan attribue un «algorithme» qu'elle n'a jamais, comme tel, produit, il s'agit d'interroger l'opération par laquelle se trouve réintroduit un «sujet». Ceci passe par la mise en évidence du rôle attribué au *shifter*, qui doit permettre de rendre compte de la dialectique du désir et de son réseau de marques, creusées «dans l'intervalle de l'énoncé et de l'énonciation» (*Le titre de la lettre*, p. 152). Sa propriété linguistique (assurer l'articulation entre l'énoncé et la situation d'énonciation) serait donc, elle aussi, «détourné[e] en écart irrémédiable entre l'énoncé -l'ordre des marques, des inscriptions- et l'énonciation, qui est l'impossible identification du sujet qui parle» (*ibid.*). Ici trouverait aussi à s'éclairer les motifs de l'insistance de Lacan à rattacher la linguistique à un certain régime de scientificité, «la science au sens moderne»: ce serait le moyen de retrouver, en son lieu fondateur, la figure d'un sujet, sous la forme éminente du *Cogito* cartésien. La question devient alors de savoir si son déplacement ou son «délogement» lacanien ne masquerait pas le maintien, impensé comme tel, d'un certain nombre de ses prérogatives ou limites traditionnelles -de la maîtrise d'une certitude à la prise active dans la «moderne stratégie des jeux» (*Ecrits*, p. 773). Mais surtout, en renvoyant le désir et l'inconscient à une vérité qui serait celle de la «parole pleine», il s'agit de se demander si Lacan ne propose pas trop vite une «traduction» du *logos* heideggerien («comme présence qui se donne dans le mouvement de se dérober à la représentation» -*Le titre de la lettre*, p.185). De ce point de vue, Lacoue-Labarthe et Nancy s'inscrivent encore incontestablement dans la continuité des questions ailleurs soulevées par Derrida, notamment dans l'entretien qu'il a avec J.-L. Houdebine et G. Scarpetta en 1971 (repris in *Positions*, Editions de Minuit, 1972), où il s'inquiète de la récurrence, chez Lacan, du motif d'un

«*telos* de la "parole pleine" dans son lien essentiel (et parfois des effets d'identification incantatoire) avec la vérité» (p. 113n), ou d'un usage insuffisamment critique du lexique heideggerien de l'*aletheia*, «toujours définie comme "révélation", "voilement/dévoilement"», pour organiser «le lien de la parole pleine, de la vérité et de la présence» (*id.*, p. 114n).

Plutôt que de vérité, il faudrait donc parler, pour évoquer ce qui fissure le champ des discours depuis l'inconscient, ou «la raison depuis Freud», de *texte*. D'où le programme de «lecture» ici fixé: non pas «critiquer Lacan», en lui reprochant, par exemple, les «libertés qu'il prend à l'égard de la linguistique scientifique», etc., mais au contraire l'accompagner dans ses «détournements», pour en mesurer les effets (cf. *Le titre de la lettre*, p. 121). Ceci conduit Lacoue-Labarthe et Nancy, d'une part, à souligner des déplacements majeurs: une réélaboration théorique pour venir à bout des errements «orthopédiques» de la pratique de l'analyse (*id.*, pp. 21-22); une pensée des limites de la rationalité dans son sens traditionnel pour l'appréhension de l'inconscient (*ibid.*, p. 40); une approche originale de celui-ci, nourrie par la référence aux travaux sur le langage, etc. Mais d'autre part, il s'agit en même temps de mettre en évidence ce qui leur apparaît comme des gestes théoriques précipités, conduisant à reconduire, dans la forme du «même», des gestes philosophiques trop traditionnels. C'est ce qu'ils appellent être «avec Lacan contre Lacan», dans un travail de «débordement» (*ibid.*, p. 20) du débordement lacanien, c'est-à-dire dans une «déconstruction», stratégie contre stratégie qui, dans le sillage derridien, devrait permettre de sortir du strict registre stratégique et de pousser le travail de lecture plus avant (*ibid.*, pp. 121-124).

Althusser. De la «coupure épistémologique» aux ambiguïtés de la pratique.

La dimension épistémologique.

La référence à Bachelard est récurrente chez Althusser. Elle lui sert de point d'appui dans la relecture qu'il propose de l'oeuvre théorique de Marx, interprétée comme traversée par une «coupure» plus encore que par une «rupture» épistémologique par rapport aux conceptions antérieures de l'histoire comme par rapport à ses propres élaborations «de jeunesse». Mais, corrélativement au thème de la «rupture», c'est aussi bien celui des «obstacles» épistémologiques qu'Althusser envisage, après Bachelard, de réinterpréter.

La formation de l'esprit scientifique (Vrin, 1938) désignait en effet comme «obstacle» la dimension imaginaire du rapport que chaque savant peut d'abord tendre à entretenir avec sa propre science. Cet imaginaire est posé comme générateur de «résistances» au développement de la pensée scientifique, que ce soit sous forme de «contre-pensées» ou d'«arrêts de pensée». Pris dans un «tissus d'erreurs tenaces» et véhiculés par la «philosophie des philosophes», les obstacles pourraient même finir par se cristalliser dans une véritable structure de pensée,

susceptible de nuire au développement des connaissances.

Dans la mesure où une science ne pourrait s'établir comme telle qu'en «rompant» avec ce type de structure de méconnaissance, le problème se trouve posé de parvenir à préciser ce qu'il en est des mécanismes de formation des obstacles. A ce problème, Bachelard pensait pouvoir répondre par l'élaboration d'une «psychanalyse de la connaissance objective», enracinant la production des «monstres théoriques» dans une sorte de réservoir inconscient de thèmes et de mythes récurrents. Althusser, pour sa part, plus réticent à l'égard des attendus d'une telle «philosophie de l'imaginaire», tente d'y substituer un ambitieux programme de travail sur l'histoire différentielle de ce qu'on pourrait appeler, en référence aux concepts du matérialisme historique, les rapports des sciences aux idéologies. On peut se reporter, sur ces rapports entre Althusser et Bachelard, à la mise au point de Dominique Lecourt (in *Pour une critique de l'épistémologie -Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspéro, 1972). Un tel déplacement permettrait de comprendre «ce qui est désigné, mais non pensé par Bachelard: la nécessité, pour construire le concept d'une histoire des sciences, de la référer à une théorie des idéologies [comme "rapport imaginaire des hommes à leurs conditions matérielles d'existence"] et de leur histoire» (*id.*, p. 35). L'obstacle, comme source d'erreur, ne devrait pas seulement être pensé dans son étrangeté imaginaire, mais dans son lien à des conditions historiques et sociales déterminantes.

Une influence bachelardienne peut également être repérée dans le geste par lequel Althusser prend, dès 1967, une distance critique très nette vis-à-vis du structuralisme (cf. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, édité en 1974, Maspéro). Il s'agit alors de prendre pour cible la «mode de l'interdisciplinarité» (p. 20), devenue «mot d'ordre de l'interdisciplinarité» (*id.*, p. 21), particulièrement dans le domaine des sciences humaines. Contrairement aux rapports entre des sciences comme les mathématiques, la physique et la biophysique par exemple, qualifiés d'«organiques» ou de «constitutifs», dans la mesure où ils obéiraient à des nécessités «purement internes» (*ibid.*, p. 33) aux disciplines concernées, les rapports «interdisciplinaires» entre chercheurs en sciences humaines tendraient à être systématiquement sous-tendus par des conceptions idéologiques, mettant en oeuvre une conceptualité d'allure philosophique, mais en

réalité largement enracinée dans des «idéologies pratiques» implicites.

Althusser retrouve, à cette occasion, certains attendus de la critique des «modèles» avancée par Bachelard en 1951 (in *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF). Il la répète, en en radicalisant le sens, notamment à travers l'opposition entre les termes de «modèle» et de «théorie» (*Philosophie et philosophie spontanée...*, p.104), où se jouerait rien moins que le statut d'«objectivité de la connaissance scientifique» (*id.*, p. 101). Lorsque Alain Badiou développe et précise cette critique, en 1969 (in *Le concept de modèle*, Maspero), il essaie de montrer que même un «modèle» mathématique, dès lors qu'il est solidaire d'un choix d'axiomatique, doit insérer du sémantique, c'est-à-dire, potentiellement, de l'«idéologique», dans le syntaxique, entendu comme pur relationnel, neutre et rationnel. A plus forte raison, les «modèles» linguistiques, anthropologiques ou économiques seraient susceptibles de servir des objectifs intéressés, à la faveur d'une démarche ambiguë de «fabrication d'une image plausible» (*id.*, p. 14). Badiou maintient néanmoins la possibilité d'un usage fécond du «modèle», à condition de l'entendre, non comme «image plausible», mais comme «dispositif expérimental» (*ibid.*, p. 60).

Du point de vue d'Althusser, il s'ensuit un nouveau type de tache pour la philosophie. Il s'agirait d'«intervenir», dans des contextes de luttes théoriques internes au champ même des sciences puisque, d'une part, la «philosophie spontanée» des savants les conduirait, de façon récurrente, à l'idéologie, lors même que, d'autre part, leurs théories les plus savantes devraient les porter vers les perspectives «matérialistes» les plus fécondes. Le rôle d'intervention critique de la philosophie est donc conçu comme devant permettre une «séparation» entre éléments idéologiques et éléments scientifiques, et ce jusque dans le discours même des savants. L'«obstacle» bachelardien, réinterprété comme entrave «idéologique», devrait ainsi être combattu par l'intervention du philosophe matérialiste, partie prenante d'une véritable lutte politique, puisqu'elle se situerait à la croisée des «effets de la lutte des classes» et de la prise en compte des «effets de la pratique scientifique» («Lénine devant Hegel», 1968, in *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1972, p. 75).

Reste que pour Althusser, la «coupure épistémologique» doit d'abord jouer un rôle essentiel dans la lecture de Marx: elle doit permettre de rendre compte de la trajectoire discontinue par laquelle les travaux de Marx en viennent à permettre la constitution d'une nouvelle «science de l'histoire», par dégagement d'avec son propre passé philosophique et idéologique. Cette approche se traduit dès le début des années 1960, dans l'analyse d'Althusser, par une proposition de périodisation: il faudrait considérer la date de 1945, autour de la rédaction de *L'Idéologie Allemande*, comme celle de la coupure, séparant l'oeuvre «de jeunesse», soumise aux influences de Hegel ou de Feuerbach, de celle «de la maturité». Et c'est aussi pourquoi il ne cesse de répéter, dès les premiers articles réunis dans *Pour Marx* (Maspero, 1965), qu' on ne saurait comprendre le déplacement opéré par rapport à la «dialectique» hégélienne par l'indication d'un pur et simple «renversement», puisqu'il serait assez curieux qu'on puisse produire de la science en «renversant» de l'idéologie.

Sur ce terrain, on peut remarquer que Lyotard, dans son article de 1969 (déjà cité), lui donne d'abord assez largement raison, puisqu'il reconnaît l'hétérogénéité de la théorie de Marx au «sensible», notamment dans sa modalité feuerbachienne, et la distance irréductible qui sépare, en définitive, le discours de la science de tout «référent». Le «lieu» du discours théorique devrait être pensé comme «étranger» à celui de la sensibilité, où pensait pouvoir s'installer «la parole feuerbachienne», par un «déplacement de la position du discours» qui porte effet sur la relation des mots avec leur référent. Si le vocabulaire convoqué diffère légèrement, la réalité d'une «coupure» n'en est pas moins, là aussi, reconnue, au point de motiver un rapprochement explicite avec Althusser: «Dans cette direction, celle de la coupure, on peut marcher assez loin en compagnie de Louis Althusser» (*Dérives...*, p. 43).

Lyotard reconnaît également l'indépendance, voire l'hétérogénéité, de la théorie, en tant que champ sémantique, par rapport à son objet, qu'elle «signifie» sans jamais pouvoir l'«exprimer». Cette terminologie, qui se rapproche d'un certain «structuralisme» linguistique, est d'ailleurs aussi une façon de se rapprocher des formulations d'Althusser. Prenant appui sur le texte de l'«Introduction» de la *Critique de l'économie politique* de 1857, Lyotard s'attache même à confirmer la nécessité de distinguer fermement entre la genèse des catégories, dans leur

succession historique, et leur articulation selon des rapports systématiques, pour rendre compte des phénomènes économiques (*Dérives...*, pp. 36-37). En ce sens, Althusser aurait encore raison, dans sa critique de «l'historicisme», et dans sa discussion, par exemple, avec certains aspects de l'héritage gramciste du marxisme italien.

Mais la position de Lyotard comporte une complexité supplémentaire, puisqu'il considère que «l'anhistoricisme» se voit ici contraint de rendre un «témoignage involontaire» au «sensible comme référent absolu de la profondeur et de l'historicité» («A la place de l'homme, l'expression», article cité, p. 168). Le «champ théorique» ne peut, de l'aveu même d'Althusser, que maintenir une place pour son «autre», ou pour son «extériorité» (*id.*, p. 169), sous la forme minimale du «recours aux métaphores spatiales (champs, terrain, espace, lieu, situation, position, etc...)» (*Lire le Capital*, p. 29n1, cité par Lyotard, *ibid.*), qui fait que ce «champ» ne peut «se clore en système», du fait d'un excès de la dimension de «désignation» par rapport à celle des significations, ou des articulations signifiantes. Les problèmes posés par les rapports de toute «coupure» à ces «bordures du discours» ne pourraient dès lors être résolus dans le cadre d'une épistémologie. Ils sollicitent la pensée d'une «aisthesis» quasi-transcendantale, dont l'oblitération ou le «refoulement» au profit de la scientificité remplirait encore une fonction «idéologique marqué[e]» («A la place de l'homme...», p. 170).

Lyotard accorde enfin, sans restriction, l'impossibilité de penser le rapport de Hegel à Marx dans la formule trop simple du «renversement». Cf. *Dérives...*, p. 56: «Marx n'opère pas un *renversement* qui resterait dans le même champ, dans la même position de discours (ce que fait Feuerbach); il n'invoque *aucune philosophie*, et la séparation qu'il introduit entre le mouvement de la réalité et le mouvement de l'intelligence de la réalité n'est pas *dialectique*». C'est pour cette raison que Lyotard propose, pour signifier sa propre conception du déplacement marxien, le terme de «retournement».

Il apporte néanmoins, sur ce point également, quelques éléments de précision, qui ne sont pas sans importance. D'abord, parce que ce qu'il appelle «retournement» concerne aussi, à l'occasion, un certain rapport de Marx à Hegel (cf. *id.*, p. 39). Et puis parce que, s'il s'agit bien de «cesser de faire coïncider le mouvement du "comprendre" (*Begreifen*) avec celui de la réalité

historique», l'accent se trouve déplacé du côté d'une certaine critique, qu'on pourrait faire remonter à Aristote, de la «réalisation» de l'idée par formation d'hypostase, qu'on trouve chez Marx dès 1843 (in *Critique du droit politique hégélien*), et sur laquelle prennent d'ailleurs appui un certain nombre de marxistes italiens concurrents d'Althusser, comme Galvano Della Volpe. Ces précisions donnent à l'approche épistémologique de Lyotard un caractère plus «critique», au sens kantien, dont on va voir qu'il joue un rôle dans son propre déplacement par rapport à Althusser.

D'une lecture «symptomale» à l'autre.

En dépit de ces points d'accord, Lyotard ne souscrit pas à l'idée d'une coupure radicale, située en 1845, qui viendrait séparer l'«idéologique» du «scientifique» dans l'oeuvre de Marx. Il s'y refuse pour des raisons qui sont à la fois épistémologiques et politiques.

A partir de tout ce que Lyotard concède à Althusser, on peut commencer à faire apparaître quelques objections importantes. Tout ce dont on vient de parler, nous dit-il en substance, c'est ce qu'Althusser «voit» bien. Mais, ajoute-t-il aussitôt, «il faut briser là où il cesse de voir». Cette façon de prendre appui, pour annoncer ses objections, sur les rapports du «visible» et de l'«invisible», dans une perspective théorique, est une allusion transparente à la longue méditation menée par Althusser lui-même sur ce thème, dans la préface à *Lire Le Capital* («Du Capital à la philosophie de Marx»). On peut d'ailleurs l'interpréter en termes d'hommage implicite, en même temps que de répétition légèrement parodique.

Rappelons-en rapidement les enjeux, qui sont ceux de la «lecture symptomale». Althusser repère, dans la lecture par Marx des économistes classiques, une façon originale de «voir» ce que Smith ou Ricardo «ne voient pas» (en l'occurrence: la «force de travail»), dans le champ même de ce qu'ils «voient» (le «travail» en général). Dans l'affaire, ce qui n'est «pas vu» n'est pas un objet préexistant, et la «bévue» ne saurait donc être interprétée en termes «psychologiques». L'impossibilité de voir devrait en fait être comprise comme déterminée par les limites du «champ structuré défini de la problématique théorique d'une discipline théorique

donnée» (*Lire Le Capital*, p. 25). En ce sens, l'invisible est «intérieur au visible même» (*id.*, p. 27), et il ne devient éventuellement visible, ou identifiable comme lacune, que par un «regard renouvelé», c'est-à-dire à partir d'un «changement de problématique», selon l'évolution d'un «processus de connaissance» qu'il ne faudrait surtout pas confondre avec l'opération d'un «sujet constituant» (*ibid.*, p. 28). Par emprunt à la terminologie psychanalytique, la «lacune» pourrait dès lors être pensée comme «symptôme», accessible seulement à un mode de lecture spécifique.

On peut donc maintenant revenir à Lyotard, pour remarquer qu'il semble se mettre à appliquer à Althusser un type de lecture similaire à celui dont il vient de faire la théorie, c'est-à-dire une forme de lecture «symptomale». Le point «où [Althusser] cesse de voir», nous dit Lyotard, c'est précisément le «point aveugle de sa théorie», dont on est donc invité à considérer qu'il est lié à un genre de question qu'Althusser ne pouvait poser.

Cette question, Lyotard la désigne d'abord comme étant celle de «la nature spécifique de la relation référentielle entre la parole et son objet dans le discours marxiste» («La place de l'aliénation...», ouvrage cité, p. 43). Et c'est en ce point qu'il éprouve la nécessité d'introduire un terme un peu inattendu, étranger en tout cas à la tradition des commentaires de Marx: il propose de considérer qu'il y aurait, à l'oeuvre dans la théorisation de Marx, quelque chose qui excèderait à la fois l'ordre des concepts et l'ordre des données sensibles, et qui permettrait de les articuler l'un à l'autre, quelque chose comme un «schème», c'est-à-dire une «formule d'application jointe à la catégorie» (*id.*, pp. 37-38). Par ce recours au schème, l'«épistémologie» de Lyotard se démarque de celle d'Althusser, plutôt construite sur un modèle «spinoziste», à trois étages: un corps de concepts («Généralité II») travaille sur une matière première empirique («Généralité I») pour produire la connaissance («Généralité III»), mais le critère de validité reste interne à la théorie. Pour Lyotard, cette façon de considérer le rapport à l'«objet» constituerait donc le premier «point aveugle» repérable de la conception althussérienne, ce qui l'empêche de voir l'opération par laquelle la pensée de Marx se fait aussi critique de la réalité.

Lyotard prend ici largement appui sur les «thèses sur Feuerbach», jugées par Althusser «énigmatiques», pour souligner la dimension irréductiblement critique, en un sens à la fois

théorique et pratique, du geste marxien. Le sens du «schème» serait précisément de rendre possible cette dimension, qui doit distinguer la théorie porteuse d'un «retournement» possible, ou d'une «révolution», de la simple positivité d'un «discours structural» (*ibid.*, p. 44). Le schème manquant vient donc ici figurer, de façon un peu parodique, la «cause absente» du «non-vu» du discours d'Althusser, et il se trouve inscrit dans une dimension politique fondamentale, à partir du moment où il se trouve plus précisément désigné par Lyotard, sous le nom d'«*aliénation*».

Encore faut-il comprendre que le terme d'aliénation est pris ici dans un sens bien particulier. Il s'agit de le distinguer de celui qui lui a été donné dans la tradition hégélienne ou post-hégélienne, où il figure comme «moment» au sein d'une dialectique, moment de la «négativité» dans le procès de reconquête d'une totalité, qu'elle soit spirituelle ou humaine. C'est aussi pourquoi il importe que l'aliénation ne soit pas un «concept». Lyotard accorde encore ce point à Althusser: la disparition du «concept» d'aliénation dans le «système» théorique du Marx de la «maturité» est une réalité (cf. *ibid.*, p. 45), justifiée par la nécessité de sortir du point de vue philosophique traditionnel dont il était, en tant que tel, solidaire.

Mais, précise aussitôt Lyotard, l'aliénation reste présente «autrement». Sa présence dépasse le plan des éléments «donnés» dans l'appréhension de la réalité sociale. Elle n'est présente que comme «puissance de renvoi» (*ibid.*, p. 44). Au-delà de ce qui se trouve «signifié» dans le système, il y aurait comme le «signal» de ce qui est en même temps critiqué: «l'abstraction réalisée», par insertion des acteurs sociaux dans le procès de reproduction du capital, «l'inversion», la prise dans l'«unité réifiée» du système, etc. Comme le souligne bien Claire Pagès (in *Lyotard et l'aliénation*, PUF, 2011), c'est l'index, le signe ou la «trace» («Le problème de l'aliénation...», p. 63) d'une limite, renvoyant à la fois à une expérience sociale négative et à la nécessité de sa critique. Certes, «entre les formulations de 1843-1848 et celles de 1857», il y a «rupture» (*id.*, p. 47), mais celle-ci consisterait plutôt à faire passer l'aliénation du statut de «concept» au sein d'une dialectique qui confond les plans du réel et de la pensée, à un statut de «symptôme» limité au plan de référence. Le discours ne peut plus dès lors que «l'indiquer» (c'est un «quasi-déictique»), en même temps qu'il signale les opérations destinées à la faire

disparaître, ou à la «retourner».

Dès lors, Lyotard peut en venir à ce qui est pour lui l'enjeu central de cette discussion, c'est-à-dire la position *politique* qui sous-tendrait la «position de discours» adoptée par Althusser. Le «véritable objet de cette réflexion» est en effet, nous dit-il, «un point de politique». La «cause absente» des limites théoriques du discours d'Althusser se précise, comme problème non posé, à la fois «extraordinairement *présent*» et «posé» dans l'appréhension critique de la société, et «complètement *absent* dans la réflexion de Louis Althusser» (*ibid.*, p. 68 -je souligne). Certes, Lyotard crédite Althusser d'avoir voulu rompre avec le «dogmatisme sans vergogne que les staliniens introduisaient» (*ibid.*) dans les études sur Marx. Mais il le soupçonne de faire servir sa propre conception de «l'efficace propre à la superstructure» à une véritable «bureaucratodicée» (*ibid.*, p. 70).

Au-delà des polémiques de circonstance, essayons de rendre compte des éléments avancés pour cette mise en cause. Lyotard considère qu'Althusser, dans sa façon de discréditer le «jeune Marx», tend aussi à occulter la portée *politique* de certaines oeuvres de jeunesse. Et parmi ces oeuvres de jeunesse, il propose alors de faire une place toute particulière au «Manuscrit de 1843»: la «*Critique de la philosophie de l'Etat de hegel*» ou *Critique du droit politique hégélien* (Editions sociales, 1975). Il tient ainsi à rappeler l'importance du fait que Marx ait commencé par la politique, et par la «critique du politique» («La place de l'aliénation...», p. 71). Or la critique de 1843 est précisément une critique de la «bureaucratie» prussienne.

Lyotard propose de donner à cette «critique de l'aliénation politique» un statut comparable à celui qu'il a donné, dans sa lecture, à «celle de l'aliénation du travail» (*id.*, p. 72). Malgré son «immaturité» théorique et politique, Marx parviendrait à circonscrire ici, de façon remarquable, «un trait essentiel aux bureaucraties, politiques ou non» (*ibid.*, p. 73): leur tendance à «répéter sans véritable déplacement» les contradictions sociales, pour mieux les «occulter» (*ibid.*, p. 75). Quant à la critique de Hegel, elle vise sa façon de donner «ce qui est» pour «l'essence de l'Etat» (Marx, *Critique du droit politique hégélien*), c'est-à-dire à bâtir, selon les termes de Lyotard, une véritable «théodicée bureaucratique». Or, ajoute-t-il, quoi qu'il ait pu en être des

réaménagements ultérieurs, avec la mise en place de la théorie de l'Etat comme instrument de classe, etc., se trouve maintenue la possibilité qu'une «clique» en vienne à accaparer le pouvoir, lors même que la «classe dominante» ne serait pas «encore en mesure d'exercer son pouvoir», ce qui apparaît dans l'analyse du «bonapartisme» par Marx, ou de la Russie stalinienne par Trotsky (*ibid.*, p. 80).

La théorie althussérienne de la superstructure, corrélative de la mise à l'écart, comme «pré-marxiste», de cette dimension politique des premières oeuvres, aurait donc à la fois pour défaut, selon la lecture ici proposée: -de «faire écran à la compréhension» du phénomène bureaucratique, dont on sait l'importance pour les travaux du groupe *Socialisme ou Barbarie* auxquels Lyotard a longtemps participé; -d'être en réalité l'expression indirecte de ce même phénomène, par le truchement des «appareils» bureaucratisés dont Althusser se ferait, *volens nolens*, le relai expressif; -et de s'en tenir à la «surface sociale», au point de vue d'une analyse des structures, au lieu de procéder à son «retournement» (*ibid.*, p. 87).

Voilà donc ce à quoi, en définitive, pour Lyotard en 1969, Althusser resterait «aveugle»: se contenter de «lire», ou de faire lire *Le Capital*, se serait «se contenter de faire lire le capitalisme» (*ibid.*, p. 70), sans vraiment le critiquer, tout en maintenant une dangereuse «ségrégation du théorique et du politique» (*ibid.*, p. 71). En contrepoint, Lyotard esquisse quelques traits de ce que devrait être une théorie capable de «provoquer le retournement de la réalité», en indiquant à la pratique les points aveugles auxquels «s'appliquer».

Foucault. La science et les normes.

Normalité, normativité, normes.

Pour se démarquer de l'étiquette «structuraliste», Foucault met aussi en avant la singularité de son intérêt pour l'histoire des sciences. C'est cette singularité qui est présentée, par exemple en 1983 (in «Structuralisme et poststructuralisme», déjà cité) comme corrélat de son excentricité par rapport au paradigme: «il y eut tout de même aussi toute une série d'individus qui n'ont pas suivi le mouvement. Je pense à ceux qui s'intéressaient à l'histoire des sciences (...). Et là, je parle de moi, si vous voulez» (p. 1254). C'est l'occasion de s'inscrire dans une certaine filiation par rapport aux travaux de Georges Canguilhem, à l'influence duquel il attribue la place prise par l'histoire des sciences dans ses recherches. Reste que, si cette influence paraît incontestable, on peut tenter de montrer que la filiation ne va pas ici sans quelques déplacements.

L'influence de Canguilhem sur Foucault s'avère décisive, notamment parce qu'elle se manifeste dans l'attention portée à la question des normes, et en particulier à la question des normes dans

leur rapport à la pathologie.

La réponse apportée par Canguilhem à cette question, dans sa thèse de 1943 («*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*», rééditée in *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966) consiste, à partir d'une étude sur le vivant, à penser le pouvoir des normes comme indissociable des limites imposées par la finitude. Ainsi la «normativité» même de «la conscience humaine» se trouverait-elle «de quelque façon en germe dans la vie» (ouvrage cité, p. 77), comme expression d'une forme de résistance à la mort. Ceci revient à affirmer la *normativité* de la vie, plutôt que sa normalité, «bref que la vie est en fait une activité normative» (*id.*). Il s'agit de s'opposer au point de vue, largement répandu depuis Claude Bernard, selon lequel le «normal», que le thérapeute ne cesse de se donner pour tâche de restaurer, serait une donnée strictement «positive», ou comme le résultat d'une moyenne statistique. La spécificité du vivant, irréductible à toute approche mécaniste, se trouve affirmée comme pouvoir d'*institution* de normes, éventuellement révisables, et donc dans l'ordre d'une exigence, susceptible de prescrire à la pratique médicale elle-même les critères de pertinence de ses modalités d'intervention.

Or si ces motifs d'interrogation sont largement repris par Foucault, en particulier dans *Naissance de la clinique* (PUF, 1963), on peut néanmoins remarquer qu'ils s'y trouvent considérablement ré-élaborés, selon la logique d'un déplacement de perspective qu'on peut tenter de préciser. Certes, Foucault retrouve Canguilhem dans le refus de considérer la norme comme simple donnée positive et statique. Mais il pense plutôt son apparition comme résultat d'un processus de construction sociale, du point de vue d'un discours qui en établit les critères dans des conditions données. Et plutôt que d'insister sur la vérité vécue de l'expérience du malade, dont le discours ferait écho à «l'effort spontané de la vie» (*Le normal et le pathologique*, p. 77) pour affirmer ses normes, il tente de faire assister à la «naissance» des normes médicales, dans un contexte discursif assez précisément déterminé. Par rapport à Canguilhem, il semble que le vivant soit désormais moins ce qui affirme la norme que ce à quoi elle est attribuée, si ce n'est que, comme le remarque Pierre Macherey, «Foucault effac[e] pratiquement de ses analyses toute référence à cette notion de vivant, aussi rare dans *Naissance de la clinique* qu'elle est fréquente dans l'*Essai* de 1943 («De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault», 1990, repris in *De*

Canguilhem à Foucault -La force des normes, La Fabrique, 2009).

Dans ce nouveau contexte, c'est le «regard médical» qui établit la norme, le «modèle» de santé ou de normalité. Mais il est loin d'être simplement positiviste et objectivant. Il est lui-même normé par l'institution médicale, c'est-à-dire par un cadre socialement établit et historiquement institué à cet effet.

Ici peut être précisée l'originalité du travail de Foucault, telle qu'il l'explicite dans *L'archéologie du savoir* (déjà cité). Il s'agit aussi d'appréhender les discours dans leur rôle normatif, notamment à partir de la mise en évidence de leur fonctionnement hiérarchisé. Le «visible», comme le «pensable», doivent être compris comme déterminés à partir d'«énoncés recteurs», et par opposition à l'«invisible» ou à l'«impensable». C'est ainsi qu'on pourrait dire du médecin qu'il questionne «selon une certaine grille d'interrogations explicites ou non», qu'il regarde «d'après une table de traits caractéristiques» ou qu'il note «selon un type descriptif» (p. 71).

Ici commencent aussi à se préciser les modalités d'organisation qui en viennent à donner leur règle aux relations entre «événements discursifs». Comme le remarque Dominique Lecourt dès 1970, la règle chez Foucault «est solidaire des notions de *statut*, de *normes* et de *pouvoir*» («Sur l'archéologie et le savoir (A propos de Michel Foucault)», repris in *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Maspéro, 1972, p. 124). Un statut implique des critères, par exemple de compétence, reconnus et garantis par des institutions; il donne aussi des droits, dans certaines limites, et certains pouvoirs (par exemple, pour le médecin, celui «de conjurer la souffrance et la mort»), selon des normes qui sont également variables, historiquement déterminées. On peut ainsi rendre compte du choix de Foucault, d'étudier de façon privilégiée des motifs et thèmes situés aux limites de l'ordre établi, là où le discours institué se dérègle ou subit une violente contestation: la folie, bientôt le crime, la sexualité...

Mais parler du «statut» des discours, c'est évoquer aussi leur teneur supposée en *scientificité*. On sait que l'originalité essentielle de Foucault tient ici dans sa définition d'une instance du «savoir», en tant que «domaine constitué par les différents objets qui acquièrent ou non un *statut*

scientifique» (*L'archéologie du savoir*, p. 238 -je souligne). Le champ du savoir est par là même celui qui à la fois coordonne et subordonne les énoncés les uns aux autres.

Or même si la grammaire générale, l'histoire naturelle ou l'analyse des richesses, telles que Foucault les étudie pour caractériser «l'âge classique» dans *Les mots et les choses*, ne sont pas exactement des sciences du point de vue rétrospectif des discours qui leur ont succédé, il importerait de maintenir leur spécificité par rapport à d'autre élaborations contemporaines. Cette spécificité est justement celle du statut, qui fait qu'elles étaient considérées comme sciences, et qu'elles «fonctionnaient» comme telles dans un certain contexte discursif.

En s'intéressant ainsi aux «savoirs», Foucault se démarque par rapport aux pratiques de l'épistémologie, comme par rapport à la plupart des «histoires des sciences». Par sa façon de défaire la continuité entre les discours de connaissance, il met en cause la logique du progrès au sein des disciplines, voire au sein de la rationalité en général. Parce qu'il ne fait en aucun cas le récit d'un devenir-rationnel de la rationalité scientifique, Foucault s'écarte d'emblée de tout point de vue téléologique, qu'il soit phénoménologique ou dialectique, sur l'histoire des sciences. En fin de compte, la norme de vérité elle-même cesse d'être l'objet principal de l'analyse. S'il est toujours question de vérité, c'est désormais au titre d'une histoire des formes de la vérité, elle-même indissociable d'une histoire des critères de validation de la scientificité des discours.

Certes, on peut considérer, comme Jean-François Braunstein, que ces différences entre le point de vue de Foucault et celui de Bachelard ou de Canguilhem «tiennent pour une large part aux sciences particulières sur lesquelles ils réfléchissent prioritairement» («Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en épistémologie», in P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, 2002, p. 27). L'insistance de Foucault sur les «savoirs» serait donc la conséquence de son intérêt exclusif pour les «sciences humaines, disciplines qui n'ont pas "franchi le seuil de la formalisation" et qui ont un effet en retour sur l'objet qu'elles étudient, voire même le constituent» (*ibid.*, p. 28). Cependant l'exemple de la médecine clinique, ainsi que les considérations de Foucault sur l'histoire naturelle et sur la biologie, peuvent inciter à nuancer ce propos. La dimension discursive «statutaire», avec les effets de pouvoir dont elle est le corrélat, pourrait alors également être considérée comme une dimension constituante de tout discours de vérité,

même si ses effets peuvent être plus ou moins marqués selon les domaines.

Il semble que ce soit en tout cas dans ce sens que Foucault ait voulu se définir, non comme «épistémologue des sciences humaines», mais comme «archiviste». Comme le rappelle Philippe Sabot, son «style» consiste à poser à la science moins la question critique des conditions de sa scientificité que celle, «archéologique», des conditions de possibilité du «jeu des transformations» qui affectent sa pratique («Archéologie et histoire des science. Y a-t-il un "style Foucault" en épistémologie?», in P. Cassou-Noguès, P. Gillot (éd.), *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem*, Foucault, Vrin, 2009, pp. 109-124). Dans son sens le plus général, l'«archive» ici étudiées est champ discursif, «système général de la formation et de la transformation des énoncés» (*L'archéologie du savoir*, p. 171). Mais ce système est aussi lieu de la règle, «loi de ce qui peut être dit» (*id.*, p. 170), de l'énonçable et de l'interdit, ou encore du visible et de l'invisible. C'est pourquoi Foucault l'appelle également «*a priori* historique», en un néologisme risqué et «un peu barbare» , dont il s'explique: «J'entends désigner par là un *a priori* qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés» (*ibid.*, p. 167). Sans nier la dimension de la validité, il s'agit pour Foucault de privilégier celle de la «réalité», c'est-à-dire celle des savoirs et des statuts, des normes et des pouvoirs.

De «l'ordre du symbolique» à la contestation des normes.

Il est assez significatif que Deleuze, au moment où il s'apprête à rattacher Foucault, à sa façon, au structuralisme, commence par le présenter, dans l'article de 1967, comme «un philosophe qui renouvelle l'épistémologie» (déjà cité, p. 238). Dans son premier compte-rendu des *Mots et les choses* («L'homme, une existence douteuse» 1966, in *L'île déserte...*, 2002, p. 125), il repère cette «nouveauté» dans la façon qu'a l'ouvrage de faire apparaître la succession de «formes de savoir», par lesquelles chaque époque en vient à se reconnaître: «interprétation de signes» pour la Renaissance, quand «le rapport du signe à ce qu'il signifie est couvert par le riche domaine des similitudes»; représentation» pour l'âge classique, «système d'identité, de différence, de redoublement et de réflexion»; dispersion des savoirs en biologie, économie politique et philosophie, et «substitution», à la «métaphysique de l'infini», d'une «analytique du fini» (*id.*, p.

127) pour l'âge moderne (dispersion que les sciences de l'homme ne peuvent qu'artificiellement dissimuler, «en *mimant* les nouvelles sciences positives»), organisateur d'un «faux équilibre» (*ibid.*, p. 128) que s'empresse de contester la littérature contemporaine.

Deleuze est donc très vite réceptif à la «nouvelle manière de penser dans cette réflexion apparente sur l'histoire» (*ibid.*, p. 125), par laquelle Foucault rompt avec la conception habituelle de l'histoire des sciences, comme avec «la conception traditionnelle de l'histoire de la philosophie» (*ibid.*, p. 129), en tant qu'«étude historique des opinions». Il s'agit de rendre compte de la dimension de ce que Foucault appelle «*épistémè*», pour désigner non «une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque», mais désormais «l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives», selon la définition qu'il en donnera dans *L'archéologie du savoir* (p. 250). C'est ce que Deleuze résume sobrement sous le nom d'«étude synchronique du savoir et de ses conditions» (*L'île déserte...*, p. 129), soit: la représentation comme condition de possibilité de la *mathésis* ou du mécanisme, etc.

Deleuze est donc aussi très tôt sensible à la spécificité du point de vue «archéologique». Mais il l'interprète d'abord surtout à proximité de la perspective des structures. Il considère ainsi que si l'on peut «reconnaître» une forme de structuralisme chez Foucault, c'est en premier lieu parce que ce dont il traite concerne, au-delà du réel et de l'imaginaire, «l'ordre du symbolique»: «Au-delà de l'histoire des hommes et de l'histoire des idées, Michel Foucault découvre un sol plus profond, souterrain qui fait l'objet de ce qu'il appelle l'archéologie de la pensée» («A quoi reconnaît-on...», in *L'île déserte...*, 2002, p. 240). L'investigation des archives doit ici permettre de dessiner des contours, mais aussi de repérer les positions respectives et les formes de fonctionnement des figures épistémologiques caractéristiques de chaque époque du savoir. Elle doit reconstituer les modes de formation et de transformation de l'*épistémè* qui, à chaque fois, les rendent possibles. Par ce travail rétrospectif, la «science de l'archive» («Les mots et les choses», in *Dits et Ecrits, I*, 1966, texte n° 34, p. 527) devient aussi «analyse de notre propre sous-sol» (*id.*, p. 528), en rapport avec notre actualité. Si Foucault a affaire à du «symbolique», c'est donc

en premier lieu par cette application à étudier le «sous-sol», ou le «sol», «sur lequel s'exerce la pensée, et dans lequel elle plonge pour former ses concepts».

Deleuze met également l'accent sur la dimension éminemment transcendantale, à ses yeux, de l'entreprise. On a vu que, définie comme «expérience de l'ordre et de ses modes d'être» (préface des *Mots et les choses*, p. 13), l'archéologie semble en définitive travailler moins à la reconstitution d'un déroulement historique qu'à la mise en évidence d'un champ, à partir d'un parcours de champs successifs. Le «champ épistémologique» (*épistémè*) est aussi comme une table, à partir de laquelle s'opèrent les classements, par repérage des ressemblances et des différences. Dans l'ensemble «considéré comme homogène» des traces, Foucault repère des «traits communs pour constituer ce que les logiciens appellent des classes, les esthéticiens, des formes, les gens des sciences humaines, des structures, et qui sont l'invariant commun à un certain nombre de ces traces» («Michel Foucault, Les mots et les choses», entretien avec R. Bellour, Les lettres françaises, n° 1125, 31/03-06/04/1966, repris in *Dits et écrits*, I, texte n° 34, p. 527).

On est à proximité des catégories kantiennes, même si elles sont ici soumises aux variations et ruptures de l'histoire, et donc contestées dans leurs prétentions à l'omnitemporalité. Foucault maintient l'exigence d'une mise à jour des structures implicites de l'expérience. C'est à ce type de structure que correspond «l'espace d'ordre» auquel il s'intéresse. On sait que le premier titre envisagé pour l'ouvrage était précisément «L'ordre des choses», titre maintenu dans la traduction anglaise de 1970: *The Order of things*. Au fondement des savoirs, cet «espace d'ordre» entretient des rapports complexes avec l'empiricité. C'est le fameux motif de l'*a priori* «historique», qui trouve ainsi à s'expliciter: fondement de l'empiricité, «l'espace d'ordre» n'en revêt pas moins des formes variables, qu'il s'agit de comprendre comme des conditions historiques de possibilité. C'est ce dont Deleuze rend compte en parlant d'une «philosophie transcendantale nouvelle» (*L'île déserte...*, p. 244), dont le structuralisme tel qu'il l'entend alors ne serait «pas séparable».

La «nouveauté» de ce transcendantal tient à un déplacement, qui ne va pas sans paradoxe: l'insistance sur la dimension *spatiale* de la configuration des savoirs est corrélative d'une prise de

position quant au caractère *historique* de l'*a priori*. C'est la «nouvelle répartition de l'empirique et du transcendantal»: le système des conditions de possibilité, ou les modes d'être de l'ordre, sont sujets à transformations, mais ils continuent à déterminer des places «indépendamment de ceux qui les occupent empiriquement» (*ibid.*), parce que la détermination de ces places se joue «au niveau archéologique qui découvre l'*a priori* historique et général de chacun des savoirs» (*Les mots et les choses*, p. 329).

On sait que ces positions «méthodologiques» se trouvent largement précisées et nuancées au moment de la rédaction de *L'archéologie du savoir*. Foucault fait alors observer que si «rien ne serait plus plaisant (...) que de concevoir cet *a priori* comme un *a priori* formel qui serait, de plus doté d'une histoire», rien ne serait, non plus, «plus inexact» (p. 169). Il se défend d'avoir prétendu mettre au jour un *épistémè* comme «grande figure immobile et vide qui surgirait un jour à la surface du temps (...), puis qui disparaîtrait d'un coup dans une éclipse». Comme le montrent H. Dreyfus et P. Rabinow (in *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1984), il entend se différencier d'une certain structuralisme, fût-il «holistique», par une conception distincte des rapport du virtuel et du «tout réel», dans laquelle c'est ce «tout», entendu comme «ensemble du contexte verbal», qui est en définitive plus déterminant que les «éléments virtuels». A ce titre, il faudrait fermement maintenir qu'«il n'existe pas de système complet» (*id.*, pp. 86-87). C'est d'ailleurs au bénéfice de cette différence minimale que le travail de Foucault pourrait tenter de rendre compte des conditions de possibilité de l'analyse structurale elle-même.

On sait que cette question des rapports du virtuel à ses actualisations préoccupe aussi beaucoup Deleuze, et il est peut-être significatif qu'il ne cite pas Foucault, en 1967, au moment d'en développer des exemples. Reste que, s'il considère bien, pour sa part, que les singularités «dérivent» des éléments symboliques et de leurs rapports, il n'en maintient pas moins qu'«elles ne leur ressemblent pas» -ce qu'il illustre par le motif de «l'irréductibilité», malgré la dérivation, dans les descriptions de Lévi-Strauss, des «attitudes par rapport aux appellations» (*L'île déserte....*, pp. 248-249). De plus, la dimension «tyrannique» de la dérivation se trouve pour une part compensée par une conception moins formelle de la structure et de ses effets. Deleuze

s'attache plus, dans sa lecture de Foucault, à la mobilité des «suites» et «séries», qu'à la fixité des tableaux. Sa lecture échappe donc d'emblée à toute présentation de la structure comme «grande forme tyrannique».

Ainsi, avant même de prendre acte (cf. «Un nouvel archiviste», 1970, repris in *Foucault*, Minuit, 1986, p. 23) du divorce de la conception foucaldienne des «formations historiques», entendues comme «multiplicités», d'avec «l'empire de la structure», entendue au sens courant, «axiomatique», on peut considérer qu'il anticipe sur cette nouvelle «topologie» destinée à rendre possible «une théorie-pratique des multiplicités» (*ibid.*), par sa façon de comprendre «l'effet de structure» comme irréductible à celui de la détermination des discours ou conduites par une forme saturatrice.

A partir de là, on peut suivre la façon dont Deleuze va en venir, à sa façon, à donner place à la dimension «statutaire» des discours, dans leurs liens aux pratiques et aux institutions. L'exemple le plus fameux en est sans doute la mise en cause de la situation de la psychanalyse au début des années 1970, dans *L'anti-Oedipe*. Outre le climat intellectuel propice, et la rencontre déterminante avec Felix Guattari, on peut en effet considérer que la réflexion de Foucault sur le statut normatif des énoncés influence largement Deleuze dans ses prises de position polémiques au sein de la «formation discursive» contemporaine -quitte à sembler défier dès l'intitulé de l'ouvrage la lettre de la phrase conclusive de l'article de 1967 («Aucun livre contre quoi que ce soit n'a jamais d'importance...»). On peut tenter de revenir sur cet épisode, en essayant de le «traduire» en termes d'influence foucaldienne.

Ce n'est en effet pas la position théorique fondamentale de la psychanalyse qui est ici en cause: la prise en compte de l'inconscient, et même sa «découverte», sont plutôt portées à son crédit. Le problème est en revanche directement posé de sa position clinique. Il lui est en quelque sorte reproché d'avoir fait de sa découverte (théorique) un véritable «ennemi» (pratique), dans le contexte de son activité «interprétative». On peut se reporter à ce propos, en même temps qu'à *L'anti-Oedipe*, aux explications données au cours du troisième des *Dialogues* avec Claire Parnet (Flammarion, 1977, p. 95):

-Ici comme ailleurs, c'est le *regard clinique* qui construit la norme, par exemple en considérant systématiquement l'objet «partiel», détachable, du point de vue d'un «objet complet détaché d'où dérivent des personnes globales par assignation de manque» (*L'anti-Oedipe*, p. 87), ou en essayant à tout prix «de montrer que la *fellatio* n'est pas un "vrai" désir mais veut dire autre chose, cache autre chose» (*Dialogues*, p. 96).

-Ce regard tend à infléchir la pratique du thérapeute en fonction de la supposition d'un *modèle*, substitué au réel du désir au prix d'un «surcodage» symbolique, et au profit d'un «sujet fictif d'énonciation qui ne laisse aucune chance au patient» (*id.*, p. 98).

-Mais ce couple regard-modèle se trouve lui-même normé par un cadre socialement *institué*. Le «rabattement» du désir, son «écrasement» sur «l'impasse familiale», correspondrait à un investissement du champ social ségrégatif et bi-univoque, finalisé par des objectifs masqués d'intégration: s'opposer aux investissements subversifs et aux lignes de fuite nomadiques (*L'anti-Oedipe*, p. 125). L'ordre transcendant, qui vient ici souffler ses «énoncés recteurs» aux praticiens, peut alors être aussi bien «l'ordre établi», dans les «pores» duquel les analystes viendraient opérer, qu'un «ordre proprement psychanalytique», comme celui qu'aurait tenté de mettre en place, à la fin des années 1960, l'Ecole Freudienne de Paris, avec l'adoption de ses procédures complexes d'affiliation. Tout cela contribuerait à l'installation de la psychanalyse dans une position *statutaire* spécifique, solidaire de la constitution d'un *corps* à part entière, susceptible de recueillir et de distribuer les attestations institutionnelles de légitimité.

Revenant sur ces questions en 1977, Deleuze manifeste toutefois une certaine clairvoyance rétrospective quant à ces repositionnements stratégiques supposés. Ce qu'il décrit de la psychanalyse correspondrait d'abord plutôt à ce que l'évolution de la psychanalyse, à un moment donné, a pu lui sembler «proposer». Elle aurait «fait ses offres», à la faveur d'une alliance avec la linguistique: «surcoder les agencements», conformément «aux exigences de l'Ordre établi». Mais rien n'indique, au moins après coup, qu'elle soit en passe d'y parvenir: «Il est douteux qu'elle réussisse: les appareils de pouvoir ont plus d'intérêt à se tourner vers la physique, la biologie ou l'informatique» (*Dialogues*, p. 107).

Aux dires mêmes de Deleuze, la cible de l'attaque était donc peut-être, au moins pour une part, discutable, ou trop circonstancielle. Il n'en reste pas moins que le style de l'analyse développée témoigne d'une forme originale et «actualisée» d'appropriation des outils critiques trouvés chez Foucault, auquel est rendu, à titre de confirmation, un hommage appuyé: «C'est vrai, ce que dit Foucault, que toute formation de pouvoir a besoin d'un savoir, qui pourtant n'en dépend pas, mais qui, lui-même, n'aurait pas d'efficacité sans elle» (*ibid.*, p. 106).

A partir de ce style d'appropriation, une des originalités de Deleuze consiste dans sa façon de tenter de construire ce qui lui semble être l'ontologie corrélative d'une telle mise en cause «archéologique» des normes: celle de la «production désirante» et de ses liaisons immanentes, du «champ d'intensités» et de ses variations, du «socius», de la production sociale, de l'histoire universelle, etc. Et un de ses mérites aura pu être de redonner, à cette occasion, à la pensée du désir une dimension énergétique, résolument présente chez Freud, mais parfois moins marquée dans les élaborations ultérieures.

Reste que, par rapport à Foucault, le mélange de proximité et de subtiles différences pourra aussi être facteur, au fil du temps, de tensions spécifiques. Il n'est pas certain que le rapport entre deux pensées puisse durablement fonctionner en termes de «complément ontologique». D'ailleurs Foucault, s'il ne construit pas d'ontologie, ne considère pas forcément non plus que ce soit là un si grave problème, ce qui ne l'empêche pas de prendre appui, en telle ou telle occasion, sur une élaboration deleuzienne. En revanche, Deleuze affirme, de façon récurrente, avoir «besoin» des livres et de la présence intellectuelle de Foucault pour avancer dans son propre travail, même s'il apparaît qu'il s'en approprie les résultats, à chaque fois, de façon bien personnelle, si bien que la poursuite de l'examen de leurs relations de lecture peut être considérée comme un élément indispensable pour la compréhension de son oeuvre.

2 -Déplacements.

a) Deleuze avec Foucault.

Au-delà de toute polémique, on peut considérer que l'argument le plus décisif par lequel Foucault justifie l'irréductibilité de son oeuvre à sa caractérisation en termes de «structuralisme», tient à l'importance, qu'il souligne, de prendre en compte *l'ensemble* de ses travaux, et la diversité des approches critiques auxquelles invitent ses analyses.

Dès la conclusion de la préface des *Mots et les choses*, c'est l'ensemble de son travail «archéologique», depuis l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, que Foucault nous demande de considérer de façon solidaire. «L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre» (p. 15), nous dit-il, archéologie d'un silence imposé, d'une exclusion et d'un enfermement. C'est à partir de cette «expérience limite de l'Autre» qu'il faudrait reprendre la trajectoire qui l'amène jusqu'à l'exploration des «formes constitutives du savoir médical, et de celles-ci à l'ordre des choses et à

la pensée du Même» (*ibid.*). On passe de l'histoire de la Différence, du partage, de la coupure instaurée pour «conjurer un péril intérieur» (exclusion) ou «réduire l'altérité» (enfermement), à l'histoire de la Ressemblance des choses entre elles, dans la réflexion d'une société qui les organise en réseaux, et dessine leurs différences «selon des schèmes rationnels» («Michel Foucault, *Les mots et les choses*», entretien avec R. Bellour, *Les Lettres Françaises*, 1966, repris in *Dits et Ecrits*, texte n° 34, déjà cité, p. 526). Du fait du caractère complémentaire des entreprises archéologiques, il y aurait quelque chose d'un peu artificiel à considérer chacune d'elle trop isolément. *Les mots et les choses*, en particulier, ne devrait pas être lu comme «un livre total» (cf. «Entretien...» avec D. Trombatori, 1978, 1980, déjà cité), que ce soit du point de vue de la «méthode», ou des «préoccupations» qui s'y manifestent. Le travail n'y est mené qu'«au niveau des transformations du savoir et de la connaissance». Toute «formalisation» à ce niveau, considérée dans son «autonomie» discursive, devrait, plus profondément, être mise «en rapport avec d'autres couches, de pratiques, d'institutions, de rapports sociaux, politiques, etc.» («Sur les façon d'écrire l'histoire», entretien avec R. Bellour, 1967 -déjà cité). C'est en cela qu'il faut envisager la complémentarité: au-delà de la description des «modèles théoriques communs à plusieurs discours», demeure le souci de penser les «rapports entre le domaine discursif et le domaine non discursif». C'est ce dont il est aussi question dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, pour autant que quelque chose de ces ouvrages se porte déjà au-delà d'une référence à «l'expérience» encore «énigmatique», ou d'une pratique insuffisamment critique de «l'analyse structurale» (cf. l'introduction à *L'archéologie du savoir*, pp. 26-27): pratiques médicales, institutions administratives, hospitalières, etc.

A cette dimension d'articulation entre discours et pratiques, Deleuze est également très vite sensible, puisqu'il en fait le «dernier critère» de reconnaissance du «structuralisme» tel qu'il l'entend en 1967: celui-ci doit être compris, non seulement comme une théorie interprétative, mais comme «une pratique par rapport aux produits qu'il interprète» (*L'île déserte...*, p. 269). Pour Deleuze, le «fonctionnement de la structure» engendre des effets à la fois «en elle-même» et sous la forme d'un «réel» comme d'un «imaginaire» spécifiques. Quant à la «mutation» structurale, il retient de sa lecture de Foucault son caractère d'«événement» créateur, quand un

acte d'opposition sans véritable auteur viendrait assurer la «redistribution des singularités», dans une dimension de pratique, «thérapeutique ou politique», inséparable de tout fonctionnement culturel. Que la description d'un système de savoirs doive être mise en rapport avec le dehors d'une «expérience», c'est une exigence à laquelle la lecture de Deleuze est donc d'emblée particulièrement accueillante -cette expérience fût-elle, comme expérience de l'altérité, située à la limite de tout savoir possible.

Cet aspect de l'«archéologie», et du travail de Foucault en général, est pour lui d'autant plus «évident» qu'il s'agit toujours, à travers ces investigations du passé, de se situer par rapport à une certaine actualité. Les «formations historiques» doivent être comprises «en rapport avec nous aujourd'hui» (Gilles Deleuze, «Un portrait de Foucault», in *Pourpalers*, Minuit, 1990, pp. 143-144): «Les formations historiques ne l'intéressent que parce qu'elles marquent ce d'où nous sortons, ce qui nous cerne, ce avec quoi nous sommes en train de rompre pour trouver les nouveaux rapports qui nous expriment» (*ibid.*). Dès lors, il est clair que s'il a pu y avoir un «structuralisme» foucaldien pour Deleuze, c'est d'emblée à grande distance de tout formalisme figé, et en un sens bien plus singulier encore que celui dans lequel pouvait l'entendre Foucault lui-même, lorsqu'il s'attribuait avec le «structuralisme» une certaine proximité... En ce sens, on comprend que Deleuze puisse accompagner, plus encore qu'il ne les commente, un certain nombre d'évolutions ultérieures du travail de Foucault.

Le visible et le dicible. L'énoncé.

Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault commence à se démarquer très explicitement de toute interprétation de son travail en termes de «structuralisme». C'est le point de départ de ce que Maurice Blanchot appelle ses «adieux au structuralisme» (in *Michel Foucault tel que je le vois*). *L'ordre du discours* insiste, peu après, sur ce point: «Rareté et Affirmation, (...) et non point monarchie du signifiant. / Et maintenant que ceux qui ont des lacunes de vocabulaire disent -si ça leur chante mieux que ça ne leur parle- que c'est là du structuralisme» (1970, repris in Gallimard, 1971, p. 72). Et de fait, Deleuze ne parlera plus de Foucault ainsi, ayant pris acte dans le même temps, comme on l'a vu, de l'écart entre son interprétation initialement positive du mouvement et

la conception demeurée la plus courante du terme.

Reste que les rapports entre savoirs et pratiques, la «tension» résultant de la «juxtaposition du continu et du discontinu, du pouvoir et du discours en tant que paires parallèles» (Hubert Deyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, University of Chicago, 1982, 1983, repris in Gallimard, 1984) n'ont pas encore été thématisés, à l'époque des premiers écrits, au point d'apporter une réponse satisfaisante au problème de leur articulation réciproque dans la conception de Foucault. C'est seulement au tournant des années 1970 qu'il commence à proposer des élaborations originales à cet égard.

L'archéologie du savoir souligne la nécessité de mettre en rapport les formations discursives «avec les pratiques non discursives qui les entourent et leur servent d'élément général» (ouvrage cité, p. 205). Ces dernières contribuent à «raréfier» l'éventail des énoncés acceptables. Par ailleurs, Foucault insiste de plus en plus sur l'idée que «parler, c'est faire quelque chose», et pas seulement dire ce qu'on «pense» ou «sait», ou même simplement «faire jouer les structures d'une langue» (p. 272), même s'il ne dépend pas du seul choix souverain d'un sujet qu'on puisse apporter des changements dans l'ordre du discours.

Deleuze tâche d'éclairer cette articulation, en la reformulant. Les «formations discursives» et les «formations non discursives» lui apparaissent comme deux «éléments de stratification», correspondant à la polarité de «l'énonçable» et du «visible» -soit, dans la terminologie de Hjelmslev, des «formes d'expression» et des «formes de contenu» (cf. *Foucault*, Minuit, 1986, p. 57). Deleuze se souvient ici des résultats essentiels de *Naissance de la clinique*: lien du diagnostic à l'espace de visibilité des symptômes; naissance du regard médical quand le traitement du pathologique s'appuie sur le savoir du normal. Il y a variation, à la fois, de l'espace du visible, et des discours qui en traitent. Plutôt que les «choses» et les «mots», ce sont là les deux véritables «pôles de savoirs» (*id.*, p. 59), les composantes de «l'archive». A chaque époque correspondent des «visibles» et des «énonçables» déterminés (*ibid.*, p. 56), à distinguer des «choses» vues et des «mots» prononcés: ce sont d'une part des «formes de luminosité», «qui distribuent le clair et l'obscur, l'opaque et le transcendant, le vu et le non-vu, etc» (p. 64), dont les objets ne seraient que les «miroitements» (*ibid.*, p. 60); et ce sont d'autre part des «régimes de

signes», qui commandent le dicible et ses modalités.

L'énoncé ainsi conçu n'est rapporté ni au sujet, qui n'en est qu'une «fonction dérivée» (*ibid.*, p. 62), ni à la désignation, ni au «sens», ni à la «vérité», mais plutôt au «moment qui détermine son existence singulière et limitée» (*L'archéologie du savoir*, p. 146). Cette façon de situer l'énoncé, qui va beaucoup marquer Deleuze, l'incite à penser le langage comme ensemble instable, ou multiplicité en déséquilibre, se développant jusqu'à la limite du dicible, pour chaque formation historique. Et on peut essayer de montrer que c'est toute la conception de la «machine», élaborée avec Guattari, qui trouve dès lors un point d'appui pour de nouveaux développements.

Dispositif, agencement, diagramme.

On sait que dans son effort pour penser les rapports du discursif et du non-discursif, Foucault est conduit, au cours des années 1970, à élaborer une réflexion originale sur le pouvoir. Le problème est alors de tenter de comprendre comment, tout en se distinguant du savoir, le pouvoir s'avère néanmoins profondément lié à lui. Dès lors, l'attention devrait se porter moins sur les attributs juridiques ou étatiques traditionnels du pouvoir, que sur les processus ou les «mécanismes» de la domination, en tant qu'ils prennent appui sur des techniques, susceptibles d'exercer une action sur les corps.

En ce point, on peut se demander si, comme Deleuze en fait l'hypothèse (in *Pourparlers*, p. 123), les considérations consécutives à *L'anti-Oedipe*, où Foucault repère «les notions en apparence abstraites de multiplicités, de flux, de dispositifs et de branchements» (dans la préface qu'il en donne à l'édition américaine, reprise in *Dits et écrits*, texte n° 189) n'ont pas pu lui fournir quelques éléments d'inspiration. Quoi qu'il en soit, c'est la notion de «*dispositif*» qui sert bien souvent à Foucault pour tenter de penser la nature des techniques de pouvoir dont il entend mettre en évidence l'efficacité. Et on peut remarquer qu'au fil du temps le sens du terme, en même temps qu'il se précise du point de vue de sa compréhension, sert à désigner, en extension, des dimensions de plus en plus diverses du discours et de l'activité: Foucault parle de «dispositifs» de savoirs aussi bien que de pouvoirs, ou encore de «dispositifs» disciplinaires, sexuels, etc. Le point de rencontre de ces usages, c'est qu'ils concernent «du dit aussi bien que

du non-dit», et la mise en rapport de ces dimensions: «le réseau qu'on peut établir entre ces éléments», qu'ils soient dirsursifs, institutionnels, artistiques ou autres (cf. «Le jeu de Michel Foucault», in *Ornicar* n° 10, 07/1977, repris in *Dits et écrits*, texte n° 206).

Rétrospectivement, Deleuze juge donc légitime de considérer le rapport entre «visibles» et «énonçables», tel qu'il le met en évidence à partir de sa lecture des oeuvres «archéologiques», comme constituant un premier «dispositif» à deux dimensions, comparable à une «machine à faire voir et à faire parler» (cf. «Qu'est-ce qu'un dispositif?», in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11/01/1988*, Seuil, 1989, pp. 185-186).

Dans le vocabulaire de Deleuze et Guattari tel qu'il se précise dans le même temps, le «dispositif» va d'ailleurs trouver une sorte de répondant de plus en plus insistant dans la réflexion qu'ils mettent en place autour du terme d'«*agencement*», dont le dispositif serait en fin de compte un exemple, particulièrement pertinent. Ce jeu de renvoi entre les auteurs est significatif: on sait que ce moment est sans doute celui de la plus grande proximité, du point de vue aussi bien des liens personnels que des engagements ou des pensées, entre Deleuze et Foucault. Là où le dispositif rend compte de ce qui vient s'entrecroiser dans l'archive (le visible et le dicible), l'agencement, de façon plus générale, organise la rencontre entre «deux segments, l'un de contenu, l'autre d'expression» (cf. *Kafka, pour une littérature mineure*, Minuit, 1975).

L'agencement concerne à la fois des corps en interaction et des actes d'énonciation, il rapporte un ensemble de relations matérielles à un «régime de signes» donné. L'importance du concept devient telle, qu'il tend peu à peu à se substituer à celui de «machine désirante», dans la mesure où il semble pouvoir évoquer de façon plus précise l'articulation des dimensions. C'est aussi l'occasion de retrouver certains des problèmes posés par *Logique du sens*, qui mettait en évidence le fonctionnement combiné des «séries», articulées autour d'une instance «paradoxale», pour rendre compte de l'engendrement du sens.

En même temps, contrairement à la structure, l'«agencement» offre l'avantage, comme les machines, de ne pas être «lié à des conditions d'homogénéité» (cf. *Dialogues* avec Claire Parnet, ouvrage cité, p. 65), et d'inclure comme composante interne des vecteurs de mutation, comme

facteurs de transformations -ce que *Mille Plateaux* appellera des «pointes de création et de déterritorialisation» (cf. Minuit, 1980, pp. 175-176, n36). Le compte-rendu de *Surveiller et punir* («Ecrivain non: un nouveau cartographe», *Critique* n° 343, 12/1975, pp. 1207-1227) annonce déjà, de ce point de vue, l'usage que Deleuze se propose de faire d'une telle notion.

Reste que les archives apparaissent d'abord, chez Foucault, comme des formes stables, ou des «strates». Et Deleuze considère lui-même, sous ce nom, tout un «pôle» d'agencements sociaux, «molaires», «codifiés» de façon spécifique, qui partagent le champ de l'expérience selon des contraintes formelles. Mais il pense aussi qu'en s'en tenant à de tels ensembles formels, on ne peut rendre compte des changements, transformations ou mutations susceptibles d'affecter l'archive.

C'est à ce niveau, suggère-t-il alors, que s'impose pour Foucault la nécessité d'une pensée nouvelle du pouvoir: au-delà de la stabilité des formes, c'est l'instabilité des forces qui doit ici passer au premier plan, selon «la conception nietzschéenne» (*Foucault*, p. 91) d'une multiplicité de forces n'existant jamais que selon des rapports. De même qu'il n'est de force que s'exerçant sur d'autres forces, il ne saurait donc y avoir de pouvoir que comme action s'exerçant sur des actions.

Ainsi du «dispositif prison», analysé dans *Surveiller et punir* comme moyen de «voir sans être vu» («Qu'est-ce qu'un dispositif?», ouvrage cité, p. 185), qui à la fois met en acte des discours et permet d'en produire d'inédits. Un régime de visibilité (le milieu carcéral) et un régime de dicibilité (des énoncés sur la délinquance) émergent à peu près au même moment, sans qu'on puisse plus se contenter de désigner l'un «négativement» par rapport à l'autre, comme «milieu non-discursif» (cf. *Foucault*, p. 40).

Mais les rapports entre les forces ne sauraient se jouer entre des formes. Ils requièrent un espace spécifique, qui soit informel. C'est dans la notion de «*diagramme*» qu'on pourrait alors trouver des éléments pour penser cette spécificité. Lieu de la mise en rapport des visibles et des dicibles, le diagramme est comme une «carte» du pouvoir et de ses rapports de forces constitutifs. Reste que, s'il assure la mise en rapport des visibles et des dicibles, il semble que ce

soit le plus souvent au bénéfice d'une volonté de contrôle. Le projet de machine panoptique de Bentham en est ainsi, au départ, l'illustration privilégiée, en tant que «mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale» (*Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 329).

Mais cette définition préalable devrait, selon Deleuze, être dépassée par une définition «diagrammatique» (*Foucault*, p. 42, n18). Le diagramme a en effet ceci de remarquable, dans la définition plus poussée qu'en donne Foucault, qu'il apparaît comme indifférent à la fois aux finalités (surveiller, amender, instruire, voire soigner, etc.) et aux formes d'organisation (prison, atelier, école, hôpital...). Il est donc à la fois réel et «abstrait». Le diagramme est, pour Deleuze, une innovation théorique particulièrement remarquable du Foucault de *Surveiller et punir*, en ce qu'il se définit, dans son vocabulaire, par rapport aux «vecteurs de mutation» qui affectent un agencement donné, en tant que «machine concrète».

Les visibles et les dicibles, comme les «contenus» et leurs «expressions», s'engendrent réciproquement au sein de cette instance, dont l'instabilité constitutive n'est limitée que par sa prise dans les formes historiques, stratifiées, du savoir. Mais parce qu'il est *le* «dehors» des formes (*Foucault*, p. 92), et pas seulement «en dehors» d'elles, ce diagramme est ce qui permet les changements, ou les «devenirs». Il a besoin des formes stables pour fixer l'état d'un rapport de forces, mais, parce qu'il est «informel», il est l'élément qui rend possibles les changements, dans la mesure où certaines forces entrent en rapport, à un moment donné, avec d'autres «issues du dehors (stratégie)» (*id.*, p. 93). En ce sens, il communique avec ce que Deleuze appelle le «pôle machine abstraite», celui des agencements «moléculaires», qui permettent à chacun d'introduire de l'irrégularité.

Dans *Mille-Plateaux*, le couple agencement / diagramme, ou machine concrète / machine abstraite, permet de penser l'unité d'une double opération d'analyse (description) et d'expérimentation (pratique). La notion de «diagramme», élaborée à partir de la lecture de Foucault, serait donc le point de départ d'une pensée originale de la transformation ou de la mutation. Elle est aussi ce qui permettrait, chez Foucault, de rendre compte du primat du pouvoirs sur le savoir, à partir de cet «élément informel des forces» qui «baigne» les formes du savoir (*Foucault*, p. 88).

Reste que les «forces» débordent sans cesse le cadre «diagrammatique» dans lequel elles entrent en rapport à un moment donné. Ce «potentiel par rapport au diagramme», c'est ce qu'on pourrait appeler «capacité de "résistance"» (*Foucault*, p. 95), comme possibilité de sortir de l'alternative entre détenir ou subir le pouvoir.

Disciplines, contrôle.

Ce rapport complexe, fait à la fois de proximité et de subtils déplacements, entre Deleuze et Foucault autour de la question d'une nouvelle pensée du pouvoir, trouve à se développer de façon assez remarquable dans la lecture-prolongement, par Deleuze, de l'analyse foucaldienne de l'évolution des «sociétés disciplinaires» et de leur entrée en «crise».

Là non plus, le rapport entre les auteurs ne se laisse pas réduire à une répartition simple: «discipline» pour Foucault, «contrôle» pour Deleuze. On peut certes montrer que la notion de «contrôle» n'a pas un statut univoque dans le travail de Foucault, comme le fait Alain Beaulieu (in Alain Beaulieu (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, Les Presses de l'Université de Laval, 2005), qui conteste la possibilité de valider la succession souveraineté / discipline / contrôle du point de vue de Foucault, et pointe les usages «positifs» du lexique du contrôle, notamment dans la pensée du «contrôle de soi». Il n'en reste pas moins que Foucault diagnostique déjà la «crise» des dispositifs de discipline, et leur mise en question, comme modèles, du fait, entre autres, que de plus en plus d'individus échappent à leurs maillages (cf. Michel Foucault, «La société disciplinaire en crise», *Asahi Jaanaru*, n° 19, 05/1978, repris in *Dits et Ecrits,II*, texte n°231, pp. 532-534). Il évoque également l'émergence de «ces formules insidieuses et souples que la pédagogie, la psychiatrie, la discipline générale de la société ont trouvées», même si elles n'ont pas encore véritablement transformé le système pénal (cf. «Prisons et révoltes dans les prisons», in *Dits et Ecrits, I*, p. 1299). Deleuze souligne à ce propos que ce dont traite Foucault, sous le nom de «disciplines», renvoie plutôt à «l'histoire de ce que nous cessons d'être peu à peu» (in «Qu'est-ce qu'un dispositif?», p. 191), à «ce que nous sommes en train de quitter», ou à «ce que nous ne sommes déjà plus» («Contrôle et devenir», in *Pourparlers*, p. 236). Par-delà l'emprunt lexical à Burroughs, le passage de la «discipline» au «contrôle» est dès lors pensé comme

parallèle au passage de l'analogique au numérique, de «l'usine» à «l'entreprise», de l'école à la «formation permanente», ou de la «prise en masse» au «chiffrage» des individus («Post-scriptum aux sociétés de contrôle», in *Pourparlers*, pp. 240-247).

La succession des types de société correspond à une succession de «types de machines» (dynamiques / énergétiques / cybernétiques), mais le plus important serait d'analyser les «agencements collectifs dont les machines ne sont qu'une partie» («Contrôle et devenir», p. 237). Didier Ottaviani s'y essaie, dans un article précisément consacré au passage de la discipline au contrôle («Foucault-Deleuze: de la discipline au contrôle», in *Lectures de Michel Foucault, II: Foucault et la philosophie*, textes réunis par Emmanuel Da Silva, ENS éditions, 2003, p. 62). Il note que, dans le langage de Deleuze, on pourrait dire que les institutions disciplinaires «segmentent des flux», par gestion des entrées et des sorties, «comme par exemple le passage de l'école à la caserne, puis à l'usine». Au sein même des lieux, ou «hétérotopies», soumis à la discipline, c'est le «quadrillage» qui assure la distribution des individus, ou le «sériage» des segments, et «l'agencement» des séries les unes aux autres. Le micro-pouvoir produit ses effets jusque dans les détails, mais le modèle social reste «mécaniste», et la segmentation des flux ralentit leur vitesse potentielle. D'où les risques «d'adaptation exagérée à un milieu fixe» (l'«hypertélie» de Simondon), qui contribue à nourrir la crise des sociétés disciplinaires. L'intérêt de cette étude, c'est qu'elle permet d'envisager la «crise des disciplines» du point de vue de l'articulation deleuzienne entre «machines concrètes» ou «agencements» (prison, école, hôpital...) et «machines abstraites» ou «diagrammes», qui en constituent le milieu de fonctionnement: cette crise pourrait être comprise comme conséquence des «ralentissement introduits par les segmentations rigides», et de leur conflit avec «les pointes de déterritorialisation» (article cité, p. 66).

La considération de cet aspect des rapports entre Foucault et Deleuze nous permet en tout cas de mesurer ce qui, dans l'écart entre leurs analyses, tient aussi au style de conceptualité que chacun choisit de privilégier, ainsi qu'à l'attention plus ou moins concentrée, de part et d'autre, sur les dimensions plutôt institutionnelles, ou plutôt économiques, des réalités considérées. Mais même si le problème à pu être posé d'un usage «positif» du terme de contrôle par Foucault, il ne

semblerait pas pertinent de mettre ici au premier plan la question de la valorisation différentielle du contrôle, au moins au sens de Deleuze, par rapport à la discipline, au sens hérité de Foucault. On peut renvoyer sur ce point aux affirmations récurrentes de Deleuze dans «Contrôle et devenir» («Face aux formes prochaines de contrôle incessant en milieu ouvert, il se peut que les plus durs enfermements nous paraissent appartenir à un passé délicieux et bienveillant» -p. 237) ou dans «Qu'est-ce qu'un dispositif?» («La question n'est pas de savoir si c'est pire»... -p. 191). Dans un cas comme dans l'autre, le problème posé est aussi, à terme, celui des formes de résistance ou des modalités d'échappement possibles par rapport aux dispositifs de domination, et de la possibilité de penser ces résistances ou ces lignes de fuite en termes de «subjectivation».

Libéralisme, capitalisme: ambivalences et croisement de perspectives.

Ces innovations conceptuelles sont indissociables de questions posées à «l'actualité», qu'elle soit politique, économique, ou sociale au sens large. Elles contribuent à la mise en cause du fonctionnement des appareils de discipline et de contrôle, dans les champs divers de la vie individuelle et collective. Elles amènent aussi chacun des auteurs à porter un regard nouveau sur les réalités du «libéralisme» et du «capitalisme», en tant que formes dominantes de ces fonctionnements à l'époque contemporaine. On peut alors noter que, si Deleuze comme Foucault portent sur ces réalités des appréciations contrastées, marquées par l'ambivalence, ils le font de façon assez différente, voire divergente, au point qu'on pourrait considérer le rapport à ces objets comme l'un des principaux indicateurs de distance entre leurs travaux respectifs.

Du côté de Foucault, il semble que le rapport au capitalisme soit d'abord clairement critique. S'il note, dès le début des années 1970, que l'«implication progressive» des savoirs dans la société lui semble tout spécialement déterminante dans les régimes libéraux, particulièrement en France au XVIIIe siècle, et dans la Confédération germanique (cf. notamment «Entretien avec Michel Foucault», 1971, repris in *Dits et Ecrits, I*, texte n° 85, pp. 1025-1042), c'est pour bientôt étendre l'étude des savoirs-pouvoirs, et des procédures de discipline, jusqu'aux micro-pouvoirs à l'oeuvre

dans ces institutions disciplinaires que peuvent être les usines, à côté de l'hôpital, de la prison, de l'armée ou de l'école. *Surveiller et punir* n'hésite pas à s'inspirer de certaines descriptions marxiennes du travail ouvrier, pour donner à voir un exemple de stratégie disciplinaire. Au-delà du microcosme de la prison, «l'incarcération» pourrait désormais être entendue, à partir d'une analyse renouvelée du contrôle social, de façon extensive, jusque pour penser certains des fonctionnements les plus ordinaires des sociétés libérales: «Pour qu'un certain libéralisme bourgeois ait été possible au niveau des institutions, il a fallu des micro-pouvoirs, un investissement beaucoup plus serré des individus, il a fallu organiser le quadrillage des corps et des comportements».

Ce qui vient néanmoins d'emblée complexifier la position de Foucault, c'est que le «libéralisme» est moins pour lui un système économique, voire une conception politique, qu'une «forme de rationalité», et bientôt un mode de «gouvernement», à entendre en un sens original (cf. la postface à *L'impossible prison* de Perrot, 1980, reprise in *Dits et écrits, II*, texte n° 279, p. 855): «le libéralisme (...) n'est évidemment pas une idéologie ou un idéal. C'est une forme de rationalité gouvernementale fort complexe». C'est de ce point de vue qu'il serait «du devoir de l'historien d'étudier comment il a pu fonctionner, à quel prix, avec quels instruments», mais aussi en tenant compte de la différence des «époques» et des «situations données» (*id.*). Au fur et à mesure qu'il tente de préciser sa conception du pouvoir, Foucault se tourne vers les concepts de gouvernementalité et de biopolitique (cf. cours 1977-1978: *Sécurité, territoire, population*; 1978-1979: *Naissance de la biopolitique*). Au-delà de la description des lieux de pouvoir, ou de leur «microphysique», Foucault semble tenter, à partir d'une définition atypique du «libéralisme», d'avancer un point de vue nouveau sur le «gouvernement». La «rationalité politique» du libéralisme, ce serait aussi bien: -avoir compris, à un moment donné, «que trop gouverner, c'était ne pas gouverner du tout» («Espace, savoir et pouvoir», 1982, repris in *Dits et écrits, II*, texte n° 310, p. 1092); -avoir «découvert», à la fin du XVIIIe siècle, «l'idée de société» (*ibid.*); -puis avoir donné une importance croissante aux problèmes de vie, en même temps qu'aux approches par les sciences sociales et humaines (cf. «La technologie politique des individus», 10/1982, repris in *Dits et écrits, II*, pp. 1646-1647); -enfin, s'employer à la tâche de généraliser les mécanismes de

concurrence, en s'émancipant de la «naïveté naturaliste» qui consistait à croire que l'instauration du marché libre y suffirait. C'est le tournant «néolibéral», et d'abord «ordo-libéral» à la façon d'Hayek: non plus l'Etat comme régulateur du marché, mais le marché comme régulateur de l'Etat -cf. in *Naissance de la biopolitique*, Seuil, 2004, p. 124: «La concurrence, c'est donc un objectif historique de l'art gouvernemental, ce n'est pas une donnée de nature à respecter».
Les frontières entre politique et économie tendent ici à s'effacer, dans l'usage d'un concept élargi de «gouvernement», déterminé selon le critère de la «règle interne», aux limites aussi du public et du privé: gouvernement des autres, de soi, de soi par soi... Mais dès lors, la question de l'*évaluation* du libéralisme par Foucault semble également moins nettement déterminable, au point que le statut critique de la description est devenu lui-même pour une part problématique. Ces ambiguïtés apparentes ne vont pas sans susciter une certaine perplexité de la part des commentateurs d'horizons les plus divers, que ce soit pour regretter un «tournant libéral» et l'acceptation insuffisamment critique des formules, très tôt anticipées, du «néolibéralisme» (cf. Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx -la politique dans la philosophie*, Démopolis, 2011), ou pour se demander si n'aurait pas pu être «poussée jusqu'au bout» la logique de certaines affinités avec Rawls, voire avec Hayek (cf. Maria Bonnafous-Boucher, *Un libéralisme sans liberté -du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, 2001).

Du côté de Deleuze, le point de vue sur le «capitalisme» est également très chargé d'ambivalence, mais selon un mouvement de pensée presque inversé. Envisagé comme objet philosophique central dès 1972, le capitalisme est d'abord compris comme immense puissance de «déterritorialisation». A ce titre, il est aussi bien ce qui pourrait tendre à la «libération des flux de désir», par différence avec les formations sociales antérieures, toujours soucieuses de «régler» ces flux pour mieux les «réprimer», par «inscription» et «codage». C'est ainsi par crainte de ses effets de «décodage», ou de «décomposition du socius» (*L'anti-Oedipe*, p. 43), que le capitalisme aurait toujours été condamné par les formes de société antérieures: parce qu'il «opère le décodage des flux» (*id.*, p. 292), il est la «limite extérieure de toute société» (*ibid.*, p. 274). En ce sens, il devrait être aussi le régime le moins répressif, et le plus accueillant à l'égard

des formes d'expression les plus finement différenciées de la «production désirante».

Reste qu'il ne saurait y avoir, pour Deleuze et Guattari, d'ordre spontané, ou de «main invisible», cosmique et juste, du marché. La réalité des intensités est toujours porteuse d'une dimension aléatoire de «nomadisme», dont l'irréductibilité ne saurait être contenue qu'au prix d'impositions constantes et sans cesse renouvelées de la part des logiques d'ordre. En ce sens, le social «libéral» ne cesse de s'opposer aux flux intensifs, et son procès d'intégration ou de cohésion ne peut se dérouler qu'au prix de la répression des singularités. De ce point de vue, le capitalisme reste une «formation sociale» comme les autres.

Mais, du fait de sa proximité avec la liberté des agencements de désir, ou de sa tendance à libérer les flux, le capitalisme tendrait, dans son mouvement de «réaction» répressive, à recourir à des formules plus dures encore qu'aucune autre formation sociale avant lui: il «exerce sur le désir une opération de répression-refoulement plus forte que toute autre» (*ibid.*, p. 312), il «opère une répression infiniment plus vaste (...) que les régimes précédents» (*ibid.*, p. 401). A la mesure même de sa puissance de déterritorialisation, les mouvements de reterritorialisation du capitalisme tendrait à se traduire dans les formes d'une répression à la fois «violente et factice» (*ibid.*, p. 42). A cette fin, l'Etat est amené à ressusciter des formes archaïques d'autorité despotique, dans les diverses versions d'un «fascisme» plus ou moins insidieux. Mais c'est aussi dans cette logique que sont analysés, en 1972, les rôles du «familialisme» et des processus d'«oedipianisation» dont il serait le corrélat.

Là encore, le positionnement ambivalent, quoiqu'en définitive plus apparemment critique, de Deleuze vis-à-vis du capitalisme lui vaut, de la part des commentateurs de tous horizons, des critiques spécifiques mais parfois symétriquement opposées. Pour Isabelle Garo (ouvrage cité), la «critique» deleuzienne du capitalisme au nom de la production désirante et du devenir-minorité en reste, faute d'alternative véritable, à l'acceptation d'un hypercapitalisme des «flux», qui trouverait ses répondants dans certains développements néolibéraux. Philippe Mengue, par contre, ne cache pas ses regrets (in *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003) face à la constance «gauchiste» de Deleuze, alors qu'il considère qu'on pourrait tirer, de «la logique même de ses analyses», «une apologie du libéralisme économique» (p. 123). Le

caractère radicalement critique des positions de Deleuze, auquel Guillaume Silbertin-Blanc rend justice (in *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Actuel Marx, 2013), est néanmoins, dans sa réalité, reconnu par chacun, avec la tentative originale, qui l'accompagne, d'articuler un savoir critique de la société capitaliste à une pensée des multiplicités, porteuse d'une nouvelle image de la pensée.

Par rapport à Foucault, un écart semble donc peu à peu se dessiner, sur ces questions. On peut considérer qu'il est lié au fait que Deleuze ne se soit pas senti, de la même façon, dans la nécessité de sortir d'une pensée du pouvoir devenue trop envahissante. On peut mettre l'accent, à cet égard, sur le fait que l'interprétation deleuzienne des agencements lui permettrait d'échapper au caractère trop unilatéralement «constituant» des dispositifs de pouvoir. Dès lors qu'une formation sociale, conçue comme agencement, «aplatit toutes les dimensions sur un même plan de consistance où jouent les présuppositions réciproques et les insertions mutuelles» (*Mille-Plateaux*, p. 114), les forces de «résistance» au pouvoir pourraient être pensées comme «immanentes» au social. Le champ social se définit dès lors davantage par ses «lignes de fuite» que par le «pouvoir» et ses organisations, qui n'en sont qu'une dimension.

Ainsi Deleuze et Guattari définissent-ils, dans *Mille-Plateaux*, leurs «seules différences» avec Foucault: «1°) les agencements ne nous paraissent pas avant tout de pouvoir, mais de désir»; «2°) le diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement, des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des pointes de création et de déterritorialisation» (pp. 175-176n). Ainsi faudrait-il penser le champ social comme traversé par des lignes de fuite, plus que par des stratégies (cf. à ce sujet, *Pourparlers*, p. 209). Et ainsi pourra aussi s'expliquer la moindre nécessité, chez Deleuze, d'en venir à l'ouverture d'une dimension nouvelle et spécifique pour penser la subjectivation.

b) D'Althusser à Lyotard.

Structure, système, événement.

Dans la foulée de la mise en cause de modes de lecture jugés trop figés de l'oeuvre de Marx, et des modes d'articulation de la théorie et de la pratique dans les groupes et partis politiques traditionnels, Lyotard en vient à développer des réflexions originales sur les initiatives par lesquelles pourrait être subvertie la «réalité capitaliste-bureaucratique» («Le 23 mars», 1971, repris in *Dérives à partir de Marx et Freud*, 1973, Galilée, 1994, p. 108). La réflexion qu'il esquisse, suite à sa participation au «mouvement du 22 mars» 1968, lui en fournit l'occasion. Ce qui est désormais recherché, de façon encore assez indéterminée, c'est une caractérisation de cet «autre», à opposer aux appareils de l'Etat, des partis ou de l'organisation du travail, dont le mouvement aurait visé l'expression. Si c'est encore une évocation de la «vie aliénée tout entière» qu'il s'agit de «critiquer», cette critique politique est mise en parallèle avec celle dont serait porteuses, aussi bien, la plupart des évolutions culturelles au cours du siècle, dans les sciences

ou dans les arts.

Par rapport à des positions comme celle d'Althusser, il est donc clair que l'écart se creuse encore, de plus en plus nettement. Certes, Althusser tente d'infléchir la «tendance théoriciste» de ses premiers écrits. Mais c'est pour donner plus de place à la lutte des classes, jusque «dans la théorie». Il la pense comme «moteur de l'histoire» (par exemple in *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973), mais Lyotard, considère qu'il n'approfondit pas assez la question de l'*énergie* à laquelle un tel «moteur» viendrait s'alimenter, au-delà de la mise en évidence classique des «contradictions» internes au système. Du coup, même s'il se veut plus politique, le modèle resterait trop statique. Il tend à s'en tenir à une distribution de places, jusque dans l'activité du philosophe, qui se donne pour tâche de «tracer des ligne de démarcation» entre l'idéologique et le scientifique.

Lyotard, quant à lui, entreprend d'élargir considérablement sa perspective: l'originalité des événements contemporains requiert, selon lui, un renouvellement dans la pensée même de la contestation. La période lui semble soulever des problèmes que Marx aurait «laissés en friche» («Le 23 mars», p. 110), confrontant à un «dénié» ou à un «refoulé» social, à la «figure» d'un «désir inconscient» qu'on ne saurait appréhender sans un certain recours à Freud.

C'est toujours le «capitalisme» qui est la cible de cette «critique généralisée» (*id.*, p. 109). Mais il est spécifié comme «système capitaliste bureaucratique» (*ibid.*, p. 111), et sa dimension «systématique» prend un caractère de plus en plus général, que Lyotard s'attache à considérer pour elle-même. Le «système», c'est ce qui «distribue des places», mais c'est aussi, sur un modèle cybernétique, ce qui règle «l'entrée, la distribution et l'élimination de l'énergie». Dans le cas du capitalisme, c'est la valeur d'échange qui sert de principe régulateur. Mais les choses commencent à se compliquer un peu, dans la mesure où le système pourrait aussi être pensé comme «système libidinal» (*ibid.*, p. 113), puisque la régulation s'y fait aussi, dans ce cas, à partir d'une «position de désir».

Ce point de vue du «système», au sens cybernétique, permet à Lyotard de mettre au premier plan l'aspect énergétique des fonctionnements sociaux. Il trouve ainsi une solution pour s'affranchir du caractère jugé trop statique de la «structure» sémantique ou sémiotique. Au-delà

de la logique du signifiant, il s'agit de retrouver la fécondité d'une approche «économique», au sens freudien. Les quantités d'énergie sont certes fournies, pour une part, par la «force de travail». Mais il s'agit aussi, indissociablement, d'une énergie «pulsionnelle», susceptible d'investissement, production, destruction...

L'événement est dès lors susceptible, lui aussi, d'être compris à plusieurs niveaux. Lyotard en tente ici une caractérisation originale, en rapport avec une cybernétique. En son sens général, il correspondrait à la rencontre entre le système et une énergie non-gérable, qu'il ne parviendrait pas à réguler: «on pourrait appeler événement l'impact, sur le système, d'afflux d'énergie tels que le système ne parvient pas à lier et écouler cette énergie» (*ibid.*, p. 112). Dans le cadre du capitalisme, ça peut correspondre à ce qu'on appelle ordinairement des «crises». Dans l'histoire de l'art, ce peut être une «crise picturale», également, en un sens plus qualitatif. Mais du point de vue d'un système libidinal, c'est plutôt ce qu'on pourrait appeler une «*mutation de la position de désir*» (*ibid.*, p. 113 -je souligne). C'est alors à la croisée de ces trois types d'«événements» que Lyotard situe le «mouvement du 22 mars».

Le problème posé par la mise en évidence du troisième type d'événement, c'est qu'il ne saurait, selon Lyotard, trouver de réponse dans l'ordre «politique», au sens habituellement donné à ce terme. Son originalité, inintelligible pour les appareils traditionnels, ne pourrait être prise en compte qu'à accompagner le travail de «déliaison» auquel il invite, au-delà de la politique au sens traditionnel, dans le registre d'une non-politique, voire d'une «antipolitique» (*ibid.*, p. 114).

Au centre de la réflexion de Lyotard dans cette période, on trouve en effet la critique des formes diverses de la *représentation* politique. Que ce soit dans les institutions, les partis, les syndicats, ou dans la culture en général, il s'agit de généraliser la mise en cause de la position «spectatrice» à laquelle les individus seraient voués par l'effet des processus de délégation représentative. On reconnaît pour une part le lexique de l'«aliénation» dans cette description critique «de la mise en extériorité des produits de l'activité» (*ibid.*, p. 108). Mais il s'agit aussi désormais, dans un certain héritage du situationnisme, de s'inquiéter de «la mise en spectacle qui place les acteurs en position d'interprètes passifs et l'"opinion" en position de spectatrice

passive» (*ibid.*).

Pour autant, Lyotard ne manque pas de mettre en garde contre la naïveté «spontanéiste» qui voudrait croire que «la chose sociale» puisse «s'atteindre sans intermédiaire» (*ibid.*, p. 110). A ses yeux, l'opposition trop simple entre «société aliénée» et «liberté authentique» reste «métaphysique» (*ibid.*): «Il faut passer par-delà l'alternative de la spontanéité et de la médiation, des masses et de l'appareil, de la vie et de l'institution» (*ibid.*), alternative au sein de laquelle tout mouvement se condamne de toute façon, à l'image du «mouvement du 22mars» lui-même, à finir par «représenter quelque chose sur la scène qu'il voulait détruire» (*ibid.*, pp. 109-110). Il s'ensuit une réflexion originale, et bientôt élargie, sur les formes de la théâtralité, qu'on peut tenter de confronter, par tel ou tel aspect, avec certains écrits d'Althusser sur ce sujet.

Théâtres.

Certes, dans sa lecture de Marx, Althusser donne peu de place au problème de la représentation politique. On a vu que Lyotard pouvait lui en faire le reproche. Le thème est abordé dans le livre de 1959 sur Montesquieu (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Quadrige, 1964, p. 63), ou dans les cours sur Rousseau, qui insistent sur l'ambiguïté du recours à l'origine comme point d'appui pour l'élaboration d'un projet politique. Mais ces réflexions trouvent peu de prolongement dans les écrits dans lesquels Althusser s'implique le plus explicitement. On peut néanmoins lire, au beau milieu des études regroupées dans *Pour Marx* («Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht. Notes sur un théâtre matérialiste», pp. 129-152), le commentaire d'une représentation théâtrale, qui n'est pas sans implications quant aux rapports de la politique et de la représentation en générale.

Ce qui intéresse Althusser dans la représentation dont il rend compte, c'est sa capacité à déjouer les lieux communs du mélodrame, et donc à s'écarter de la fausse dialectique de l'identification, constitutive de la conscience de soi idéaliste traditionnelle. En ce sens, la pièce de Bertolazzi s'égalerait «aux grandes pièces de Brecht» (*id.*, p. 148), qui s'appliquent à dissocier la conscience du spectateur de toute «conscience de soi» héroïque et représentative. La mise en échec de l'opération de «reconnaissance», moins psychologique que culturelle et idéologique,

doit renvoyer chacun à la réalité de sa situation, dans un geste qui ne paraît pas sans rapport avec la façon dont Althusser s'efforce lui-même de soustraire la pensée de Marx à sa référence hégélienne. Il résulte de ces analyses que la tâche première d'un «théâtre matérialiste» devrait être, *via* une compréhension élargie de la pratique brechtienne de l'effet de distanciation dans le sens d'une critique des illusions de la «conscience de soi», de dégager le spectateur de l'illusion inhérente à tout théâtre, c'est-à-dire de dégager le théâtre de sa fonction idéologique fondatrice. D'où l'importance, selon Althusser, de s'attacher à mettre en scène le théâtre selon des structures dissymétriques ou décentrées, moins pour «transformer le spectateur», directement (comme l'a parfois affirmé Brecht), que pour interrompre le mouvement de reconnaissance-méconnaissance spécifique au genre (cf. à ce propos, un peu plus tard, «Sur Brecht et Marx», 1968).

Sur ces questions, Lyotard tente d'aller plus loin. Une discussion sur la sémiologie du théâtre, en 1972 («La dent, la paume», repris in *Des dispositifs pulsionnels*, 1973, puis Galilée, 1994), lui fournit l'occasion de développer sa réflexion sur le dispositif théâtral en tant que tel. Il reconnaît dans la «distanciation» brechtienne une tentative pour subvertir le mécanisme classique de la représentation: le «remplacement» de la «réalité» par le jeu de scène y est traité sur le mode de l'ironie, par exhibition des caractères arbitraires de l'action représentée, puisqu'il s'agit de «jouer toutes les scènes en fonction d'autres scènes possibles» (cité par Lyotard in «La dent, la paume», *id.*, p. 95). Lyotard suit ici Brecht jusque dans sa référence au théâtre oriental, et à son souci de maintenir la dimension explicite du «jeu de rôle».

Mais il reproche à Brecht, pour sa part, de vouloir faire reposer «toute l'efficacité théâtrale» sur la mise en rapport de la scène comme de la salle avec des «déterminations sociologiques» qui en neutraliseraient le potentiel énergétique. En prétendant «faire communiquer la salle avec elle-même par le truchement de la scène (*ibid.*), par la vertu implicite du «dispositif langagier du marxisme», la stratégie de Brecht conduirait à réinstaurer une relation problématique, «aussi arbitraire qu'aucune autre», entre le «représentant» et le «représenté». En ce sens, il s'agirait encore d'une «sémiologie».

Pour sortir de ces logiques de la représentation, Lyotard en vient alors en fait à considérer la nécessité de sortir de la logique même du signe, au sens le plus général, donné par Pierce:

«quelque chose qui remplace autre chose pour quelqu'un». Mais au-delà de Pierce, c'est la conception «augustinenne» qui sera bientôt évoquée, avec les sous-entendus de sa critique par Wittgenstein: le langage comme «représentation» de la réalité, les mots comme fonctions de références, les phrases comme fonctions de descriptions (cf. *Economie libidinale*, pp. 15-21, sur Saint Augustin qui, croyant «en finir» avec le théâtre, en réalité l'«invente», ou le «réinvente»). Ici se trouve justifié, à nouveau, le recours à Freud, et à la pensée du *«déplacement»*: lorsque la libido investit différentes régions de la surface corporelle, on ne saurait envisager ces changements de position comme des «remplacements» ou des «représentations». De l'une à l'autre, il y a moins hiérarchie que «réversibilité». A penser la scène selon la logique de tels «déplacements», on pourrait trouver une voie qui s'écarte des conceptions classiques du «signe», de la «théologie», voire de la «théâtralité» («La dent, la paume», p. 90).

Ce glissement du «remplacement», ou de la «représentation», vers le «déplacement», porte à conséquences, bien au-delà de l'espace du «théâtre» au sens restreint. Il permet à Lyotard le passage vers une «économie libidinale», le sens freudien de cette expression se trouvant alors infléchi en direction d'une «circulation non-hiérarchisée», qui pourra être aussi bien celle des processus de l'«économie politique»: il s'agit du «branchement direct, sans représentation, de l'économie politique sur l'économie libidinale» (*ibid.*, p. 96). Parce que ce qui est en cause est moins une signification qu'une énergétique, le motif du «déplacement» tend dès lors à se substituer à celui de la «critique». A la limite, on pourrait désormais d'autant mieux «subvertir» qu'on ne «critique» pas (cf. «Capitalisme énergumène», in *Critique* n° 306, 11/1972, repris in *Des dispositifs pulsionnels*, déjà cité, p. 11). C'est dans cet état d'esprit qu'est écrit *Economie libidinale*, où l'affaire principale n'est plus «d'avoir raison», mais de permettre ce type de déplacements.

En ce point, on peut s'arrêter sur un élément qu'on trouve au centre d'*Economie libidinale* et qui, d'une certaine façon, était déjà dans le texte d'Althusser précédemment évoqué. Il s'agit d'un procédé, suffisamment original pour qu'on considère que son retour chez Lyotard ne soit pas tout-à-fait hasardeux, qui consiste à *mettre en scène* Marx. Et dans les deux cas, c'est sous les

traits d'une jeune femme qu'il est ainsi mis en scène.

Revenons aux «Notes sur un théâtre matérialiste». Dans son analyse de la pièce de Bertolazzi, Althusser insiste sur le rôle central de Nina, comme personnage «démystificateur» par excellence. C'est par elle que «tout se renverse»: elle «se dresse contre son père, contre les illusions et les mensonges dont il l'a nourrie, contre les mythes dont il va, lui, périr» (in *Pour Marx*, p. 133). Du même coup, elle rompt à la fois avec «la conscience mélancolique de son père et avec sa "dialectique"» (*id.*, p. 140), c'est-à-dire qu'elle se détache, et nous détache, de l'idéologie implicite du mélodrame. En ce point intervient le rapprochement avec Marx: «Marx ne disait pas autre chose quand il révoquait la fausse dialectique de la conscience, même populaire, pour passer à l'expérience et à l'étude de l'autre monde: celui du capital». On a donc bien là, selon le mot de Guillaume Silbertin-Blanc, un «portrait de Marx en jeune fille», qui vient représenter la «sortie du monde de la conscience idéologique» et l'entrée dans le «monde réel» du travail, de l'argent, ou des plaisirs (cf. Guillaume Silbertin-Blanc, «De la théorie du théâtre à la scène de la théorie: réflexions sur "Le Piccolo, Bertolazzi et Brecht" d'Althusser», in Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, 2011, déjà cité, pp. 261-265).

Il est dès lors bien sûr tentant d'établir un rapprochement avec un personnage également central d'*Economie libidinale*: celui de «la petite Marx», dont l'évocation vient imager un aspect supposé du rapport de Marx au capitalisme et à ses implications «libidinales». Or cette «jeune femme»-là apparaît au contraire comme celle qui se tient tout entière dans le mythe, celle qu'effraie la violence du rapport des corps confrontés à la logique mercantile. Dans cette mise en scène, elle figure ce qui, de Marx, tendrait à refuser «le donné» au profit d'un «autre donné», le «donné de la transparence perdue» (*Economie libidinale*, p. 165). Elle est refus du monde.

On a donc bien deux «portraits de Marx en jeune femme», mais ils ne se ressemblent guère. Ils ont néanmoins un point commun assez remarquable: le «réel» auquel la «jeune femme» se trouve dans chaque cas confronté, pour l'assumer dans un cas, pour le refuser dans l'autre, est donné dans les termes d'une «prostitution». Nina «paiera le prix qu'il faut, elle se vendra, mais elle sera de l'autre côté, du côté de la liberté et de la vérité» (*Pour Marx*, p. 133); «elle a compris que son salut était en ses seules mains et qu'elle ne pouvait passer dans l'autre monde qu'en

faisant argent du seul bien à sa discrétion: la jeunesse de son corps» (*id.*, p. 134). Quant à la «petite Marx» d'*Economie libidinale*, «que refuse-t-elle dans le donné? La prostitution» (p. 165); c'est parce que le monde du capital lui apparaît comme «Milieu de la prostitution universelle» (*id.*, p. 167), que «la jeune rêveuse» se déroberait à son «cercle vicieux» (*ibid.*, p. 166).

On peut considérer que ce qui se répète dans ces portraits, c'est l'écart entre deux lectures de Marx, qu'on a déjà évoquées: d'un côté, l'insistance sur la rupture avec l'idéologie «humaniste»; de l'autre, le maintien d'une mise en cause de «l'aliénation» sociale à «retourner», même si on ne la thématise plus dans les termes d'une conceptualité «systématique». Mais un déplacement considérable s'est produit, dans la mesure où, en «libidinalisant» l'économie, Lyotard renonce à mettre la «critique de l'aliénation» au centre de ses élaborations. Son effort consiste plutôt, désormais, à suspendre l'économie de la «critique». Il ne veut même plus penser, comme Baudrillard, l'équivalence généralisée comme oblitération de l'«ambivalence», ou occultation de la castration dans le fétichisme. Ce point de vue serait encore trop «nostalgique». Il ne suffirait pas, pour sortir d'une critique «hantée subtilement par la forme même de ce qu'elle nie», de passer du niveau de l'économie politique à celui «de l'échange symbolique et de sa théorie» (Jean Baudrillard, in *Le miroir de la production*, Casterman 1973, Galilée 1985, p. 51). Malgré ses reproches à Althusser, Baudrillard propose encore une «épistémologie» alternative, susceptible de donner place à l'irréductibilité d'une «symbolique libidinale» qui serait la «vraie» ou la «bonne» modalité d'inscription «primitive» dans des codes. Mais ce serait encore, aussi, une façon de refuser, comme «aliénante», la pluralité aléatoire à laquelle nous livre la mise en circulation des intensités.

Reste qu'en se détachant de la critique de l'aliénation, Lyotard ne s'est pas pour autant rallié à Althusser, parce que le mouvement de sortie hors de cette critique est en même temps, pour lui, un mouvement de sortie hors des limites de Marx. De ce point de vue, il ne suffirait pas de quelques emprunts terminologiques à Freud pour prendre la mesure de ce qui se joue, sur le plan énergétique, dans l'échange généralisé. La référence à Saffra et à son traducteur, Serge Latouche, dans *Economie libidinale* (ouvrage cité, pp. 181-188), joue à cet égard un rôle éclairant. Latouche réclame une «intégration» plus grande des découvertes de Freud *dans* les

développements «scientifiques» rendus possibles par Marx et son ouverture du «continent histoire» (in *Epistémologie et économie*, Anthropos, 1973, p. 39). A ce titre, il s'inscrit dans l'héritage althussérien de la «coupure épistémologique», tout en le contestant de l'intérieur, par l'affirmation que la psychanalyse n'ouvrirait pas un «autre continent». Mais il marque résolument son appartenance au champ de la critique traditionnelle, dans la présentation qu'il fait de Saffra: derrière une similitude de démarche, on pourrait reprocher à celui-ci de substituer, au point de vue marxiste, celui d'une «théorie économique positive» sans position d'extériorité. Or, rétorque alors Lyotard, s'il s'agissait d'en finir avec le pathos de l'aliénation, son «clivage» et sa «théâtralité», au nom d'une science du système, n'en trouverait-on pas chez Saffra l'exemple le plus abouti? On pourrait certes évoquer ici la nécessité d'un point de vue «de classe», mais il nous ramènerait au même point: pas de description «scientifique» sans «fonction de procureur» (*Economie libidinale*, p. 185).

On pourrait certes encore trouver, notamment dans les manuscrits des *Grundrisse* de Marx, une inspiration «énergétique» tendant à déborder la plan habituel de l'économie politique. Mais elle ne va jamais jusqu'au libidinal, dont la pensée requiert un déplacement. Certes, le capital convertit les corps en valeurs marchandes. Mais il est aussi ce qui met en circulation les énergies. A ce titre, il est facteur «d'intensités» autant que «d'aliénation». Dans une certaine analogie, sur ce point, avec les descriptions de *L'anti-Oedipe*, mais dans un contexte «conceptuel» ou lexical différent, qui en déplace notablement le sens, *Economie libidinale* présente l'action du capital comme hésitant entre libération de la «bande d'intensités», et «rabattement» de celle-ci sur des instances (institutionnelles, nationales ou morales) qui tendent à l'annihiler en prétendant réguler son déplacement. D'où l'ambivalence des «victimes», et la perte des repères politiques habituels: le terrain de l'échange généralisé plonge, et nous plonge, dans une certaine confusion.

En cela aurait donc aussi consisté la «méchanceté» du livre (évoquée in *Pérégrinations*, Galilée, 1990): dans sa propension à railler la posture de vierge effarouchée de la «petite Marx» confrontée au flux libéré des pulsions partielles dans l'échange généralisé. Mais Althusser n'était-il pas, à sa façon, plus «méchant» encore, lorsqu'il nous proposait de voir Marx ou Nina

choisissant de se vendre, pour sortir des mythes de l'enfance et s'affronter à la réalité des échanges? Et si ce Marx n'est plus le «vrai» Marx, n'est-ce pas qu'il est déjà subverti, voire perverti? A ce compte, c'est Althusser qui deviendrait le Togasso, le maquereau, le vrai mauvais garçon.

Mais pour Lyotard désormais, on ne saurait assumer la dimension libidinale de l'échange généralisé qu'à sortir aussi de la stricte sémiologie de la lutte des classes, qui revient toujours à dénoncer le théâtre du capital en tant que «produit de la force de travail qu'il occulte sur la scène comme un cas particulier du signe en général, la marchandise» (*Rudiments païens*, UGE, 1977, Klincksieck, 2011, p. 37). C'est alors théâtre contre théâtre. On ne pourrait à la fois libérer l'énergétique et continuer à se raconter la même histoire. Il y faut une certaine suspension du récit.

Récits.

Les rapports entre l'émergence de la thématique des «récits» chez Lyotard et le développement de certains aspects de la pensée d'Althusser sont néanmoins plus complexes qu'il n'y paraît, et peuvent justifier la poursuite d'une confrontation. Certes, les commentateurs associent généralement cette émergence avec l'éloignement de plus en plus marqué de Lyotard vis-à-vis de certains des motifs les plus visibles du marxisme (cf. Sfez 2000, pp. 106-112, Gualandi 2009, pp. 68-71, Pagès 2011, pp. 104-111...). Et on peut en effet repérer d'assez larges coïncidences temporelles entre ces deux aspects de sa trajectoire intellectuelle. En mettant en cause la viabilité des «grands récits» d'émancipation, Lyotard aurait achevé de tourner la page, si bien que toute mise en parallèle avec les développements d'Althusser pourrait avoir perdu de sa signification, voire de son intérêt. Il y a néanmoins peut-être quelque chose d'un peu hâtif dans ces conclusions.

D'abord, parce que l'attention de Lyotard à la spécificité de la forme «récit» se manifeste d'emblée selon des modalités qui excèdent de loin le seul problème de son éloignement par rapport au marxisme. On a vu qu'elle jouait déjà un rôle dans la discussion sur les différences

entre types de cultures. Dans les développements ultérieurs, il s'agit certes encore de caractériser cette modalité de discours qui, comme le mythe ou le conte, tente de réaliser «le désir que la temporalité soit sensée et l'histoire signifiable» («Le 23 mars», déjà cité, p. 115), et d'en dénoncer certaines illusions. Mais cet effort pour engendrer une temporalité comme «totalité» illusoire est aussi bien repéré dans l'analyse du «récit capitaliste». Ainsi l'analyse du «dispositif narratif» mis en place par la régie Renault au lendemain du meurtre de Pierre Overney (cf. «Petite économie libidinale d'un dispositif narratif: la régie Renault raconte le meurtre de Pierre Overney», 04/1973, repris in *Des dispositifs pulsionnels*, déjà cité) fournit-elle l'occasion d'une mise en évidence précise des mécanismes par lesquels une narration pourrait servir à «produire un corps social» destiné à désamorcer la «tension» de l'événement. Partant des analyses de Benveniste sur la distinction entre «discours» et «récits» (in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, 1974), ou plus encore bientôt de ceux de Genette (in *Discours du récit, Figures III*, Seuil, 1972), Lyotard s'attache à les «détourner» pour rendre compte d'un «fonctionnement économique libidinal-politique» (*Des dispositifs pulsionnels*, p. 182).

La plupart des termes clefs de l'*Economie libidinale* se trouvent ici déjà mis à l'épreuve: «bande libidinale», «tenseur», production de théâtralité par substitution, à la «pellicule tensorielle», du «volume théâtral d'un corps social» (*Des dispositifs pulsionnels*, p. 181), etc. Mais ils le sont, précisément, à partir de l'analyse d'un récit «patronal» comme «fabricateur d'ordre». Si tout récit fait courir le risque de l'«édification», «et cela par le seul enchaînement des faits» (*ibid.*, p. 200), c'est d'abord par une tendance à «mettre en scène» une faute, tendance qu'il conviendrait de mettre en évidence partout où elle opère, et d'abord dans le discours du capital. Quant à l'idée que le «dispositif du récit» puisse être aussi un «transformateur énergétique», Lyotard n'hésite d'ailleurs pas à l'exprimer d'abord dans le vocabulaire *marxien* de la «force de travail morte»: elle concerne une «énergie quiescente sous forme de dispositifs langagiers, qui, à leur tour, vont se transformer en affects, en émotions, en inscriptions corporelles» (in «La peinture comme dispositif libidinal», 1972, *id.*, p. 239).

De plus, même au plus fort de l'implication d'un certain «marxisme» dans la mise en cause des «métarécits» de la modernité, il est assez remarquable que le «marxisme d'Althusser» semble ne pas être au premier chef concerné. Au contraire, on peut trouver des analogies entre les développements de Lyotard et certaines positions théoriques d'Althusser, qui méritent d'être signalées:

-Lyotard met au centre de sa réflexion, dans *La condition postmoderne* (Minuit, 1979) le problème de l'articulation entre «narration» et «science», dont on pourrait se demander si elle ne présente pas quelques analogies avec l'articulation entre «idéologie» et science chez Althusser. Lyotard s'attache à mettre en évidence le rôle de la narration dans la légitimation du savoir scientifique: dès lors qu'il ne s'agit plus de se référer à des autorités transcendantes, le récit «humain» en tant qu'histoire devient la forme privilégiée du «grand récit» légitimant.

-Par ailleurs, on sait que Lyotard repère en particulier deux grands types de structures narratives dans ces récits: le type «récit des libertés» (de l'émancipation) et le type «récit de l'esprit». Or ces structures ne sont pas sans rapport avec celles des «idéologies» dont le Marx «scientifique» d'Althusser aurait eu à se détacher: l'idéologie «humaniste» de l'aliénation surmontée, et la téléologie de l'Esprit selon le procès hégélien.

En ce sens, le mouvement de sortie esquissé par Lyotard hors de la «modernité» ne serait pas immédiatement opposé au geste althussérien. Le travail de «totalisation» effectué par le récit, comme imposition d'une cohérence par production d'une temporalité, est également, jusqu'à un certain point, l'objet de la critique d'Althusser.

Pour dégager la spécificité de l'approche de Lyotard, il faut donc aller plus loin, et s'intéresser par exemple de plus près à la définition des termes en jeu:

-du côté de la science, en mettant l'accent sur la «pragmatique» par laquelle Lyotard la caractérise: au-delà de la «connaissance» en général, elle requerrait que ses «énoncés dénotants» aient des référents accessibles «dans des conditions d'observation explicite», et que la question de l'appartenance au langage de la communauté des «experts» soit «décidable» (*ibid.*, p. 36);

-du côté des «récits»: leur statut est beaucoup plus complexe que celui d'une simple «non-

scientificité» idéologique. Certes, les «grands récits» modernes, avec leurs structures reconnaissables, semblent finir par fonctionner comme des dispositifs d'occultation intéressés. Mais à ce titre, il n'assument plus, pour Lyotard, qu'une part des fonctions du récit: celle qui s'applique, comme il le disait dès 1972, à «neutraliser les différences intensives» («Adorno come diavolo», in *Des dispositifs pulsionnels*, p. 125). Or le champ des récits est aussi doté d'une fonction beaucoup plus positive: il est celui de la pluralité possible des «jeux de langage».

Si les rapports de Lyotard au marxisme, et à Althusser en particulier, à partir de la thématisation des «récits», sont donc moins simples, du point de vue qui nous occupe, qu'on pourrait d'abord le penser, il n'en reste pas moins que la valorisation de la «pluralisation» des récits, par contraste avec toute volonté de les unifier sous l'autorité de la théorie, fournit le point de départ d'une approche originale, sur laquelle il convient de s'arrêter quelque peu.

Cette approche a pu consister, dès les *Instructions païennes* (Galilée, 1977), par exemple, à mettre en évidence le *fonctionnement* d'un certain discours marxiste comme «récit canonique», et son «érosion (...) par des milliers de petites histoires provenant des pays où il est censé régner en maître» (p. 23). La circulation de ces «récits inconvenants» est ce qui pourrait venir ébranler la tranquillité des positions théoriques, dans leur «prétention à l'omnitemporalité» (*id.*, p. 28). Ce qui intéresse Lyotard dans un tel contexte, c'est la façon dont «des réseaux de récits incertains et éphémères peuvent ronger les appareils narratifs institués» (*ibid.*, p. 34). C'est l'opposition, à la fiction d'un peuple-sujet, d'une histoire comme «nuage de récits» (*ibid.*, p. 39), rendant problématique l'imposition unificatrice d'une «théorie» dont le référent serait toujours supposé «muet» (*ibid.*, p. 40).

Plus largement, il s'agit de faire insister la dimension d'une «pragmatique narrative», qui fait qu'on serait toujours placé «sous la dépendance d'un récit», comme narrateur, narrataire ou narré (*ibid.*, p. 47). Et c'est ici qu'on pourrait distinguer la diversité des récits «montés en séries», créateurs d'une temporalité «oublieuse» et légère, de l'insistance des discours théoriques, qui n'oublient rien, sauf qu'ils sont des récits (*ibid.*, pp. 66-67), et qui tendent, à l'extrême, à imposer «d'occuper les trois postes narratifs»: écouter le récit, exécuter le récit, répéter le récit... (*ibid.*, p.

78), sans souci de l'irréductibilité du prescriptif au dénotant.

L'insistance sur ce type d'approches permet de comprendre l'éloignement de plus en plus marqué de Lyotard par rapport à certains discours «marxistes», en même temps que par rapport aux élaborations théoriques d'Althusser. Il semble qu'il s'agisse aussi de s'éloigner d'une certaine «pragmatique» des discours, eu égard au tort subi par ceux qui y ont été, en certaines circonstances, soumis. Par rapport à Althusser, on pourrait dire qu'il se tient, désormais, dans une tout autre «position de discours», à partir d'une prise en compte en partie renouvelée des effets de discours, et de la nécessité d'aller dans le sens de leur pluralisation, pour résister aux impasses d'une unification factice sous l'autorité de la théorie.

Il n'en résulte pas pour autant d'adhésion, à ce moment-là, de la part de Lyotard, au «récit majeur du capital». Mais il fait observer que la pragmatique de ce récit est souvent plus subtile que celle des «appareils totalitaires» (*ibid.*, p. 54). Ici, on ne «récite» pas autant. Tout en sélectionnant les narrateurs par l'argent, le pouvoir tend aussi à «multiplier le nombre des narrataires et des narrés». Du coup, sa spécificité consisterait plutôt dans une certaine façon de survaloriser le narrateur dans son «autonomie», en même temps que dans son «nom» (*ibid.*, p. 56). Sous l'autorité du «récit-monnaie», on pourrait «raconter n'importe quoi», à condition que le bénéfice en revienne aux auteurs, en tant que narrateurs-entrepreneurs-sujets (*ibid.*, p. 76).

c) Derrida lecteur de Lacan.

Le parcours de la lettre.

Le travail de «débordement» du texte lacanien, auquel s'étaient essayés Lacoue-Labarthe et Nancy, se poursuit avec la lecture, par Derrida, du «Séminaire sur "La lettre volée"» (cf. «Le facteur de la vérité», in *Poétique*, n° 21, 1975, repris in *La carte postale*, Flammarion, 1980). Cette lecture se présente, moins encore que celle proposée dans *Le titre de la lettre*, comme une «critique» de Lacan. Comme il le rappellera en 1990, Derrida «non seulement (...) ne critiqu[e] pas Lacan, mais (...) n'écri[t] même pas *sur* Lacan ou *sur* un texte de Lacan une sorte de méta-discours en surplomb ou objectivant». Il s'agit plutôt d'insister sur l'impossibilité de fermer ou de «cadrer» une «scène», sur laquelle Derrida se déclare lui-même «par [son] écriture engagé» («Pour l'amour de Lacan», in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, 1991, p. 415).

On sait que le «Séminaire sur "La lettre volée"» n'est pas, pour Lacan, un texte quelconque. Il a été placé à l'entrée des *Ecrits*, par exception avec l'organisation chronologique de l'ensemble du

recueil. C'est donc à la lecture d'un texte-clé que Derrida choisit de s'attacher, texte dont il considère qu'il «propose la plus grande formalisation stratégique du discours lacanien à l'ouverture des *Ecrits*» (*id.*, p. 408).

Au centre de cette lecture, on retrouve le problème du statut de la lettre, dont on se souvient que «L'instance de la lettre...» la définissait comme «support matériel que le discours concret emprunte au langage» (*Ecrits*, p. 44). Le «Séminaire» s'emploie en effet à réaffirmer l'insistance de la chaîne signifiante dans la détermination du désir, le caractère «constituant» de l'ordre symbolique, et «la détermination majeure que le sujet reçoit du parcours d'un signifiant» (*id.*, p. 12). Ce «parcours» se trouve ici illustré par un conte, une fiction empruntée aux *Histoires extraordinaires* d'Edgar Allan Poe, si bien que c'est à un contenu de récit qu'est rapportée l'exposition d'une «logique du signifiant» dont le support matériel, la lettre, se trouve soumis à une série de mouvements qui figurent les étapes d'un *trajet* significatif. Et, encore une fois, il n'est pas indifférent, à cet égard, que le titre anglais, «*The purloined letter*», évoque autant le «détournement» que le dérobement: il renvoie ainsi au parcours dévié d'une lettre laissée «en souffrance», parcours qu'il faudrait rectifier pour qu'elle retrouve le droit chemin.

Rappelons que ce trajet, pour l'essentiel, Lacan se propose d'en situer les enjeux entre deux scènes:

-la première, dite «primitive», se déroule dans un boudoir: la Reine dissimule au Roi la lettre reçue d'un destinateur inconnu, et rend cette lettre insoupçonnable en la laissant, retournée, sur la table; mais le ministre (D.), qui a deviné la manoeuvre, s'en empare et lui substitue un pli, apparemment semblable, sans que la dame puisse intervenir, de peur d'attirer l'attention;

-la seconde scène, dite «répétition», a lieu dans le bureau de D., que le Préfet de police a fait fouiller sans résultat: Dupin, plus perspicace, repère bientôt la lettre, là encore en évidence, dans un porte-cartes sous la cheminée; il s'arrange pour faire détourner l'attention du ministre, et opère à son tour une substitution.

Rythmant ces deux scènes, Lacan propose de distinguer, à chaque fois, trois temps, qui «ordonnent trois regards, supportés par trois sujets»: le temps du regard «qui ne voit rien» (le

Roi, puis la police); le temps du regard «qui voit que le premier ne voit rien» et croit donc la lettre hors d'atteinte (la Reine, puis le ministre); et le temps du regard de celui qui voit dans les yeux des autres «qu'ils laissent ce qui est à cacher à découvert pour qui voudra s'en emparer» (le ministre, puis Dupin).

Le récit de ce trajet «détourné» de la lettre doit, pour Lacan, donner à comprendre ce qu'il en est de l'emprise du signifiant sur le sujet. «L'insistance de la chaîne signifiante» est mise en rapport avec un certain «automatisme de répétition». Certes, la répétition, ici, n'est pas strictement «automatique»: il y a variations de lieux, de contextes... Ce qui se «répète», c'est la forme signifiante, plutôt qualifiée d'«insistante», pour cette raison. Cette «insistance répétitive» ouvre sur la série des scènes, qu'elle détermine en même temps dans leur structure, lors même que leur succession paraît livrée au hasard. Elle détermine cependant moins l'objet que le rapport des sujets aux objets. La chaîne produit des effets déterminants pour les sujets, et l'ordre symbolique s'avère pour eux constituant. L'essentiel ne tient ni au destinateur, ni au contenu de la lettre, dont on ne sait pratiquement rien, mais à son trajet «détourné», qui lui suppose un trajet propre, par quoi insiste son «incidence de signifiant», dans une configuration symbolique au sein de laquelle le Roi vient figurer la loi.

On peut maintenant tenter de résumer l'interprétation supposée de Lacan, telle que Derrida, au fil de sa lecture, s'attache à la mettre en cause, dans ce qui serait ses attendus théoriques insuffisamment explicités et interrogés.

Les déplacements successifs de la lettre déterminent ceux des personnages, ainsi que la plupart de leurs actions. Mais ces déplacements ne sont pas quelconques. Le vol de la lettre constitue une menace pour un certain ordre symbolique. Celui-ci ne pourrait être rétabli qu'à la condition d'un trajet circulaire, qui ramène la lettre à son point de départ, c'est-à-dire «le manque à partir duquel se constitue le sujet» (*La carte postale*, p. 465). S'il y a trajet, c'est que le signifiant «manque à sa place». Ici prend son importance la mention des «jambages» de la cheminée: le lieu de la lettre est un lieu du «féminin», mais la lettre ne serait symboliquement à sa véritable place que sous condition de maintien du «pacte» royal, liant la Reine au Roi, condition de vérité

comme vérité de la castration.

Ici viendrait à s'éclairer l'importance d'un caractère jugé par Lacan essentiel à la définition de la lettre, au-delà de sa fonction localisante: son caractère d'*indivisibilité* (cf. *Ecrits*, p. 24: sa «matérialité est *singulière* en bien des points dont le premier est de ne pas supporter la partition»). Ce qu'essaie de montrer Derrida, c'est que cette indivisibilité, cette «singulière» matérialité, ne prend sens qu'à partir d'une «idéalisation» (*La carte postale*, p. 492). Si une lettre peut rester «la lettre qu'elle est», même réduite «en petits morceaux» (*Ecrits*, p. 24), c'est qu'une idéalité y est impliquée, stabilisée par le «point de capiton». Derrida évoque alors, de façon ironique et paradoxale, une pensée de «l'idéalité du signifiant» (*La carte postale*, p. 492), et donc un «idéalisme» latent, comme «effet structurel de la *signification* en général» (*id.*). L'unité du signifiant et du signifié serait en définitive garantie par le statut intangible et la «présence» du «signifiant des signifiants» (*phi*) «sous tous les effets de signifié» (*ibid.*, p. 493). Et cette présence serait indissociable de la référence à un contrat, corrélatif d'un discours de vérité ou d'une «parole pleine»: le contenu de la lettre doit avoir «rapport au contrat originel qu'il signifie et subvertit à la fois» (*ibid.*, p. 494): «c'est l'effet de parole vivante et présente qui garantit, en dernière instance, la singularité indestructible et inoubliable de la lettre» (*ibid.*).

Narration et vérité.

En ce point, nous dit Derrida, son rapport à la «vérité» est aussi ce qui conduit Lacan vers un certain traitement de la fiction et de ses personnages, dont il conviendrait de discuter.

Pour désigner le texte de Poe, Lacan parle de «conte», mais aussi de «fable». Par ce dernier terme, il l'inscrit donc au registre des récits «illustratifs», à l'appui d'une thèse, voire d'une morale. C'est la dimension d'«apologue»: on narre et on donne à penser en même temps. Lacan n'hésite pas d'ailleurs à résumer l'enseignement qu'il conviendrait d'en tirer: «la lettre et son détour (...) régit les entrées et les rôles des personnages»; elle est l'acteur principal, à la fois du «drame» et du processus inconscient, représenté sur le fameux «schéma L» à quatre pôles (sujet, autre, moi, Autre).

C'est ce traitement d'un texte «littéraire» par Lacan qui fait rapidement l'objet d'une interrogation

serrée de la part de Derrida. Il crédite certes Lacan de s'être affranchi du «sémantisme naïf» (*La carte postale*, p. 449) des lectures «psychanalytiques» de la littérature par ses prédécesseurs post-freudiens, et de s'être donné les moyens d'une «prise en compte» de «l'organisation du signifiant, dans sa matérialité comme dans sa formalité» (*id.*, p. 452). Mais il lui reproche le traitement purement utilitaire, ou du moins illustratif, qu'il propose de la fiction. Pour Derrida, il y a quelque chose de gênant dans le fait de traiter ce récit comme un simple «exemple», simplement mobilisé ou «convoqué», «au service» d'une vérité à enseigner (*ibid.*, p. 453). D'autant qu'il ne s'agit pas tant de mobiliser un récit au service d'une vérité circonscrite, «telle ou telle», que d'en faire l'illustration de la vérité «freudienne», soit, pourrait-on alors dire, du point de vue de Lacan, de la vérité «elle-même» (*ibid.*, p. 454): la fiction de Poe comme vérité freudienne, et vérité de l'expérience analytique. Parlant de la constitution du sujet par l'ordre symbolique, Lacan n'hésite d'ailleurs pas à en faire la «vérité qui rend possible l'existence de la fiction» (*Ecrits*, p. 12), tandis qu'il évoque, au début du «Séminaire», ce qui n'est «pas plus feint que la vérité quand elle habite la fiction» (*Id.*, p. 10), avant d'ajouter qu'on pourrait relever «en ce récit une vraisemblance si parfaite qu'on peut dire que la vérité y révèle son ordonnance de fiction» (*ibid.*, p. 17). Ce qui semble autoriser Derrida à interroger l'alternative: vérité de la fiction, ou fictionnalisation de la vérité?

Au-delà de cet usage un peu réducteur, aux yeux de Derrida, d'«illustration» au service de la vérité, vient s'ajouter une difficulté qui tient aux dimensions mêmes de la narration. Ce sur quoi il faudrait ici insister, c'est le *cadre* dans lequel Lacan inscrit sa lecture. Ce cadre ne saurait être tenu pour indifférent dans la mesure où il détermine aussi une forme de «réduction» des dimensions du récit d'ensemble.

Derrida note ainsi d'abord que les deux scènes évoquées par Lacan sont des scènes rapportées, récits dans le récit, racontées par des personnages qui sont eux-mêmes partie prenante de la fiction: d'abord le Préfet, puis Dupin, qui s'adresse en définitive au «narrateur général». Or, de cette complexité narrative, Lacan ne dit rien, ou très peu de choses. Il s'en tient au contenu de l'histoire, au «récité du récit», au «versant interne et narré de la narration» (*La carte postale*, p.

455). Après une rapide présentation, «on laisse tomber le narrateur, la narration et l'opération de «mise en scène» (*id.*, p. 457), c'est-à-dire qu'on laisse «tomber le cadre» (*ibid.*, p. 460) de la narration générale, au profit du seul contenu des scènes dialoguées.

Ce qui, pour Derrida, pose problème, dans cette opération de «découpage», ce n'est pas, en elle-même, la tentative pour appréhender la littérature du point de vue de la psychanalyse. Ce qui l'inquiète c'est, plus précisément, ce que cette opération impliquerait en termes de «décision sémantique et psychanalytique» (*ibid.*, p. 460). Le «narrateur général» représente en effet plus qu'une «généralité homogène» (*ibid.*, p. 461). Il est déjà un personnage, «un personnage très singulier dans la narration narrée», et par là même une «*instance*» (je souligne), susceptible de venir brouiller les schémas interprétatifs. En l'effaçant, Lacan ne maintiendrait plus que des relations de dialogues triangulaires, posés dans une certaine analogie avec la structure oedipienne. Avec la neutralisation de la place du narrateur, se jouerait donc bien plus qu'un problème de critique littéraire formaliste: c'est aussi «une certaine complication, peut-être de l'Oedipe» (*ibid.*), qui se trouverait par là-même potentiellement neutralisée. On pourrait ici parler, selon le mot de René Major (in *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Mentha, 1991, p. 60), d'une «logique du quart exclu»: «A manquer la position du narrateur, son engagement dans le contenu de ce qu'il semble raconter, on omet tout ce qui de la scène d'écriture déborde les deux triangles» (*La carte postale*, p. 511). Avec la neutralisation du narrateur général, une «instance» se trouverait donc ici, selon Derrida, trop vite évacuée.

Ici peut être évoquée la dimension «analytique» de la lecture lacanienne du conte de Poe. Le personnage auquel Lacan confie le plus volontiers le rôle de l'analyste est Dupin: parce qu'il est, en définitive, celui qui retrouve la lettre au lieu où il pouvait s'attendre à la retrouver, «il se montre égal en son succès à celui de psychanalyste». C'est de son point de vue que la lettre pourrait apparaître comme «restée en souffrance dans le transfert», et c'est pour lui que se pose le problème de «se retirer lui-même du circuit symbolique» de la lettre, depuis une position d'«émissaire» des lettres volées.

A cet égard, le «Séminaire sur la lettre volée» participe pleinement du projet lacanien de

«restitution de la lettre» freudienne, par-delà ses «détournements» institutionnels: à son meilleur, et aussi avant la «maladresse» qui conduit à son implication dans le contenu du message, Dupin est l'exemple de celui qui sait «se retirer lui-même du circuit symbolique» après en avoir été «l'émissaire» dans le transfert; c'est un bon analyste, et il parvient à cette «neutralisation» en faisant jouer l'équivalence monétaire, soit celle du «signifiant le plus annihilant qui soit de toute signification, à savoir l'argent» (*Ecrits*, p. 37). Ainsi se trouverait mise en oeuvre une véritable «clinique du signifiant», irréductible à la simple écoute, mais à grande distance de toute *ego-psychologie*.

Mais c'est tout cela, nous dit Derrida, qui se paie du prix de l'évacuation d'une instance supplémentaire plus difficile à intégrer dans l'approche lacanienne. La réintroduction du narrateur rendrait en effet impossible toute neutralisation. Avec lui, c'est toute une dimension irréductible de fiction qu'il faudrait réintroduire, et qui ressortirait plus de l'«inquiétante étrangeté» que d'une «logique du signifiant». Au bout du compte, c'est la lettre elle-même qui, selon Derrida, s'en trouverait «*divisée*».

En cela, la discussion ici engagée par Derrida se situe très au-delà des termes d'un débat de critique littéraire portant sur la théorie des récits. Certes, elle est contemporaine des travaux de Genette et de réflexions originales sur le statut du texte narratif. Mais ce qui est mis en cause par Derrida dans la lecture de Poe par Lacan, c'est, plus radicalement, ce qui lui apparaît comme une tendance à neutraliser les effets d'étrangeté dont est susceptible la littérature.

C'est pourquoi il s'attache à repérer, en particulier, tous les effets de *double* (similitudes, substitutions, identifications...), irréductibles, selon lui, à «l'insistance» signifiante, induits par la narration, et laissés de côté par la perspective du «Séminaire». Dès lors, c'est bien sur le terrain même de la pensée psychanalytique que l'on se situe: ces effets «inquiétants», propres à la littérature, sont en effet ceux-là mêmes qui ont suscité l'intérêt de Freud, au point de lui inspirer l'avancée décisive de *Das Unheimliche* (1919, traduction française Gallimard, 1933, 1985), soit la mise en jeu d'un noyau inconscient spécifique, et d'un aspect central du fonctionnement psychique, où se joue la confrontation avec des motifs inattendus et potentiellement déstructurants, mais indissociables de toute possibilité de structuration ou d'identification,

évoqués par la création artistique, en rapports complexes avec ses pouvoirs cathartiques traditionnels.

La question posée devient alors celle du statut à donner à cette dimension inconsciente, dans la conception même de l'analyse.

La discussion porte ici, dans ses motifs les plus apparents, sur les rapports de la littérature à la vérité, mais aussi, de façon plus générale, sur les rapports de l'écriture à l'inconscient, soit sur des questions essentielles pour la théorie psychanalytique comme pour le travail philosophique engagé par Derrida. Pour tenter d'en préciser les enjeux, il est utile de revenir sur les termes par lesquels Lacan propose des réponses à ces questions. Un tel retour est d'autant plus nécessaire, que ces termes apparaissent comme assez divers: signifiant, symbole, lettre, écrit... On peut également constater qu'ils entretiennent entre eux des rapports évolutifs, qu'il est donc parfois difficile de fixer avec précision. Dans le même temps, on peut noter qu'il n'est sans doute pas anodin que ce soit sur des textes qui font référence, dans leur intitulé même, au vocabulaire de la «lettre», que Derrida, comme Lacoue-Labarthe et Nancy, choisissent de faire porter, centralement, leur effort de lecture.

Une des principales difficultés tient ici au fait que les vocabulaires lacanien et derridien de l'«écrit», en rapport avec ceux de la «lettre», mais aussi de la «trace», se trouvent pris dans des contextes de discussions sur des questions anthropologiques, scientifiques ou littéraires, à la fois très proches et légèrement dissemblables. Ils sont donc eux-mêmes susceptibles, lorsqu'on les rapporte les uns aux autres, de quelques étranges effets de «double», qui peuvent rendre délicate toute tentative de confrontation.

Pour tenter de poursuivre, néanmoins, dans le sens d'une telle tentative, il semble qu'il faille aller au-delà des termes explicites des «lectures» consacrées par Derrida à Lacan. «L'explication avec Lacan» requerrait en effet des dimensions proportionnelles à l'importance qui lui est rétrospectivement accordée par Derrida. Elle justifie en tout cas qu'on fasse le détour par un examen des principaux termes qui s'y trouvent engagés, à partir d'un repérage de leurs usages dans un certain nombre de textes antérieurs ou connexes.

Le tracé, l'un et les nombres.

On peut dès lors d'emblée signaler l'importance relative de la place prise, sur ces questions, par les usages mathématiques et scientifiques de l'écriture dans le cadre des élaborations lacaniennes. Cette importance constitue sans doute un premier indice significatif de différenciation.

Le séminaire de 1961-1962, consacré au thème de *L'identification* (inédit, consulté sur le site http://www.valas.fr/IMG/pdf/S9_identification.pdf), fournit déjà, à cet égard, des éléments de réflexion particulièrement intéressants, dont on peut tenter de partir ici. Une certaine réflexion sur la «trace» s'y trouve initiée, inspirée par des observations concernant le rapport des hommes de la préhistoire à certaines formes d' «écriture». Lacan s'y intéresse au statut des «traits» gravés sur des os de rennes par des chasseurs du Magdalénien, en tant que «traces» de motifs disparus, repérables à partir d'encoches portées sur des surfaces. Distingué de la figure idéogrammatique, ce «trait» paraît pour Lacan se caractériser par sa capacité à «nier» les différences sensibles, pour ne retenir de l'objet que son unicité. Désormais posé comme unité distinctive, le «trait» vaut donc à la fois comme lettre (écriture) et comme signifiant, au moins potentiel.

Irréductiblement différents les uns des autres, les «traits» doivent en même temps renvoyer à la pure différence signifiante, et à la position de «l'unité», et donc à la possibilité de faire des comptes. C'est l'occasion pour Lacan de jouer subtilement des dimensions de l'«Un»: de l'unicité comme totalisation imaginaire, à l'«unaire» qui relève de la marque, jusqu'à l'«unité» du «1» comptable, symbolique en ce qu'il suppose la différence signifiante.

Lacan s'intéresse alors aux effets de la *répétition* du trait, propice à la réflexion sur les rapports de l'identité et de la différence. Mais la différence apparaît ici à partir du procédé même de répétition de l'apparemment identique. Elle n'est donc plus qualitative mais numérique: les traits «diffèrent» en ce qu'ils sont *plusieurs*.

C'est dans cette orientation de réflexion sur la lettre que Lacan est amené à s'intéresser aux mathématiques comme «jeu de lettres» comptable et spécifique. Le «un» du trait des lignes de bâtons est ainsi rapproché du 1 de Frege, compris comme identité de la pure différence: si la série des nombres successifs est une suite n+1, le 1 comme «trait» vient d'abord, quant à lui, s'inscrire dans un rapport de substitution complexe avec le vide, symbolisable sous le nom de zéro). C'est l'oscillation entre zéro et un qui intéresse ici Lacan. Comme le rappelle Alain Cochet (in *Lacan géomètre*, Anthropos, 1998, p. 198), Lacan fait aussi référence, sur ce point, aux axiomes de Peano qui, s'ils permettent d'«isoler la notion de "successeur" dans la structuration des nombres entiers», le font sous la supposition d'un élément de départ «qui ne soit le successeur de personne, c'est-à-dire zéro». Or, d'un point de vue topologique, celui de la chaine borroméenne, «la suppression d'un +1 entraine la destruction de la série», si bien que chacun des éléments se trouve ramené au «1». Toute la complexité du rapport de Lacan à l'écriture des mathématiques apparaît ici de façon exemplaire: en ce sens, 1 «n'est pas un nombre», puisqu'il peut être détaché de la suite, et pourtant le nombre fournirait un moyen d'accès privilégié au Réel (cf. *RSI*, séminaire inédit, consulté sur le site http://www.valas.fr/IMG/pdf/s22_r.s.i.pdf, séance du 17/12/1974).

Les enjeux théoriques de ces développements sont, du point de vue de la pensée lacanienne et de sa postérité, considérables. On sait que J.-A. Miller en fait le point de départ de sa première lecture du travail de Lacan, lors de son intervention au séminaire du 24/02/1965 («La suture. Eléments de logique du signifiant», repris in *Cahiers pour l'analyse* 1/2, *La vérité*, 1972, consulté sur le site http://disparates.org/l'un), quand il fait insister le passage du «non-conceptualisable» au concept, dans l'opération de traduction «du zéro manque au zéro nombre», qui devient «tenant lieu suturant du manque» (p. 46). C'est aussi en continuité avec ces réflexions que, dans la même revue, in «Marque et manque: à propos du zéro», le «jeune» Badiou, qui ne donne pas encore au «symbole du vide» de «fonction ontologique», comme il le fera dans *L'être et l'événement*, soupçonne la «logique du signifiant» de dérive idéaliste, précisément en ce qu'elle soutient qu'un symbole qui entre dans la construction d'un sujet est toujours le tenant-lieu d'un manque. Le problème tient ici, pour lui, dans une certaine «position de la Vérité», qualifiée

d'«idéologique» dans le discours de Frege comme dans sa «reprise (...) dans le lexique du Signifiant», à quoi il entend opposer le motif de la «production» d'un concept. Plutôt que de penser le zéro comme «la marque du manque comme tel», il propose d'y voir «la marque du manque d'une marque», façon de laisser «le dernier mot (...) à la matérialité des écritures, et non à la pure vacuité du sujet» (cf. *Le concept de modèle*, 1969, Préface à la réédition, Fayard, 2007, p. 27). A entrer dans le détail de ces développements, on peut commencer à entrevoir quelques uns des attendus du jeu de miroir par lequel Lacoue-Labarthe et Nancy, qui font référence à cet article dans *Le titre de la lettre*, présentent, de façon quelque peu elliptique, cette lecture de Lacan comme comparable à la leur, mais selon un rapport de «symétrie». Cette réflexion sur l'un est d'ailleurs largement poursuivie et ré-élaborée par Badiou par la suite, notamment dans *L'être et l'événement* (méditation 7.4, «Un, compte-pour-un, unicité et mise en un», pp. 104-108), parallèlement à une référence au «surnuméraire» mallarméen (méditation 19, pp. 213-220), dont on peut penser qu'elle n'est pas sans faire écho, également, mais selon des modalités dont l'explicitation requerrait de plus amples développements, au «surnombre» de la «dissémination» derridienne, dont il sera question un peu plus loin.

Reste que pour Lacan, cet abord mathématique du Réel se fait sur le mode d'une tentative de maîtrise de l'impossible, comme lorsque la création de «l'ensemble vide» vient fournir un lieu circonscrit où ranger les énoncés insoutenables. Comme le dit Daniel Sibony (in *L'infini et la castration*, Scilicet 4, Seuil, p. 97 -cité in Cochet 1998, p. 204), l'approche du Réel consiste ici à faire communiquer «l'Un possible» et «l'impossible», par le biais de cette réduction du «vide» à un signifiant énonçable, soit aussi par forclusion de toute dimension de «faille irréductible» ou de «bord incontournable». C'est aussi la limite du mathématique comme «modèle» pour la psychanalyse: son ordre «n'est constructible qu'à partir de ce que le signifiant peut se signifier lui-même» (Séminaire XVII, 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, 1991, p. 103).

C'est aussi sur ce genre de limite qu'on peut tenter de repérer le déplacement proposé par Derrida. Il situe quant à lui l'écriture, non au point de résorption de la faille par inscription du trait,

mais au point d'ouverture de la béance «elle-même», c'est-à-dire en extériorité par rapport à toute reprise possible dans l'idéalité d'un sens, et comme résistance irréductible à toute possibilité de linéarisation.

C'est la question de la *linéarité* de l'écriture qui vient ici au premier plan. La linéarité est en effet, certes, ce par quoi chaque caractère cesse de former une unité à part entière, pour s'intégrer dans une suite. Mais pour Derrida, le «linéarisme» est aussi «sans doute inséparable du phonologisme» (*De la grammatologie*, déjà cité, p. 105). Les éléments signifiants s'y succèdent dans le temps, et forment une chaîne. Dès lors, le problème posé est celui du «concept de temps qui conduit» cette approche: «temps conçu comme successivité linaire, comme consécutivité» (*id.*). Comme pour ne pas être en reste (mais il affirme n'avoir pas eu connaissance des développements du *Séminaire*, ni même de la plupart des *Ecrits* de Lacan, avant la publication de ces derniers en volume en 1966), c'est en prenant appui sur des études sur la préhistoire, et plus particulièrement sur celles de Leroi-Gourhan (*Le geste et la parole*, 1965), que Derrida insiste sur l'«enracinement» de «l'écriture au sens étroit (...) dans un passé d'écriture non linéaire» (*De la grammatologie.*, p. 127), et sur le lien de son émergence au «refoulement de tout ce qui résistait à la linéarisation», comme les symboles épelés dans une pluridimensionnalité où le sens ne serait pas «assujetti à la successivité, à l'ordre du temps logique ou à la temporalité irréversible du son» (*id.*). La limite du «schème linéaire» selon Derrida, c'est qu'il renvoie toujours à une sorte de «déroulement de la présence, que sa ligne rapporte la présence finale à la présence originaire selon la droite ou selon le cercle» (*ibid.*). Dans un certain héritage heideggerien (explicité dans l'article, «Ousia et grammè, note sur une note de *Sein und Zeit*», 1968, repris in *Marges de la philosophie*, 1972, pp. 31-78), Derrida propose donc de considérer pour acquis que la linéarité du langage ne va pas sans ce concept vulgaire et mondain d'une temporalité homogène, dominée par la forme du maintenant et l'idéal du mouvement continu, droit et circulaire (cf. *De la grammatologie*, p. 128).

A rompre avec ces présupposés traditionnels, il deviendrait possible de comprendre pourquoi «aucun signifiant» ne saurait avoir de «réalité unique et singulière» (*id.*, p. 138). Ici, Derrida donne lui aussi place au motif de la répétition, mais pour le mettre en perspective de façon un

peu différente: la répétition ne survient pas à l'unité d'un signifiant, elle en est la condition de possibilité; c'est même «la condition de son idéalité, ce qui le fait reconnaître comme signifiant et le fait fonctionner comme tel, le rapportant à un signifié qui, pour les mêmes raisons, ne saurait jamais être une "réalité unique et singulière"» (*ibid.*, p. 139). Or des «unités» ne sauraient être nombrées dans la répétition que comme «unités» de «maintenant(s)» successifs, déterminés selon l'avant et l'après, dans une temporalité de type traditionnel (cf. «Ousia et grammè», pp. 66-73).

Par différence avec Heidegger, Derrida considère néanmoins qu'il n'y a peut-être pas de «concept vulgaire du temps», au sens où c'est «de part en part» que le concept de temps serait soumis à «la domination de la présence». Pour penser la limite de la répétition comprise comme répétition d'unités selon la succession, ou répétition circulaire du «même», il faudrait penser une trace qui «fasse signe», non vers une signification (présente), «mais vers un tout autre texte» (*id.*, p. 76).

Une telle trace est si difficilement pensable qu'elle ne serait inscriptible qu'à être, en même temps, «effacée». Comme il n'y a pas de trace «elle-même», elle n'est «signifiable» que comme limite. Reste que son effacement, dans la présence, serait désormais à penser comme «trace de l'effacement de la trace» (*ibid.*, p. 77), selon une logique dont on verra qu'on peut aussi la trouver à l'oeuvre, mais dans une perspective un peu différente, chez Lacan.

«Chiffrages» inconscients.

On sait que Derrida se réclame, de ce point de vue, de la conception freudienne du rêve comme «système d'écriture» (notamment explicitée in *L'intérêt de la psychanalyse*, en 1913), dont on pourrait rendre compte par référence aux hiéroglyphes, au pictogramme ou au rébus. A l'abord du Réel selon Lacan, «tissé par le nombre» (cf. *RSI*, déjà cité, séance du 17/12/1974), il faudrait ainsi ajouter l'approche d'un texte inconscient tissé de traces enchevêtrées, qui seraient en même temps des archives, soit, déjà, des transcriptions. Là où Lacan appelle à retrouver dans l'écriture du rêve, fût-elle «figurative», l'articulation symbolique, elle-même toujours équivalente d'une forme de phonématicité (cf. «Situation de la psychanalyse en 1956», repris in *Ecrits*, p.

364), Derrida propose de considérer une inscription rebelle aux codes extérieurs comme aux traductions, ou un «devenir espace de la chaîne parlée» (selon le mot de René Major, in *Lacan avec Derrida*, Champ-Flammarion, 2001, p. 140), dont il serait imprudent de prétendre formaliser trop vite les processus.

Certes, et il faudra revenir sur ce point, Lacan ne manque pas d'interroger la langue (ou «lalangue») dans son rapport à la jouissance. L'équivocité des signifiants excède pour lui toute grammaire, et «précipite» dans des «lettres». Mais celles-ci sont encore, dans nombre de textes dans lesquels il les évoque, des effets de signifiant. En ce sens, le texte derridien se veut plus irréductible: parce que «l'appareil psychique» est fait de traces, toute parole interprétative ne pourrait être conçue que comme reprise provisoire, pour tenter de donner sens par une mise en circulation de signifiants. Mais le «chiffrage» scriptural est pensé comme plus fondamental que toute «structuration» linguistique.

On ne saurait dès lors s'en tenir aux «lois» de la métaphore et de la métonymie. Si Freud a progressivement pensé l'appareil psychique plutôt en termes de «machine d'écriture» (motif sur lequel Derrida s'attarde longuement dans «Freud et la scène de l'écriture», in *L'écriture et la différence*) que par métaphore optique, s'il a pensé le rêve comme une écriture plutôt que comme un langage, alors il serait toujours insuffisant de lire la lettre du rêve de façon étroitement «phonématique». A penser radicalement le statut de la «lettre», on ne pourrait plus maintenir sa définition de manifestation de «la structure essentiellement localisée du signifiant». En toute rigueur, elle devrait être pensée comme «marque» extérieure au système du signifiant, à la fois comme sa condition de possibilité et comme sa limite. Ou plutôt: si elle est ce qui se détache de toute signification unitaire, son «extériorité» à l'ordre «symbolique» demeure complexe. A partir de cette marque, s'opérerait une sorte de dé-doublement de la chaîne signifiante, c'est-à-dire de la «lettre» elle-même, dans le sens que Lacan lui donnait dans ses premiers écrits. Ce qui se joue dans ce déplacement, c'est une interprétation qui se veut également plus radicale de la «répétition» au sens freudien, c'est-à-dire de la «liaison» et de la «déliaison» de l'énergie pulsionnelle, ou de la dualité pulsionnelle. Pour Derrida, l'«automatisme de répétition» engage aussi dans un procès d'altération qui est celui de ce qu'il appelle la «différance». C'est cette

altération qui rend impossible, à ses yeux, tout retour du signifiant «à sa place», et toute interprétation de son trajet selon un motif de «destination» circulaire.

La lettre et l'écrit.

Les choses se compliquent encore un peu, si l'on essaie de prendre en considération les variations qui interviennent, au fil du temps, dans les usages, par Lacan, du vocabulaire de la «lettre», notamment lorsqu'il s'agit pour lui de penser certains aspects ou certaines spécificités de l'écriture «littéraire». D'autant que ces variations ont aussi pu avoir lieu en liaison avec un contexte marqué par la diffusion des travaux de Derrida, ou encore, selon l'hypothèse de René Major, par «l'effet d'une interlocution souterraine ou d'une lecture qui ne s'exhibe pas comme telle» (cf. «Depuis Lacan:-», in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, 1991, p. 385).

Repartons donc de la «lettre» comme littérature. On a vu que Lacan prend volontiers appui sur des oeuvres littéraires, comme «La lettre volée» d'Edgar Poe, pour évoquer la «vérité» des processus inconscients, et par exemple les rapports de l'«insistance» de la lettre et de l'«automatisme» de répétition (la *Wiederholungzwang*). Lacan soulignait déjà, en 1951 (in «Intervention sur le transfert»), la pertinence, à son sens, de la *mise en récit*, par Freud, des étapes de la cure de Dora. Et dans le séminaire *Le désir et son interprétation* (Editions de la Martinière, 2013), il va jusqu'à considérer que la cure elle-même pourrait trouver sa vérité la plus profonde dans un certain type de récit (ni «*epos*», ni «*ethos*», mais récit comme «lieu de rencontre dont il s'agit dans le récit»).

Dans le même temps, il commence à se référer à une «lettre» spécifiée comme pur signifiant, ou signifiant «hors chaîne» (in «La lettre volée»), après avoir posé une scène infantile «écrite» comme condition déterminante pour la répétition du symptôme (dès «Fonction et champ de la parole et du langage...», 1953, repris in *Ecrits*, pp. 237-322), et le rêve comme écriture. C'est à ces développements que semble correspondre un tendance à disjoindre une certaine conception de l'*écriture* par rapport à la littérature dans son sens habituel: il s'agit, de plus en plus, de distinguer le travail sur la «lettre» de toute espèce de «recherche de signification». Contrairement au «signifiant», la lettre ne relève pas du Symbolique: elle n'a pas de fonction de représentation

du sujet, et elle rompt avec le système de renvoi des signifiants les uns aux autres. Cette évolution parvient à son expression la plus explicite en 1971, avec «Lituraterre» (in *Autres Ecrits*, Seuil, 2001, pp. 11-20). A partir d'un travail sur Joyce, la lettre y est moins pensée comme lieu de signification que comme lieu de «jouissance», sur le versant du non-sens. Le séminaire *Encore* (1972-1973, Seuil, 1975) y revient de façon claire: «Je n'ai donc pas fait un usage strict de la lettre quand j'ai dit que le lieu de l'Autre se symbolisait par la lettre A», parce qu'il y aurait, précise Lacan, quelque chose d'«abusif» à se servir d'une lettre pour désigner un lieu. Pour finir, il faudrait en effet poser que «l'écrit n'est nullement du même registre, du même tabac si vous me permettez cette expression, que le signifiant» (*ibid.*, p. 31).

Si cette perspective semble se rapprocher de celle de Derrida, elle n'en resterait pas moins, aux yeux de ce dernier, toujours trop marquée par une tendance à secondariser l'écriture par rapport au signifiant: la lettre même n'y est jamais posée comme première, mais plutôt comme effet de signifiant, voire comme effet de discours. Si l'agencement des lettres peut avoir rapport à un certain non-sens, c'est toujours, du point de vue de Lacan, pour permettre le repérage d'un manque dans le signifiant, ou d'un signifiant qui manque au sein de l'ensemble -comme dans la mise en évidence de l'incomplétude du Symbolique, à partir du théorème de Gödel.

Ici prennent toute leur importance les réflexion de Lacan sur les rapports de la lettre avec ce qu'il appelle le «Réel». Il s'agit pour lui de montrer que, du Réel, comme de la Chose ou de la jouissance irreprésentable, la lettre permettrait de dessiner le «*bord*», en un sens topologique. De ce Réel, l'approche scientifique «moderne», au sens de Koyré, a permis une formalisation symbolique, par la mise en place d'une physique mathématisée. Mais dans cette mise en rapport du Réel et du Symbolique, la lettre joue un rôle spécifique, du fait de l'originalité de l'*écriture* des symboles algébriques. Et c'est de façon pour une part analogue que les incursions, de plus en plus insistantes, de Lacan dans le champ de la topologie correspondent moins à une recherche de «modèle» pour métaphoriser ou imaginariser la réalité, qu'à une tentative pour *écrire*, par exemple, le nouage spécifique entre le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. Comme il le précisera dans le séminaire *RSI*, Lacan considère que «non seulement le Réel peut se supporter d'une écriture, mais qu'il n'y a pas d'autre idée sensible du Réel» (cf. *RSI*, déjà cité, séance du

17/12/1974).

La question de la spécificité de la lettre est donc posée, par Lacan, aussi bien dans le champ de la science que dans celui de la littérature, la différence essentielle demeurant que dans l'un, la jouissance se trouve congédiée, tandis que dans l'autre, elle est récupérée dans l'activité d'écriture. Mais dans les deux cas, il s'agit de «faire bord» à un réel. Et s'agissant de la littérature telle qu'elle est pratiquée, exemplairement, par un auteur comme Joyce, le statut de la lettre viendrait, en définitive, «de surcroit faire bord avec la notion de symptôme» (comme le dit Erik Porge, in *Lettres du symptôme*, Eres, 2010, p. 125), pour pallier à une fonction paternelle forclose.

A partir de «Lituraterre», Lacan fait jouer la proximité du «littoral» et du «littéral», puis tente d'expliciter la façon dont le Symbolique finirait par confiner au Réel dans une certaine dimension de vidage du sens (in *Séminaire XXIII, Le Sinthome*, 1975-1976, Seuil, 2005). On pourrait dire que la «jouissance» de Joyce tient à ces instants où, à la place du sens évacué, vient une trace qui touche au réel: jeux d'écriture, par quoi le sens évacué ferait d'une certaine façon retour dans le réel, sous forme d'énigme. De ce point de vue, le «sinthome» lacanien tient ici la position d'une lettre écrite et singulière, entre Réel et Symbolique. Là où le Réel «ne cesse pas de ne pas s'écrire», le symptôme est posé comme ce qui «ne cesse pas de s'écrire» et peut se donner à lire comme inconscient textuel et insensé.

Dans *Ulysse Grammophone* (Galilée, 1987), Derrida tient sur Joyce des propos assez proches, puisqu'il s'agit également, pour lui, de penser l'oeuvre de Joyce dans sa dimension d'excès par rapport à l'ordre des significations, comme un reste indicible mis en lettres, jusqu'au point où ce qui s'écrit «passe le seuil de l'intelligibilité, à travers les mille et un sens» de telle ou telle expression (p. 28). Par rapport à Lacan, un déplacement d'insistance significatif s'opère néanmoins, dans la mesure où ce qui était nommé «symptomatique» est ici plus radicalement posé comme instauration d'une forme originale de «légalité». Si «l'acte d'écriture» de Joyce, pour Derrida, fait «événement», c'est en ce qu'il établirait une sorte de «loi» de la marque. Cet «acte d'écriture» serait aussi un acte polémique: «l'acte de guerre par lequel tout aura commencé» (*id.*,

p. 53). Il vient bousculer violemment les formes habituelles de l'énonciation, notamment par recours à des termes inédits, surdéterminés ou équivoques, dont la dimension subversive serait exemplairement repérable dans l'invention du «*He war*». Mais pour Derrida, ce recours à l'équivoque est moins à comprendre comme échappatoire psychique (comme une façon d'échapper à la psychose, en «reprisant» borronéennement le noeud des ordres dissociés), que comme «acte de guerre babélien» (*ibid.*, p. 22). Il s'agit de poser, comme loi, que la marque est ineffaçable. Avec *Finnegans Wake*, nous dit Derrida, Joyce «répète et mobilise et babélise la totalité asymptotique de l'équivoque» (*ibid.*, p. 28). Dans cette «équivoque généralisée», les langues sont plus «parasitées» que traduites les unes par les autres. Posée comme marque intraduisible, la lettre cesserait d'être identifiable ou appropriable, pour devenir divisible, ou disséminable, jusqu'à la «[mise] en fission [des] atomes d'écriture».

Castrations.

Ce qui se joue ici, c'est le passage d'une lettre indivisible, identique à elle-même, à une lettre à la fois divisée et disséminatrice. Et l'enjeu de ce passage, c'est l'interprétation de la castration. Tant que la lettre est pensée comme revenant toujours à son point de départ, elle est en réalité mise à l'abri, nous dit Derrida, de toutes les dimensions inconscientes de simulacre et de dédoublement dont était porteuse l'appréhension freudienne de l'*unheimlichkeit*. Dans cette logique, la castration garderait une valeur de «signifiant transcendantal» (cf. *Positions*, p. 120). Or, aussi bien que comme vérité inamovible, la castration pourrait être pensée comme dissémination. «Ecrire -la dissémination» serait alors «prendre en compte la castration (...) en remettant en jeu sa position de signifié ou de signifiant transcendantal» (*ibid.*).

Il est vrai qu'au point de départ du développement de Lacan, le motif de la lettre indivisible se trouve lié à celui du complexe de castration, du fait de l'articulation de ce dernier à la fonction phallique. Cette articulation passe par la métaphore du «Nom-du-Père»: «Le père est un signifiant substitué à un autre signifiant» (in *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, 15/01/1958). L'identification au phallus, comme objet susceptible de combler le manque dans l'autre, doit rencontrer l'impasse du désir de la mère, soumis à la loi du désir de l'autre, et ce

déplacement de l'objet phallique rend possible la symbolisation de la loi, avec sa fonction structurante, et l'ouverture au jeu des identifications sexuelles. Entendu dans son sens le plus large, ce processus de la métaphore «paternelle», mobilisé par l'enjeu phallique, est posé comme corrélatif des mécanismes psychiques les plus déterminants, comme celui du «refoulement originaire», avec ses effets de tracé, de lettre ou de signifiant pour l'inconscient.

Il ne peut dès lors bien sûr s'agir, pour Derrida, de simplement «s'opposer» à ces développements lacaniens. Sa lecture s'attache plutôt à les mettre en perspective, selon certains biais. Il lui semble imprudent d'affirmer que le tout de la lettre serait ainsi gardé par le refoulement, sous une forme repérable en terme de signifiant premier, irremplaçable et indestructible, et donc susceptible de toujours revenir à son lieu d'origine. Il s'étonne d'une logique qui pose la division du sujet comme corrélative d'une indivisibilité du signifiant phallique.

L'essentiel du déplacement qu'il propose consiste donc à poser la divisibilité de la lettre. Dès lors, rien ne permettrait plus de garantir son retour au point de départ. C'est ce que signifie le motif d'une absence de «destination» préétablie: la lettre ne serait plus vouée à la répétition, mais à la dissémination. Ce qui est en cause, c'est encore, d'une certaine façon, la *linéarité* de l'écriture inconsciente. Penser un trajet propre reviendrait toujours à posée une direction normée, c'est-à-dire circulaire. Et ce qui permettrait de subvertir cette linéarité, ou cette circularité, c'est un travail sur les «cadres» dans lesquels elle s'inscrit, notamment lorsque les cadres de sa théorisation s'avèrent explicitement fictionnels, comme dans «La lettre volée».

Ici peut trouver à s'expliquer le thème du «quart exclu» dans l'usage de Poe par Lacan, tel que Derrida nous propose de l'envisager. Il apparaît comme directement en rapport avec celui de la castration. La première interprétation lacanienne de la castration (identification au phallus / rencontre de la loi / symbolisation de la loi) lui confère un rythme essentiellement ternaire. Elle s'achève sur la mise en évidence d'un effet de manque qui prend, aux yeux de Derrida, l'allure métaphysique d'un signifié dernier, comme l'aboutissement d'une dialectique idéalisante de type hégélien. On peut considérer que le geste de Derrida consiste à contester la possibilité d'un tel «aboutissement». Il ne s'agit nullement de refuser la castration, mais il s'agit de la penser comme non-délimitable, sans point d'arrivée résolutoire. Et ce qui empêcherait la fermeture du «triangle»,

c'est l'ouverture d'un «quatrième côté»: non la figure, encore fermée, d'un «carré», mais la position d'un côté «supplémentaire» par rapport aux limites du triangle.

Oedipe(s).

Reste que cette démarcation par rapport à la «systématicité» du premier Lacan peut aussi être interprétée comme une façon d'accompagner, en les radicalisant, certaines évolutions dans le travail de Lacan lui-même. En effet, la figure du père symbolique, représentant de la loi, s'y trouve largement relativisée par rapport à d'autres considérations. Ceci passe d'abord par le retour sur l'importance du jeu de l'absence-présence (*fort-da*) dans les processus de symbolisation, susceptible d'introduire à la langue. Et puis c'est l'importance de plus en plus grande donnée au thème du «non-rapport» sexuel, qui vient limiter l'emprise du symbolique, à partir d'un réel comme marque de l'impossible. Ainsi Lacan en vient-il à préciser, dans *RSI* (déjà cité, séance du 15/04/1975), qu'«il y a quand même un pas de plus à faire, sans quoi on ne comprend rien au lien de cette castration à l'interdit de l'inceste: c'est de voir que le lien, c'est ce que j'appelle le non rapport sexuel». Du même coup, le statut des catégories élaborées en liaison avec le primat de la fonction phallique tend aussi, peu à peu, à se relativiser.

C'est d'ailleurs l'occasion de remarquer que dès 1953, dans «Le mythe individuel du névrosé», Lacan se démarquait du motif trop strict du «triangle» oedipien, pour proposer lui-même l'insertion d'un *quart élément*: «Le système quaternaire si fondamental dans les impasses, les insolubilités de la situation vitale des névrosés, est d'une structure assez différente de celle qui est donnée traditionnellement -le désir inconscient de la mère, l'interdiction du père» («Le mythe individuel du névrosé, ou Poésie et vérité dans la névrose», in *Le mythe individuel du névrosé*, Seuil, 2007, pp. 43-44). Evoquant par là le rapport des névrosés à la mort, ou à ce qu'ils considèrent comme leur propre insuffisance, Lacan se proposait du même coup de mettre en discussion «l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est (...) enseignée», voire d'ouvrir à la critique «tout le schème de l'Oedipe» (*ibid.*, p. 44).

Même s'il n'est pas question de mettre en cause la nécessité de l'interdit incestueux, la détermination du rapport sexuel comme «impossible» pousse ensuite Lacan de plus en plus loin

dans le sens de l'indétermination liée à l'ouverture de la dimension supplémentaire, jusqu'à une pluralisation du Nom-du-Père susceptible d'affecter l'intangibilité de son statut symbolique. Sur ce point, on peut encore se reporter à *RSI* (séance du 15/04/1975): «quand je dis le Nom-du-Père, ça veut dire qu'il peut y en avoir, comme dans le noeud borroméen, *un nombre indéfini*» (je souligne), et «il n'y a pas après tout que le symbolique qui en ait le privilège».

Le rapport entre Lacan et Derrida ne saurait donc, même sur ce point, être présenté comme simplement antagonique. Certes, l'Oedipe de Sophocle, compris par Freud comme déguisement d'un désir de meurtre et d'inceste, est devenu surtout, avec Lacan, l'image d'une méprise du sujet courant, dans l'insu de sa filiation, vers son aveuglement. C'est aussi l'image du destin de celui qui, comme certains esclaves, «emporte sous sa chevelure le codicile qui le condamne à mort», mais ne sait ni le sens ni le texte, ni en quelle langue il est écrit» («Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», in *Ecrits*, p. 803).

Mais l'évolution du travail de Lacan n'interdit pas de le rapprocher aussi de l'Oedipe évoqué entre les lignes de *La dissémination*, arrêté à son carrefour sur la route de Thèbes, à la croisée des chemins. On est au dernier «chapitre» du texte, intitulé «surnombre» -en excès par rapport à *Nombres*, l'ouvrage de Sollers ici commenté. Ce carrefour est celui du meurtre de Laios, et Derrida le compare au dessin d'un Y, à lire comme «colonne» qui se sépare en deux, à proximité d'une référence au «pronaos», qui désigne une colonne située à l'avant du temple, et productrice d'écriture (Pierre Delain fait un utile point sur ces questions dans son «index des termes de l'oeuvre de Jacques Derrida» -«Derridex», consulté sur le site http://www.idixa.net/Pixa/pagixa).

Pour Derrida, le rapport de filiation semble toujours double: à la fois assisté (par le père) et irréductiblement marqué par la différance: dualité du père, entre présence et mort, comme du fils, à la fois dépendant et disséminé. Du fait de l'énigme de sa naissance, Oedipe illustre cette complexité, et ces paradoxes. Au moment de «tuer le père», il est déjà orphelin.

La croisée des chemins ne représenterait donc pas une véritable alternative: qu'il reste dans la différance ou qu'il revienne à la «loi du père», Oedipe retrouvera un peu plus loin une nouvelle bifurcation. Entre nombres et lettres, la colonne doit ici figurer le motif du «surnombre», soit la

dimension en plus, à laquelle Oedipe se trouve voué et qui ferait de lui, toujours-déjà, le «meurtrier» (aveugle) de son père.

La logique du double doit être ici pensée comme celle d'une prolifération indéfinie, et c'est en quoi elle est disséminante. La singularité de l'événement «se dédouble d'entrée de jeu, se multiplie, se divise et se décompte» (*La dissémination*, p. 344). Mais le «zéro textuel» (*id.*, p. 328) ne se laisserait pas si facilement compter «pour un», dès lors que son écriture n'est plus commandée par un impératif trop simple de vérité. Une telle multiplicité ne supposerait plus même l'addition à soi de quelque unité: «multiplicité numérique ne survenant pas comme une menace de mort à un germe antérieurement un avec soi», «singulier pluriel qu'aucune origine singulière n'aura jamais précédé. Germination, dissémination. Il n'y a pas de première insémination. La semence est d'abord essaimée» (*id.* p. 338).

3 -Autour du sujet.

La question du sujet apparaît comme une question centrale dans les élaborations d'Althusser, de Foucault ou de Lacan. Si l'on convient, au moins à titre approximatif, de la possibilité de les rattacher à un même paradigme, on pourrait même dire à leur propos, avec Etienne Balibar, que cette question «n'a jamais cessé d'accompagner le structuralisme, [et] de définir son orientation» (cf. «Le structuralisme, une destitution du sujet?», déjà cité, p. 16). Pour contrer l'opinion répandue d'un «dépassement», voire d'une «liquidation» du sujet par le «structuralisme» philosophique, Balibar propose d'ailleurs à cette occasion d'aller encore plus loin, et de considérer sérieusement l'hypothèse selon laquelle le structuralisme pourrait être «un des rares mouvements philosophiques à avoir essayé non seulement de *nommer* le sujet, ou de lui assigner une position fondatrice, ou de le *situer*, mais à proprement parler de le *penser* (ce qui peut-être veut tout simplement dire: penser les "opérations" précédentes comme des opérations)» (*id.*).

Si l'on convient de prendre appui sur cette hypothèse d'une importance fondamentale du motif du sujet pour les philosophes «structuralistes», force est néanmoins de constater que cette «pensée» du sujet se présente d'emblée comme singulière, puisqu'elle consiste à mettre en évidence le caractère d'«opération» en quoi aurait consisté jusque là, pour l'essentiel, les gestes philosophiques traditionnels de «nomination» ou de «localisation» du sujet, solidaires de sa promotion au statut d'instance «fondatrice». S'il y a, centralement, une «pensée» du sujet dans le cadre du «structuralisme» philosophique, c'est donc au moins au sens d'une «*reformulation*» (je souligne) des problèmes qui le concernent, et cette reformulation semble inséparable d'une réinterprétation de son statut, allant dans le sens d'une remise en cause de sa position archi-fondatrice, de son originarité ou de son pouvoir constituant.

Balibar suggère aussi que les termes de cette reformulation pourrait être conditionnés par certaines particularités de la langue française, et notamment par la façon dont peuvent s'y trouver liées les «significations du "sujet", de la "sujétion", de l'"assujettissement", de la "subjectivité" et de la subjectivation» (*id.*, p. 11). Tout en reconnaissant la pertinence de cette observation, on peut en même temps maintenir quelques réserves quant à sa portée, en considérant le fait que le glissement lexical et sémantique ne s'opère pas de façon tout-à-fait semblable chez chacun des auteurs, tandis que d'autres termes peuvent se trouver également convoqués dans leur réflexion sur le sujet.

On peut néanmoins tomber d'accord sur le fait qu'on retrouve, chez chacun d'eux, à partir d'une contestation du caractère originairement constituant des actes de conscience d'un sujet, le souci d'un repositionnement quant aux problèmes liés au lexique habituellement utilisé à son propos, qui va dans le sens de la mise en évidence de sa subordination à des instances qu'il ne saurait maîtriser, et pose donc la nécessité d'envisager autrement les questions philosophiques le concernant, à distance d'une certaine «figure pleine et humaniste du sujet», dont on pourrait diversement pointer les attributs traditionnels.

Et on peut en tout cas, dans la perspective qui nous occupe, tenter utilement de faire le point sur ces préoccupations communes comme sur ces différences, pour tenter de préciser encore les effets de lecture qui en découlent, et les déplacements dont elles sont l'objet de la part de

Deleuze, Derrida et Lyotard

a) Assujettissement, dessaisissement, tort.

Que l'opération propre au «récit du capital» puisse consister, en particulier, dans le privilège accordé à la position d'un auteur-sujet, comme le suggère Lyotard dans son évaluation comparée des contextes narratifs, voilà qui nous ramène à un autre point de comparaison possible, et peu signalé, avec les élaborations d'Althusser, dans la mesure où celui-ci n'a cessé de faire du «sujet» le thème central dans sa mise en cause de l'idéologie.

Rappelons les principales thèses qu'il avance à ce propos. Il s'agit d'abord, on s'en souvient, d'insister sur le fait qu'il n'y a pas de «sujet de l'histoire», que ce soit au sens de l'Esprit, de l'Homme, ou même de la classe. Le procès historique est «procès sans sujet», et c'est seulement à partir de lui que peut prendre sens toute «constitution du sujet» (cf. «Sur le rapport de Hegel à Marx», 1968, in Jean Hyppolite (dir.), *Hegel et la pensée moderne*, PUF, 1970, ou *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, et le commentaire qu'en propose Etienne Balibar, «L'objet d'Althusser», in Sylvain Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre d'Althusser*, PUF,

1993, pp. 38 et suivantes).

En même temps, cette «constitution» s'opérerait selon des modalités bien particulières. Althusser offre ici une sorte de reprise, en forme de parodie, de la scène hégélienne par laquelle l'homme, «dans la rue», éprouve «l'état d'esprit subjectif» produit par la «rationalité» des institutions de l'Etat moderne, sous la forme du «sentiment de sécurité» (cf. *Principes de la philosophie du droit*, 1821, additif du §268, Vrin, 1986, et le rapprochement que propose également Frank Fischback, «"Les sujets marchent tout seuls...", Althusser et l'interpellation», in Jean-Claude Bourdin (dir.), *Althusser: une lecture de Marx*, PUF, 2008). Dans «Idéologies et appareils idéologiques d'Etat» (1970, repris in *Positions*, Editions sociales, 1976), cette scène devient celle de «l'interpellation», par laquelle «l'idéologie» manifeste qu'elle «n'est pas un monde d'ombres, mais une réalité à part entière» (selon le mot de Paul Ricoeur, dans la lecture qu'il en fait in *L'idéologie et l'utopie*, 1986, Seuil, 1997).

Ce déplacement correspond à un effort pour mettre en évidence l'efficacité de l'idéologie, dans sa façon de contraindre les individus à rentrer dans le rang, à «reproduire» les conditions de fonctionnement d'un système, et c'est cette efficacité dont Althusser entend rendre compte en proposant le concept d'«appareil idéologique d'Etat» (noté AIE). On pourrait même parler d'une «matérialité» de l'idéologie, qui la fait exister sous forme d'institutions (scolaire, religieuse, syndicale, familiale...) régissant les pratiques, conduites, dispositions, etc.

Plus précisément: l'encadrement des individus, insidieux mais non directement répressif, résulterait d'une opération d'«interpellation» par laquelle chacun se trouverait sommé («Hé, vous, là-bas!») de «se reconnaître» dans la forme d'un *sujet* («c'est bien moi») (cf. «Idéologies et appareils idéologiques d'Etat», déjà cité, pp. 126-127). Cette «reconnaissance» est en même temps pensée comme «méconnaissance», dans la mesure où elle laisse chacun ignorer le caractère «idéologique» de cette «constitution» de soi (*id.*, pp. 124-125, et 134). Tout «sujet» constitué se trouverait donc en même temps «assujetti» selon une structure qui est celle de l'obéissance à un ordre, venu d'un autre, qui précède et commande.

Ces thèses d'Althusser ont été abondamment commentées et critiquées, et figurent au premier rang de celles qu'on a parfois voulu lire comme des symptômes morbides, annonciateurs des

catastrophes à venir, ou comme manifestations non refoulées d'un fantasme de disparition dans le désir de l'Autre (cf. notamment Gérard Pommier, in l'intéressant *Louis du Néant, la mélancolie d'Althusser*, Aubier, 1998, pp. 338-339). Il convient néanmoins de se garder de limiter trop vite l'interprétation à ce type de raccourcis commodes, qui ne sauraient en l'occurrence dispenser de s'arrêter sur la consistance théorique propre à telle ou telle assertion.

La mise en parallèle avec certaines affirmations de Lyotard peut aussi être un moyen de porter sur ces thèses un regard différent. La contestation du sujet traditionnel comme sujet constituant, qui est un motif récurent de la philosophie du XXe siècle, s'exprime en effet également chez Lyotard de façon très radicale, non seulement dans les développements d'*Economie libidinale*, quand les intensités ne cessent de défaire l'unité factice d'une conscience, mais jusque dans les tensions entre les «phrases» du *Différend*, dont «l'appel» nous agite et interdit le recours à la présupposition d'une unité subjective. Là aussi, le sujet apparaît comme une donnée seconde. Au sein du langage, il n'a pas d'abord de liberté de choix, il n'est pas «maître des jeux» (selon l'expression de Gérard Sfez, in *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Galilée, 2000, p. 66); il est d'abord soumis à l'événement de ce qui «arrive», et dispose de lui. Là encore, il s'agit d'une sorte d'«appel», même si on ne sait pas qui appelle, ni même si c'est «quelqu'un» (cf. *Le différend*, Minuit, 1983, §172). Et cet appel est producteur d'obligation, au point de constituer chacun en «obligé», voire en «otage» (cf. à propos de Rorty, «Un partenaire bizarre», in *Moralités post-modernes*, Galilée, 1993, p. 125), en même temps qu'il l'identifie comme destinataire singulier.

Cette constitution décentrée du rapport à soi est également, dans l'un et l'autre cas, pensée à proximité d'un motif théologique. Le terme même d'«interpellation» fait écho, chez Althusser, au motif théologique du sujet appelé par Dieu. Il n'est ainsi nullement hasardeux qu'il choisisse «l'exemple» de «l'idéologie religieuse chrétienne» pour en illustrer le mécanisme (cf. «Idéologies et appareils idéologiques d'Etat», déjà cité, pp. 129-134): les sujets sont interpelés par leur «nom» au Nom d'un Autre Sujet, comme Moïse au moment de l'Exode, recevant de Dieu l'annonce de son identité irremplaçable, s'institue comme sujet par assujettissement au Sujet

divin. Par l'idéologie, nous dit Althusser, l'individu trouve ainsi une place, un rôle ou une fonction, dans laquelle il se sent «reconnu» (par l'Autre, par les autres, ou par lui-même...), quand bien même cette «reconnaissance» ne reposerait que sur une sorte de malentendu.

Du côté de Lyotard, se trouve également mise en évidence, notamment du point de vue de la «phrase prescriptive», la structure dissymétrique qui lie un soi dessaisi à l'écoute de la voix de l'Autre. Le commentaire posthume des *Confessions* de Saint-Augustin fait insister la prééminence du «toi», qui «tire les ficelles de la phrase confessive» (in *La confession d'Augustin*, Galilée, 1998, p. 101): au moment même où le livre s'écrit à la première personne, le «Je», son «sujet apparent», s'installe en fait dans l'hétéronomie radicale, «sous la loi d'un maître inconnu dont il jouit obstinément de se faire le sujet» (*id.*, pp. 102-103). C'est aussi l'insistance de ce lien qui rendrait illusoire le projet d'une émancipation sans autre, toute «sortie d'Egypte» s'avérant indissociable d'une «vocation», comme réponse à l'appel de l'autre. L'«exemple» par excellence peut ici encore en être celui de «l'écoute, que j'aimerais appeler absolue (comme on dit d'un musicien qu'il a l'oreille absolue), (...) l'oreille qu'Abraham ou Moïse prêtent à l'appel par leur nom» («La mainmise», in *Un trait d'union*, Les éditions Le Griffon d'argile, 1993, p. 15). Le motif ambigu d'un épuisement du discours de l'«émancipation» a pu faire l'objet de critiques, parfois sévères et justifiées dans leurs intentions. On peut néanmoins plus facilement le comprendre, en s'écartant d'une interprétation trop immédiate et convenue, comme rappel complexe, par-delà la nécessité des affranchissements, de l'impossibilité de cesser tout-à-fait d'être «aux mains» de quelque chose ou de quelqu'un à l'appel de qui on répond.

Il est vrai aussi qu'en cette affaire, les choses remontent à l'enfance, et s'inscrivent dans l'inconscient. C'est ce qui explique que, pour Althusser, les individus ont «toujours-déjà» été interpelés en sujets. Prenant appui sur Freud, il se réfère ainsi à la «configuration idéologique spécifique» en fonction de laquelle chaque enfant se trouve «assigné» à être sujet, porteur du «Nom du Père», avec une identité singulière, selon des rites spécifiques, au sein d'un monde de symboles déjà constitués. C'est aussi en ce sens que l'idéologie n'aurait «pas d'histoire» -non parce qu'elle dépendrait d'une histoire extérieure, mais parce qu'elle serait «transhistorique», à la

façon de l'inconscient freudien: «l'idéologie est éternelle, tout comme l'inconscient» («Idéologies et appareils idéologiques d'Etat», déjà cité, p. 114).

La référence aux «Noms du Père» inscrit aussi ce développement dans une certaine continuité avec sa lecture de Lacan initiée par l'article de 1964-1965 (comme le montre bien Pascale Gillot, in *Althusser et la psychanalyse*, PUF, 2009, notamment pp. 123-129). Cette référence permet de préciser le sens de «l'interpellation», de façon privilégiée, comme interpellation par la *loi*, de façon analogue à la scène par laquelle se joue, chez Lacan, la mise en place du «sujet de l'inconscient». Or on sait que chez Lacan, c'est à cette «place de l'inter-dit, qu'est l'intra-dit d'un entre-deux-sujets», que «se divise la transparence du sujet classique pour passer aux effets de *fading* qui spécifient le sujet freudien» (cf. «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», 1960, in *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 800).

Or chez Lyotard aussi, la «mainmise» est d'abord mainmise des autres sur l'enfant -toujours né avant d'être né «à lui-même», né «des autres», c'est-à-dire «livré» à eux «sans défense» («La mainmise», ouvrage cité, p. 5), et appelé par son nom «à être ce nom» (*id.*, p. 6). Un tel appel est incontournable, si bien que chacun n'a pu que commencer par y répondre. Mais en ce point apparaît, pour Lyotard, une «incertitude», portant «sur ce qu'il en est de l'appel et de cela qui appelle, disons: du père» (*ibid.*, p. 12). Certes, nous avons été appelés «par notre nom à *être* ce nom», mais en même temps «nous n'avons pas su qui et quoi nous appelle, et nous ne savons pas à quoi» (*ibid.*, p. 6).

De l'appel adressé à l'enfant, il y a à la fois un modèle «céleste», celui du père, et un modèle «scandaleux», celui du «dévoiement» par «séduction». Or, ajoute Lyotard, «ce scandale et cet égarement sont nécessaires» (*ibid.*, p. 13). Ceci est à entendre au sens où «l'altération» du sujet est au moins double, entre obligation (par la loi) et affect (également porteur de dette -cf. *Lectures d'enfance*, Galilée, 1992, p. 30). Cette dualité induit un différend, qui est encore un *fading*. Mais le «clivage» du sujet porte ici plus loin: du fait de l'impossibilité de rassembler les «régimes de phrase» sous une unité, ou même de les hiérarchiser, aucun sujet n'est en définitive évocable autrement que du point de vue de l'un de ses *fadings*.

Littéralement, c'est chaque phrase qui, en même temps que d'un «univers», serait porteuse d'un

«sujet». En ce sens, comme pour Freud ou Lacan, le «clivage» n'est en aucun cas surmontable, et ne peut être dit «idéologique», ce qui supposerait toujours, dans le langage d'Althusser, sa réversion possible en «science». Ce qui «arrive» ou nous dessaisit, dans son indétermination, ne peut être simplement renvoyé à un «appareil», et moins encore à un «Etat», dès lors que rien ne précède la traversée par les phrases, dans la donnée de leur occurrence.

Pour autant, il n'en résulte pas qu'il soit impossible de penser le «tort», ou la nécessité des résistances. Mais le tort tient toujours d'abord à l'enchaînement des phrases: il est tort fait aux phrases possibles, phrases laissées «en souffrance», comme lorsque le travailleur ne peut faire entendre le tort subi du fait de l'exploitation, informulable dans l'idiome juridique du Capital. Son «traitement» dans la langue de l'échange marchand laisse alors intacte la réalité du différend, seulement appréhendable dans le registre d'un «intraitable».

C'est de cet «intraitable» que, pour Lyotard, le marxisme porterait encore témoignage, par la mise en oeuvre d'une «force de phrase» (selon un lexique calqué sur le concept décisif de «force de travail») hétérogène et inouïe. Il ne s'agit plus seulement d'être un «mauvais sujet», rebelle, ou insoumis, mais de donner à entendre le sentiment du différend -ce pourquoi, pourrait-on ajouter, «le marxisme n'a pas fini, comme sentiment du différend» (*Le différend*, § 236).

Ceci ne relève pas, d'abord, du genre cognitif, mais d'une capacité à «trouver sa phrase», non dans la pure spéculation, ou dans l'éthique, mais en rapport avec des pratiques (cf. «Mémorial pour un marxisme», in *Pérégrinations*, Galilée, 1990, p. 117). Lyotard retrouve ici le tranchant d'une opposition au «système» (qui à la fois intègre et désintègre les discours incommensurables, en «interdisant aux victimes de témoigner contre lui»), comme point d'appui pour penser ce qui, pour lui, malgré tout, «dans le marxisme passe toute objection et fait de toute réconciliation, même dans la théorie, une duperie» (*ibid.*, p. 132).

b) Interpréter la «subjectivation».

Le développement de la pensée de Foucault le fait progressivement passer, à partir du milieu des années 1970, d'une analyse des effets de pouvoir à une réflexion sur les conditions de possibilité, et les modalités, des processus de subjectivation. Cette évolution a pu paraître d'abord étonnante, dans la mesure où il s'était auparavant plutôt attaché à critiquer les conceptions traditionnelles du sujet, conçu comme détaché de l'histoire et radicalement constituant.

Revenons sur les attendus de cette critique. Le point sur lequel Foucault concède volontiers, *a posteriori*, qu'il soit possible de regrouper un certain nombre de philosophes (dont Althusser, Lacan et lui-même) sous l'étiquette, encore jugée «inadéquate», de «structuralistes», c'est un effort commun pour «s'affranchir du postulat fondamental» de la «philosophie française (...) depuis Descartes», à savoir une certaine conception du *sujet*. Il s'en explique dans l'«Entretien» accordé à D. Trombadori (1978, publié in *Il Contributo*, n° 1, 01-03/1980 -repris in *Dits et écrits II*, déjà cité, texte n° 281, p. 871): «Quel était, en réalité, ce point de convergence? Une certaine

urgence de reposer autrement la question du sujet». Et il précise un peu plus loin qu'à son sens, le structuralisme n'aurait «servi tout au plus que de point d'appui ou de confirmation de quelque chose de beaucoup plus radical: la remise en question de la théorie du sujet».

Il est d'ailleurs assez remarquable qu'une telle remise en question figure parmi les critères retenus par Deleuze en 1967 pour caractériser la pratique des «structuralistes», pour autant notamment qu'on ait pu identifier ce sujet, traditionnellement, comme «humain». Dès sa première lecture des *Mots et les choses*, il insiste sur l'importance du motif de «l'homme» dans les analyses de Foucault, et sur la précarité de son statut: «de l'âge classique à la modernité, nous allons d'un état où l'homme n'existe pas encore à un état où il a déjà disparu («L'homme...», in *L'île déserte...*, déjà cité, p. 128). Or cet homme qui, dans l'espace classique de la représentation, «n'existe pas encore», c'est aussi bien cette «réalité épaisse et première», susceptible d'être «l'objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible» (*Les mots et les choses*, p. 32, cité par Deleuze, in *L'île déserte...*, p. 126). Au point, nous dit Michel Foucault, que «tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait être articulée» (*Les mots et les choses*, p. 323). L'annexe conclusive du *Foucault* (Minuit, 1986) ré-interprète cette spécificité de la pensée classique en termes de «rapport avec des forces d'élévation à l'infini» (p. 132), et donne à la mise en «séries» le rôle de faire entrer les éléments du savoir «dans un continuum prolongeable» ou un «ordre d'infinité», par passage à la limite. Dans un tel contexte, c'est en définitive Dieu qui doit se présenter comme «l'universelle explication, le déploiement suprême» (*id.*, p. 133). Il en résulte, et ici la topologie structurale joue un rôle déterminant, que toute tentative pour «mettre l'homme à la place de Dieu» serait vouée à l'échec, la «mort de Dieu» impliquant «aussi bien celle de l'homme» («A quoi reconnaît-on...?», in *L'île déserte...*, p .245). Le «rabattement» sur des «forces de finitude» (*Foucault*, p. 135) vouerait «l'homme» à la «dispersion», après que se soit effondrée «la souveraineté de l'identique dans la représentation» («L'homme...», p. 127). C'est pourquoi la tentative pour mettre l'homme à «la place du roi» est vouée à l'échec: c'est la «case vide», structurellement impossible à remplir, dans la représentation (*id.*, p. 128). On retrouve ici le fameux «sixième critère» de l'article de 1967: la «case vide», dont le rôle est explicité en référence à la place du roi dans *Les Ménines*

de Velasquez, à partir de l'analyse qu'en propose Foucault. Cette «case» est la place «par rapport à laquelle tout se déplace et glisse, Dieu, puis l'homme, sans jamais la remplir («A quoi reconnaît-on...?», p. 261).

Si *Les mots et les choses* sont une «archéologie des sciences humaines», c'est bien parce que l'ouvrage tourne autour de l'événement qu'a pu faire émerger, dans un certain contexte de savoirs, la figure épistémologique de l'homme. Mais on sait que l'ouvrage a failli être sous-titré «archéologie du structuralisme», en référence aussi à des disciplines qui, si elle concernent «l'homme», commencent à traiter de ce qui, en lui, «le dépasse effectivement» («L'homme...», p. 128). Autour du statut du sujet et de son humanité, se jouerait donc bien l'enjeu central du travail de Foucault, jusqu'à la perspective, «surhumaine», d'un moment où «les forces de l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors» (*Foucault*, p. 140), pour annoncer «l'avènement d'une nouvelle forme» (*id.*, p. 141).

«Cogito pour un moi dissous» («L'homme...», p. 128): ce dont parle Foucault, nous dit Deleuze, c'est d'une «fêlure» insoluble dans l'homme. Le sujet n'est pas pour autant supprimé, mais il est «émietté» et «distribué», contesté dans son identité, «dispersé» («A quoi reconnaît-on...?, p. 267).

A partir de ces considérations, la question a pu être posée, de savoir s'il ne faudrait pas voir, dans les dernières recherches de Foucault, en même temps qu'une forme de «retour» aux philosophies du sujet, une forme de démenti par rapport à certaines conclusions antérieures.

On pourrait, superficiellement, tenter de légitimer cette question, en mettant en regard par exemple deux déclarations de Foucault:

-la première, faite en 1977, concerne sa conception de la «généalogie», au sein de laquelle il se propose de «rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique», c'est-à-dire de retracer «une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des objets, etc., *sans avoir à se référer à un sujet*, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements, ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire» («Entretien avec Michel Foucault», in *Microfisica del potere: interventi politici*, repris in *Dits et écrits II*, texte n° 192,

p. 147, je souligne);

-la seconde, en 1978, affirme que «tout ce dont je me suis occupé jusqu'à aujourd'hui concerne, au fond, la façon dont, dans les sociétés occidentales, les hommes ont réalisé ces expériences, sans doute fondamentales, qui consistent à s'engager dans un processus de connaissance d'un domaine d'objets, alors qu'*en même temps il se constituent eux-mêmes comme des sujets ayant un statut fixe et déterminé*» («Entretien...» avec D. Trombadori, in *Dits et écrits II*, texte n° 281, déjà cité, p. 876, je souligne).

On ne peut commencer à résoudre ces apparentes contradictions qu'à distinguer le «sujet» comme, d'une part, support trans-historique, donateur de sens dans une expérience originaire, critiqué par le «structuralisme» des années 1960, et d'autre part, un sujet historique constitué à partir de «jeux de vérité», de «jeux de pouvoir», et de formes de rapport à soi, susceptible d'aboutir à des formes de «subjectivation». Avec la «subjectivation», on entrerait donc dans une sorte de «troisième dimension», après celles du savoir et du pouvoir.

Dans l'appréhension de cette nouvelle «dimension» de la pensée de Foucault, l'originalité de Deleuze consiste à la fois à tenter d'expliquer les motifs qui ont pu rendre nécessaire son introduction, et à contester vigoureusement toute interprétation en termes de «retour au sujet», dans ses formes classiques.

Deleuze part de la «crise» à laquelle ont abouti les recherches sur le pouvoir. Le risque serait celui d'un «enfermement» dans les rapports de pouvoir.

Il est vrai qu'après avoir longuement traité du passage des sociétés de «souveraineté», ordonnant les corps des sujets sous celui du roi, aux sociétés «disciplinaires», qui ordonnent les individus en les dressant et en les classant, Foucault s'intéresse de plus en plus au pouvoir exercé par les société contemporaines sur la «vie»: «bio-pouvoir» ou «contrôle bio-politique des populations». Il en fait le corrélat d'un abandon de l'obsession territoriale, et de la constitution d'une sorte de «pacte de sécurité», qui mettrait au premier plan des considérations de santé et de prospérité. C'est ainsi qu'il peut déclarer, dans la troisième leçon du cours *Sécurité, territoire, population*, qu'il s'agira désormais moins de «discipline» que de «sécurité», et qu'il y voit aussi

une façon, pour lui, de «couper court (...) à l'affirmation monotone du pouvoir» (cours du 25/01/1978, repris in Seuil, 2004, p. 57).

Reste qu'à propos de ces évolutions, certaines ambivalences, déjà signalées, liées à l'appréhension de l'objet «libéralisme» (ou «capitalisme»), peuvent aussi interférer dans la tentative pour penser à nouveaux frais certains états du «sujet» ou les processus de «subjectivation». Lorsque, par exemple, Foucault propose de comprendre la «liberté» comme corrélative d'un rapport de gouvernement, c'est-à-dire d'une technique de pouvoir qui peut être aussi «mise en place de mécanismes de sécurité» (*id.*), la question se pose de savoir s'il s'agit encore pour lui, prioritairement, de soupçonner une stratégie de pouvoir à des fins de contrôle, dans une certaine continuité avec les procédures disciplinaires décrites dans *Surveiller et Punir*, ou si le déplacement auquel il invite n'est pas plus radical. Autrement dit: Foucault n'est-il pas tenté, ici, d'inviter à s'arrêter sur la complexité d'un processus, en tant qu'il pourrait être effectivement, dans un contexte donné, protecteur, voire producteur de «liberté»? Force est en tout cas de constater une certaine coïncidence entre ces interrogations sur le «libéral» et l'apparition progressive d'un questionnement nouveau sur la «subjectivation».

Ces considérations méritent d'autant plus de retenir notre attention que, du côté de Deleuze, le problème de l'articulation du «capitalisme» à la subjectivité est également posé avec insistance, quoique selon des modalités quelque peu différentes. Lorsque Deleuze et Guattari parlent du capitalisme, de *L'anti-Oedipe* à *Mille Plateaux*, pour tenter à la fois d'en faire l'historique et d'en construire une forme d'intelligibilité philosophique (plus qu'«économique» au sens restreint et habituel du terme), ils le pensent en effet, de façon récurrente, comme une «entreprise de subjectivation». Mais en même temps ils considèrent que cette «entreprise de subjectivation», qui distinguerait la formation sociale capitaliste des précédentes, est vouée à produire des sujets «pauvres», parce que «sans objets» autres que ceux que déterminent les impératifs de la circulation des marchandises. En ce sens, s'il y a multiplicité de désirs, il s'agirait toujours de désirs asservis, pour des sujets assujettis, dans le cadre d'un système en crise perpétuelle, dont l'emprise pourrait seulement être entamée sur la limite du clivage schizophrénique qu'il ne cesse de creuser.

On pourrait être tenté de mettre ces différences en parallèle avec ce qu'on sait de l'interruption des relations «personnelles» entre Deleuze et Foucault, dans la même période. Mais il faut en même temps remarquer que les écarts demeurent subtils, et largement ouverts à l'interprétation. Sous cette réserve, il semble néanmoins qu'on puisse repérer une insistance moins équivoque, de la part de Deleuze, sur la persistance des mécanismes d'emprise dans le fonctionnement du capitalisme à l'âge de la «bio-politique». Il semble en tout cas moins disposé à donner prise à l'interprétation de l'«autonomie», de l'«initiative» ou de la «créativité» entrepreneuriale en termes de «subjectivation». C'est même un des principaux enjeux de sa réflexion sur les «sociétés de contrôle», que de penser l'institutionnalisation d'un certain type d'espace, où, comme l'avait dit Foucault, «le pouvoir passe par les dominés non moins que par les dominants», mais sans avoir besoin de se fonder sur la seule coercition des individus.

Il est en tout cas assez remarquable que, dans sa lecture rétrospective de l'oeuvre de Foucault, Deleuze s'attache à donner une interprétation des évolutions qui réduit ou relativise la portée de ces éventuels écarts.

Pour ce qui est du passage du «pouvoir» à la «subjectivation», le point d'achoppement de la réflexion concerne dès lors le statut à donner aux «points de résistance comme "vis-à-vis" des foyers de pouvoir» (cf. *Pourparlers*, p. 134). Pour penser les résistances en dehors de la stricte logique du pouvoir, pour sortir du «tête-à-tête avec le Pouvoir, soit qu'on le détienne, soit qu'on le subisse», il faut «franchir la ligne», en tant qu'elle était seulement jusque là «ligne de force» (*Foucault*, p. 101). S'il est vrai que «le pouvoir ne prend pas pour objectif la vie sans révéler, sans susciter une vie qui résiste au pouvoir» (*id.*), alors c'est le dépassement du pouvoir, ou même cette résistance, qui supposent l'entrée dans une autre dimension.

Pour rendre compte de cette nouvelle dimension, Deleuze prend alors appui sur un terme qui jouait un rôle dans les autres ouvrages de Foucault, mais sans être placé en position centrale, ni être l'objet d'une thématisation spécifique: le terme de «pli». Le «pli» doit rendre compte de l'originalité du rapport à soi-même, tel que Foucault le prend en vue dans ses dernières oeuvres. Ce «pli» doit être compris comme façon, pour la force, de s'affecter elle-même ou de se «plier»

avec soi. Ce rapport à soi, parce qu'il aboutit à un Soi, est processus de subjectivation (*ibid.*, pp. 104-105). Sans être un «monde intérieur», ce pli pourrait être pensé comme mettant en place un «dedans», à condition de considérer ce «dedans», non comme «autre chose que le dehors», mais comme «exactement le dedans *du* dehors» (*ibid.*, pp. 103-104).

Là encore, on pourrait se demander si cette promotion du terme de «pli» n'est pas aussi une façon d'en écarter un autre. On sait que, pour rendre compte du passage de la «conception juridique du sujet de droit» à son «éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi», Foucault privilégie plutôt celui de «gouvernementalité», dont n'use guère Deleuze. Parce que «l'analyse de la gouvernementalité» serait celle d'un pouvoir compris «comme ensemble de relations réversibles», elle devrait permettre d'«articuler» selon une modalité inédite «la question de la politique et la question de l'éthique», et d'ouvrir sur une nouvelle «chaîne» ou «trame» reliant les uns aux autres les éléments d'une suite solidaire: «relation de pouvoir - gouvernementalité - gouvernement de soi et des autres - rapport de soi à soi» (cf. cours de 1981-1982, repris in *L'herméneutique du sujet*, Seuil, 2001, pp. 241-242). De ce point de vue, on pourrait commencer à essayer de comprendre comment, en «remplaçant» la gouvernementalité par le «plissement», Deleuze propose aussi un certain déplacement du problème de la subjectivation, à partir d'une interprétation assez déterminée de ce qui ferait la cohérence du cheminement de Foucault.

Deleuze choisit d'abord de prendre appui sur la dimension *spatiale* du processus. Ainsi, à côté d'un «espace de forces non-stratifiées» (les pouvoirs), et d'un «espace d'énoncés stratifiés» (les discours), propose-t-il de considérer le «Dehors», emprunté par Foucault à Blanchot, comme un «troisième espace». C'est la superposition de ces espaces qui permettrait à la subjectivité d'apparaître, en formant un «pli». En ce sens, la subjectivité est elle-même un espace: elle constitue une sorte de quatrième espace, transversal, et on comprend qu'elle puisse s'articuler aux caractéristiques de l'espace politique, comme l'inconscient à celles des modes de production de la société.

Reste que, solidaire d'un tel «pli», la pensée elle-même deviendrait dès lors, chez Foucault, dans sa quête d'impensé, «espace du dedans (...) tout entier co-présent à l'espace du dehors sur la ligne du pli» (*Foucault*, p. 126). Prenant appui sur un passage des *Mots et les choses*, Deleuze

convoque également ici le vocabulaire de l'altération, pour rendre compte, dans une proximité complexe avec certains thèmes phénoménologiques, du rapport de la pensée à l'impensé (son dehors). L'impensé n'est pas, pour la pensée, son «extérieur», mais seulement ce qui n'est pas pensé ou, plus encore, «au coeur de la pensée comme l'impossibilité de penser qui double ou creuse le dehors» (*id.*, p. 104).

C'est en ce sens qu'on pourrait dire que les Grecs «ont inventé le sujet» (*ibid.*, p. 108): parce qu'ils auraient «plié la force», en la rapportant à soi, à partir de la nécessité, pour l'homme libre, de se gouverner lui-même, ne serait-ce que pour prétendre gouverner les autres, selon des règles qui dépassent les contraintes du pouvoir, et que le «sujet» s'impose à lui-même, selon le «diagramme» des codes moraux (*ibd.*).

Reste que rien de tout cela ne permettrait de parler d'un «retour au sujet». D'abord, parce que si les Grecs ont «inventé le sujet», c'est seulement «comme le produit d'une subjectivation», c'est-à-dire «*comme une dérivée*» (*ibid.*, je souligne). On retrouve ici l'intérêt de Deleuze pour les approches différentielles. Et puis, cette «subjectivation» ne serait pensable ni comme creusement d'«intériorité», ni comme constitution d'identité substantielle, du fait du caractère inédit du rapport entre «dedans» et «dehors» qu'elle institue. Comme Deleuze le répète en 1988, la sortie des strictes relations de pouvoir, comme «dépassement de la ligne de force», doit être pensée dans le registre de la «courbure», ou du «méandre»: c'est ce qui se produit «lorsque la force, au lieu d'entrer en rapport linéaire avec une autre force, revient sur soi». Ce ne saurait donc être «une détermination préexistante qu'on trouverait toute faite» («Qu'est-ce qu'un dispositif?», ouvrage cité, pp. 186-187).

Les références même à Heidegger ou à Merleau-Ponty ne doivent pas prêter à confusion: «en fait, ce n'est pas du tout la même chose» (*Foucault*, p. 119), du fait de l'insistance singulière des doubles («le bruit des mots qui conquièrent l'énonçable»), dont l'affrontement, ou la «bataille», «transforment toute l'ontologie» (*id.*, p. 120). Foucault ne parle pas d'un «chiasme», ni de «l'Ouvert», mais du Dehors, dont l'élément est la force, avec le dehors «comme limite» (*ibid.*, p. 121). Le pli ne peut venir qu'en un troisième temps, après l'entrelacement des formes, et

l'engagement de la bataille, qu'il suppose.

C'est aussi pourquoi, comme le rappelle Judith Revel, la subjectivation demeure un processus fondamentalement historique. Le sujet se constitue toujours «à travers des pratiques», et «dans le cadre de déterminations historiques qui en fixent les modalités» (cf. *Foucault, une pensée du discontinu*, Librairie Arthème Fayard, 2010, p. 226). Le rapport à soi est indissociable d'un contexte historique, et «le lieu de l'invention de soi n'est pas à l'extérieur de la grille du savoir-pouvoir, mais dans sa torsion intime (*id.*, p. 227).

«Donc, pas de retour aux Grecs non plus» (*Pourparlers*, p. 135): les processus de subjectivation sont essentiellement variables. Et il est significatif que pour conclure son *Foucault*, Deleuze ait choisi de placer en annexe une relecture des *Mots et les choses*. A en reparcourir les étapes, il fait insister le motif du rapport des forces de l'homme avec des «forces du dehors» (*Foucault*, p. 131), et de la façon dont ce type de rapport permet l'engendrement des formes. Après l'âge classique, c'est le rabattement sur des forces de finitude qui fait succéder, à la domination de la forme-Dieu, le surgissement de la forme-homme. Au «dépli» et au «repli», devrait donc succéder l'annonce d'un «surpli», comme réécriture du «surhomme» nietzschéen.

Si cette relecture des *Mots et les choses*, au terme de l'étude de 1986, a quelque chose de significatif, c'est qu'elle semble aussi marquer le souci de Deleuze de placer son interprétation de l'ensemble de l'oeuvre en continuité avec les élaborations des années 1960. Autant et plus que de relire les premières oeuvres à partir de la préoccupation du «sujet» (ce que fait Foucault lui-même, par exemple, dans l'«l'autoportrait» du début des années 1980 -cf. «Foucault», in Denis Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, PUF, 1984, repris in *Dits et écrits II*, texte n° 345, pp. 1450-1455), il s'agit de faire insister une certaine critique du sujet traditionnel, par-delà le souci d'un «Soi» nécessairement réélaboré.

Il est vrai que l'attention portée par Deleuze aux «singularités pré-individuelles» et aux «individuations non-personnelles» fait que la notion de sujet a pour lui «perdu beaucoup de son intérêt». Et c'est justement parce que, d'une certaine façon, «rien ne tombe en désuétude de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet» que, pour lui, «nous avons d'autres problèmes à découvrir, plutôt qu'à opérer des "retours" qui ne feraient que montrer notre incapacité à les

suivre» (cf. «Un concept philosophique», in *Confrontations*, n° 20, *Après le sujet qui vient*, hivers 1989, p. 90).

c) La division et la crypte.

Concernant le statut du sujet, Derrida semble d'abord réceptif à tout ce qui, dans le travail de Lacan, contribue à le re-problématiser, voire à mettre en cause son «unité». Parmi les «effets critiques» d'un discours jugé «nécessaire à l'intérieur de tout un champ» (*Positions*, Minuit, 1972, p. 117n), nul doute qu'il faille compter la prise de distance par rapport à l'*ego-psychology*, comme par rapport à l'idée philosophique d'un sujet réduit au «moi conscient».

En déliant la pensée, ou la parole, de sa dépendance traditionnelle à l'égard de la conscience réfléchie, Lacan prolonge certes le geste de Freud. Mais il explicite aussi une distinction du «je» et du «moi», solidaire d'une vigoureuse démarcation par rapport aux interprétations alors courantes de l'oeuvre freudienne.

De cette démarcation, la discussion sur la traduction du «*Wo es war, soll ich werden*» par Anne Bermann témoigne de façon emblématique: au principe d'un «délogement» du ça par le moi, il s'agit d'opposer celui d'une «advenue» du «je» au lieu même du ça («là où c'était»). Il s'agit, en même temps, d'ouvrir la voie à une interprétation non psychologiste de la seconde topique

freudienne: parce que le «moi» n'est pas tout le «*ich*», on pourrait dire que «la fonction du sujet, telle que l'instaure l'expérience freudienne, disqualifie à la racine (...) ce qui s'est déjà constitué, d'étiquette scientifique, sous le nom de psychologie», avec pour critère «l'unité du sujet» («Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien, 1960, repris in *Ecrits*, 1966, p. 795).

Il n'en reste pas moins qu'on trouve chez Derrida plus de réticence à user du vocabulaire du sujet. Même décentré, celui-ci apparaît moins pour lui comme une référence ou un paradigme. On peut tenter de rendre compte des attendus de ce déplacement. Et commencer par rappeler, par exemple, la façon dont Lacan n'hésite pas à convoquer Descartes et la pensée du Cogito à l'appui de ses analyses.

Le sujet lacanien est certes divisé, et plutôt deux fois qu'une: entre «moi» imaginaire et sujet de l'inconscient, et à l'intérieur même de ce dernier, radicalement, du fait que le sujet se trouve toujours «représenté» par un signifiant pour un autre. On peut se reporter, pour la première formulation du motif de cette «refente» originaire, à la transcription du séminaire sur *L'identification* (source déjà citée, séance du 6/12/1961): «Le signifiant, à l'envers du signe, n'est pas ce qui représente quelque chose pour quelqu'un, c'est ce qui représente précisément le sujet pour un autre signifiant».

Ce sujet «refendu» peut certes encore se présenter comme une version, subvertie, du sujet du doute, mais dans l'énoncé d'une sorte de «je ne sais pas qui je suis». Le *je* étant désormais défini, selon la terminologie jakobsonienne, comme un «*shifter*», son énoncé ne pourrait que désigner le sujet de l'énonciation, sans le signifier, renvoyant à une certaine disjonction dans les rapports du «je», de la «pensée» et de «l'être»: «Par quoi la place de l'inter-dit, qui est l'intra-dit d'un entre-deux-sujets, est celle même où se divise la transparence du sujet classique» («subversion du sujet...», in *Ecrits*, p. 800).

Derrida ne peut donc trop simplement reprocher à Lacan de maintenir le motif d'un sujet comme lieu de transparence à soi du sens. Sa réserve vis-à-vis du vocabulaire du «sujet» semble d'abord plutôt liée à une interrogation quant à ce que le maintien du *nom* (de «sujet») pourrait

impliquer de fidélité au *sens* traditionnel dont il était porteur. Cette réserve ne vaut pas pour autant condamnation, et elle ne l'empêche pas de rappeler, à l'occasion, qu'il n'a «jamais dit (...) qu'il n'y avait pas de sujet» (*Positions*, p. 122).

Elle commande néanmoins déjà cette précision, qu'il faudrait «reconsidérer le problème de l'effet de subjectivité, tel qu'il est produit par la structure du texte» (*id.*). Si l'on peut parler d'un «sujet» de l'écriture, ce serait donc plutôt comme d'un «effet» que comme d'une cause, et ce ne pourrait être que comme «système de rapports»: un supposé sujet écrit, ou parle, à partir de traces, sur lesquelles s'inscrit «son» histoire, qu'il agit et interprète, mais tout cela se joue sur une «scène» où «la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable» («Freud et la scène de l'écriture», in *L'écriture et la différence*, p. 335). En ce sens, la proximité avec Lacan reste donc malgré tout assez grande.

L'écart semble se creuser, en revanche, de façon plus nette, à propos de la mise en rapport, par Lacan, du sujet avec une certaine capacité à «feindre», ou plutôt à «feindre de feindre». Commentant l'évocation de ce rapport dans «Subversion du sujet...», Derrida en vient à reprocher à Lacan, sur ce point, une forme d'imprudente concession au «sens commun», voire de «dogmatisme» (in *Séminaire La bête et le souverain, 2001-2002*, Galilée, 2008, p. 164, 179). Plus précisément, c'est de précipitation vers une démarcation trop tranchée entre «ordre animal» et «ordre humain» que Lacan se trouve soupçonné. On reconnaît ici pour une part le reproche d'«humanisme» latent adressé ailleurs à Heidegger. On peut relever sur ce point une récurrence dans les lectures derridiennes de Lacan: le soupçon d'heideggerianisme, et la reconduction tendancielle à Heideggger. Le risque couru dans une telle perspective, c'est de finir par négliger la part d'innovation dans le travail de Lacan. Au moins Derrida tente-t-il ici d'adapter sa critique à la spécificité du contexte.

Rappelons le propos de Lacan: «la tromperie de la parole» se distinguerait de la «feinte», en ce qu'elle met en oeuvre des signifiants, et a son «site» dans l'Autre (*Ecrits*, p. 807). La capacité de feindre est reconnue à l'animal, dans la pratique des duels, parades sexuelles, ou danses comme moyens de capture imaginaire. «Mais un animal ne feint pas de feindre (...). Pas plus qu'il

n'efface ses traces, ce qui serait déjà pour lui se faire sujet du signifiant» (*id.*). Ce motif se trouve plus longuement développé dans le séminaire sur *L'identification* (déjà cité): à partir de l'exemple de la découverte par Robinson Crusoé des pas de Vendredi sur le sable, Lacan avance qu'on pourrait être sûr d'avoir affaire à un sujet non seulement à partir du moment où il y a eu trace et effacement («Ce que le sujet cherche à faire disparaître, c'est son passage, de sujet, à lui»), mais aussi lors du marquage par Robinson, d'un cerne, du lieu d'effacement, à l'endroit où il y avait un pas («le repère de l'endroit où il a trouvé la trace, et bien vous avez là la naissance du signifiant») (séance du 17/01/1962). On serait par là ramené, dans les rapports du sujet au signifiant, «vers l'émergence de ces moments de *fading* proprement liés à ce battement en éclipse de ce qui n'apparaît que pour disparaître et reparaître pour de nouveau disparaître, ce qui est la marque du sujet comme tel» (*id.*).

Dans cette façon d'opérer une «distinction nette» entre l'animal et le «sujet du signifiant», selon le critère de la capacité à «tromper», «dans l'ordre du signifiant», Derrida voit une résurgence du motif classique d'un primat du sujet conscient: celui-ci «adviendrait comme sujet, s'instituerait et en viendrait à lui-même comme sujet souverain en vertu de ce pouvoir: pouvoir réflexif du second degré, pouvoir *conscient* de tromper en feignant de feindre» (*La bête et le souverain*, p. 171). Lors même qu'on considèrerait son «mensonge» comme plus ou moins inconscient, ce sujet, assujetti au signifiant, demeurerait toutefois assez «maître» pour mentir, tromper ou «anéantir la trace», ce qui lui permettrait de maintenir son privilège sur la bête, au bénéfice de son défaut: être capable du mal, dans une version dé-mythologisée du péché originel (cf. *ibid.*, p. 175, et citation p. 186-187).

La spécificité lacanienne tiendrait donc, notamment, à la teneur quasi théologique, quoique laïcisée, de son propos anthropologique: c'est comme corrélat d'une «défaillance» ou d'un «défaut» que le sujet serait voué au signifiant. Reste que la rapide traduction de la stratégie d'«effacement» dans le vocabulaire de l'«anéantissement» mériterait quelques précisions, et peut donner lieu à discussion.

Les enjeux d'une telle discussion méritent notamment d'être précisés sur le terrain, corrélatif, des

identifications. Lacan insiste sur le fait que «l'identification première, qui forme l'idéal du moi», «aliène» le sujet dans un rapport au «*trait unaire*» (*Ecrits*, p. 808, je souligne). S'il est vrai que le sujet n'est jamais que représenté par un signifiant pour un autre, on peut comprendre comment, en quête d'une place, il en vient à user des «marques» d'identification fournies par son entourage: à partir, comme dirait Freud, d'objets d'amour «transformés en traits du moi», s'accumulent les «traits distinctifs» autour desquels se développe la formation de l'Idéal du moi, dans un processus d'aliénation.

On est ici d'abord sur le terrain des captures «imaginaires», mais, parce qu'un tel procès «se soutient du trait unaire» de l'idéal du moi, il pourrait conduire «sur le chemin de la subjectivation par le signifiant» (*id.*, p. 809). Cette réflexion est l'occasion d'une nouvelle référence à Descartes, qui n'aurait «pas méconnu» cette dimension de «transcendance» dans tout rapport à soi.

Derrida en fait mention, pour y voir la confirmation d'une tentative précipitée pour donner au sujet humain un statut d'exception, au-delà de l' «imaginaire» animal (cf. *La bête et le souverain*, pp. 184-185). Certes, il ne s'agit plus de retrouver «la transparence du Je en acte» puisqu'il n'y a pas d'identité à soi de la conscience. Mais «l'opacité du signifiant qui le détermine» n'empêche pas, aux yeux de Derrida, la réinstallation du sujet «dans l'éminence de son pouvoir»: encore une fois, c'est le «défaut» même posé en l'homme qui permettrait à la subversion lacanienne de n'être qu'apparente, l'«inconscient» et la «loi du signifiant» devenant les nouveaux emblèmes de son humanité.

En ce point, peut être introduite la réflexion sur le statut du «nom propre» dans son rapport au sujet. A bien des égards, le nom propre se donne d'abord, par excellence, comme «trait distinctif». A la différence du «nom commun», il renvoie moins à la dimension du sens qu'à l'ordre de la *marque* qu'on applique sur la chose pour la singulariser. Pour le sujet, l'enjeu en est particulièrement crucial, dès lors qu'il se constitue à la fois à partir de ce qui vient faire support de marque pour lui, et à partir de ce qui, dans une parole, vient le spécifier.

Même si reste barrée la réponse à la question de savoir ce qu'il est comme sujet de l'énonciation, la nomination aurait ici, pour chacun, à voir avec la lecture du trait «un» désignant la différence,

et relèverait de l'ordre de la lettre: «trait unaire», «lettre» et «nom propre» s'organisent en un faisceau de relations, qui affectent décisivement le rapport du sujet à l'ordre signifiant.

Pour Derrida également, cette question du nom apparaît comme cruciale. Prendre en compte les particularités du «nom propre» dans l'écriture, c'est en effet se donner les moyens d'appréhender ce qui permet à l'«instance» du sujet de se régler. Mais aussi bien, c'est ce à partir de quoi elle pourrait commencer à se dérégler: le nom apparaît à la fois comme facteur de liaison et comme facteur de déliaison, de divisions et de clivages ou déclinaisons internes.

S'il désigne sans signifier, un même nom «propre» pourrait d'ailleurs, à l'occasion, s'appliquer à divers «sujets», instaurant ainsi entre eux un étrange rapport d'homonymie, tandis que sa «propriété» finirait par «s'altérer en une multiplicité plus ou moins anonyme» (*Limited Inc.*, Galilée, 1990, p. 112). En tout cas, devrait ici être réservée la possibilité irréductible d'un écart entre le «nom» et ce à quoi il se trouve rapporté. Sans dénier l'importance de la marque pour la constitution de la pensée ou des fantasmes inconscients, Derrida insiste sur la nécessité de pouvoir toujours s'en démarquer, selon la logique de la dissémination.

Reste que sur ce point, il n'est pas si loin de Lacan, pour qui le «sujet» ne saurait être ultimement pensé que comme exclu du «signifiant» qui le détermine. S'il détermine un sujet, le signifiant (et le nom même, dans la dimension symbolique du signifiant) détermine aussi son exclusion, en tant qu'il est irréductible à la désignation. Le réel traumatique, inaccessible au symbolique, peut tout au plus être progressivement serré, par pression itérative, à partir du pulsionnel, et selon le principe de répétition. Autour d'un vide central, il s'agit tout au plus de constituer un maillage symbolique et imaginaire, assez serré pour permettre au sujet de «faire avec» -ce à quoi le *fantasme* doit, précisément, centralement contribuer.

L'originalité principale de Lacan, peu commentée par Derrida, consiste alors à poser que dans cet état d'exclusion (ou *fading*: perte, disparition) pourrait prendre naissance le «sujet du désir», *en rapport avec un objet* (*a*), figurant à la fois ce en quoi il se perd, et ce en quoi il pourrait donner forme à son manque à être.

La question peut alors être posée du rapport de ce sujet «disparaissant» au mouvement de

«désappropriation» évoqué par Derrida, puisqu'on retrouve dans l'un et l'autre cas cette affirmation de la nécessité d'une dé-constitution, comme constitutive de toute position de sujet. La principale différence semble d'abord résider ici dans la moindre attention portée, par Derrida, à la dimension «imaginaire» fantasmatique de rapport à l'objet, corrélative de ce mouvement de dé-constitution.

Ou plutôt: la dimension fantasmatique, ou «imaginaire», corrélative de la «dé-propriation» du sujet, est plutôt envisagée, chez Derrida, du côté du résidu des processus d'«introjection» et d'«incorporation» caractéristiques du procès de constitution des «sujets». Pour penser l'identification tout en tentant de se tenir à l'écart de la logique unifiante des dénominations, Derrida se tourne en effet plus volontiers vers l'analyse des processus d'introjection et d'incorporation, dont les descriptions sont empruntés notamment à Nicolas Abraham et Maria Torok, dans un certain héritage des travaux de Ferenczy (cf. «Fors», préface au *Verbier de l'homme aux loups*, Aubier-Flammarion, 1976). Dépassant même la dualité de la «bonne» introjection (comme ensemble d'identifications narcissiques, mais respectueuses de la mobilité des pulsions) et de la «mauvaise» incorporation (comme enclave violente encryptée dans le moi, et condamnant à une forme de mutisme), il tend à généraliser le motif de la «crypte», comme marque témoignant de l'impossibilité de maintenir le moi à l'abri de l'effraction par l'altérité. Certes, dans tous les cas, l'autre est «gardé», mais le lieu cryptique aurait cette particularité d'en assurer la garde *comme étranger*, et donc en maintenant quelque chose de son altérité inappropriable.

On retrouve ici la dualité des motifs du deuil: «réussi» ou «impossible». Dans le traumatisme de la perte, une trace de l'autre est mise à l'abri, de façon telle qu'elle pourrait en devenir inaccessible, au point de venir limiter les possibilités du travail du deuil, voire de tout achèvement du travail analytique. Le lieu-non lieu secret de cette enclave serait dès lors aussi bien celui d'une «hantise» du «sujet», noyau inconscient où serait scellé quelque secret indéchiffrable, mais depuis lequel les spectres ne cesseraient de le tourmenter.

Plutôt qu'au fantasme, Derrida s'intéresse donc au crypto-fantasme, qui aurait cette particularité de ne jamais se montrer au grand jour. Mais plutôt que comme «lieu caché» ou «souterrain»,

Derrida propose de penser la crypte comme «prothèse» ou comme «greffe», pour contrer toute tentative d'y voir un «lieu premier». On comprend dès lors l'insistance sur les motif de l'*unheimlichkeit* et du double, dans la discussion avec Lacan: l'identification est pensée par Derrida comme «hantée» par le double. Tout «Je» finit par y rencontrer son double inquiétant, installé par surcroit, et comme par effraction.

Ici encore, on peut tenter de limiter la portée de l'écart entre Derrida et Lacan. Après tout, le «sujet» lacanien a toujours été divisé et, en tant que sujet «inconscient», Lacan n'hésite pas à y voir cette instance qui «hanterait» l'esprit à la façon d'une ombre imperceptible, déterminante pour les actions du «moi» sans être elle-même jamais vraiment contrôlable (cf. *Séminaire XIX, ...ou pire*, 1971-1972, Seuil, 2011, séance du 21/06/1972, p. 130: «Qu'on dise, comme fait, reste oublié derrière ce qui est dit»). Depuis sa position d'analyste, il ne cesse de postuler que le sujet de l'énoncé, qu'il s'agisse du pronom personnel ou du nom auquel le locuteur s'identifie dans son message, se trouve en même temps débordé, dans l'énonciation, par une autre dimension de parole, provenant d'un «ailleurs» comme autre lieu de pensée. Si bien que la question est toujours posée, de savoir d'où les choses sont dites, et qui parle en fin de compte, pour autant qu'il y ait véritablement un «qui»... D'autant qu'il ne peut exclure la part d'un Réel traumatique radicalement réfractaire, sur quoi reviendrait buter les constructions Symboliques et Imaginaires, et qui vouerait toute construction mathématique à l'indécidabilité, dans la mesure où ce qu'il appelle «troumatisme» est solidaire d'un manque inscrit dans le tissu même de l'inconscient.

Reste que par le vocabulaire du cryptique et de la hantise, il semble que Derrida veuille faire insister l'«aporie» à quoi vouerait l'expérience de la répétition, et le non-sens introduit par la mort, ou la différance, dans «l'économie» du sujet. Il s'agit aussi de proposer une autre perspective sur l'inconscient, dans laquelle il serait moins question de division ou de refoulement, qui pourrait être toujours solidaire de la présence pleine d'un «non-refoulé», que du secret et de l'autre. Ou plutôt: s'il peut encore être question de division, ce devrait être à partir de clivages forgés au fil de greffes ou d'associations, et compte tenu d'une certaine impossibilité de «tuer le mort» en

achevant de faire son deuil de l'autre dans les processus d'identification. Il s'agit en tout cas d'un déplacement d'insistance, qui commande la nécessité aussi sans doute, pour reprendre la belle expression de Jacob Rogozinski (in *Cryptes de Derrida*, Lignes, 2014, p. 28), d'une certaine «mélancolie de la déconstruction», mais dont on pourra encore se demander s'il ne néglige pas un peu imprudemment, dans son souci de donner sa place au fantôme, d'en dire plus sur l'objet du fantasme.

Tentons de faire un rapide point sur les confrontations ici privilégiées, et sur certaines de leurs conséquences pour les travaux de Deleuze, Derrida et Lyotard:

- L'intérêt de la lecture de Foucault par Deleuze nous a semblé notamment résider dans sa façon de ne pas s'en tenir à des alternatives trop simples. Il ne s'agit en définitive ni de lire Foucault comme «structuraliste», même si les premiers commentaires y portent, ni de le lire comme «non structuraliste». Il ne s'agit pas non plus de le figer comme penseur de la «mort de l'homme», et encore moins comme penseur du «sujet». Il s'agit plutôt de travailler, avec Foucault ou à partir de lui, à l'appropriation-dépassement, ou déplacement, des paradigmes ou des conceptualités trop figées. D'où aussi l'insistance sur les évolutions, les difficultés, les «crises», et pour finir, l'assomption d'une *prise de parti* quant au sens de l'oeuvre, dans le sens de ce qui lui paraît porteur de la plus grande fécondité.

- A mettre au premier plan la discussion, parfois seulement implicite, avec les thèses d'Althusser, c'est une grande part de la trajectoire de Lyotard qu'on a été amené à parcourir. Bien sûr, un tel choix de perspective conduit inévitablement à minorer, voire à ignorer pour l'occasion, d'autres aspects également fondamentaux du développement de sa pensée. De cette limitation, il faut

rester conscient, et consentir à ne considérer ce chapitre qu'en rapport avec son propos déclaré: celui d'une mise en parallèle. Celle-ci nous semble dès lors pouvoir révéler son indiscutable intérêt: par la mise en évidence, à partir de thèmes communs, d'un jeu complexe de renvois et de prises de distance, elle permet de faire le point sur les enjeux d'un déplacement significatif. Simon Choat (in *Marx through post-structuralisme*, Continuum International Publishing Group, 2010) fait observer qu'en dépit d'une relative marginalisation dans les dernières oeuvres (cf. p. 65: «Marx fades into the background»), la référence à Marx aurait chez Lyotard cette particularité d'être la plus «persistante» (*id.*, p. 38). Dans une période où le sort de la référence à Marx a partout basculé, très au-delà du cercle de discussion des philosophes, on peut d'ailleurs constater que le déplacement «théorique» s'opère ici selon des lignes plus subtiles qu'on ne pourrait parfois l'imaginer, difficilement transcriptibles en simples termes d'affrontement politique. Il ne s'agit en tout cas pas de mettre en scène un affrontement «pour» ou «contre» Marx, mais plutôt, autour de la référence à Marx ou à un «marxisme», de faire se croiser deux efforts de pensée à la fois originaux, exigeants, et fort contrastés dans leur style comme dans le ton de leurs interventions. Or il semble qu'en fin de compte elles puissent aussi, pour une part, s'éclairer l'une par l'autre, en même temps que leur confrontation permet de souligner, chez Lyotard, certaines continuités parfois méconnues, ou en partie occultées, par l'apparence spectaculaire des «ruptures», liées à d'autres déplacements.

- Quant à Derrida, nul doute que sa lecture de Lacan ait eu une influence considérable sur l'évolution de son travail. On peut d'ailleurs considérer que cette influence s'exerce bien au-delà des lectures explicites qu'il en propose puisque, lors même qu'il affirme l'avoir lu tardivement pour des raisons éditoriales, on sait que le contenu et les résultats des élaborations du Séminaire n'ont cessé de circuler dans la culture du temps, bien au-delà donc de l'audience restreinte à laquelle ils étaient théoriquement destinés. Et ce n'est pas seulement la perspective de Derrida sur la psychanalyse, au sens strict, qui peut s'en trouver infléchie. Même si le jeu des influences est ici complexe, et certainement irréductible à la seule figure de Lacan, il n'est pas impossible de soutenir que la réflexion sur l'articulation du philosophique à ce que Lacan appelle le «symbolique», et ce quelles que soient les réserves émises à l'égard de la spécificité de ce

registre, ait pu jouer un rôle dans l'évolution du mode d'investissement global de Derrida dans la culture, au détour notamment de l'appel au motif alternatif d'une «invention de l'Autre». Au-delà de ce qu'on a pu dire sur les évolutions de Lacan, on peut donc considérer que l'«explication» à distance a eu des effets sur l'un et l'autre des protagonistes. Du point de vue des élaborations ultérieures de Derrida, la multiplication des interventions sur les terrains de l'éthique et du politique pourrait aussi être interprétée comme liée, au moins indirectement, à des repositionnements induits par ces contextes de lecture.

Reste que le résultat et les suites de ces confrontations ne trouvent véritablement à s'éclairer qu'à être replacés dans un contexte d'échanges théoriques plus large, dont on peut considérer qu'il vient surdéterminer, à l'échelle internationale, le sens «post-structural» des déplacements opérés.

B -L'inflexion pragmatique et sa limite.

Parallèlement à la réception des travaux les plus emblématiques du «structuralisme» français, et aux déplacements opérés à leur propos, s'engage une série d'échanges de dimension internationale, parfois vifs quant à leur ton, et de plus en plus significatifs quant à leurs enjeux, avec des auteurs issus de contextes ou de traditions philosophiques différentes. L'écart entre les points de vue adoptés fait apparaître des distances révélatrices, non seulement entre les auteurs anglo-saxons, de tradition «analytique», et les auteurs d'autres pays européens, mais entre le «post-structuralisme» français et bon nombre de ses interlocuteurs, fussent-ils «continentaux».

Ainsi Pascal Engel peut-il encore, à la fin des années 1980, risquer l'oxymore d'une «insularité continentale» pour évoquer l'influence, trop faible à son goût, de la philosophie analytique en France, y compris par comparaison avec la situation d'autres pays européens: «*People outside France have always wondered why analytical philosophy has had so little influence in this country, while it has gained currency in many other European countries* (...)» («*Continental insularity: contemporary French analytical philosophy*», in Griffith A.-P. (ed.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press, 1988, p. 1).

L'«exception» française est ainsi souvent comprise comme liée à un degré moindre

d'appropriation des traditions analytiques et post-analytiques. Les philosophes de la «deuxième génération» de l'Ecole de Francfort, notamment, auraient, pour leur part, plus volontiers consenti à des révisions significatives. On peut toutefois remarquer que ce «retard», et la querelle qui lui serait sous-jacente, semble avoir été quelque peu emphatiquement «diagnostiqués» et «dénoncés», en France même, par certains défenseurs de la philosophie analytique. En tant que représentants d'un courant longtemps marginal sur la scène intellectuelle, ceux-ci se sont souvent présentés comme les victimes d'une sorte de «mise à l'écart», dont les philosophes «existentialistes» puis «structuralistes» seraient largement responsables, par leur refus de donner place à un certain type de questionnement dans leurs élaborations, voire par ignorance pure et simple de ce qui se pratique dans tant d'autres pays sous le nom de philosophie (on peut se reporter à ce propos à l'article de Romain Pudal: «La difficile réception de la philosophie analytique en France», in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2004/2, n° 11, pp. 69-100). Mais du même coup, c'est ce qu'on peut aussi bien considérer comme l'exceptionnelle vitalité de la philosophie en France dans la deuxième moitié du XXe siècle qui se trouve placée en position d'obstacle ou d'adversaire par les partisans du relai analytique.

Dans un tel contexte, tout se passe donc comme si les emprunts à la tradition analytique ne pouvaient, voire ne devaient se faire que dans un certain rejet des développements les plus récents de la philosophie française. Ainsi semble se dessiner le motif, implicite mais insistant, d'un «coût d'entrée» pour la fréquentation de certaines formes de pensée, avec pour «prix à payer» l'abandon de positions antérieures. Une telle attente implicite laisse dès lors peu de place pour l'appréciation, ou même pour la simple reconnaissance, comme légitime, de la fécondité des lectures sélectives, déplaçantes et le plus souvent hétérodoxes, proposées par Derrida, Deleuze ou Lyotard de tel ou tel auteur habituellement rattaché à ce courant.

Une des principales difficultés semble aussi venir du fait qu'on a cru devoir associer, à la confrontation des textes ou des arguments, une opposition de principes dans laquelle une conception très déterminée de la «pratique professionnelle» tenue pour «légitime» en matière de philosophie devrait jouer un rôle déterminant. Cette dimension de «normativité éthique» par

rapport au travail intellectuel s'incarne alors, du côté des tenants de la pensée analytique, dans l'idéal «professionnel» d'un philosophe versé dans les sciences «dures», spécialiste de questions spécifiques, et soucieux de se maintenir à l'écart des «grands débats», aux enjeux techniquement trop flous, dans lesquels ont eu coutume de s'engager les philosophes français, que ce soit spectaculairement, depuis Sartre, ou plus discrètement, après la redéfinition des rôles proposée par Foucault. De ce point de vue, que des auteurs aient tenté d'intégrer tel ou tel aspect de la pensée analytique dans leurs travaux, tout en continuant à pratiquer, à d'autres égards, leur forme habituelle de philosophie, a pu provoquer quelque irritation. Ces appropriations sont alors déclarées incompétentes, et Jacques Bouveresse peut y voir (in *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984) un passage «de l'ignorance complète à la méconnaissance délibérée» (p. 162). Comme s'il était nécessaire que toute prise de contact ait ici la forme d'une *conversion*. Le problème posé est aussi celui de savoir dans quelle mesure il serait nécessaire, lorsqu'on importe des théories issues de contextes différents, d'importer en même temps l'ensemble des *habitus*, au sens de Bourdieu, liés à leur contexte d'origine: références implicitement exigées, postures jugées légitimes, espace des positionnements politiques attendus ou tolérables, etc.. Ces *habitus* peuvent être sensiblement distincts de ceux du contexte d'importation. C'est ce qui pourrait expliquer par exemple les interrogations de Christiane Chauviré («Pourquoi moraliser les normes cognitives?», in *Cités*, 2001, n° 5), lorsqu'elle se demande si l'adoption des concepts ou des théories analytiques devrait inclure la soumission à des normes éthiques particulièrement rigoristes dans la pratique des échanges intellectuels.

Or il se trouve que l'«éthique» ici préconisée, notamment quant au style dans la philosophie, a pu avoir une influence sur un penseur «continental» comme Habermas, pour ce qui est des préconisations en matière de «clarté» des arguments, et surtout du rejet de certaines «poétisations» ou «métaphorisations», suspectées d'abriter des tentatives, plus ou moins conscientes, de se soustraire aux règles du débat rationnel. Même si le contexte de départ peut paraître ici, à certains égards, moins contrariant, du fait d'une ouverture plus marquée aux problématiques issues des sciences humaines, les pré-requis de la communication tendent là

encore à opposer, à la réception des travaux post-structuralistes, des barrières «réglementaires» en définitives analogues à celles qu'érigeaient déjà certains interlocuteurs du courant analytique. C'est d'ailleurs en prenant appui sur la théorie des *speech acts*, élaborée par Austin, Searle, Strawson ou Gryce, qu'Habermas en vient à concevoir une «pragmatique sociale universelle» qui devrait préciser les conditions d'une communication «non faussée» pour la discussion dans l'espace public, c'est-à-dire, pense-t-il, du même coup, les conditions pour une culture d'échanges démocratiques.

Ce faisant, Habermas se démarque du diagnostic d'échec de l'*Aufklärung* formulé par les philosophes de la première génération de l'Ecole de Francfort (*La dialectique de la Raison: fragments philosophiques*, 1944, traduction française Gallimard, 1974), et il atténue leur dénonciation du caractère tendanciellement «totalitaire» du «triomphalisme de la raison moderne». Mais, en cherchant à réhabiliter le potentiel émancipateur d'une rationalité «communicationnelle», il en vient à exiger pour la discussion philosophique «légitime» des règles de fonctionnement relativement contraignantes pour la recherche du «consensus», règles au nom desquelles il ne tarde pas à dénoncer, notamment dans les travaux de Derrida, Deleuze ou Lyotard (plus ou moins directement visés par ses critiques dans le *Discours philosophique de la modernité*, 1985, traduction Gallimard, 1988), des formes d'opacité ou de résistance à la communication qui pourraient conduire à mettre en doute leur viabilité «démocratique».

En ce point, le problème est nécessairement posé, du point de vue de ces derniers, d'une mise au point quant à ce qui ne pourrait que résister à la «réduction pragmatique» et se trouverait menacé, dans la perspective même de la démocratie et de sa dynamique agonistique, par l'exigence effrénée d'un trop-plein de consensus. Cette difficulté concerne aussi, pour des auteurs formés au contact de Lévi-Strauss, le caractère trop exclusivement occidental-européen du point de vue ici adopté sur l'universalité. A cet égard, Habermas ne finirait-il pas par rejoindre le néo-pragmatisme d'un Rorty, qui revendique pour sa part le caractère («modérément») «ethnocentrique» de ses convictions, au point de rendre problématique l'approche du jeu complexe dans lequel se trouvent pris les échanges entre sociétés marquées par des traditions culturelles distinctes?

C'est à l'ensemble de ces développements et objections, explicites ou implicites, que les auteurs qui nous intéressent ont donc à se confronter et à répondre. Sans se laisser paralyser par les effets de décontextualisation et de recontextualisation déjà évoqués, qui sont indissociables de toute circulation internationale des idées, ces confrontations et réponses prennent notamment la forme:

-de lectures plus ou moins distanciées et déplaçantes de certaines textes fondateurs de la tradition analytique;

-de l'appropriation innovante d'une série de travaux portant sur la pragmatique du langage, caractéristique du second Wittgenstein, de l'école d'Oxford ou de certains de leurs héritiers, avec lesquels se mettent en place, plus facilement, des rapports de proximité;

-d'échanges plus ou moins intenses avec les tenants de la «pragmatique sociale» ou du néo-pragmatisme, qui sont l'occasion de préciser certains positionnements éthiques ou politiques.

Le contenu et les modalités de ces appropriations et démarcations sont très différents d'un auteur à l'autre, et il est donc plus que jamais nécessaire de rendre compte de la spécificité des cheminements. Ils ont néanmoins ceci de commun, qu'ils permettent d'expliciter certains aspects des avancées théoriques déjà réalisées, notamment au contact de la pensée des «structures». Ils deviennent également l'occasion de développements inédits, à la faveur de déplacements originaux, susceptibles de prolonger et d'enrichir, sans pour autant les trahir, ce qui s'affirmait déjà comme lignes de forces dans leurs trajectoires de pensée.

1 -La lecture critique des textes fondateurs de la tradition analytique.

a) La distance référentielle.

On a vu qu'assez tôt dans ses travaux, Lyotard n'hésite pas à prendre appui sur des développements issus de la tradition de la philosophie analytique, et ce dans une période où ces types d'emprunts restaient assez marginaux pour la plupart des philosophes français.

Cette originalité se marque d'abord, chez Lyotard, par l'importance donnée à la distinction frégéenne entre «sens» et «référence», à partir d'une lecture de «*Sinn und Bedeutung*». On peut en relever les occurrences, à partir des années 1960:

-Dès 1965, dans la discussion avec Levi-Strauss sur la méthode structurale, se trouvait ainsi posé le problème de «l'extériorité du disant et du dit» («Les Indiens...», p. 74), corrélative de toute explicitation thématique, par la rationalité scientifique, de ses objets.

-En 1967, dans le commentaire de M. Dufrenne («A la place de l'homme...»), le croisement des

dimensions de «signification» et de «désignation» pointait, au-delà du «chiasme» de Merleau-Ponty, la nécessité de penser un «horizon du discours» qui serait «essentiellement autre» par rapport au système de l'articulation signifiante, et trouverait à se formuler de façon plus adéquate dans le vocabulaire de la *référence*, désormais explicitement emprunté à Frege.

-Dans *Discours, figure*, la nature du recours à la sémantique frégéenne se précise encore, puisque son étude est l'objet d'un des chapitres centraux de l'ouvrage («L'épaisseur au bord du discours», pp. 105-116). C'est l'occasion de rappeler les principaux enjeux de la position d'un «désigné» en extériorité radicale par rapport à la désignation, mais aussi la distinction de la référence extérieure, non seulement par rapport à la signification, encore objective, mais par rapport à la «représentation» (*Vorstellung*), dans la mesure où seule cette dernière pourrait «varier d'un sujet à l'autre» (*id.*, p. 106). Par ailleurs, Lyotard souligne ici déjà l'importance du statut des «noms propres» dans cette réflexion: c'est au niveau des «noms» que se joue, de façon décisive, la possibilité d'une «désignation», à laquelle pourrait correspondre «un objet défini, et non pas un concept ou une relation» (*ibid.*, p. 107). Lyotard rapporte le fameux exemple de «la lune» dans le télescope, pour préciser, non seulement la distinction fondamentale entre *Vorstellung*, *Sinn* et *Bedeutung*, mais aussi l'importance du *nom* «lune», en tant que c'est par sa mention, comme nom, qu'en définitive «*nous présupposons toujours une référence* (*sondern wir, setzen eine Bedeutung voraus*)» (cité p. 107). Comme le dit Frege, en disant «la lune», on n'a pas «l'intention» de parler d'une représentation, ou d'un sens, mais on suppose une dénotation. «Au cas où une telle dénotation existe», ce serait donc comme un «dessein tacitement impliqué» par l'opération de nomination.

Dans son commentaire, Lyotard insiste toutefois déjà sur les limites de cette «négativité verticale», «transcendance visuelle» ou «donation de distance» par la dimension référentielle, du fait de la nécessité de prendre en compte certaines «conditions internes à la chaîne syntagmatique» (*ibid.*, p. 110): dans le cas du discours indirect, lorsque les mots sont moins pris pour ce qu'ils désignent que pour ce qu'ils signifient, on pourrait dire que «la *Bedeutung* d'un nom propre (ou d'une proposition) pris indirectement *est* son *Sinn*» (*ibid.*, p. 111 -je souligne); une subordonnée pourrait être, quant à sa signification, inséparable d'un ensemble propositionnel;

enfin, une expression peut, dans le langage ordinaire, contenir de l'implicite, de telle sorte que l'analyse des propositions échoue à rendre compte de la complexité des «contenus de pensée» dont elle est porteuse (*ibid.*, p. 111-112). Echo est ainsi fait à une thèse importante développée par l'article de Frege: un mot peut avoir un sens sans avoir de dénotation, dès lors qu'il peut être un «signe de signe», impliquant à l'écrit quelque chose comme des guillemets; si le style est indirect, la dénotation devient elle-même au moins indirecte.

Ceci peut nous amener à préciser quelques uns des caractères les plus originaux de la lecture de Frege par Lyotard:

-D'abord, il semble qu'il s'agisse de démarquer Frege, dont il est signalé (*ibid.*, p. 105) que l'oeuvre constitue une «matrice de la philosophie intentionnelle comme de la philosophie analytique» -via les *Recherches logiques* de Husserl d'une part, et le *Tractatus logico-philosophicus* d'autre part-, par rapport à l'usage que fera Husserl de ses travaux: l'objet apparaît bien ici comme l'«horizon de fuite» où viendrait se rassembler une diversité d'«esquisses» (*ibid.*, p. 110), mais le «concept» frégéen, attesté par l'«épreuve de commutation», est, selon Lyotard, solidaire d'une approche «systématique» du problème de la signification, là où Husserl resterait pris dans la logique du «vouloir-dire» et dans «la problématique cartésienne de l'intuition» (*ibid.*, p. 115). Cet écart autoriserait à dire de Frege qu'il échappe aux limites de la «métaphysique de la présence» critiquée par Derrida (*ibid.*, p. 116n).

-Ensuite, comme on l'a déjà fait observer (chapitre II), les analyses de Frege sur la «référence», comme celles du «déictique» selon Benveniste, servent ici de point d'appui dans la critique de la conception «structuraliste» de la signification et, au-delà d'elle, de la conception hégélienne d'un discours susceptible d'envelopper dans son système la totalité de l'expérience possible, par «scotomisation de la référence» (*ibid.*, p. 113). Parallèlement, elles sont aussi parfois déjà un moyen de rapprocher la réflexion de Lyotard de certains aspects du kantisme. Celui-ci apparaît en effet, de façon récurrente, comme celui pour lequel subsiste l'*extériorité* «entre la parole ou l'entendement et le sens ou sensibilité», ou «l'irréductibilité du donné au pensé» (*ibid.*, p. 37), soit le fait «que la pensée ne peut pas se donner le donné, mais seulement le possible» (*ibid.*, p.

140).

-Enfin et surtout, il s'agit d'insister, à partir du niveau des «représentations» (*Vorstellungen*) et au-delà d'elles, sur une ouverture du langage au «non-langage» qui serait aussi ouverture «à l'espace de la vision et du désir» (*ibid.*, p. 108) et permettrait d'articuler «la connaissance comme désir» à «la méconnaissance comme fantasme» (*ibid.*, p. 109). D'où la nécessité, ici, d'enchaîner sur Freud, et d'approfondir la dimension du figural: au-delà du système de renvois symboliques, interne à la langue, ou de la dimension de la référence, impliquée par le discours, la «figure» apparaît comme ce qui peut encore faire événement dans le discours, lorsqu'elle y inscrit la fracture d'une production artiste.

L'originalité de Lyotard, dans son usage de Frege, tient donc essentiellement, pour finir, à la démarche dans laquelle il l'inscrit: le motif de la référence devrait contribuer à mettre en cause, pour le déstabiliser, le système trop fermé de la circulation du sens dans la perspective structuraliste. Cette lecture de «*Sinn und Bedeutung*» apparaît donc d'emblée comme particulièrement hétérodoxe: non parce qu'elle déformerait de façon excessive la *lettre* du propos de Frege, mais parce que les préoccupations de Lyotard semblent très éloignées de l'esprit dans lequel on a coutume de l'interpréter, en la limitant par exemple plus strictement à ses enjeux scientifiques: donner une solution à certaines apories concernant la relation d'identité, etc.

C'est d'ailleurs cet écart par rapport à l'esprit des interprétations les plus courantes qui permet de comprendre certaines des raisons qui ont pu conduire Lyotard à s'éloigner du motif frégéen de la référence. S'il n'hésite pas, dans *Economie libidinale*, à déplacer l'essentiel de la «distance», jusqu'alors attribuée à la référence, du côté des intensités, c'est qu'il y voit un moyen, plus radical encore, de la faire échapper à l'emprise d'un système de significations clos sur lui-même.

Et si l'on pourra parler, par la suite, d'une certaine évolution «pragmatique» de la réflexion de Lyotard sur le langage, ce sera donc également selon des modalités atypiques par rapport à celles qui conduisent, dans d'autre contextes, à privilégier les approches en termes de «langage ordinaire». Cette originalité est, là encore, à mettre en rapport avec la spécificité de ses motivations: échapper, non seulement à l'espace clos d'un système de significations mais, de plus en plus, à toute tentative de subordination de tel ou tel genre de discours sous l'autorité de

l'un d'entre eux, dont on prétendrait faire le modèle ou la raison dernière de tous les autres.

b) La délimitation des concepts.

Derrida, pour sa part, consacre peu de développements directs à la discussion avec les principaux fondateurs de la tradition analytique. Ses travaux n'en ont pas moins inspiré d'intéressantes lectures critiques, qui permettent de situer, voire de reconstituer de façon assez satisfaisante ce qui pourrait être l'essentiel de ses prises de position à cet égard.

On peut d'ailleurs trouver, au début du mémoire de 1954 (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, publié aux PUF en 1990), un compte rendu de la controverse entre Frege et Husserl à propos de la *Philosophie de l'arithmétique* de 1891, et de l'échange auquel elle donne lieu entre le fondateur de la phénoménologie et l'auteur des *Fondements de l'arithmétique* de 1884.

Avec le Husserl des *Recherches logiques*, Derrida reconnaît alors à Frege le mérite d'avoir dévoilé les impasses auxquelles serait condamnée toute tentative d'«analyse psychologique du concept de nombre» (*Le problème de la genèse...*, p. 66). Le problème posé par la constitution «génétique» de «la signification du "zéro" et du nombre "un"» (*id.*, p. 67) joue ici un rôle

déterminant: la signification du «zéro» ne saurait être atteinte par «une simple abstraction psychologique» (*ibid.*, p. 68); quant à «l'unité», elle requiert pour être saisie l'accomplissement d'un «saut brusque», introduisant une «discontinuité» par rapport à «l'indéfini de la multiplicité» auquel reste vouée toute genèse strictement philosophique (*ibid.*, p. 69).

Derrida expose également la façon dont Husserl en vient à considérer que la position de Frege conduit à une «aporie». Celui-ci aurait eu le tort de penser simplement la possibilité du nombre comme un concept a priori, et de tenir la possibilité de l'«équivalence théorique et formelle» pour «seule essentielle à la constitution des nombres» (*ibid.*, p. 70). Reconnu dans sa pureté, le concept de nombre appellerait encore une genèse spécifique pour «prendre sens», dans la mesure où l'équivalence, à la différence de l'identité, serait toujours de l'ordre de la «synthèse». C'est ce qui légitimerait la thématisation par Husserl d'une «genèse concrète mais non historico-psychologique des essences» et le «dépassement du débat logicisme-psychologisme par la phénoménologie», par l'institution d'un «domaine "neutre" du vécu» (*ibid.*).

Reste que la position vigoureusement anti-psychologiste de Frege («le nombre n'est pas plus l'objet de la psychologie ou le produit d'opérations psychiques que la mer du Nord» -in *Fondements de l'arithmétique*, cité p. 66), outre qu'elle joue un rôle décisif dans l'évolution de la pensée de Husserl, est ici l'occasion d'une interrogation de fond sur le sens de l'entreprise phénoménologique. Si le «sens objectif de l'être» peut «se passer» de toute intentionnalité psychologique, «l'être ne se passera-t-il pas aussi d'une intentionnalité transcendantale?». Cette question n'est certes pas posée en termes frégéens. Elle n'en est pas moins, dans ce contexte, suscitée par lui, et elle permettrait de soulever rien moins que «tout le problème de l'idéalisme husserlien» (*Le problème de la genèse...*, p. 66, note 32).

Par rapport au développement ultérieur de la pensée de Derrida, Geoffrey Bennington tente de montrer, dans son intervention au colloque de Cerisy de 1992 («La frontière infranchissable», reprise in (collectif) *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, 1994), que c'est l'exigence de «frontière conceptuelle» à la fois «*nette*, définie et continue» (p. 69) qu'on pourrait paradoxalement retrouver à l'oeuvre dans le travail de la déconstruction. Du

maintien de cette exigence, témoigneraient les déclarations de Derrida dans le cadre de sa discussion avec Searle: «dans l'ordre des concepts (...), quand une discussion ne peut être rigoureuse et précise, ce n'est pas une discussion, ce n'est pas une véritable discussion» (in *Limited Inc.*, Galilée, 1990, p. 223 -cité p. 79).

Mais la reconnaissance du bien fondé de cette exigence ne conduit pas tant à se rallier aux positions d'ensemble de Frege, qu'à montrer qu'elle ne peut conduire qu'à l'«embarras» et aux paradoxes. Comme on ne peut parvenir à un «concept nettement défini de ce que c'est qu'une frontière», dont on ne peut parler que «par image, métaphoriquement», manque aussi le concept «de ce que c'est qu'un concept en général» («La frontière infranchissable», p. 70).

Toute tentative de définition délimitante du «concept», pensé comme «fonction», ou de «l'objet», son autre, ne pourrait donc reposer, selon Frege lui-même, que sur la «simplicité» supposée, elle-même rebelle à toute analyse, de quelques «pierres ultimes». Là encore, l'absence de définition viable semble devoir condamner, «même en logique, aux métaphores et aux clins d'oeil, donc à la non-simplicité» (*id.*, p. 72). Bennington y voit l'illustration de la thèse derridienne selon laquelle aucune institution, fût-elle institution de science, et de logique, ne saurait «comprendre» sa propre institution (au sens actif d'opération instituante), laquelle ne peut donc «qu'être violente par rapport à cette institution», et laisser une «trace» -ici: la «frontière», qui «marque tout concept d'une non-conceptualité constitutive». En ce sens, la démarche de Derrida s'opposerait en définitive à celle de Frege, en tant que tentative d'effacer «l'origine non logique de la logique» (*ibid.*).

De ce point de vue, l'entreprise déconstructrice semble pouvoir être plus accueillante à l'oeuvre de Wittgenstein. A proximité du travail de Derrida, Sylviane Agacinski s'attache ainsi à chercher, dans le *Tractatus logico-philosophicus*, les points de rupture avec la tradition philosophique qui pourraient autoriser un tel rapprochement (cf. «Découpages du *Tractatus*», in S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, B. Pautrat, *Mimésis des articulations*, Flammarion, 1975).

De tels points sont surtout repérés du côté d'un certain «*déplacement* dans le texte du *statut de*

la représentation» (p. 20 -je souligne). S'il est vrai que tout langage est ici dit «représentatif» (c'est pourquoi on a pu parler, de façon un peu discutable, de «*picture theory*», ou de théorie du «langage-tableau»), une telle «représentation» n'a rien de psychologique: «pas d'intensité, pas d'intention, pas d'intuition, pas de sujet» (*id.*, p. 19). En l'absence de métalangage, une telle représentation échapperait à toute possibilité de «relève» spéculative de type hégélien (*ibid.*, p. 24). Elle ne serait pas non plus ré-appropriable, comme chez Husserl, du point de vue «d'une présence à soi de la pensée qui excèderait toujours en droit l'expression» (*ibid.*, p. 25). De façon un peu déconcertante, on pourrait dire de «l'image» qu'elle n'a plus ici aucun «caractère dérivé ou second»: comme le dit Wittgenstein, elle présente «une possibilité de l'existence et de la non-existence des états de faits» (*Tractatus...*, 1922, traduction Gallimard, 1993, 2.201 -cité p. 29).

Or ce qui définit l'état de faits, c'est la liaison spécifique entre ses éléments, et non la nature de chacun d'eux («Découpages...», p. 30-31). C'est pourquoi il y a un caractère essentiellement «articulé» de l'image, qui correspond aussi à l'articulation de la proposition, comme «échaffaudage logique» (*id.*, p. 33). Wittgenstein retient de Frege la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*, et le lien indissociable du sens au contexte propositionnel. Mais il insiste sur l'antécédence du sens par rapport à la signification, ou référence, au point d'identifier le sens à la représentation (*Tractatus...*, 2.221), voire de proposer de remplacer le vocabulaire du «sens» par celui de la représentation (*id.*, 4.031). A la limite, tout se passe comme si la *Bedeutung* était un «effet de syntaxe, le produit d'un jeu» («Découpages...», p. 49). On serait donc toujours confronté à des liaisons de multiplicités logiques, à distance radicale de toute «présence simple du sens», «même dans la pensée» (*id.*, p. 38), dans une certaine analogie avec «l'écriture», jusque dans ses formes «hiéroglyphiques» (*ibid.*, p. 41).

Mais ces caractères radicalement innovants de la pensée de Wittgenstein ne cessent d'être contre-balancés, nous dit Sylviane Agacinski, par une «volonté» de représentation, «répondant et correspondant au désir de vérité» (*ibid.*, p. 19), et «de la vérité comme image» (*ibid.*, p. 20). De cette «volonté» de penser la proposition comme possibilité d'image vraie de la réalité, on pourrait dire qu'elle ne correspond pas à «une sortie hors du milieu philosophique» (*ibid.*, p. 23) le plus traditionnel. C'est elle qui pousse à chercher «des éléments (simples) de la proposition» pour

«tenir lieu d'objets (simples)» (*ibid.*, p. 42). Certes, Wittgenstein considère qu'il n'y a d'intuitions que d'objets complexes. Mais il n'en maintient pas moins longtemps, en particulier dans les *Carnets* de 1914-1916, une certaine nécessité de l'atomisme.

Restent, bien sûr, les avancées du «second» Wittgenstein, et sa capacité à produire des concepts échappant à l'exigence frégéenne de «netteté» et de délimitation stricte quant aux frontières: en premier lieu, le concept de «jeux de langage» lui-même. Le «sol raboteux» auquel se trouvent ramenées les propositions ne saurait être fondateur pour la logique, si bien que les «règles» subsistantes permettent surtout, selon l'expression de Geoffrey Bennington, de «donner du jeu au jeu», sans permettre d'exclure les possibilités de changement imprévisible, dans le jeu comme dans la «forme de vie» qui lui est corrélative («La frontière infranchissable», déjà cité, p. 80). Mais ici se présentent encore les difficultés liées aux statuts de l'«usage» et du «langage ordinaire», en particulier dans leur lien à des «articulations toujours déjà prêtes, données d'avance» («Découpages...», p. 49), ou chargées de règles déterminées par le «pays d'origine» (*Recherche philosophiques*, § 116 -cité p. 48).

En ce point pourrait devenir plus compréhensible la complexité de la position de Derrida, et sa surprenante «fidélité» à l'exigence frégéenne: il ne s'agit pas, encore une fois, de reconnaître la nécessité des délimitations pour y plier sans réserve les ressources du discours; il s'agit de généraliser l'expérience du limitrophe ou du frontalier, et il s'agit pour cela, au besoin, de ne pas hésiter à puiser aux plus exigeantes «ressources de l'analyse conceptuelle traditionnelle» («La frontière infranchissable», p. 81). Quant à l'usage, il ne sera valorisé qu'à condition de nouveaux déplacements, qui l'écartent du «sol natal» comme du «déjà donné».

c) Logique et philosophie.

On sait que Deleuze a beaucoup polémiqué avec les tenants de la pensée analytique, accusés d'être de véritables fossoyeurs de la philosophie. Cette dimension polémique ne doit pas pour autant avoir pour effet de masquer la réalité du travail effectué dans la lecture de certains textes, mais doit permettre de mieux comprendre les problèmes liés à l'effet de *restriction* que Deleuze reproche à la philosophie analytique d'imposer au développement des élaborations philosophiques. C'est donc le dégagement du sens même de l'entreprise philosophique selon Deleuze qui est en jeu dans l'examen d'une telle discussion critique.

Il importe de signaler d'emblée que Deleuze semble n'avoir pas ignoré, et moins encore simplement rejeté, notamment dans son propre projet d'élaboration d'une «logique du sens», la plupart des travaux fondateurs de la tradition analytique. Daniela Voss en fait justement la remarque: «*It should be noted* (...) *that Deleuze is not rejecting a whole tradition of linguistic analysis and philosophy of language*» («*Deleuze's Rethinking of the Notion of Sense*», in *Deleuze Studies*, vol. 7, Issue 1, pp. 1-25, Edimburgh University Press, 2013 -consulté sur

http://doc.doi.org/10.3366/dis.2013.0092). Mais il est vrai que l'originalité du travail de relecture auquel il la soumet aboutit à l'éloigner des problèmes habituels et du style même des tenants de cette tradition.

On a vu (au chapitre I) comment *Logique du sens* en vient assez vite à distinguer les dimensions possibles de la proposition, sous les noms de «désignation» (d'objets ou d'états de choses), de «manifestation» (plus subjective, liée aux désirs et croyances) et de «signification» (induite par les articulations de concepts). Et on a pu noter la proximité de ces distinctions avec celles opérées par Husserl dans la première des *Recherches logiques*, entre «indication», «manifestation» et «signification». Reste qu'à ce propos, Juan-Luis Gastaldi peut faire observer que c'est de la distinction frégéenne entre référence (*Bedeutung*), représentation (*Vorstellung*) et sens (*Sinn*) qu'il semble, plus décisivement encore, hériter. Il suffirait, pour le vérifier, de prêter attention à quelques «indices» significatifs: le caractère d'abord «propositionnel» des dimensions concernées, le recours à des exemples très «marqués» par l'usage qu'en fait Frege, comme le couple étoile du soir / étoile du matin pour penser une différence entre sens (différents) et références (identiques), l'importance privilégiée accordée, de façon générale, à la différence entre «sens» et «référence» (comme dans «*Sinn und Bedeutung*»), l'importance donnée aux «paradoxes», et notamment au paradoxe dit «de Frege» pour évoquer la «régression à l'infini», etc. (cf. Juan-Luis Gastaldi, «Le sens d'une logique du sens. Deleuze, Frege et le rendez-vous manqué», in Adnen Jdey (dir.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Métis Presses, 2015, pp. 211-212).

Si toutefois une distance est très vite marquée par rapport au style des développements de Frege, c'est que Deleuze entend le lire moins en «logicien», au sens technique le plus courant, que pour tenter de déplacer philosophiquement certains problèmes. Ainsi la «logique du sens» ne considère-t-elle pas l'existence des «paradoxes» comme un caractère dirimant pour décider de l'appartenance au domaine du «logique», puisqu'elle a pour ambition de penser l'ensemble des éléments qui viennent «insister» dans le langage, et notamment «toutes les puissances de l'inconscient, et du non-sens dans l'inconscient» (*Logique du sens*, p. 92).

Ainsi Deleuze en vient-il à poser un certain nombre de conditions caractéristiques de ce qui lui semble nécessaire pour rendre compte de la dimension du sens telle qu'il entend la penser, et que Juan-Luis Gastaldi (art. cité, pp. 220-224) propose de ramener à quatre: sérialité (comme dans la double série des sens et des références), élément paradoxal («incarnant ce qui du sens semble le plus irréductible à la référence»), «divergence par hétérogénéité» (du fait de l'«excès définitif d'une série sur l'autre» et de l'existence irrésorbable, alors posée par Deleuze, d'une «case vide»), et production de «singularités» (comme «limites» d'un procès différent/ciant d'«individuation des unités de sens»).

On ne reviendra pas sur le détail de ces conditions, dans lesquelles on peut retrouver l'essentiel des «critères» par lesquels Deleuze proposait déjà de «reconnaître» le structuralisme. On fera néanmoins encore une fois observer que c'est en réalité une «quatrième dimension» qui se trouve ici ouverte, dimension par laquelle, excédant les limites de la triade désignation / manifestation / signification, ou référence / représentation / sens, Deleuze entend en réalité déplacer le problème du «sens». Ce qu'on appelle ordinairement «sens» chez Frege est en effet ici re-nommé «signification», et même la conception transcendantale du «sens», qui s'y trouve liée, ne pourrais jamais aboutir qu'à établir une logique des «conditions de l'expérience possible», tandis que la désignation (dénotation ou référence) n'aurait, comme telle, de rapport valable à la réalité que dans le «seul cas» des «propositions singulières, prises en exemples, arbitrairement détachées de leur contexte» (*Différence et répétition*, p. 200). Par contre, pour toute proposition en tant qu'on la considère dans son contexte de «pensée vivante» (c'est-à-dire, comme le dit Daniela Voss, «*in relation to a problem*»), l'engendrement du sens est en fait, selon Deleuze, indissociable de la position du problème lui-même.

Ainsi est progressivement mise en place une logique du sens comme logique des «effets de surface», dont le fonctionnement pourrait rejoindre celui des «effets de structure» tels que Deleuze a pu tenter, un temps, de les décrire. Le déplacement qu'elle opère, en particulier par rapport à la conception frégéenne de la référence, aboutit à faire circuler signes et références dans des relations sérielles dont l'impossible «clôture bijective» (cf. Juan-Luis Gastaldi, art. cité, p. 222) assure seule la production d'un sens «en dimension autonome», selon l'effet quasi-causal

d'une étrange machine, fonctionnant non selon «des rapports de cause à effet», mais selon «un ensemble de correspondances non causales, formant un système d'échos, de reprises et de résonances, un système de signes, bref une quasi-causalité expressive, non pas du tout comme une causalité nécessitante» (*Logique du sens*, p. 199).

Vingt ans plus tard (in *Qu'est-ce que la philosophie?*), lorsque Deleuze, avec Guattari, s'attache à nouveau à thématiser la dimension de la «référence», il semble que ce soit dans un sens parfois plus directement lié à celui promu par Frege. Le «plan de référence» est, plus largement, celui sur lequel opèrent les «fonctifs» mis en oeuvre par l'activité scientifique ou les «prospects de la logique». Le sens de la critique n'en demeure pas moins, à certains égards, comparable, dans la mesure où c'est encore d'une forme de réduction, ou de restriction, à un domaine trop étroitement déterminé, que Deleuze entend se démarquer.

Au sens large, une des caractéristiques de la science serait d'opérer un «ralentissement» dans l'investigation du réel, par le geste même qui lui fait poser une référence, de façon à «actualiser» le virtuel «par fonctions» (p. 112): «les premiers fonctifs sont donc la limite et la variable, et la référence est un rapport entre valeurs de la variable, ou plus profondément le rapport de la variable comme abscisse des vitesses avec la limite» (*id.*). Autrement dit, si le chaos est ce «virtuel» défini par «la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche» (*ibid.*, p. 111), l'activité de la science consisterait toujours à renoncer à cette vitesse infinie, pour poser des limites dans le chaos, ou pour viser un «*plan de référence* constitué par toutes les limites en bordure desquelles elle affronte le chaos» (*ibid.*, p. 113 -je souligne).

En un sens plus strict, la logique pourrait également être dite «réductionniste», dans la mesure où «elle veut faire du concept une fonction suivant la voie tracée par Frege et Russell» (*ibid.* p. 128). Mais elle va plus loin, puisqu'elle doit s'appliquer «à des états de choses ou à des corps déjà constitués» par des «actes de référence» préalables (qu'ils soient le fait de la science, de l'observation ou de la simple opinion) (*ibid.*, p. 131), qu'elle traite sous forme de propositions informatives appelées par Deleuze «prospects». Dans ce traitement de second degré, se jouerait une sorte de «déformation réglée, oblique, de la référence par rapport à son statut scientifique»

(*ibid.*, pp. 131-132) lui-même, déformation fondatrice d'une «image de la pensée» qui devient l'objet central de la critique deleuzienne.

C'est en effet en ce point que la généralisation de l'approche logicienne pourrait devenir une menace pour la philosophie. Certes, science et philosophie, confrontées au chaos, se donnent toutes deux pour tâche d'inventer des moyen de l'approcher, soit en sacrifiant l'infini, dans la position de l'«observateur partiel» de la science, au profit de l'opérationnalité, par des «fonctifs», soit en investissant la «vitesse infinie» du chaos pour donner consistance au «virtuel» en pensant l'événement par concepts philosophiques et construction d'un «plan d'immanence». Par contre, l'opération logique qui consiste, nous dit Deleuze, à s'installer intégralement «dans le cercle de la référence», par «logicisation des fonctifs qui deviennent ainsi les prospects d'une proposition» (*ibid.*, p. 130), ne pourrait, si elle prétendait concurrencer la pensée philosophique, voire se substituer à elle, qu'aboutir à «tuer» le concept, et plutôt «deux fois» qu'une (*ibid.*, p. 133). Au-delà du déplacement opéré quant au statut de la référence, Deleuze s'inquiète donc du danger que représenterait l'importation dans la philosophie de deux aspects décisifs de la réflexion frégéenne sur la science: l'identification du concept à une fonction, et la promotion d'un formalisme logiciste comme modèle de pensée rigoureuse. Les pratiques de ce dernier se figent alors dans une opposition stéréotypée avec celles du «langage ordinaire» -lequel, comme discours commun dominant ou «majoritaire», risque de n'en être jamais qu'une sorte d'image inversée.

2 -L'inflexion pragmatique.

a) Langues de pouvoir et agencements d'énonciation.

Ainsi se précisent les attendus de l'extrême méfiance manifestée par Deleuze à l'égard d'une certaine tradition analytique, dans sa tendance à vouloir étendre à la philosophie les méthodes et résultats issus de la recherche sur le calcul des propositions. Pour autant, ces critiques n'éclairent pas entièrement l'hostilité également manifestée par Deleuze, en telle ou telle occasion, à l'égard des élaborations du «second» Wittgenstein comme de certains de ses héritiers. On se souvient de la fameuse déclaration de l'*Abécédaire*: «W? Il n'y a rien à W! (...) Pour moi, (...) c'est une réduction de toute la philosophie, (...) c'est la pauvreté instaurée en grandeur. (...) Si [les Wittgensteiniens] l'emportent, alors là il y aura un assassinat de la philosophie».

A bien y regarder, il semble cependant qu'on pourrait légèrement nuancer ce propos, et

considérer que c'est surtout une certaine persistance du projet logiciste initial, sous l'enseigne de Wittgenstein, qui se trouve à cette occasion centralement visée. Certes, les choses se compliquent encore, si l'on prend en compte le souci de Deleuze de défendre les travaux de logique de Russell et Whitehead, contre Wittgenstein (cf. cours du 10/03/1987 -consulté sur http://gallica-bnf.fr/ark:/12148/ept6k128406c), mais il le fait surtout, encore une fois, pour défendre l'interprétation par Whitehead du prédicat comme «événement», plutôt que comme attribut au sens traditionnel, et donc pas du tout du point de vue logiciste le plus familier dans la tradition analytique.

D'autre part, si l'on reprend, au point où nous l'avions laissé, le fil de la discussion critique engagée par Deleuze et Guattari contre les tenants de la linguistique structurale, on se souvient qu'il nous avait conduit, à travers le recours à Hjelmslev, à la recherche d'une perspective résolument *pragmatique* dans l'approche du langage. Cette perspective, Guattari la poursuit, par-delà la mise en cause des «universaux» chomskyens, dans ses développements sur *L'inconscient machinique* (Encres, recherches, 1979), et il n'hésite pas à prendre appui pour cela sur les travaux d'Austin, de Searle ou de Brekel, c'est-à-dire sur des auteurs qui, *via* l'école d'Oxford ou l'influence du tournant «communicationnel» initié par Habermas, apparaissent comme largement tributaires d'un héritage wittgensteinien.

Ces points d'appui sont certes à leur tour critiqués (pp. 32-34), mais l'étude des «actes de langage» n'en est pas moins ici présentée comme une avancée significative, qu'il resterait à élargir dans le sens d'un travail sur les «agencements non individués de l'énonciation» (*id.*, p. 33) -notamment par distinction des «agencements collectifs territorialisés», «subjectifs individués», «collectifs d'énonciation» ou «machiniques d'énonciation» (*ibid.*, p. 54). Ce qui est ici par surcroit souligné, c'est l'inscription nécessaire de ces «actes de langage» dans la multitude des réseaux «macro- ou micropolitiques» qui composent l'espace social et qui en déterminent les contenus. Le propos esquissé est désormais celui d'une pragmatique généralisée, opposé à toute tentative de relégation des approches en termes d'«actes» à la zone marginalisée d'énoncés quasi insignifiants de ce qu'on pourrait appeler, suivant la formule de Chomsky, un «dépotoir».

Pour Deleuze et Guattari, cette orientation pragmatique s'accentue encore dans *Mille Plateaux*. Le «Plateau quatre» se donne ainsi pour tâche de mettre en cause ce qui, dans la perspective prise par la plupart des linguistes, tendrait à occulter la réalité du fonctionnement des langues, qu'il faudrait repenser en termes d'agencements, ou dans les termes hjelmsleviens des rapports entre contenu et expression.

Du point de vue de la discussion sur le statut de la référence, ceci passe par l'affirmation d'un primat du *discours indirect* (p. 97), et donc par un déplacement radical du pôle «référentiel» du langage du côté du langage lui-même. Plutôt que d'informer sur une réalité extérieure, le rôle du langage doit dès lors être compris, radicalement, comme consistant toujours à communiquer à partir de ce qu'on a entendu dire.

Si le langage consiste bien en une telle transmission, alors sa dimension *performative* passe également au premier plan. En ce point, Deleuze et Guattari peuvent largement prendre appui sur les travaux d'Austin (*How to do things with words*, Oxford, 1962, Seuil, 1970) et d'Oswald Ducrot (*Dire et ne pas dire*, Hermann, 1980), cités p. 98, pour faire insister cette dimension d'«acte de parole» dans laquelle tout énoncé se trouve pris. Cette omniprésence du performatif, et plus largement de l'illocutoire, dans le jeu des échanges linguistiques, vient confirmer la pertinence de la généralisation du point de vue pragmatique pour rendre compte de ce qui s'y produit.

Dès lors, nous disent Deleuze et Guattari, non seulement les énoncés prescriptifs, mais l'ensemble des énoncés, parce qu'ils comportent de l'illocutoire, devraient être compris comme appartenant au genre «*mots d'ordre*». Ce recours un peu provocateur au vocabulaire politique du «mot d'ordre» a pour fonction de rendre compte de la dimension collective dans laquelle les «agencements d'énonciation» sont ici envisagés, de leur prise dans un champ social donné, mais aussi des jeux de pouvoir auxquels ils peuvent participer. Certes, l'acte est ici pensé comme «incorporel», au sens post-stoïcien élaboré dans *Logique du sens*, mais la transformation incorporelle qu'il induit a un effet d'«intervention» sur les corps en ce que l'événement dont il est porteur «s'attribue» à eux (*Mille Plateaux*, p. 110) -comme dans l'exemple, emprunté à Ducrot,

d'«attribution» de culpabilité par le magistrat, «qui transforme [l'accusé] en condamné» (*id.*, p. 102). Ainsi un énoncé, ou une prise de parole, peuvent-ils «faire date», en tant qu'actes décisifs, dans la mesure où ils font événement dans le système des corps. Cette dimension, dont veut rendre compte l'organisation en titres-dates de l'ouvrage (*Mille Plateaux*) lui-même, est celle d'une puissance de rupture («instantanée»), qui peut être l'effet d'un slogan, mais aussi associée à une date ou à un nom propre. Une certaine radicalité de l'énoncé en ferait une création, qui traverse le socius en lui communiquant un surcroit d'intensité.

Le passage à une pragmatique généralisée doit aussi avoir pour effet, selon Deleuze et Guattari, de récuser le privilège généralement accordé à l'étude d'un état «*standard*» de la langue, dont les linguistes font une condition pour assurer la scientificité de leurs démarches. La discussion entre Chomsky et Labov sur le statut des «variations» par rapport au fonctionnement systématique d'une langue tient ici une place essentielle: là où le premier considère que même un dialecte où une langue de ghetto ne peuvent être étudiées que comme des systèmes homogènes, à l'exemple des langues «standards», le second réplique que même une langue dominante (l'anglais ou le français standard) ne peut être sans dommage réduite à l'abstraction d'un «état grammatical invariant», c'est-à-dire indépendant des variations qui ne cessent de l'affecter.
Or, à travers le «postulat» de la «langue standard», c'est bien une situation de pouvoir qui se trouve aussi visée par Deleuze et Guattari. Jean-Michel Salanskis peut à bon droit faire observer à ce propos (in C. Enaudeau et F. Fruteau de Laclos (éd.), *Différence, différend: Deleuze et Lyotard*, Encre marine, Les Belles lettres, 2015) que dans cette mise en cause, c'est aussi le projet de scientificité de la linguistique qui pourrait se trouver menacé, voire «sacrifié sur l'autel de la radicalité politique» (pp. 123-124). Mais il semble bien que la position de Deleuze et Guattari consiste précisément, de façon récurrente, et tout particulièrement sur le terrain des sciences humaines, à tenter de prévenir contre les risques qui leur semblent attachés à la démarche scientifique de «découpage» d'un objet, en ce qu'elle pourrait servir à dissimuler l'effet de déterminations ou d'intérêts «d'un autre ordre», au travers de distinctions ou de choix de symboles «catégoriels» fonctionnant en réalité comme «marqueurs de pouvoir» (*Mille Plateaux*,

p. 127). Considérer la langue comme un «système homogène» pourrait ainsi avoir pour corrélat sa constitution en «langue de pouvoir, majeure ou dominante» (*id.*). Deleuze et Guattari ne font sur ce point, à certains égards, que rendre compte du caractère politique, historiquement attesté, des processus d'homogénéisation linguistiques, comme résultats d'équilibres de pouvoirs établis dans une époque donnée.

A l'inverse, la prise en compte de la réalité des langues comme «variables hétérogènes» (*ibid.*) supposerait un travail pour les «mettre en état de variation continue». Ceci peut vouloir dire, à la suite de Labov, et selon le mot d'Anne Sauvagnargue, qu'on s'attache à étudier «une variation systématique, ou un système en variation» (*Deleuze et l'art*, p. 155). Mais Deleuze et Guattari parlent aussi de «conquérir la langue majeure» et d'«y tracer des langues mineures encore inconnues» (*Mille Plateaux*, p. 133), non pour faire «du régionalisme ou du ghetto», mais afin de parvenir, par connexion ou conjugaison «d'éléments de minorité», à l'invention d'«un devenir spécifique autonome imprévu» (*id.*, pp. 134-135). Il s'agirait alors moins de proposer une «science» alternative, selon le modèle «majeur» des discours contestés, que de s'intéresser, sur un mode «mineur», à des pratiques, qu'elles soient sociales ou artistiques. C'est tout l'enjeu, et la difficulté aussi, de cette proposition de passage à une pragmatique généralisée qui ne prétend surtout pas non plus dégager d'«universaux pragmatiques», puisque ceux-ci dépendraient encore d'improbables «structures générales de discours» (cf. *L'inconscient machinique*, déjà cité, p. 33).

En un sens qui, encore une fois, dépasse le logique ou le linguistique, en direction du pragmatique, et même du politique, tout «agencement d'énonciation» pourrait donc aussi être dit «régime de signe», en tant qu'il correspond à une forme d'organisation des signes, et on ne saurait l'approcher que dans les termes d'une sémiologie à chaque fois spécifique, pour rendre compte aussi bien de ses stratifications que de ses lignes de variations, voire des lignes de fuites ou mouvements de «déterritorialisation» qui le traversent.

b) La dimension performative et la communication.

Certains problèmes soulevés par l'approche pragmatique, en liaison avec la question du statut à donner au «langage ordinaire», sont posés par Derrida dans le texte de la «communication» de Montréal de 1971 («Signature, événement, contexte», repris in *Marges*, Minuit, 1972 -désormais noté SEC). Il s'y agit centralement de dégager à la fois les enjeux et les limites de la mise en évidence, par Austin, de la dimension «performative» des «actes de langage».

Derrida repère et souligne la nouveauté des analyses de *Quand dire, c'est faire* (*How to do things with words*, déjà cité): en pensant le langage à partir de ses usages «ordinaires», Austin s'éloigne de l'attention trop exclusive portée par la tradition analytique au contenu de vérité des énoncés. Comme le rappelle Raoul Moati (in *Derrida et le langage ordinaire*, Hermann, 2014), «une fois introduit le registre illocutoire à même la prestation linguistique, il n'est plus possible de réduire la valeur des énoncés à la polarité vrai / faux» (p. 279). Etudiés «en contexte», ceux-ci ne peuvent plus être considérés du point de vue d'un contenu sémantique inamovible, mais doivent être réintégrés dans les jeux de la différence et d'un langage débordant irrépressiblement les

strictes limites de l'assertion. En considérant le langage comme «activité», Austin semble s'installer dans le registre de la «communication», mais permet aussi d'en penser les conditions et les effets, y compris dans l'ordre extra-sémantique des rapports de forces: «Communiquer, dans le cas du performatif (...), ce serait communiquer une force par l'impulsion d'une marque» (SEC, p. 382).

Reste que cette question de la communication, qui est au coeur de l'intervention de Derrida (c'est son «thème», sa «figure imposée»), relie aussi Austin, même s'il n'en fait pas état, à toute une tradition linguistique qui en a fait une question centrale, et qui en a même proposé des formalisations. On sait comment Jakobson, critiqué dans *De la grammatologie* pour sa contribution à la «phonologisation» de la linguistique structurale, a ainsi pu tenter de penser la communication linguistique comme une espèce d'un genre plus large de «communication», en dérivant son schéma élémentaire de celui de la cybernétique et du travail des «ingénieurs», qui devrait permettre de préciser les pôles entre lesquels s'organise la circulation des messages. Ces considérations bien connues, qui ne peuvent être ignorées à l'arrière-plan d'une discussion sur la «communication», permettent aussi d'éclairer le sens de certains des arguments qui s'y trouvent développés.

Certes, penser le langage en termes de «*speech*», et plus encore de «*speech acts*», revient à s'interroger davantage à des séquences et à des interactions (contextualisées) qu'à des totalités linguistiques articulées -à proximité de la distinction saussurienne entre paroles et langues. C'est pourquoi l'«acte de parole» est moins compris, par Austin, comme assertif que comme agissant. A un certain niveau d'analyse, c'est *toute énonciation* qui est à la fois, et à des degrés divers, locutoire, illocutoire *et* perlocutoire. En distinguant le caractère performatif des énoncés de leur simple caractère constatif, Austin interdit donc en même temps la réduction du problème du langage à celui du «contenu de sens» des énoncés et sa fixation dans un corps de langue statique et stabilisé; à la «langue» en tant que telle, il s'intéresse finalement assez peu; son approche ne relève ni d'une sémantique ni d'un structuralisme.

Autour du motif de la «communication», on peut néanmoins considérer que s'opère une certaine rencontre. Certes, dans le sens courant, même linguistique ou philosophique, de la

communication, «le contenu du message sémantique serait transmis» par divers «moyens», sans que «l'intégrité du sens» en soit «essentiellement affectée» (SEC, p. 370). Mais le «mot» de communication est «polysémique» (*id*., p. 367). Son «champ sémantique» s'étend du domaine des transports à celui de la transmission des messages et de leurs significations, et il intéresse aussi bien la théorie des «*speech acts*» que la phonologie. A cet égard, il paraît difficile de souscrire tout-à-fait à l'idée que Derrida «[fait] entrer dans le monde de la communication la théorie d'Austin» (comme l'affirme Raoul Moati, in *Derrida / Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, PUF, 2009, p. 20). «Signature, événement, contexte», qui est d'abord une intervention portant sur «la communication», semble être en fait plutôt une *occasion* de parler d'Austin à ce propos. C'est aussi l'occasion d'essayer d'évaluer dans quelle mesure sa conception du performatif participe encore d'une thématisation traditionnelle du problème de la communication, en même temps qu'elle s'en détache.

Qu'Austin participe encore d'une conception traditionnelle de la communication, c'est ce dont témoignent, pour Derrida, certaines présuppositions «intentionnalistes» de sa théorie. Ce reproche concerne la façon dont Austin interprèterait de façon trop radicale les possibilités, certes «massives», de «réduction» du «champ d'équivocité du mot» aux «limites de ce qu'on appelle un *contexte*» (SEC, p. 368). Certes, la légitimité d'une telle réduction «semble aller de soi» (*id.*). Mais la question reste posée de savoir jusqu'à quel point cette insertion contextuelle peut être circonscrite et maîtrisée, jusqu'à cette limite qui serait celle de la totalité de conditions.

Or Austin envisage qu'un énoncé performatif puisse être «réussi», au sens où le locuteur saurait à la fois ce qu'il fait (donc: du point du vue du caractère «intentionnel») et ce que le contexte lui permet d'accomplir en matière d'acte de langage (donc: du point de vue de la détermination des circonstances, de la définition des rôles sociaux, ou des conventions de procédure). Pour Derrida, l'hypothèse d'une telle maîtrise de soi et des conditions de sa parole revient à poser une modalité de la *présence* telle que par elle «la communication performative redevient communication d'un sens intentionnel» (*ibid.*, p. 383). C'est le corrélat indissociable d'une pensée du contexte comme «exhaustivement déterminable, en droit ou téléologiquement» (*ibid.*). La

stabilisation du sens, fût-ce par un contexte, supposerait la «présence consciente» et intentionnelle à la totalité de l'opération, c'est-à-dire une totalisation sans reste -présence à soi du locuteur dans la maîtrise de l'énoncé, de ses conditions et de ses effets.

Raoul Moati reproche ici à Derrida d'identifier trop vite intentionnalité et «présence», par analogie avec l'intentionnalité husserlienne, alors qu'il faudrait plutôt parler de «"sensibilité au contexte" nécessaire au bon fonctionnement de l'activité linguistique ordinaire» (ouvrage cité, pp. 149-150). En insistant sur le rôle des «conventions sémantiques», on pourrait aussi, comme Searle et avec Grice, mieux rendre compte d'«intentions» qui ne tiennent pas toutes dans la «présence» actuelle du locuteur au sens de son énoncé.

Il est vrai que Derrida est attaché à la référence husserlienne, mais il semble qu'il y voit surtout, un moyen de radicaliser les questions. Il serait donc peut-être excessif de dire qu'il refuse tout usage non phénoménologique du lexique de l'intentionnalité. Mais s'il accepte sans doute un l'usage d'un vocabulaire de l'intentionnalité qui ne soit pas phénoménologique, il semble qu'il refuserait en revanche qu'on qualifie encore cette intentionnalité de «pleine». Il considérerait donc probablement qu'on peut certes redouter le «grain trop épais et phénoménologiquement connoté» (*id.*, p. 149) du «concept de présence», mais qu'il faudrait alors aussi renoncer aux attendus, non moins épais, de la «plénitude» et de la saturation contextuelle pour penser la «réussite» de l'énoncé perlocutoire. Quant à l'idée d'une «implicature conventionnelle» déliée de tout contexte, il y verrait un recul par rapport à la théorie austinienne de la dimension performative de tout énoncé, qui fait que le code ou la convention elle-même peuvent être considérés comme participant du contexte.

Ici prend en effet toute son importance la discussion autour du thème de la «saturation». Pour Derrida, la question demeure posée de savoir si un contexte, ou des «circonstances», auxquelles les «conventions» participent à leur façon, est jamais susceptible d'être pleinement maîtrisé: -d'abord, parce qu'une conscience n'est jamais «pleinement» présente à elle-même et à ses actes; -et ensuite, parce que les procédures, fussent-elles «conventionnelles», d'accomplissement du performatif sont, comme toute «écriture», fondamentalement itérables et répétables, donc transposables hors contexte. Ainsi précise-t-il (in SEC, p. 381) que «par là, [tout

signe] peut rompre avec tout contexte donné,engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable». Si un contexte pouvait fixer définitivement la valeur d'un énoncé, cela signifierait qu'il fonctionnerait comme un système *clos*. Derrida s'en prend à «l'insuffisance théorique du concept courant de contexte»; et il ajoute qu'il s'agit de ce concept de contexte «tel qu'il est reçu dans de nombreux domaines de recherches, avec tous les concepts auxquels il est systématiquement associé» (*id.*, p. 369). Ce qui est visé n'est pas la référence au contexte en général: «cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu» (*ibid.*, p. 381, je souligne).

Ce qui est visé, c'est donc l'idée d'une fixation assurée du sens par le contexte -comme dans le cas d'une structure close et «centrée», susceptible de déterminer exhaustivement le statut de ses éléments. Or c'est toujours à ce type d'effet de clôture que la dimension de la «trace» devrait permettre de se soustraire: le «signe écrit», rappelle Derrida, est ce sur quoi «aucun contexte ne peut se clore» (*ibid.*, p. 377). Par le terme de «contexte», interne ou externe, on pourrait en effet entendre «l'ensemble des présences qui organisent le moment» de «l'inscription»; et c'est ce «dont l'écriture rend la détermination théorique ou la saturation empirique impossibles ou insuffisantes en toute rigueur» (*ibid.*). Au-delà d'Austin, c'est encore une certaine façon de déterminer le sens par la structure, héritage de conceptions «courantes» mais insuffisamment explicitées, qu'il s'agit pour Derrida de critiquer.

L'élément de «l'écriture», dans lequel Derrida entend donc ici réinscrire la «communication», offrirait quant à lui cette possibilité de «faire éclater» plus radicalement le concept habituel, «sémiotique, linguistique ou symbolique» (*id.*, p. 383), de communication, notamment parce que son «itérabilité» l'affranchirait également d'un certain style de présence du «destinataire», voire de «l'ensemble empiriquement déterminable des destinataires». Il échappe ainsi à toute réduction au schéma «élémentaire», dérivé des théories de l'information, qui lui donne statut de simple support, ligne ou «canal» de transmission vers un récepteur qui en déchiffre ou «décode» le sens, après pertes ou brouillages éventuels dus au «bruit». L'acte perlocutoire, dont Austin signale que l'énonciateur peut ne pas très bien le maîtriser dans ses effets, ne rencontre pas

seulement les limites contingentes du niveau d'appropriation des «conventions» ou de la variabilité capricieuse des «versions du destinataire». Il faudrait plutôt dire que de telles limites sont en définitive indépassables: il y a sans doute des «réussites» au sens courant, mais on ne saurait les penser comme «pleinement» maîtrisées et assurant la «saturation» du contexte. Celui-ci ne «stabilise» pas le sens en rapport avec des usages rigoureusement déterminables comme «corrects». Il y a même pour Derrida une sorte de dissymétrie entre réussite et échec, au sein de laquelle il faudrait considérer, au moins provisoirement et stratégiquement, si on accepte de s'installer dans cette opposition, que c'est l'échec qui est la règle. Ce qu'on appelle «réussite» ne serait qu'un cas un peu particulier, au sein d'une structure générale qui reste toujours et fondamentalement celle de l'«échec». On peut alors faire observer que c'est aussi cet écart irréductible dans la «compréhension» qui viendra toujours, pour Derrida, limiter les ambitions d'une herméneutique.

La question du statut du «code», autre concept clé pour la pensée «courante» de la communication, se trouve par là également posée. Il est classiquement ce qui doit référer une combinaison de signes à sa signification (ici, au minimum, selon le code interne d'une langue). Penser l'échec comme effet d'une perturbation contingente, ce serait penser la possibilité d'un codage univoque, homogène pour le destinataire et pour le destinateur. Or, non seulement il peut y avoir un décalage dans le rapport aux conventions, ou une hétérogénéité entre les «univers», mais, au-delà de la «polysémie», la dimension de l'«écriture» implique une «dissémination» du sens, qui porte effet sur le rapport au code lui-même. Etendus à l'ensemble des relations intersubjectives ou sociales, et à ce titre «jamais structurellement secrets», les jeux de la codification ne sont pas, pour Derrida, strictement détachables des effets de trace. Ils peuvent d'ailleurs également être intégrés au «contexte», comme c'est clairement le cas chez Austin, lorsqu'il y intègre les «conventions». Mais, comme le contexte, le code échoue inévitablement à «se clore» sur l'écrit, pensé essentiellement comme «force de rupture» (cf. SEC, p. 377). Dans sa «régularité» même, le code apparaît ici comme étant «à la fois la possibilité et l'impossibilité de l'écriture» (*id.*), parce que l'écriture est à la fois répétition et altération. En tant que «système fini de règles», le code ne peut exercer qu'une autorité limitée, et avec lui, le contexte lui-même,

en tant que «protocole de code» (*ibid.*, p. 375).

Cette «force de rupture» de l'écrit est aussi ce qui met à mal la supposition d'une «source», à proximité du pôle d'«émission» pour la communication qui «coderait» dans son message la signification qui en émane. Penser la communication à partir de «l'expression», ce serait toujours la penser comme «représentation» (cf. sur ce point *ibid.*, p. 379, et la référence à Condillac dans ce sens). Or la «structure représentative» est indissociable, pour Derrida, en même temps que d'une conception de la communication comme «expressive», d'une position du «rapport idée / signe» des plus traditionnelles (*ibid.*, p. 372): elle reste simple transport, «réparation» ou «modification continue, homogène, de la présence dans la représentation» (*ibid.*, p. 373). Cette modification ne pourrait être pensée comme transformation, et préserver l'originalité de la dimension performative mise en évidence par Austin, qu'à penser l'absence de l'auteur lui-même à son «écrit», et ce qui fait que pour une part au moins il n'en «répond plus». De ce point de vue, «la situation du scripteur et du souscripteur est, quant à l'écrit, fondamentalement la même que celle du lecteur» (*ibid.*, p. 376). Il n'y a pas seulement un décalage entre le moment de l'acte et le contenu du message: c'est en fait l'acte lui-même qui se trouve d'emblée entamé, altéré dans la plénitude de son rapport à soi, et rendu pour partie étranger à lui-même, comme le «destinateur» s'absente de «la marque qu'il abandonne» et qui «se coupe» de «lui». Une telle écriture n'est plus véhicule de sens. Du même coup, elle porte au-delà du cadre habituel de la «communication».

Reste la nécessité de rendre compte des occurrences des «formes de la première personne de l'indicatif présent, à la voix active», formes dans lesquelles ou retrouve cette référence à la «source», précisément, d'où émanerait l'énonciation. C'est à partir d'elle qu'est pensée par Austin la «présence» de l'énonciateur à l'énoncé, dont l'assomption serait attestée, à l'écrit, par le geste de la signature. Ainsi pourrait-on retrouver dans le texte la présence de l'énonciateur à l'énonciation: par l'apposition d'un signe qui soit un sceau, et marque le texte dans une revendication de paternité. Cet équivalent du «maintenant» de l'acte de parole serait plus qu'une présence à soi: une présence à l'acte comme assomption du texte et de ses contextes, qui «retient son avoir été dans un maintenant passé, qui restera maintenant futur, donc dans un

maintenant en général, dans la forme transcendantale de la maintenance» (*ibid.*, p. 391). Mais tout se passe, nous dit Derrida, comme si ce geste d'appropriation ne devait justement sa nécessité qu'à l'incertitude fondamentale dans laquelle précipite d'abord tout rapport au texte, comme engagement dans une procédure itérable, qui ruinerait par avance, sur le fond, toute possibilité d'appropriation au sens «plein».

Ceci n'empêche pas qu'il y ait des «effets de signature» (*ibid.*), comme il y a une «spécificité relative des effets de conscience, des effets de parole», comme il y a des «effets de performatif», des «effets de langage ordinaire», «effets de présence et d'événement discursif (*speech act*)» (*ibid.*, p. 390). Mais ce qui fait qu'ils sont possibles, «l'espacement comme disruption de la présence dans la marque», est aussi ce qui fait qu'ils sont impossibles dans «leur rigoureuse pureté». Dans ces registres de l'autorité du nom propre et de la signature, Derrida rejoint une nouvelle fois le motif freudien de la «division» ou du clivage, voire la pensée lacanienne de la «refente» du sujet, mais selon une logique dont on a tenté de marquer l'originalité.

Derrida trouve donc dans le travail d'Austin un point d'appui, non seulement pour critiquer le sémantisme et la fixation trop exclusive sur le contenu de vérité dans la tradition analytique, mais aussi pour tenter de prévenir toute tentative de refermer sur sa systématicité une pensée de l'énonciation ou de l'acte de parole comme susceptible de «réussite» complète, dans la maîtrise d'une configuration contextuelle. Ceci l'amène à mettre en cause certains aspects de la théorisation d'Austin, mais il le fait au nom de ce qui lui semble être la dimension la plus novatrice de ces élaborations.

Cette importance pour lui du travail d'Austin, Derrida ne cesse de la rappeler par la suite, par exemple dans ses «Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme» (in *Déconstruction et pragmatisme*, 1996, Les Solitaires Intempestifs, 2010): «Je dirais que toute l'attention donnée à la dimension performative (...) est aussi l'un des points d'affinité entre déconstruction et pragmatisme» (p. 153). C'est aussi ce qui lui fait parler d'une sorte de «surdétermination» de son travail par la prise en compte de cet élément (in *Marx & sons*, Galilée, 2002). Il invite à considérer «Austin» comme le nom d'un «événements théoriques majeurs» (*id.*, p. 27), mais précise en

même temps que la déconstruction n'a pu en être «surdéterminée» qu'à en «transformer du dedans» certains attendus, au point de l'inscrire dans une autre «logique», mettant en cause «les motifs intentionnalistes du sérieux, de la "*felicity*", de l'opposition simple entre *felicity* et *unfelicity*, etc.», jusqu'au point où on pourrait envisager la performativité comme une dimension «non seulement du langage au sens étroit mais de ce qu'[il] appelle trace et écriture» (*ibid.*).

c) Des polarités de l'énonciation à l'agencement des phrases.

Après la rupture d'*Economie libidinale*, pour reprendre quelques repères dans l'espace du langage, Lyotard fait de plus en plus appel aux coordonnées fournies par la théorie de l'information, telle que Jakobson a pu en tirer profit pour l'analyse des modalités de la communication linguistique (cf. en particulier «Linguistique et poétique», in *Essais de linguistique générale*, Minuit, 1963). Il s'agit ici centralement de préciser ce qui entre en jeu dans le langage, en termes de fonctions, ordonnées à des pôles de communication. Dans la période des écrits dits «païens», il fait ainsi insister la triple polarité des instances du «destinateur», du «destinataire» et de la «référence». Il s'intéresse en particulier à la diversité des relations que ces pôles sont susceptibles d'entretenir entre eux, et à la diversité des types de discours qui en découlent.

Selon le schéma de Jakobson, chaque message est pris dans une structure qui est indissociablement une configuration de pôles: destinateur, destinataire et référent, mais aussi code et canal. A partir de ce cadre d'intelligibilité, la singularité de Lyotard consiste à insister sur le caractère indéterminé des instances, quant à leur nature, et sur la variabilité de leurs relations

possibles, sous la dépendance des contextes. Il ne s'agit donc surtout pas de réinstaller l'ensemble des conditions du discours dans le cadre d'une structure unitaire. Mais le sens de la critique tend à se déplacer. Elle s'adresse moins, désormais, aux prétentions totalisantes de la structure, qu'aux tentatives de réduction de la pluralité des types de discours à une forme unique et privilégiée d'entre eux.

Certains développements des *Rudiments païens* (1977) s'attaquent ainsi, notamment, à ce que Lyotard considère comme une tentation typique: la «réduction» platonicienne à la forme du «dire vrai», ou du dire «le vrai». Celle-ci pourrait s'analyser dans trois dimensions, correspondant à trois grands pôles du schéma de la communication: -réduction imposée au destinataire (le partenaire réduit au disciple); -réduction imposée à la référence (oubli de l'usage des mots dans sa détermination univoque); -réduction imposée à l'instance énonciatrice elle-même, qui finit par déléguer à sa référence l'autorité sur son propre discours (autorité «religieuse» ou «terrorisante») (pp. 239-243). C'est cette critique qui motive alors, pour Lyotard, la promotion d'un «paganisme» démocratique et pluraliste.

Au-delà de la critique anti-académique, contre la posture du maître, ce déplacement marque bien une inflexion pragmatique de la démarche de Lyotard. La théorie de la communication, associée au nom de Jakobson, occupe une place intéressante, dans la transition du structuralisme au pragmatisme; elle joue le rôle d'une théorie fragmentaire, portant sur certaines conditions du discours. C'est aussi l'occasion d'une critique fondamentale, qui se poursuivra dans un grand nombre de travaux ultérieurs: celle de la confusion des types de discours. Les termes s'en précisent ainsi peu à peu, en même temps qu'ils se resserrent autour d'enjeux privilégiés: la pragmatique qui organise les discours sur la justice (prescriptifs), par exemple, doit être distinguée de celle qui concerne les discours de vérité (descriptifs).

Dans les *Instructions païennes*, on voit Lyotard préciser ses analyses en termes de pragmatiques *narratives*. Le lexique désignant les instances s'en trouve modifié: on parle désormais de «narrateur», de «narrataire» et de «narré». Mais l'enjeu de la pluralisation insiste plus que jamais, puisque l'attention portée à la diversité des récits devient condition nécessaire pour préserver la possibilité d'un fonctionnement politique et culturel échappant aux entreprises de

totalisation.

C'est en ce point qu'intervient le recours, de plus en plus fréquent, aux analyses du second Wittgenstein et à sa théorie des «jeux de langage». L'exigence «païenne» de pluralité des discours semble en effet à Lyotard traductible dans les terme de cette théorie. Il insiste sur le fait que la démarche des *Recherches philosophiques* (1953, traduction Gallimard, 2004) se caractérise ainsi pour une part, de façon comparable, par le refus de ramener les divers «usages» du langage à l'unité d'un modèle de référence; et on sait que c'est pour rendre compte de la multiplicité innombrable de ces usages (cf. § 23) qu'est introduite l'analogie avec des «jeux», dont la diversité ne serait subordonnée à aucune essence. Parce que chacun des «jeux» correspond à une situation bien particulière, leur diversité implique la délimitation d'autant d'«espaces» spécifiques. Ceux-ci peuvent être soumis à des règles contraignantes, mais cette contrainte ne s'exerce jamais qu'en leur sein: elle ne demeure que pour autant qu'on joue à tel jeu et non à un autre. Chaque jeu pourrait dès lors être compris comme un modèle, réduit et localisé, de comportement ou d'interaction sociale.

Dans *La condition post-moderne*, Lyotard précise le sens des éléments qu'il pense pouvoir retenir de cette conception: «Lorsque Wittgenstein, reprenant à zéro l'étude du langage, centre son attention sur les effets de discours, il appelle les diverses sortes d'énoncés qu'il repère de cette manière, et dont on vient de dénombrer quelques uns [(«interrogation, promesse, description littéraire, narration, etc.»)], des jeux de langage». Il s'agit donc bien de mettre l'accent sur une pluralité irréductible de «jeux», auxquels correspondent autant de règles à la fois spécifiques et, au premier abord, mal délimitées entre elles. C'est à démêler une part de cette complexité que pourrait néanmoins s'attacher l'analyse, et l'emprunt conceptuel à Wittgenstein doit ainsi permettre de commencer à repérer quelque chose de cette hétérogénéité insistante dans les rapports entre énoncés.

Pour autant, Lyotard ne propose pas une étude précise et circonstanciée des travaux de Wittgenstein. Il en accommode d'ailleurs volontiers les résultats avec ceux d'autres approches, dont il avait déjà usé précédemment. Les jeux, en tant qu'«énoncés», sont ainsi notamment

envisagés du point de vue de la façon dont ils «positionnent» les joueurs (destinateur, destinataire, référent...). De plus, le sens du «jeu» se trouve ici largement infléchi du côté de l'affrontement, ou du «combat» (*agon*), auxquels se livreraient les interlocuteurs par l'intermédiaire des énoncés qu'ils profèrent, et qui constituent autant de «coups» dans le jeu. Ainsi Jacques Bouveresse peut-il en venir à s'inquiéter d'un véritable «détournement» du sens des écrits du second Wittgenstein (in *Rationalité et cynisme*, p. 155): la pluralité des jeux de langage s'y trouverait trop précipitamment «identifiée» avec celle des formes d'énoncés; et l'«agonistique» généralisée qui en résulte viendrait se substituer indument à l'examen serré des notions de «règle», de «suivre une règle», etc. (*id.*, p. 156).

A l'occasion de cette polémique, on se trouve à nouveau confronté à la question du «genre de problèmes» qu'une philosophie s'attache à résoudre, dans le moment de son écriture, par comparaison avec l'usage «détourné» qui peut en être fait à telle ou telle occasion. Au fond, il semble qu'il soit ici reproché à Lyotard de ne pas faire le détour par l'étude de «la contribution positive que la notion de jeu de langage apporte à la résolution des difficultés qui résultent de la répudiation de l'idée du langage comme "système" ou comme "calcul", au sens de Frege et du *Tractatus*» (*ibid.*), ou de la critique de l'atomisme de Russell, pour s'en tenir aux aspects «dislocateurs» ou «dispersifs» des développements ultérieurs. Mais il est clair que la démarche de Lyotard n'est pas ici exégétique. Et s'il n'emprunte que certains aspects de la pensée de Wittgenstein, ce n'en est pas moins pour tenter de résoudre une série de problèmes qu'il ne cesse, à sa façon, de poser lui aussi sur le langage.

Pour Lyotard, cette tentative passe d'ailleurs par un certain éloignement d'avec Wittgenstein et le vocabulaire des «jeux», au profit de celui de la phrase. Ce faisant, il maintient aussi sa trajectoire à une certaine distance de la stricte tradition analytique, dans la mesure où la réflexion sur la phrase a pu jouer un rôle également notable dans des contextes linguistiques plus «continentaux». On a vu que Lyotard, dans *Discours, figure*, signalait l'importance de ce lexique de la «phrase», par référence à Benveniste et à Gustave Guillaume. Reste que, s'il n'est pas l'apanage de la tradition analytique, on peut toutefois signaler son rôle chez certains philosophes

du langage ordinaire, par exemple chez Strawson, dès son célèbre article sur la référence (« *On refering*», in *Mind*, 07/1950). Il lui permet de distinguer le logique (registre de l'«énoncé») du «grammatical» (phrastique), et donc les contextes dans lesquels la valeur de vérité est ou non déterminante, en échappant à la trichotomie russelienne: réduction au «vrai», au «faux», ou au «dépourvu de sens». En dépit de la différence de points de vue, on peut considérer que le vocabulaire de la phrase (*sentence*) est ici, comme chez Benveniste, une façon de poser autrement le problème de la référence, en se dégageant d'une certaine orthodoxie réductrice: clôture structurale d'une part, obsession logique par la valeur de vérité de l'autre.

S'il semble que, pour Lyotard, ce soit d'abord le sens «discursif» benvenistien qui prévale, son travail sur la «phrase» l'amène, par-delà l'analyse des opérations de parole, à infléchir sa réflexion, à partir de la rédaction du *Différend*, dans deux directions particulièrement significatives:

-D'une part, le problème de la référence se trouve considérablement reformulé et déplacé. En effet, discours et phrases ont cette particularité, en tant qu'actes d'énonciation contextualisés, d'être des instance propices à la désignation de choses singulières. L'irréductibilité de la dimension (ou «profondeur») référentielle est ainsi réinstaurée, mais son sens se précise. Dans *Le différend*, elle est pensée à proximité moins de Frege que de Kripke, c'est-à-dire corrélée au réseau des *noms*. Pour désigner la réalité, il importerait d'aller au-delà des déictiques, qui tendent à disparaître avec les phrases qui les énoncent, ou de référents trop dépendants de leurs contextes descriptifs. Dans *Naming and Necessity*, Kripke soutient, contre Frege, que les «noms propres» sont des «désignateurs rigides», renvoyant au même objet dans tous les mondes possibles. Tout en récusant le leibnizianisme du «tous les mondes possibles», remplacé par «dans toutes les présentations par des phrases», Lyotard entérine l'idée que les «noms», par leur invariance, permettent de fixer un référent attestant de la permanence du monde. Ainsi précise-t-il dans *Le différend* (p. 73, § 67) que «le nom remplit cet office de cheville parce qu'il est un désignateur vide et constant. Sa portée déictique est indépendante de la phrase dans laquelle il figure actuellement (...)».

-D'autre part, il y a décentrement du locuteur et repositionnement des instances de la

«communication», par rapport au primat désormais accordé à la phrase dans la diversité de ses occurrences. On peut dire qu'un des principaux bouleversements impliqués par la promotion de la «phrase» au titre d'unité linguistique centrale consiste en effet dans la secondarisation de l'existence même des «pôles» de la communication, par rapport au «message». Chaque phrase redéfinit les pôles et leur situation, parce que chaque phrase est un «univers», ou une «présentation d'univers», et que «présenter» un univers, c'est justement instaurer entre les pôles une «tension» spécifique. Cette spécificité est désormais définie comme celle d'un «*régime de phrase*»: dénotative, performative, prescriptive...

Si une phrase est un univers qui positionne, en les articulant, les instances du référent, de la signification, du destinataire et du destinateur, il faut comprendre, nous dit Lyotard, qu'elle n'est telle qu'en nous «arrivant» ou en nous «tombant dessus», nous qui devenons ses destinataires. Chaque phrase, en «arrivant», présente un tel «univers de phrase». Elle «co-présente» même autant d'«univers de phrases» que peut en porter sa puissance d'équivocité. D'où la nécessité, pour préciser les rapports entre les instances au sein d'un «univers», d'ajouter au moins une phrase. L'univers présenté par une phrase appelle donc d'autres phrases pour mieux «situer» ses instances et «présenter» sa «présentation».

Situer les instances d'une phrase, c'est ce qui permettrait aussi d'identifier les règles autour desquelles elles s'articulent, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Lyotard, le «régime» auquel elles appartiennent: cognitif, descriptif, normatif, prescriptif, interrogatif... (cf. *Le Différend*, p. 10). L'identification d'un régime pourra néanmoins toujours rester en instance de détermination. D'autant que, comme il n'y a ni «première» ni «dernière» phrase, rien ne vient jamais initier ou achever «l'enchaînement» des phrases: «phraser est sans fin» (*id.*, p. 27, § 17).

A partir de cet «événement», de ce «quod» qu'est la phrase, la principale question devient donc de savoir comment on va «enchaîner». L'univers qu'une phrase comporte est toujours en attente d'explicitation par une autre phrase, elle-même césurée et donc en attente, etc.

Ce motif de l'«enchaînement» s'avère néanmoins largement subversif par rapport à celui, cartésien, de la «chaîne des raisons». Pour inévitable qu'il soit, l'enchaînement ne saurait être

toujours commandé par la nécessité logique. Le style d'un enchaînement est ici d'abord déterminé par le «*genre de discours*» dans lequel il s'inscrit. Dans les *Rudiments païens*, ce terme correspondait déjà à une finalité de discours: vérité, justice, profit... On peut préciser maintenant qu'il renvoie à ce qui «inspire un mode d'enchaînement de phrases les unes avec les autres, ces phrases pouvant être de régime différent» (*Le différend*, p. 187, § 179). Il peut s'agir de persuader ou de convaincre, mais aussi bien de faire faire quelque chose, ou de faire rire, etc. Ainsi viennent à s'établir, entre «genres de discours» et «régimes de phrase», des rapports complexes, en instance de détermination réciproque quasi-indéfinie, et qu'on ne saurait prétendre soumettre à l'autorité dernière de quelque «genre de discours universel» que ce soit, déclaré prescriptif pour les règles d'enchaînement de tous les autres.

Le «*différend*» survient précisément à partir du moment où un «genre de discours» tend à être ignoré dans sa spécificité, par confusion encore, ou par réduction. En ce sens, il est indissociable du problème de l'enchaînement des phrases. La finalité dans laquelle s'inscrit une phrase n'est jamais déterminée qu'après coup, si bien que dans l'instant de son événement, demeurent ouvertes des possibilités d'enchaîner qui, relevant de genres hétérogènes, entretiennent entre elles des rapports conflictuels. Le «différend» se trouve ici exacerbé par le fait qu'à un moment donné, un enchaînement a toujours-déjà eu lieu, qui tend à inscrire la phrase dans un genre de discours privilégié, et prétend aussi y réduire les phrases à venir, ramenant du même coup toute contestation aux dimensions restreintes d'un «litige». L'approche proposée par Lyotard consiste dès lors, à partir d'une pensée de la nécessité du différend, à s'appliquer à en retrouver la radicalité, sous les faux-semblants du «litige». Il s'agirait, dans chaque cas, de repérer les effets d'une «réduction au silence» d'un genre de discours par l'autre. Et cette opération requerrait d'autant plus de discernement, que chaque phrase peut être d'abord considérée comme advenue au croisement de plusieurs genres de discours, et donc toujours comme enjeu potentiel de différends.

Dans cette philosophie de la phrase, qui fait de chaque locuteur, en même temps, un destinataire, ce sont donc les phrases qui font l'énonciateur, plutôt que l'inverse. La façon dont la

phrase «arrive» fait du «destinateur» une simple instance à l'intérieur de «l'univers» présenté par la phrase.

On pourrait dire, avec Alain Badiou, que «ce qui existe n'est donc pas le Je pense sous-jacent au je parle, c'est au contraire le Je (du je parle) qui est une inférence (une instance, celle du destinateur) de l'existant-phrase, ou plus précisément de l'événement-phrase» (compte-rendu du *Différend*, «*Custos, quid noctis*», in *Critique* n° 450, 1984). Mais cette façon d'«enchaîner» sur *Le différend* nous entraînerait, en termes lyotardiens, dans les parages d'un «genre de discours» ontologique, dans lequel il évite ici, en tout cas, de s'installer.

Du point de vue qui nous intéresse, on peut surtout remarquer que ce dessaisissement de l'énonciateur a pour effet de récuser toute conception «instrumentaliste» du langage, comme dans le schéma du message allant du destinateur au destinataire, si bien qu'il ne s'agit pas pour Lyotard d'assurer un «meilleur contrôle» sur le langage, non plus qu'un «meilleur langage»:

-d'abord, parce qu'il ne saurait être question de revenir à une conception du «dire» comme soluble dans l'intention de signification;

-ensuite, parce que ce «décentrement» de l'homme par rapport à la phrase, s'il rejoint un certain anti-cartésianisme de Wittgenstein, l'excède aussi en ce qu'il récuse le recours à l'«usage» comme ultime critère. Il est intéressant, de ce point de vue, de repérer comment, dans *Le différend*, le motif du conflit, que *La condition post-moderne* pensait comme «combat» (*agon*) entre joueurs, se trouve re-situé au niveau d'un affrontement entre genres de discours, dans le procès temporel de l'«enchaînement» des phrases.

Les attendus de cette distance maintenue avec Wittgenstein se retrouveront dans la discussion avec d'autres formes du «pragmatisme» contemporain, que ce soit celui de Rorty ou celui que Lyotard met en cause chez Habermas, dès lors que le langage tend à s'y trouver posé comme «instrument de communication».

3 -Au-delà de la pragmatique sociale et du néo-pragmatisme: retours sur l'universalité, le cosmopolitisme et l'internationale.

a) Le prescriptif au défi de «l'extériorité».

Les difficultés de l'éthique de la communication.

Parmi d'autres auteurs engagés dans le «*linguistic turn*» et dans le travail sur les pragmatiques langagières, on peut tenter de cerner l'originalité de la position de Lyotard, telle qu'elle se précise en particulier à travers les analyses de *La condition post-moderne* et du *Différend*. Un des premiers objets de discussion, dans ce contexte, se trouve fourni par le résultat des travaux de Jurgen Habermas, qui aboutissent à la publication, en 1981, de la *Théorie de l'agir communicationnel*, mais dont certains éléments se trouvaient déjà esquissés dans des écrits antérieurs (notamment *Raison et légitimité -problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, 1973, traduction Payot, 1978).

La discussion est ici rendue d'autant plus intéressante que Lyotard et Habermas semblent formuler au départ, à l'égard de la situation culturelle contemporaine, un diagnostic de «crise» à bien des égards comparable: déclin des «évidences» traditionnelles qui fondaient l'entente au sein des sociétés, et dont la légitimité tendrait à s'effondrer; expansion corrélative et hypertrophiée des «impératifs techniques du système», dont les exigences tendraient à devenir hégémoniques dans la culture. Les travaux d'Habermas et Lyotard ont donc en commun de se présenter comme des tentatives de sortie philosophique de cette situation de crise, et de prendre appui pour cela sur les renouvellements de la pensée du langage, autorisés par les perspectives post-structuralistes et post-analytiques, et qu'il conviendrait d'approfondir dans le sens d'une attention de plus en plus soutenue au fonctionnement des pragmatiques langagières.

Reste qu'en dépit de cet arrière-plan commun, la discussion entre les auteurs ne tarde pas à révéler de profondes divergences, au point de prendre un ton parfois polémique. De ces divergences, qui tiennent aussi à la différence entre les approches philosophiques, on peut tenter de cerner quelques enjeux.

Habermas se donne en effet pour tâche de redéfinir, voire de refonder, en termes pragmatiques et langagiers, un certain nombre des ambitions critiques du projet «moderne» (cf. «La modernité: un projet inachevé», in *Critique* n° 413, 10/1981). Il s'agit de tenter de surmonter la «crise de légitimité», à partir d'un réexamen des limites des «jeux de langage» culturels, et en particulier des limites entre «jeu de langage» des sciences exactes et «jeu de langage» de l'éthique ou de la politique, de façon à contester le rabattement devenu trop usuel des critères de l'action sur leur seule dimension d'efficacité. Les idées de vérité d'une part, et de justice de l'autre, qu'on peut écrire Idées, puisqu'il s'agit aussi de les considérer comme «régulatrices», au sens kantien, peuvent ainsi être comprises comme inscrites dans deux types de «procédures discursives» bien distinctes, correspondant à des «conditions de jeux» différentes dans leurs formes, et susceptibles d'être articulées dans des méta-discours également différenciés. Ces Idées n'en participent pas moins d'un principe critique commun et devraient être considérées, aux yeux d'Habermas, comme autant de conditions métalinguistiques susceptibles de motiver les acteurs dans la quête d'un «consensus», conçu comme reformulation pragmatique des exigences

universalisantes de la modernité. Le «consensus» pourrait donc avoir cette fonction, de préserver certaines exigences sociales et historico-politiques de l'émancipation, tout en «démocratisant» leur formulation, en imposant le détour par la visée, provisoire mais contraignante, d'un accord réalisé, comme issue pour la discussion: le jugement s'opère du point de vue de la communauté illimitée des allocutaires potentiels; il se règle sur la base d'un consensus anticipé avec eux.

Dès *La condition post-moderne*, Lyotard conteste ce critère du consensus pour l'évaluation des visées discursives ou pratiques. En dépit de la volonté affichée par Habermas de distinguer, par exemple, les «jeux de langage» de la science et ceux de la pratique, il semble à Lyotard que le critère du consensus maintient la fiction d'une règle valable pour tous les énoncés, comme si, par le jeu de la «pragmatique sociale», des méta-descriptions communes aux divers «jeux de langage» devaient se dégager et se rassembler dans la recherche d'un accord réalisé. C'est cette possibilité d'établir l'unité d'un système de règles par-delà l'hétéromorphie des jeux qui semble d'abord à Lyotard problématique (cf. *La condition postmoderne*, p. 106). Cette difficulté tient, pour lui, aux caractéristiques même de la «pragmatique sociale» d'où devrait émerger un tel consensus: comme la forme de dialogue à travers laquelle elle s'élabore met en jeu des fins qui excèdent le registre cognitif, elle ne saurait aboutir à établir une quelconque «objectivité» des normes. Pour Lyotard, il y a entre les «jeux de langage» plus que des différences; il invite à penser leur indépendance, voire leur hétérogénéité, en rapport avec l'incommensurabilité des enjeux autour desquels ils s'articulent. A ne pas prendre assez en compte cette incommensurabilité, on court le risque de réduire la diversité à l'unité d'une forme dominante. Ainsi Habermas tendrait-il, par le critère du «consensus», à imposer une forme de règle issue en réalité d'un usage cognitif du langage, pour en projeter le modèle sur des champs auxquels il ne saurait, sans une certaine violence, s'appliquer. Ou plutôt: par la tendance à totaliser les jeux de langage, sans en marquer assez profondément les différences, Habermas finirait par proposer lui-même une sorte de nouveau «grand récit» théorique, prétendant dire la vérité sur l'ensemble des pratiques, mais aboutissant en réalité à en réduire la singularité sous une idée trop abstraite d'émancipation.

Par-delà le travail sur les «jeux de langage», l'approche de Lyotard tend donc à mettre l'accent

sur les situations que la démarche argumentative échoue à résoudre, quand le conflit ne se laisse pas réduire au «litige». C'est dans cette perspective que peut se comprendre l'insistance du *Différend* sur les cas où, faute de langage commun, un tort peine à trouver son témoin, manque des moyens de se faire entendre, ou reste inexprimé (cf. par exemple *Le différend*, §§ 22-23). Cette quête des hétérogènes ou des incommensurables l'amène aussi à revenir sur la diversité des formes culturelles, comme terrain privilégié pour l'attention aux différends. Par rapport au travail effectué à proximité de l'anthropologie structurale, c'est l'occasion à la fois de reformuler certains problèmes et d'en déplacer pour une part les enjeux.

Sur la diversité et la commensurabilité des formes culturelles et discursives.

La progressive relativisation, dont nous avions tenté de rendre compte au fil des textes, de l'opposition entre «sociétés sans histoire» et sociétés ouvertes à l'historicité et à l'événementialité, ne mettait pas pour autant fin à l'interrogation de Lyotard sur l'écart entre les «sortes de discours» par lesquels une culture détermine son rapport au réel ou à l'altérité.

Dans la discussion avec Levi-Strauss (in «Les Indiens...», article cité), c'était déjà cette question qui motivait les réserves de Lyotard à l'égard du «projet affiché de dissolution» (p. 79) des types de pensées les uns dans les autres. Dans *Discours, figure*, elle sous-tendait encore la distinction entre les «genres» ou «positions de discours» (p. 105) narratifs et scientifiques. Entre le récit mythique et fondateur des Murgins et le discours démonstratif de Galilée dans le *De motu*, il n'y a pas «isomorphie», en termes de types de récits, même si tous deux consistent en une interprétation de l'organisation de l'espace (*Discours, figure*, p. 166). Le premier «permet d'*apaiser* la différence» (*id.* -je souligne), mais en la *refoulant*, si bien que le refoulé (le figural) réapparaît dans la forme du langage mythique lui-même (*ibid.*, p. 167). Le second cherche des invariants à travers les variations; il tente «d'*éliminer* de son lexique et de sa syntaxe tout ce qui est figure» (*ibid.*, p. 166 -je souligne), si bien que la différence s'y trouve *forclose*. L'usage du vocabulaire psychanalytique, réélaboré par Lacan, du «refoulement» et de la «forclusion», renvoyant aux registres de la névrose et de la psychose, semblait ici significatif de l'écart entre les types d'idéologies ou de «positions de discours» opposés par Lyotard. Il faisait insister une

distance, que la relativisation du thème du rapport à l'historicité ne pourra véritablement entamer. En même temps qu'elle marquait une différence, cette distance posait le problème de la commensurabilité des discours considérés.

On ne peut donc que souligner une certaine continuité des interrogations de Lyotard sur ce point, dans les écrits ultérieurs, même si les termes en sont significativement déplacés.

La reprise de ces questions est ainsi d'abord particulièrement remarquable dans *La condition postmoderne*, lorsque Lyotard s'attache à distinguer les propriétés respectives des savoirs «narratifs» et «scientifiques» (chapitres 6 et 7). Le déplacement le plus notable concerne ici la façon dont il fait désormais insister la dimension du rapport entretenu par chacun de ces types de discours avec la *légitimité*. Ce qui l'amène, en passant de la discussion sur les Murgins (de Lévi-Strauss et de *La pensée sauvage*) ou les Trobriands (de Mauss et de Baudrillard) à celle sur les Cashinahua (d'André-Marcel d'Ans et du *Dit des hommes vrais*), à souligner une «*incommensurabilité*» (*La condition postmoderne*, p. 42 -je souligne) entre:

-d'un côté un narrateur usant d'une pluralité de jeux de langage (énoncés dénotatifs, déontiques, interrogatifs, évaluatifs, etc.), et «qui tire sa compétence à raconter une histoire du fait d'en avoir été l'auditeur» (*id.*, p. 39);

-et de l'autre un énonciateur qui s'en tient au seul jeu de langage dénotatif, en quête incessante de savoirs vérifiables, ou récusables.

Quand au caractère *inégal* de la relation entre ces types de discours, il est rendu inévitable, aux yeux de Lyotard, par leurs caractéristiques respectives, si bien qu'on pourrait se livrer au jeu de la reconstruction, non dénuée d'humour, de l'histoire de ces rapports:

-le savoir narratif «accueille» le discours scientifique, qu'il prend d'abord pour l'un des siens, puisque son caractère dénotatif n'est pas d'emblée hétérogène à sa pragmatique;

-tandis que le scientifique *met en cause* les énoncés narratifs, et en vient à les classer dans une «autre mentalité»: sauvage, primitive, sous-développée, arriérée, etc. (*ibid.*, p. 48).

Cette histoire inégale et bien connue est donc aussi désignée comme celle «de l'impérialisme culturel depuis les débuts de l'Occident». Lyotard en critique fermement les attendus, en insistant alors sur l'égale «contingence» des énoncés scientifiques et non scientifiques: les uns et les

autres sont des «coups» portés dans le contexte de «jeux» spécifiques, et ne tirent donc leur valeur que de critères également spécifiques; on ne peut «juger ni de l'existence ni de la valeur du narratif à partir du scientifique, ni l'inverse» (*ibid.*, p. 47).

Posée dès les premiers développements consacrés à la phénoménologie, la question de la différence entre types de cultures n'a donc pas cessé d'occuper Lyotard. Elle est un élément important pour comprendre la nature de ses rencontres, puis de ses discussions critiques avec le structuralisme, les pragmatiques langagières ou les pensées du consensus. L'ambiguïté dans laquelle Lyotard s'est d'abord trouvé pris à ce sujet tenait au fait que le regard philosophique traditionnel, dont il est parti à sa façon, était porteur d'une certaine charge hiérarchisante à cet égard, difficulté dont le structuralisme, dans sa (bonne) volonté de relativisation, ne lui semblait pas permettre de sortir tout-à-fait. La solution qui en vient progressivement à s'imposer pour Lyotard consiste dans l'insistance sur la pluralité des formes discursives, et c'est aussi l'exigence de cette pluralité qui semble chercher à se nourrir des apports d'une approche pragmatique.

Mais cette solution par la pluralisation n'a fait que relancer avec plus d'intensité un autre problème, auquel Lyotard se confronte avec de plus en plus d'insistance: celui du statut de ce qu'il a commencé à appeler les «grands récits de légitimation». Or le diagnostic «postmoderne» semble aussi consister, sur ce point, à mettre en cause la possibilité, pour la «communauté sauvage», de se penser comme une «communauté de citoyens», au sens d'une identité culturelle universelle, portée par un récit «cosmopolite» (cf. *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1988, p. 56). Une telle réflexion serait de nature à faire insister le motif d'une «diversité insurmontable des cultures» (*id.*, p. 52).

Cette difficulté est désormais désignée, à partir du *Différend*, comme liée à la diversité des «mondes de noms». Or il est intéressant de noter qu'à partir de ce changement de perspective, Lyotard semble en venir à répéter, par delà la critique structuraliste, une certaine forme d'opposition des cultures «historiques» et des cultures «sans histoire», opposition articulée aux modalités de prise en compte de l'événementiel par chacune d'elles. Revenant aux formes de transmission des récits chez les Cashinahuas, Lyotard s'attache à marquer, dans *Le différend*, leur lien aux pratiques de «dénomination» (p. 220). Ce sont ces dernières qui donnent leur portée

aux récits, en même temps qu'elles organisent leur récurrence, de sorte qu'elles finissent par s'organiser en véritable «monde»: «chaque univers présenté par chacune [des phrases des récits], quel que soit son régime, se rapporte à ce monde de noms» (*id.*). Or cette façon de disposer les noms en histoire aurait typiquement pour fonction de mettre «les désignateurs rigides de l'identité commune *à l'abri des événements*» (*ibid.*, p. 221 -je souligne). Le rythme même des récits (identité dans la répétition des occurrences) contribue à assurer la pérennité d'un ordre de légitimité.

A cet ordre de discours, Lyotard oppose celui des «grands récits de légitimation» de la «modernité occidentale», dont le cosmopolitisme vise précisément, en fin de compte, à s'affranchir des limites trop étroitement particularisantes de l'identité culturelle localisée. Or la question est désormais de savoir comment un tel type de «dépassement» pourrait encore prétendre avoir lieu (*Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 56).

Le problème posé est aussi, pour Lyotard, celui du statut à donner à la représentation d'une humanité comme sujet collectif universel, ou d'un «nous» comme première personne du pluriel prétendant redoubler, dans l'ordre collectif, la position de «maîtrise de la parole et du sens» (*id.*, p. 46) que prétendait déjà assumer le «je» philosophique à la première personne du singulier. Qu'un tel «nous» en vienne à se poser en face des «autres» pour les enjoindre à intégrer son giron «consensuel» ne pourrait être posé comme une exigence de l'émancipation qu'à nier son propre caractère «local», et à ignorer l'hétérogénéité dans les rapports entre «jeux de langages».

La critique du néo-pragmatisme.

C'est en effet sur cette question de la différence culturelle, et de son degré d'irréductibilité, que le travail de Lyotard entre en discussion avec les thèses défendues par Richard Rorty, autre interlocuteur majeur de ce débat sur la «postmodernité». On peut se reporter à ce propos, notamment, au numéro spécial de la revue *Critique* de mai 1985, «La traversée de l'Atlantique», lui-même élaboré à partir de textes issus des communications présentées au colloque de l'Université John Hopkins de Baltimore, les 15 et 16 novembre 1984. Rorty y défend l'idée qu'on pourrait continuer à parler d'une «histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique», lors

même qu'on accepte de renoncer à la fonder sur le principe corrélatif de l'épanouissement d'une «essence» ou nature humaine déterminée, à la façon des entreprises philosophiques traditionnelles. Son «utopie pragmatique» s'attache à maintenir la perspective d'un progrès des peuples au sein d'une société mondiale, sans pour autant qu'une «nature humaine» s'y trouve «émancipée», par élaboration et confrontation de «récits fortement cosmopolitiques, mais qui ne soient pas des récits d'émancipation» («Le cosmopolitisme sans émancipation», in *Critique*, déjà cité). Le pragmatisme se veut ici continuateur de Dewey, présenté comme celui qui déjà «pensait qu'un récit encourageant de l'histoire récente pouvait se passer d'une toile de fond métaphysique sur laquelle ce récit viendrait se dérouler». En même temps, le «néo-pragmatisme» rortyen, ou pragmatisme d'après le «*linguistic turn*», consiste, à partir d'un travail critique sur la philosophie analytique, à mettre en cause la possibilité d'établir l'objectivité des lois logiques comme pratiques, dès lors qu'on s'est défait de l'illusion de l'existence d'un «jeu de langage» objectivant pour tous les autres.

De cette perspective pragmatique, Rorty tire néanmoins des conséquences plus provocantes et difficiles à accepter en contexte post-structural, tant l'usage d'un certain lexique peut ici porter à confusions ou ambiguïtés, en ravivant de fâcheux souvenirs: il fait insister, par-delà toute possibilité d'objectivation par un jeu de langage privilégié, le caractère «ethno-centré» des «jeux de langage» existants, et invite à en assumer la contingence pour ouvrir à une confrontation potentiellement unifiante sur le principe du «meilleur». Autrement dit, si subsiste pour lui la possibilité de construire une «histoire universelle de l'humanité», ce serait désormais à l'appui d'un «ethnocentrisme modéré». L'«ethnocentrisme» ne serait néanmoins plus ici que l'expression des conditions de fait dans lesquelles se manifeste le rapport aux valeurs. Quant à la «modération», elle tiendrait à l'acceptation radicale de la pluralité, interdisant de tenir un groupe de valeurs ethnocentrées pour unique et seul vrai. Dans ces conditions, un certain «ethnocentrisme» serait encore, selon Rorty, la condition pour le progrès de tous vers de «meilleures convictions» ou des «croyances améliorées», par propagation du consensus autour de certaines valeurs privilégiées.

C'est dès lors à nouveau un certain recours au critère du «consensus» qui se trouve visé par la critique de Lyotard. Autour de ce thème, ou pourrait même soutenir, avec Claire Pagès, qu'«il a tendance à amalgamer les positions pragmatistes de Rorty et celles d'Habermas» (in *Lyotard et l'aliénation*, déjà cité, p. 133). En fait, il semble plutôt que la conception «ethno-centrée», défendue par Rorty, des enjeux du consensus, fonctionne pour lui, au fond, comme «vérité» de la conception universalisante soutenue par Habermas.

La difficulté tient d'abord ici au fait qu'aux yeux de Lyotard, le lexique du «consensus» nous situe toujours au niveau d'une *factualité*, qu'aucun artifice théorique ne saurait articuler, de façon solide et convaincante, à la dimension d'universalité du *droit*, en tant que telle jamais directement «présentable», dans son explicitation kantienne de référence. Dès lors, la quête de consensus ne pourrait que nous rabattre sur la sphère des opinions, là où, comme le dit Pascal, «ce qui est juste, c'est ce (...) sur quoi tout le monde tombe d'accord. Et dans ces conditions, il est vrai qu'il n'y a plus de politique possible. Il n'y a plus que le consensus» (in *Au juste*, p. 155). Le consensus n'articule pas valablement le fait au droit, dans la mesure où il ne délivre qu'un signe faible des Idées (au sens kantien) de vérité et de justice: après tout, on aurait pu dégager «une quasi-unanimité» même à l'appui du nazisme dans le contexte allemand des années 1930 (*id.*, p. 143).

A cela, Rorty peut bien répondre qu'il s'agit plutôt pour lui de «convaincre les autres», «par persuasion plutôt que par force», que «nous sommes bons» (in «Le cosmopolitisme sans émancipation», article cité, p. 572), et de «créer une communauté d'êtres humains libres qui partageons librement une bonne partie de nos croyances et de nos espoirs» (*id.*, p. 571). Il n'en reste pas moins qu'un tel «nous», à la fois assumé dans sa particularité irréductible et fier de son expansionnisme, a pour Lyotard quelque chose de potentiellement tyrannique. C'est le sens de ce qu'il appelle, dans la «Discussion» qui suit leur échange de communications (revue citée, p. 581), leur «*différend*». Celui-ci porte aussi sur le degré de «liberté» effectivement laissé dans les opérations «persuasives» destinées à étendre le consensus, largement pensables pour Lyotard dans les termes de «l'impérialisme», même s'il peut sembler s'agir ici d'un «impérialisme doux -ce que j'appellerai *l'impérialisme conversationnel* de Rorty» (*id.*, p. 582 -je souligne).

Lyotard est ici sensible à la violence irréductible du geste par lequel on prétendrait, après avoir proclamé l'échec des récits d'émancipation traditionnels et universalistes, «résoudre» le problème en imposant, par «persuasion» et par défaut, l'avis d'un groupe sur un autre. Il invite à s'arrêter sur les difficultés qui en résultent et qu'il lie à l'impossibilité de parvenir, comme Rorty le souhaiterait un peu rapidement, à transformer les «différends» en «litiges». Ceci reviendrait en réalité à nier les différends, et par là même à les perpétuer. Si l'on se contente de défendre «solidairement» des idées face aux «contingences», comme tentera de le soutenir Rorty (in *Contingence, ironie et solidarité*, Armand Colin, 1993), dans la position de «l'ironiste libéral», on risque dès lors aussi bien de laisser s'imposer un discours unique présenté comme «fin de l'Histoire», de maltraiter l'altérité, d'empêcher toute intrusion de discours inconnu, ou d'ignorer la façon dont telle minorité en vient à se retrouver sans voix.

Cette mise au point de Lyotard est essentielle, car la position de Rorty, dans son étrange mélange de proximité et d'extrême différence avec les siennes, se présente comme un exemple de dangereuse dérive, dans laquelle il lui importe de ne pas s'engager. En effet, comme le dira Cornel West («La politique du néo-pragmatisme américain», in John Rajchman an Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, 1985, traduction aux PUF, *La pensée américaine contemporaine*, 1991 -ouvrage présenté par Lyotard), «son ethnocentrisme explicite» ne peut que valoir à Rorty «les critiques des victimes, celles que la conversation nord-atlantique a généralement exclues, celles que la société nord-atlantique a généralement opprimées» (p. 402). Si bien qu'avec Rorty, au détour de telle ou telle ambiguïté, on risquerait de finir par «être en droit de se demander, avec quelque pessimisme, si le radicalisme anti-épistémologique du néo-pragmatisme -tout comme le radicalisme anti-métaphysique du post-structuralisme- n'est pas une forme nouvelle d'idéologie qui surgit dans la société capitaliste tardive pour avaliser l'ordre existant tout en flattant les goûts délicats de l'avant-garde post-moderne dans son hostilité à l'épistémologie et à la métaphysique» (*id.*, p. 400).

C'est une certaine croyance en la disparition du différend par les seules vertus du dialogue qui se trouve encore dénoncée par Lyotard dans la mise en opposition du genre «conversationnel» de

la réponse de Rorty et du genre «tragique» de son propre propos (in *Critique*, article cité, p. 581). Et il est significatif que, dans la foulée, Lyotard prenne appui sur Kant pour rappeler le caractère potentiellement «despotique» de la démocratie elle-même, «même libérale» (*id.*, p. 583). Le risque couru, c'est que, croyant promouvoir la démocratie délibérative par l'étude de modèles d'actes de parole dans le cadre de la «pragmatique sociale», on laisse la réalité des jeux de pouvoirs se dérouler silencieusement. Et s'il est vrai que bien souvent, les conflits tiennent à des différends, alors ce ne serait pas faire preuve de pessimisme, mais de jugement, que de tenter de les penser en tant que tels, pour y apporter des réponses adaptées à l'irréductibilité des situations et des cas.

Repenser le prescriptif.

Dans ces discussions sur les pragmatiques sociales et l'éthique du consensus, Lyotard a ainsi pu préciser un certain nombre de ses positions, et tenter de préserver les acquis critiques d'une pensée irréductible aux formes de rationalité trop systématisantes, comme à la violence subtile d'entreprises trop marquées par leur proximité ambiguë avec les formes hégémoniques de la domination sociale ou culturelle. En même temps, ses ressources argumentatives ont été sollicitées, puisqu'il a du faire face au double soupçon:

-de refuser aux hommes la possibilité philosophique de se retrouver dans un idéal universel et normatif, à partir de la discussion raisonnée (c'est la critique d'Habermas);

-de leur interdire de se retrouver, par delà les différences, autour de pratiques et de discours susceptibles de s'imposer préférentiellement dans la confrontation des points de vue sur les valeurs et sur les modes de vie (c'est le reproche de Rorty).

Il a donc du démontrer qu'il n'était ni «néo-conservateur», ni radical-nihiliste. Par sa critique du néo-pragmatisme de Rorty, il a pu faire savoir que sa mise en cause des «grands récits» de la modernité ne saurait en aucun cas le conduire au repli sur l'affirmation d'une identité localisée, qu'elle soit comprise comme traditionnelle-conservatrice ou comme libérale-démocratique, postulant à l'hégémonie sur la scène mondialisée des confrontations culturelles. En même temps, par-delà sa critique des attendus de la pragmatique communicationnelle, il a de plus en plus

souvent recours à des arguments de type kantiens. Rorty ne manque pas de lui en faire reproche: jusque dans les choix de terminologie, le propos de Lyotard «sent son kantisme» («Le cosmopolitisme sans émancipation», article cité, p. 575).

Reste que, comprise dans cette perspective, la pensée du «différend», loin de concerner le seul rapport de la rationalité ou de la culture occidentale à ses «autres», s'avère être aussi ce qui la concerne le plus intimement. Elle l'interroge dans son rapport à elle-même, dans ce qui la divise de l'intérieur au point de lui interdire de se refermer sur un corpus de croyances ou de discours arrêtés. C'est ce qui s'exprime dans l'idée qu'il n'y aurait pas de «frontière» simple «séparant l'Occident de ce qui n'est pas l'Occident» («L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie», in *En marge. L'occident et ses «autres»*, Aubier Montaigne, 1978, p. 237).

Cette altérité «interne» à la culture, Lyotard la repérait déjà, en 1970, lorsqu'il s'interrogeait, dans un tout autre contexte, sur la mise en rapport des figures d'Oedipe et d'Hamlet dans le travail de Freud («Oedipe juif», repris in *Dérives à partir de Marx et Freud*, Galilée, 1994).Ce rapport était alors interprété selon le fil directeur de la différence entre le «grec» et le «moderne» (p. 187), la figure grecque d'OEdipe étant caractérisée comme celle qui permet d'opérer le plus directement «le déplacement *de moi à nous*» (*id.*), tandis qu'Hamlet, saisi par la voix du père mort, serait voué à figurer un destin de désir «inaccompli». En ce sens, la différence du «grec» et du «moderne» serait aussi bien pensable comme différence du «Grec» et du «Juif» (*ibid.*, p. 190), et passage d'un primat de l'oeil et de la représentation à un primat de la parole et de l'écoute, où la voix vaudrait comme «don» et «commandement que le fils soit et reste saisi par la voix père» (*ibid.*, p. 194). Dans ce passage, Lyotard repérait l'irruption d'une dette, à proximité du motif lévinassien d'un sujet à la fois saisi et dessaisi, impuissant face à un dehors auquel il serait en même temps tenu (Lyotard cite ici les *Quatre lectures talmudiques* et l'article «humanisme et anarchie» de 1968, mais ces thèmes sont aussi développés dans *Totalité et infini*). A cette occasion, c'est en tout cas bien d'une «hétérogénéité», insistante au coeur même de l'évolution culturelle de l'Occident, ici celle du «destin grec» et du «kérygme juif» (*Dérives...*, p. 199), qu'il était déjà, aux yeux de Lyotard, question.

En même temps, se trouvait ici déterminée une certaine position de la psychanalyse, comme tributaire à la fois d'un certain «judaïsme», manifeste dans le passage du «voir» à l'«entendre», et d'un certain «athéisme», parce qu'elle serait désir de savoir au lieu même du dessaisissement (*id.*, p. 200). Ce point de vue était bientôt précisé par une analyse plus précise de la «pragmatique» du «dispositif» analytique lui-même (cf. «Sur une figure de discours», in *Des dispositifs pulsionnels*, UGE, 1973). Le «judaïsme» dont la psychanalyse aurait hérité était alors redéfini à partir de la considération du privilège qui s'y trouve accordé au langage, ou aux «fonctions de destination», privilège corrélatif d'une «négligence» à l'égard des contenus, eux-mêmes subordonnés au caractère de «dessaisissement» par la parole, dont la réception lie le destinataire dans une «dette», *sans «réversion» possible* ni «substituabilité» des positions (pp. 137-138).

Sur la base de ces analyses, Lyotard semblait donc commencer à esquisser les motifs d'une séparation entre une tendance de discours marqué par la place donnée à l'inconscient ou à l'Autre («psychanalyse», «judaïsme») et une tendance qui s'en tiendrait au «présent des interlocuteurs», comme par exemple dans la configuration de l'assemblée ou de «la Polis en tant que cercle des *interlocuteurs* tournant le dos à l'*extériorité barbare*» (*id.*, p. 136). Ce second motif de la mise «en présence» des «interlocuteurs actuels», c'est bien déjà celui qui pourrait permettre la recherche des «consensus», et que Lyotard reliait alors à l'effet éthique de «responsabilisation», en même temps qu'à l'effet philosophique de «subjectivation», mais dont il faisait aussi le corrélat d'un «investissement exclusif du présent de l'énonciation par la libido». Or c'est aussi d'un tel discours que Lyotard affirmait en même temps qu'il ne serait en réalité «*que grec*... et pas universel» (*ibid.*, p. 137 -je souligne).

Dans son effort pour ouvrir sur l'inconscient comme «altérité» ou «extériorité», on peut alors dire que Lyotard, en même temps qu'il sollicite le travail de Lévinas, en déplace significativement le contenu. On peut se reporter à ce propos aux analyses de Corinne Enaudeau dans son article «Lévinas et Lyotard: la dette politique», in *Esprit* n° 331, 01/2007: le rapport impératif à l'extériorité dit ici moins l'obligation qui lie à la «hauteur» ou au «dénuement de l'autre homme» que le nécessaire «rapport de l'esprit à ce qui l'affecte et le désapproprie» (p. 144). C'est déjà ce

qui fait que le langage «de la communication et du savoir» ne peut pas «se reclore en refermant et en refoulant les figures de vérité» («Oedipe juif», ouvrage cité, p. 184). Mais le fait que le «figural», dans *Discours, figure*, puisse tenir à la fois de la pulsion freudienne et de l'altérité lévinassienne dit assez la complexité de son statut, à proximité de l'Autre lacanien, mais au moins autant au sens de la Chose (telle que Lacan l'évoque à partir de *L'éthique de la psychanalyse*) que du «trésor du signifiant». Il est sans doute d'ailleurs significatif que Lyotard ait jugé opportun d'évoquer le nom de Lacan, dans le contexte de ses échanges avec Rorty, pour rappeler «qu'il n'est nul besoin d'être lacanien pour accepter par exemple, à titre d'outil "périssable" au moins, la division de l'imaginaire, du symbolique et du réel» («Aller et retour», présentation de l'édition française de *La philosophie américaine contemporaine*, déjà cité, p. 26).

Concernant l'éthique, et la nécessité de se démarquer, sur ce terrain, des contraintes trop étroites de l'exigence de «consensus», l'une des originalités du travail de Lyotard consiste, en continuité avec ces considérations, dans sa façon de faire travailler l'un sur l'autre les attendus de «l'impératif» kantien et ceux de «l'obligation» au sens de Lévinas. Corinne Enaudeau (article cité), ou encore Olivier Denkens (in *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Kimé, 2000), ou Frederik Stjernfelt («Parce que-. L'éthique de Lyotard entre dissensus et impératif catégorique», in *Jean-François Lyotard, Les déplacements philosophiques*, déjà cité), proposent des commentaires fort utiles et pertinents à cet égard.

Le problème de l'altérité, ou de l'«extériorité» apparaît de fait comme central dans la relecture que Lyotard propose de l'oeuvre de Kant. Dès l'«esthétique transcendantale», dans la *Critique de la raison pure*, il s'attache à montrer que la perspective kantienne permettrait à la fois une certaine ouverture à l'irruption du «il y a», «sous l'espèce de la donnée sensible», même si elle conduirait ensuite à l'«oublier» trop vite, au profit de «ce qu'il y a», par l'opération d'un véritable «refoulement de la présentation sous la représentation» (*Le différend*, p. 101). Il en résulte qu'on pourrait parler d'un véritable différend entre les partenaires d'un singulier échange: la «phrase» de la sensation, ne pouvant se dire dans l'«idiome» de l'espace-temps, reste «en attente de son expression». Ce «silence ému» annonce les développements ultérieurs sur la «phrase-affect». Il

est ici ce que Kant à la fois discernerait mieux que tout autre, et ce qu'il refoulerait trop vite dans le contexte d'une doctrine des facultés.

Sur le versant éthique, Lyotard retrouve chez Kant la dimension d'ouverture ou de réceptivité essentielle à un «dehors». Mais elle devient réceptivité à un régime de *prescription*. La traduction, par Lyotard, en termes de «régimes de phrases», de l'articulation entre raison théorique et raison pratique, aboutit à renforcer l'hétérogénéité des domaines: le descriptif ne saurait fonder le prescriptif (*id.*, p. 175). Certes, l'obligation est «reçue», mais pas par la sensibilité dans le «monde réel» (*ibid.*, p. 177). L'obligation est plutôt «saisissement», et si elle est encore «sentiment» (respect), c'est comme reconnaissance d'une injonction reçue sous la forme d'une loi, fût-elle transgressée, dont un «moi» se trouverait «destinataire» (*ibid.*): «l'obligé a une présomption sentimentale qu'il y a une entité qui l'oblige en s'adressant à lui» (*ibid.*, p. 178). Le «quasi-fait» de l'obligation a donc aussi pour corrélat l'existence d'un «destinateur», dont les relations avec le destinataire restent à préciser. Il semble que la détermination de la nature de cette relation devienne même alors, aux yeux de Lyotard, la question essentielle.

Il est ici intéressant, dans notre perspective, de marquer quelques points de ressemblance entre cette lecture de l'éthique kantienne et celle proposée par Lacan, une vingtaine d'années plus tôt. Ce détour pourra permettre, à la fois, d'en préciser le sens, et de mieux situer son originalité. Lacan s'est en effet également engagé, à partir de son séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse* (*Séminaire VII*, 1959-1960, Seuil, 1986), puis dans sa préface à *La philosophie dans le boudoir* («Kant avec Sade», 1962, repris in *Ecrits*, 1966), dans un travail de relecture des textes de Kant portant sur la morale, qui est aussi une tentative pour «mettre en évidence *le statut du sujet de l'énonciation* s'adressant à nous lecteur» dans la *Critique de la raison pratique* («Kant avec Sade» -je souligne). C'est un des enjeux de la mise en rapport avec Sade. Lacan attribue en effet à celui-ci l'énoncé d'une règle de jouissance, qui pourrait se formuler dans une «maxime». Certes, la forme «inconditionnelle» et «catégorique» de la maxime semble alors, à la différence de la «loi morale» kantienne, devoir s'appliquer plutôt à l'autre qu'à soi-même. Et pourtant, nous dit Lacan, par cette dimension d'extériorité qui la fait énoncer depuis une instance Autre, elle est bien faite pour mettre en évidence la «refente du sujet» dont il s'agit dans chaque

cas. Ce que Lacan a donc introduit, dans la lecture de la morale kantienne, c'est l'attention au fait qu'il n'y a pas d'impératif sans «énoncé», et que devrait donc être posée la question du statut de l'énonciateur. Identifier cet énonciateur à la «voix intérieure de la conscience», comme le fait Kant, devient insuffisant, dès lors que la limite de «l'intérieur» et de «l'extérieur» se trouve mise en question par la perspective analytique. Certes, l'instance rationnelle déborde toujours, chez Kant lui-même, les limites de l'intimité individuelle. Mais «l'altérité» invoquée par Kant reste celle de «l'homme en général», et la division qu'elle opère n'a jamais lieu qu'entre une *conscience* morale et une *conscience* empirique. Sur la scène inconsciente dont parle Lacan, la dimension d'extériorité de la loi se creuse dans le sens d'une altérité, qui vouerait plus radicalement à l'énigme la saisie du contenu de l'énoncé.

L'un des effets de cette lecture de Lacan, c'est de tendre à corréler la pensée de la loi, dans sa dimension d'universalité, avec une formule de la perversion, dans laquelle le servant de la loi ne s'assujettirait à une version de l'Autre que pour mieux exercer les sévices dont il jouit secrètement. Pour échapper à cette difficulté, on sait que la position de Lacan consiste dès lors à tenter d'élaborer une «éthique de la psychanalyse» comme éthique du désir, sur lequel «ne jamais céder», solidaire de l'explicitation d'une formule élargie du «fantasme», qui puisse rendre compte des rapports du sujet divisé avec l'objet non tant «de» son désir que «cause» de celui-ci.

Lyotard peut sembler, de son côté, proposer une interprétation au moins partiellement comparable à celle de Lacan, concernant la «liberté» du «destinateur» dans la «phrase d'obligation» Le destinateur est celui «que Kant appelle liberté dans la deuxième *Critique*, mais aussi bien Dieu dans l'*Opus Postumum*» (*Le différend*, p. 178). Il est celui qui «peut», il est même «le pouvoir»: le pouvoir de ne pas être déterminé par la causalité naturelle, mais aussi et surtout «le pouvoir d'obliger, (...) le pouvoir de la loi».

Mais la division essentielle, celle qui intéresse Lyotard avant tout, est moins explicitement celle qui séparerait l'instance destinatrice d'avec elle-même, entre raison et jouissance, que celle qui sépare, dans le sujet kantien, l'instance destinatrice de l'instance destinataire. Ce qui l'intéresse, c'est la façon dont «*Tu dois* coprésente avec l'univers de l'obligation instancié sur le destinataire un univers de liberté instancié sur le destinateur» (*id.*, pp. 178-179). Et ce qui lui importe, c'est

que soit maintenue la dissymétrie entre ces instances: certes, «en même temps (le temps de l'obligation) que le tu dois, le je peux» (*ibid.*, p. 180); mais «l'entité» destinatrice, qui peut, «ne peut pas être le destinataire (qui doit)» (*ibid.*, p. 178).

Il s'agit de préserver la dimension lévinassienne d'extériorité, ce qui implique, à l'égard de Kant, deux directions de critiques complémentaires, à l'égard de deux tendances constitutives de la pensée kantienne: -la tendance à réduire la légitimation éthique à une forme de légitimation cognitive, par le simple effet du *commentaire* («ici critique, mais néanmoins toujours descriptif» -*ibid.*, p. 183); -la tendance à privilégier la règle du dialogue et de l'*échangeabilité* entre les partenaires, qui menace aussi toujours de devenir celle du «consensus» (*ibid.*, p. 184), alors que l'éthique ne pourrait jamais se phraser qu'en position d'obligé.

Pour Lyotard, il importe donc avant tout de préserver cette dimension de «saisissement» dans le rapport à une altérité in-substituable dans la prescription. A ce titre, malgré les difficultés induites par le renoncement au motif de l'«autonomie», il reste plus proche que Lacan de ce que le statut de la loi déterminé par Kant comportait d'effort pour séparer la «raison pratique» de la «raison théorique» et pour éviter «le métalangage au sujet des prescriptions» («L'autre dans les énoncés prescriptifs...», déjà cité, p. 254). Mais il est en définitive réservé quant au maintien de cette prohibition chez Kant lui-même, dès lors que celui-ci «en vient à déterminer l'énoncé convenable de cette loi» (*id.*). Son effort va donc dans le sens d'un subtil déplacement quant à la position des instances dans l'énoncé kantien de la loi. Un tel déplacement ne correspond pas à une «purification», puisqu'il ne s'agit pas de la détacher davantage du «sensible», ou de l'«hétéronomie». Le sensible, comme l'hétéronomie, sont au contraire assumés, quoique sur un autre mode, comme *aisthésis* corporelle ou comme «enfance», mais aussi comme *aisthésis* fantasmatique, et de façon générale comme corps inconscient. Il s'agit par contre de détacher plus radicalement le prescriptif du modèle théorético-déductif. Ce déplacement permet à Lyotard de se maintenir à une certaine distance du tranchant de la critique lacanienne. Autour du motif de l'«intraitable», peuvent ainsi venir se rejoindre un héritage d'exigence kantienne et le maintien d'une certaine référence à Marx, tous deux largement reformulés, pour contribuer à l'élaboration

d'une figure de résistance, à la conclusion du *Différend*. Parce que cette figure est irréductible à l'impératif pragmatiste de communicabilité, elle ne saurait lui être soumis qu'au prix d'un tort. Ce qui signifie, aussi, qu'elle devrait désormais «renoncer à l'identité du *Nous*, notamment du *Nous* de la nation, et jusqu'à l'invocation de son nom» («L'autre dans les énoncés prescriptifs...», p. 254). Plus largement, elle n'est plus celle des «communauté serrées autour de leurs noms et de leurs récits» (*Le différend*, p. 260). Elle subsiste, dans sa généralité, comme effort de discernement dans le différend, et témoignage pour le tort, dans le champ infini des occurrences de phrases.

b) La géophilosophie et le «devenir minoritaire de tout le monde».

S'ils ouvrent largement la perspective d'une pragmatique généralisée, Deleuze et Guattari ne souscrivent pas pour autant au programme d'une pragmatique à visée consensuelle. Habermas, avant de critiquer certains attendus de la pensée de Foucault (in *Le discours philosophique de la modernité*, déjà cité), fait d'ailleurs explicitement à Deleuze le reproche d'avoir défendu, dans son *Nietzsche*, le point de vue d'une sortie de «la dimension de la vérité», voire de «la dimension des exigences de validité», au point de s'être placé dans une position dans laquelle «la contradiction et la critique perdent leur sens», et «ne signifient plus rien d'autre que *vouloir être différent*» (p. 150). Deleuze serait ainsi «l'intermédiaire» privilégié, par lequel Nietzsche aurait pu exercer «une influence en tant que théoricien du pouvoir, dans le contexte du structuralisme français» (*id.*, p. 153). L'enjeu du reproche est de taille, puisqu'un tel déplacement aurait pour conséquence d'interdire que les stratégies de pouvoir puissent «être jugées selon des critères de validité, à la manière dont [Marx et Freud, par exemple, pouvaient] juger les conflits dominés consciemment ou inconsciemment» (*ibid.*).

Pour Habermas, d'un point de vue pragmatique, Deleuze se trouverait à cette occasion pris dans la contradiction performative qui veut que toute critique de la raison ou de la vérité soit vouée à l'impasse: elle ne pourrait se développer de façon convaincante qu'au nom d'une raison ou d'une vérité, et donc en se détruisant par rétro-action, ou alors se reconnaître elle-même comme illusoire.

Du point de vue de Deleuze, on pourrait certes objecter que ce premier reproche a l'inconvénient de supposer, comme le remarque Philippe Mengue (in *Gilles Deleuze et le système du multiple*, Kimé, 1994, pp. 25-26) qu'il serait possible d'isoler des entités unitaires aussi massives, générales et englobantes que «La Raison» ou «La Vérité», entités dont Deleuze s'attache précisément à mettre en cause la réalité en tant que «macro-concepts». Deleuze n'en renonce pas pour autant nécessairement à la valeur, satisfaisante dans son champ quoique moins transcendante, de telle ou telle procédure argumentative.

Mais plus décisive encore semble être ici l'opposition de Deleuze, déjà évoquée, à une certaine conception de la pensée dans son rapport au «sens commun», ou à la possibilité du consensus. Parce que, pour lui, la pensée doit avoir d'abord rapport à l'*événement*, il s'agit moins pour la philosophie de puiser à un «fonds commun», que de tracer un champ d'immanence singulier, sur fond de chaos. Le «paradoxe» ne saurait donc être compris comme originalité ou malentendu provisoire, à régler par référence à des critères consensuels: il est au contraire selon Deleuze la forme privilégiée des développements de pensée les plus féconds, porteurs de variations inattendues ou de devenirs singuliers. Ainsi Deleuze et Guattari peuvent-ils soutenir le paradoxe que «la philosophie a horreur des discussions» (in *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 33), et affirmer que la «création de concepts», en tant qu'elle «apporte un Evenement», suppose toujours de «nouvelles variations», des «résonances inconnues» ou des «découpages insolites», et «fort peu le goût de discuter» (*id.*, p. 32). Habermas se trouve ici quasi-explicitement visé, comme représentant de ceux qui se font «de la philosophie l'idée d'une perpétuelle discussion comme "rationalité communicationnelle" ou comme "conversation démocratique universelle"» (*ibid.*). La tâche de la philosophie consisterait donc au contraire, par excellence, à lutter contre les représentations du sens commun et les opinions reçues. C'est cette culture du paradoxe,

érigée en forme de quasi-éthique, qui maintient Deleuze à grande distance de tout projet de «philosophie de la communication», ainsi que de tout appel au «consensus», qu'il interprète d'abord comme tentative d'écrasement de la création sous le poids des normes, ou par soumission aux pouvoirs de l'opinion.

A l'extrême, Deleuze considère en effet que le «consensus» tend à fonctionner en réalité comme puissance de domination ou de répression, par rappel à l'autorité des normes établies. L'érection de contenus consensuels en normes dominantes permettrait en effet d'inciter chacun à s'y conformer, selon le processus de «normalisation» décrit par Foucault, mais fournirait aussi un critère pour l'identification ou la catégorisation différentielle de ceux qui s'y dérobent.

Dans cette fonction d'unification et de normalisation, le recours au consensus aurait même, nous disent Deleuze et Guattari, un caractère *d'Etat*. En ce point, le recours aux abstractions universalisantes vient rejoindre le procès de fabrication de l'opinion pour asseoir l'autorité d'un pouvoir, transcendant par rapport à la réalité des devenirs à l'oeuvre dans la vie des sociétés. C'est un des enjeux des développements de *Mille Plateaux* consacrés à cette image de la pensée «qui serait comme la forme-Etat développée dans la pensée» (p. 464), et qui permettrait en retour à l'Etat lui-même de susciter «tout un consensus» (*id.*, p. 465). Deleuze et Guattari y affirment que «le sens commun (...), c'est le consensus d'Etat porté à l'absolu» (*ibid.*, p. 466), et ils en viennent à se demander «si la forme même du rationnel-raisonnable n'est pas extraite de l'Etat, de manière à lui donner nécessairement "raison"» (*ibid.*, p. 466n). En ce sens, c'est toute une part de la philosophie traditionnelle, des Grecs à Hegel, en passant par Descartes, qui aurait pu servir à accréditer la fiction d'un Etat Universel, réalisant l'universel du Droit et de la Justice comme aboutissement de la discussion rationnelle et condition pour un consensus harmonieux.

Revenant sur cette question dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari se demandent dans quelle mesure on pourrait dire de la philosophie contemporaine qu'elle s'est «reterritorialisée sur l'Etat démocratique moderne et des droits de l'homme» (p. 98). En l'absence d'Etat démocratique universel, ils suggèrent alors que c'est en réalité sur des Etats démocratiques particuliers que la reterritorialisation s'est opérée. C'est donc plutôt d'«opinions»

philosophiques nationales que les représentants-philosophes évoqués se seraient en réalité fait l'écho (*id.*, p. 100). Or cette absence d'Etat démocratique universel n'a rien de hasardeux: elle pourrait être corrélée avec les limites de sociétés capitalistes, au sein desquelles «la seule chose qui soit universelle (...), c'est le marché» (*ibid.*, pp. 101-102). Dans un tel contexte, la «déterritorialisation» opérée par les Etats apparaît comme très relative, puisqu'elle «modère» en réalité celle du capital, auquel elle fournit des sortes de «reterritorialisations compensatoires» (*ibid.*, p. 102).

En ce sens, l'Etat universel rêvé par la philosophie allemande demeure une fiction, mais cette fiction reste liée à une tendance étatique fondamentale. Dans la mesure où l'Etat opère toujours une certaine déterritorialisation, fût-elle relative, il le fait par «décodage» et «recodage» de «flux», désormais repérables sur fond d'espace «strié», à la fois extensif et divisible, «limité et limitant» (*Mille Plateaux*, p. 474). Or, quelles que soit ses limites, c'est ce nouvel espace qui tendrait à la fois à inclure une référence «universaliste» à l'humanité, fondatrice de droits et de devoirs, et à exclure tout ce qui peine à s'intégrer à ses modèles normatifs. Il tend donc à s'opposer aux «devenirs».

C'est pourquoi Deleuze et Guattari s'intéressent tout particulièrement à l'espace «lisse» des nomades, et plus généralement à tout ce qui se glisse «sous des formes inattendues dans les lignes de fuite d'un champ social» (*Pourparlers*, p. 209). Au modèle transcendant ou consensuel de la pensée, il s'agit de préférer un modèle à la fois problématique et nomade. Contrairement à la perspective «étatique», qui tend à faire du nomade une «excentricité» (*Mille Plateaux*, p. 437), il conviendrait de s'arrêter sur la façon singulière dont celui-ci se rapporte au territoire qu'il «quitte», ce qui lui permettrait de déjouer, sur le modèle du rhizome, le système d'organisation arborescente de l'Etat, avec ses fonctions hiérarchisées. Une telle déterritorialisation apparaît alors comme irréductible au simple «mouvement»: elle peut consister à rester immobile, lorsque le nomade se rapporte à «l'espace lisse» comme à son territoire, et donc, d'une certaine façon, «se reterritorialise sur la déterritorialisation même» (*id.*, p. 473). A l'espace clos et balisé du *logos* vient ainsi s'opposer l'espace ouvert d'un *nomos*, au sein duquel les lignes de fuite nomadiques

ne seraient plus subordonnées à la fixité des points-relais, points de départ ou points d'arrivée.

Par analogie, Deleuze peut dès lors aussi parler d'un «état nomade» de la pensée, ouvert sur «la seule communication que nous puissions souhaiter», sur «le modèle d'Adorno, la bouteille à la mer, ou le modèle nietzschéen, la flèche lancée par un penseur et ramassée par un autre» (*Pourparlers*, p. 210). De tels «devenirs» de pensée doivent être distingués aussi bien de la «communication» en son sens habituel, que des gestes par lesquels la pensée se rapporte à une tradition ou à un héritage, voire à une histoire «commune». Cette distinction est liée à celle qu'institue Deleuze entre les types d'espaces: les devenirs se produisent dans l'espace lisse des intensités, alors que l'histoire aurait lieu dans l'espace strié qui mesure les «progrès» (cf. *Mille Plateaux*, p. 607: «Peut-être faut-il dire que tout progrès se fait par et dans l'espace strié, mais tout devenir est dans l'espace lisse»). Ainsi pourrait-on opposer, aux grandes perspectives historiques les plus apparemment identifiables, un foisonnement de devenirs qui les fissurent ou s'en échappent sans cesse.

Mais les deux espaces, le lisse et le strié, demeurent cependant intriqués, selon des modalités que le recours à l'ethnologie doivent encore permettre de préciser.

On peut en effet retrouver, différemment posés, certains de ces problèmes d'intrication au «Plateau 9» de *Mille Plateaux* («1933 -Micropolitique et segmentarité»), où se trouvent élaborés des outils conceptuels pour l'analyse des formes d'organisations sociales, à partir de matériaux et de travaux aussi bien ethnologiques et sociologiques, qu'historiques ou politiques. L'accent est ici mis sur le risque qu'il y aurait à prétendre catégoriser strictement tel ou tel type de société, sans prendre en compte le caractère le plus souvent mixte ou mêlé de son fonctionnement réel. Pour penser ces fonctionnements, Deleuze et Guattari prennent ici appui sur le concept de «segmentarité», qu'ils empruntent aux ethnologues.

Certes, le vocabulaire de la segmentarité pourrait d'abord sembler réservé aux sociétés «primitives», puisque c'est pour rendre compte du fonctionnement de celles-ci que les ethnologues, notamment les africanistes Meyer Fortes et Evans-Pritchard (cités p. 255) ont été conduits à faire usage de cette notion. Ils ont ainsi pu montrer par exemple comment les codes

lignagiers, régissant les alliances et échanges matrimoniaux, et les segmentarités territoriales, ailleurs appelées par Deleuze et Guattari «codages territoriaux du socius», en viennent à s'articuler les uns aux autres. Cette articulation est certes complexe, mais on pourrait la qualifier de «souple»: en l'absence d'un Etat centralisateur, des formes d'organisation politiques hybrides se constituent, par appropriation des logiques de parenté, qui se trouvent subtilement intégrées dans les systèmes territoriaux.

Une première généralisation du recours à la notion de «segmentarité» devient possible, signalent Deleuze et Guattari, si l'on considère la diversité des segmentarités «binaires» (entre sexes, classes, classes d'âges...), «circulaires» (par juxtaposition de cercles, ou selon l'ordre concentrique du privé, du «quartier», de la cité, etc.) et «linéaires» (comme les étapes ou «épisodes» de la vie sociale: «famille, école, armée, métier») (*id.*, p. 254). Ainsi Lévi-Strauss avait-il déjà pu montrer la relativité du «dualisme» des sociétés primitives, et ainsi pourrait-on, proposent Deleuze et Guattari, élargir encore l'usage des approches en termes de «segmentarité» à l'étude des «sociétés à Etat», dans la mesure où c'est «l'opposition classique entre le segmentaire et le centralisé» qui perd du même coup de sa «pertinence» (*ibid.*, p. 255): «Non seulement l'Etat s'exerce sur des segments qu'il entretient ou laisse subsister, mais il possède en lui-même sa propre segmentarité, et l'impose» (*ibid.*). L'organisation politique moderne doit articuler des «sous-systèmes», à la fois hiérarchiques et plus ou moins cloisonnés, qu'on pourrait considérer comme autant de «processus partiels» ou de «segments» dans la division du travail (*ibid.*). En ce sens, non seulement les sociétés modernes sont segmentarisées, mais la segmentarité s'y est «durcie» (*ibid.*, p. 256).

Si l'on convient donc, après les ethnologues, d'appeler «segmentarisation» le striage auquel le «vécu» de chacun se trouve le plus souvent soumis dans sa vie sociale (*ibid.*, p. 254), jusque dans les sociétés modernes «à Etats», il semble qu'on puisse distinguer sur ce critère, en première approche, des sociétés à segmentarités «souples» et des sociétés à segmentarités «dures». En première approche également, on serait plutôt porté à attribuer la «souplesse» aux sociétés «primitives» (cf. *ibid.*, p. 255: «Les codes et territoires, les lignages claniques et les territorialités tribales organisent un tissu de segmentarité relativement souple»).

Reste que le «souple» et le «dur», comme le «primitif» et le «moderne», fonctionnent ici tout au plus comme des «types» (*ibid.*, p. 256). La réalité de la vie des sociétés, qu'elles soient archaïques ou contemporaines, se trouve en fait traversée par des segmentarités relevant de l'un ou de l'autre modèle: le rôle d'un chamane peut suffire à dessiner l'ébauche d'un «pouvoir centralisé» ou d'un «système arborescent» (*ibid.*), tandis que les sociétés à Etats peuvent laisser subsister des cercles de pouvoir non concentriques (*ibid.*, p. 257). Certes, l'Etat conserve cette particularité, qui fait qu'il ne cesse de «mettre en résonance», à tout le moins, les divers centres de pouvoirs. Mais la distinction des types de segmentarité n'est ici posée que pour mieux mettre en évidence la nécessité de leur enchevêtrement: «Les sociétés primitives ont des noyaux de dureté, d'arbrification, qui anticipent l'Etat autant qu'ils le conjurent. Inversement, nos sociétés continuent de baigner dans un tissu souple sans lequel les segments durs ne prendraient pas» (*ibid.*, pp. 259-260). L'exemple récurrent d'un tel enchevêtrement au sein des sociétés modernes est ici pris dans les descriptions kafkaïennes de la bureaucratie, où «les barrières entre les bureaux cessent d'être des "limites précises"», tandis que la figure du chef se met à proliférer «en micro-figures impossibles à reconnaître», à identifier, et qui ne sont pas plus discernables que centralisables» (*ibid.*, p. 261), parce que «les segments molaires plongent nécessairement» dans une «soupe moléculaire qui leur sert d'élément, et qui en fait trembler les contours» (*ibid.*, p. 275).

Ce détour par l'approche en termes de «segmentarité», qui fait l'objet d'un chapitre central de *Mille Plateaux*, doit nous permettre de préciser le motif deleuzien de l'universalité, tel qu'il fonctionne dans la controverse avec les partisans de l'éthique du «consensus». Il apparaît en effet à cette occasion que ce n'est pas en définitive, pour Deleuze et Guattari, le problème de l'altérité irréductible des cultures, qui viendrait faire obstacle à l'universalisation. Au contraire, cette «altérité» se trouve largement relativisée, et ramenée à la dimension des différences. Mais une distinction forte est maintenue, au niveau du partage *interne* à toutes les cultures: ce sont les modalités selon lesquelles elles se trouvent segmentarisées, qui interdisent de prétendre réaliser trop hâtivement, dans l'homogénéité, leur unification consensuelle.

C'est un des enjeux de la requalification des types de segmentarités en termes de «molaire» et de «moléculaire» (*ibid.*, p. 260). Cette distinction est corrélative d'une distinction interne au politique, entre «macropolitique» et «micropolitique» (*ibid.*). Elle permet de comprendre le refus deleuzien de toute référence à un programme d'universalisation consensuel, qualifié d'«étatique» parce que limité à la dimension des macro-concepts et de la macropolitique. Toute pesée des enjeux politiques d'une pensée (enjeux incontournables, puisqu'en un sens «tout est politique») supposent désormais, pour Deleuze et Guattari, la prise en compte de cette distinction d'échelles, et même un certain privilège du micropolitique, qui les éloigne des modes d'appréciations éthico-politiques dans leurs formes traditionnelles.

Le lisse, le souple ou le moléculaire ne sont pas nécessairement «meilleurs» que le strié, le dur ou le molaire. Mais c'est au niveau moléculaire que pourraient se jouer les déplacements les plus décisifs dans le devenir des sociétés, et la possibilité de tracer des lignes de fuite libératrices. De cette ambivalence, témoigne l'exemple du fascisme ou du nazisme, qui donne sa date (1933) au titre du plateau: quand une «machine de guerre», construite sur une «ligne de fuite intense», appréhendable en termes «moléculaires», se construit «un appareil d'Etat qui ne vaut plus que pour la destruction» (*ibid.*, p. 281), alors ne sont plus tracées «des lignes de fuite mutantes, mais une pure et froide ligne d'abolition», dont Deleuze et Guattari soutiennent, après Virilio, qu'elle serait plus «suicidaire» encore que «totalitaire» (molaire).

Il faut ajouter que la mise en cause des formes d'universalisation abstraites, «étatiques», et la promotion de la dimension du «micropolitique», ne signifient pas non plus pour autant ralliement à un programme de repli «pragmatique» et ethnocentrique, fût-il «modéré», à la façon de Rorty. Celui-ci se trouve d'ailleurs explicitement pris à parti, au détour d'un développement de *Qu'est-ce que la philosophie?*, quant à sa conception de la «vérité» d'une phrase comme résultat d'un «accord» entre interlocuteurs au sein d'une communauté donnée.

C'est l'occasion d'une nouvelle réflexion sur le statut de l'«opinion», définie comme «rapport entre une perception extérieure comme état d'un sujet et une affection intérieure comme passage d'un état à un autre (exo et endo-référence)» (p. 137). Les perceptions et affections y deviennent donc

des arguments dans l'échange social, et la question est posée de la valeur qu'on pourrait légitimement reconnaître à de tels échanges ou «rivalités d'opinions», et en particulier de leur valeur philosophique éventuelle, en référence ironique à «la conception populaire démocratique occidentale de la philosophie», ici attribuée à «M. Rort(h)y» (*id.*, p. 138).

A cette suggestion, Deleuze et Guattari opposent qu'il s'agit ici moins de philosophie que de *doxa*. Le caractère apparemment collectif de la proposition d'opinion n'est alors que le résultat d'une «identification» des individus pris dans des situations vécues «à un sujet générique éprouvant une affection commune» (*ibid.*). L'opinion a donc d'emblée un caractère «politique», mais en un sens abstrait, en réalité puissamment soumis aux normes de la «recognition», dans son rapport à la fois aux qualités des choses, à l'opinion du groupe d'appartenance, ou aux opinions des groupes rivaux (*ibid.*, p. 139). La conception rortyenne de la vérité pourrait ainsi en définitive se ramener à une conception de la vérité comme conformisme ou «orthodoxie», fondée sur le principe de la seule «coïncidence» d'une opinion «avec celle du groupe auquel on appartient en la disant» (*ibid.*).

Certes, comme on l'a déjà vu, Deleuze et Guattari reconnaissent l'existence d'«opinions philosophiques» nationales, dans la culture contemporaine, portant notamment sur les valeurs de justice, de savoir-vivre, etc. Certaines conceptions héritées peuvent aussi faire office de points de repères stables, et «l'histoire de la philosophie est donc marquée par des caractères nationaux, ou plutôt nationalitaires, qui sont comme des "opinions" philosophiques» (*ibid.*, p. 100). Mais ce caractère d'«opinion majoritaire» ne saurait pour autant leur conférer de «vérité». Elles ne sont jamais que des moyens, pour la philosophie, de se «reterritorialiser» dans un contexte donné.

Pour penser les limites d'une telle reterritorialisation, on peut tenter une analogie avec certains des problèmes abordés au «Plateau 11» de *Mille Plateaux*, à propos de la «ritournelle».

Certes, les problèmes ici posés concernent plutôt le domaine de l'art, ou de l'éthologie. Mais il y est aussi question des rapports entre territorialisation et déterritorialisation. La ritournelle fonctionne d'emblée en rapport avec un territoire, qu'elle agence et marque à la fois. Elle détermine des points de stabilité (cf. p. 382), qui sont aussi des points de repère. Ceux-ci supposent que soient fixés des «sensibilia», et des blocs de sensations-types (sonores, visuelles,

posturales...) -on pourrait dire, au sens large: des structures. C'est l'occasion, pour Deleuze et Guattari, de souligner à la fois le rapport entre création artistique et territorialisation (*id.*, p. 388), et la limite de ce rapport: la création territorialisée n'est créative qu'à s'ouvrir sur une dimension déterritorialisante. Si l'on doit reconnaître son lien à un agencement territorial, ce n'est que dans la mesure où ce dernier s'articule à d'autres agencements, et même en définitive à une dimension «cosmique» (*ibid.*, p. 411), dans cette «ouverture déterritorialisante qui le connecte (...) au cosmos» (*ibid.*, p. 415). Il n'y a donc création ici qu'à la mesure d'une certaine distension des sensations, qui ne cesse de les entrainer dans un devenir-autre, sous l'effet d'une «force cosmique» (*ibid.*, p. 433).

Sur le terrain de l'opinion, on pourrait traiter les choses un peu de la même manière. La sensibilité aux «valeurs démocratiques», par exemple, fût-elle localisée, ne saurait tirer de légitimité ultime de son émergence contextualisée dans les limites d'un territoire. Elle le pourrait d'autant moins qu'elle en reste à des «idées et opinions» réductibles à «la bassesse et la vulgarité d'existence» qu'impose la «pensée pour le marché» (*Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 103). L'Etat juriste, auquel elle s'adosse dans des limites territoriales toujours circonscrites, de la Cité-Etat athénienne aux démocraties contemporaines, ne pourrait d'ailleurs jamais assurer la réalité de son emprise qu'à maintenir le principe d'un système de capture, isomorphe à celui que mettait en oeuvre, dans la violence, l'Etat archaïque, c'est-à-dire l'«Urstaat immémorial» (*Mille Plateaux*, p. 533), déjà thématisé par *L'anti-Oedipe*, dans «une sorte d'unité trans-spatio-temporelle» (*Mille Plateau*, p. 574). A ce pôle étatique territorialisé, et quelle que soit la puissance de son soutien par une sensibilité cristallisée dans la forme de «l'opinion», ne pourrait être décisivement opposée que la puissance du pôle nomadique, mise en oeuvre dans ce que Deleuze et Guattari appellent désormais des «machines de guerre», émettrices de «quantas de déterritorialisation», ou vectrices de «flux mutants» créateurs (*id.*, p. 526). Ceci ne signifie pas que toute valeur doive être ôtée à la «sensibilité démocratique», mais que la légitimité de celle-ci devrait être relativisée et subordonnée, pour le moins, au mouvement de subversion d'un «devenir démocratique qui ne se confond pas avec ce que sont les Etats de droit» (*Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 108).

A cette mise en cause de la valorisation «pragmatique» de l'autorité des opinions cristallisées, vient s'articuler à nouveau la critique du primat du principe «majoritaire», comme critère principal de discrimination pour l'évaluation des sociétés. Rappelons les attendus principaux de cette critique. Le «majoritaire», pour Deleuze et Guattari, a d'abord pour fonction de cristalliser des identités imaginaires, et d'imposer des normes, dans une dimension de généralité qui tend à placer ces entités à distance transcendante de la vie réelle de ceux qui s'y trouvent impliqués. En ce sens, il a son efficacité dans l'ordre de la «représentation». Les flux s'y trouvent assujettis à un système d'oppositions binaires, incluant ou excluant en fonction d'un critère de conformité à la norme. La référence au «majoritaire» permettrait ainsi de distribuer des identités collectives, mais aussi de catégoriser des conduites et des discours, et donc d'opposer un principe d'ordre normatif à la fluidité des multiplicités sociales. Or, à ce niveau d'abstraction, le «majoritaire» ne représente, du point de vue de la singularité des désirs, plus «personne»: «la majorité, dans la mesure où elle est analytiquement comprise dans l'étalon abstrait, ce n'est jamais personne» (*Mille Plateaux*, p. 133).

Quoi qu'il en soit de la radicalité de cette mise en cause, il semble excessif d'aller jusqu'à soutenir, comme Philippe Mengue (in *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003) que «la démocratie est définitivement, et par principe, exclue et condamnée radicalement puisqu'elle se base sur le consensus majoritaire» (p. 103). Ceci reviendrait à négliger l'ouverture de Deleuze en direction d'un «devenir démocratique qui ne se confond pas avec ce que sont les Etats de droit». Autrement dit, il semble que la question soit posée, par Deleuze et Guattari, d'un «devenir démocratique» qui ne soit réductible ni à l'«universalité d'Etat» ni au «majoritaire».

Reste qu'il est vrai que l'ouverture sur les «devenirs» est inséparable, selon Deleuze, d'un «devenir minoritaire». Seul le minoritaire est susceptible de s'inscrire dans la dimension du devenir, dont le majoritaire est toujours comme l'arrêt, ou la retombée. Certes, il ne s'agit pas ici de valoriser unilatéralement le «petit nombre». La minorité n'est pas d'abord définie quantitativement, mais du point de vue, qualitatif, des écarts qu'elle est capable d'instaurer par rapport aux normes de l'axiomatique dominante. Quel que soit son nombre, son originalité est de

n'être pas «dénombrable», et donc de pouvoir constituer une ligne de fuite du simple fait de la «connexion», non axiomatisable, entre ses éléments, qui en fait une «masse», une «multiplicité de fuite ou de flux» (*Mille Plateaux*, p. 587), en même temps qu'un «sous-système ou hors-système» (*id.*, p. 133). En ce sens, le «minoritaire», ce sont aussi bien les «minorités» dont chacun se trouve composé, dès lors que quelque chose en lui fait événement et «devient», c'est-à-dire l'emporte de façon créative dans une dimension d'altérité insoupçonnée.

C'est pourquoi aussi l'affaire d'une minorité ne devrait pas être de «devenir majoritaire» (*ibid.*, p. 588: «la puissance des minorités ne se mesure pas à leur capacité d'entrer et de s'imposer dans le système majoritaire, ni même de renverser le critère nécessairement tautologique de la majorité, mais de faire valoir une force des ensembles non dénombrables»), parce que leur «puissance» n'est pas de domination mais de création. A l'inverse, parce qu'il ne faut pas «confondre "minoritaire" en tant que devenir ou processus, et "minorité" comme ensemble ou état» (*ibid.*, p. 356), on pourrait dire que la minorité a toujours à «devenir minoritaire».

On peut ici évoquer la réserve émise par Alain Badiou, qui se demande si on peut encore parler de politique si la politique «est partout», dans les devenirs créatifs, au point de n'avoir plus rien de «spécifique», et s'il ne vaudrait pas mieux parler, dans ce cas, d'«éthique» (cf. «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», in *Cités* n° 40, 04/2009, p. 18); par ailleurs, Badiou prend appui sur telle déclaration de Deleuze, donnant pour tâche à la «philosophie politique» de «se tourner vers l'analyse du capitalisme et des moyens par lesquels il s'est développé», pour défendre l'idée que c'est sur ce plan-là seulement que devrait encore se jouer la «spécificité» du politique (*id.*, p. 17).

Si on essaie de répondre du point de vue de Deleuze, on peut tout de même commencer par relever que pour lui, l'irruption des «devenirs minoritaires» ne cesse d'affecter l'ordre des sociétés globales, voire de transformer les «majorités», en tant que représentations d'affects, de croyances, de sensibilités, etc., et d'imposer des redécoupages normatifs. Il ne s'agit donc pas pour lui d'ignorer purement et simplement tout le domaine du macropolitique. Ainsi précise-t-il, dans *Mille Plateaux* (p. 264), que «les fuites et les mouvements moléculaires ne seraient rien s'ils ne repassaient pas par les organisations molaires, et ne remaniaient leurs segments, leurs

distributions binaires», etc. En même temps, il est vrai que les «conquêtes» historiques ainsi rendues possibles ne sont dans ce cas envisagées qu'au niveau des «retombées», alors que la réalité de l'événement décisif se jouerait toujours au niveau d'une productivité moléculaire, irreprésentable comme telle sur la scène de l'histoire: «ça retombe toujours dans l'histoire, mais ça n'est jamais venu d'elle» (*id.*, p. 363). Il serait donc toujours insuffisant de se contenter de lutter pour une forme de reconnaissance au niveau macro-politique.

Ce déplacement implique aussi qu'un devenir collectif est moins l'effet d'une «conscience d'identité», serait-ce celle d'une minorité opprimée, que d'une multiplicité de connexion entre «éléments de minorité», ouvrant sur l'«imprévu» et radicalement «autonome» (*ibid.*, pp. 134-135). Ainsi seulement pourrait être initié un mouvement susceptible de «remet[tre] en question l'axiomatique mondiale» (*ibid.*, p. 589).

En ce point, et quoi qu'il n'use guère de ces termes, on pourrait essayer de dégager les éléments constitutifs d'un certain «universalisme» deleuzien, qui serait sa contribution à la réflexion sur la possibilité d'un «cosmopolitisme» contemporain. Face à l'«universel» étatique abstrait, comme face au seul «universel» qui lui semble effectivement réalisé, et qui est celui du marché capitaliste, Deleuze en appelle en effet, non seulement à cette «figure» ou «conscience universelle» que la minorité peut trouver dans le «prolétaire» marxien (force de travail doublement décodée, quoique encore trop prise dans le «plan du capital» -*ibid.*, p. 589), mais à une certaine universalité du «devenir minoritaire», puisque pour lui, «la minorité, c'est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu'il dévie du modèle» (*ibid.*, pp. 133-134). C'est aussi en ce sens que Guillaume Silbertin-Blanc, dans son article «Deleuze et les minorités, quelle politique?» (in *Cités* n° 40, 04/2009) tente d'évoquer «l'universalité d'un processus d'inventions relationnelles», ou la fondation d'un «nouvel internationalisme minoritaire» (pp. 56-57). Ceci permettrait de commencer à répondre au problème posé par la dualité des plans du «devenir» et de l'histoire.

On peut ici ajouter qu'un tel «universalisme» se prolongerait nécessairement aux dimensions d'un «cosmisme» puisque, à l'horizon de la déterritorialisation, se dessine pour Deleuze et

Guattari la perspective d'une connexion directe avec le cosmos. Des effets d'une telle connexion, le nomade est encore, nous dit Deleuze, le témoin emblématique, puisqu'il est celui qui «capte des forces» et «épouse des variables cosmiques» (*Mille Plateaux*, p. 402). Plutôt qu'un voyageur au sens strict, il est celui qui trace une ligne de fuite, puisque «fuir n'est pas exactement voyager ni même bouger» (*Dialogues* avec Claire Parnet, déjà cité, p. 48), et que son voyage peut n'être que l'expérience apparemment «immobile» de l'espace lisse, à travers un vent, une neige ou un sable de pensée, sur le plan d'une géographie aussi bien mentale que corporelle.

c) Du problème de la traduction à la «nouvelle internationale».

Habermas consacre deux chapitre de son *Discours philosophique de la modernité* à Derrida. Le premier s'attache plutôt à son positionnement phénoménologique («La surenchère de l'origine temporalisée»), tandis que le second traite plus spécifiquement des stratégies de lecture mises en oeuvre par la déconstruction («Digression sur le nivellement de la différence générique entre la philosophie et la littérature»). Ces développements témoignent de l'importance accordée par Habermas à cette pensée et à son influence dans le contexte contemporain. Mais le ton, très critique, de l'exposé, semble vouloir indiquer que cette influence aurait quelque chose de pernicieux: -d'une part, Derrida ne ferait que «renchérir» sur la critique heideggerienne de la raison et de la métaphysique; d'autre part, sa principale originalité consisterait en fait à entretenir une confusion problématique entre le conceptuel et le métaphorique, comme entre le logique et le rhétorique. Ainsi pourrait être mis en évidence le danger d'une sorte d'irrationalisme «rhétoriciste», explicité dans la troisième «hypothèse» d'Habermas sur le travail de Derrida: «le primat de la rhétorique sur la logique signifie que la rhétorique possède une compétence globale

pour juger des propriétés générales d'un ensemble textuel comprenant tout, dans lequel toutes les différences génériques finissent par disparaître» (p. 225).

De ces attaques, Derrida s'est à plusieurs reprises défendu, notamment dans une note de *Limited Inc* (p. 243). Il conteste d'abord l'existence d'un «primat de la rhétorique» dans son travail: rhétorique et logique lui apparaissent plutôt comme deux façons symétriques de tenter de maîtriser la trace et le mouvement de la différence. Il fait d'ailleurs observer qu'il n'est «pas cité une seule fois» dans le second article, et s'inquiète plus largement du fait que ceux qui se réclament «de la communication, du dialogue, du consensus, de l'univocité ou de la transparence» puissent être aussi ceux qui «se dispensent de lire et d'écouter attentivement l'autre» (*id.*, p. 246). La possibilité d'un certaine écart, voir d'une certaine discordance, entre «exigence de dialogue» et exigence d'ouverture à l'altérité, comme autre discours et comme autre pensée, pourrait être ainsi curieusement mise en évidence, dans le contexte d'un échange polémique qui tend encore à l'accentuer. Pour Derrida, cette difficulté est liée à l'effet de fermeture réductrice qui serait inséparable de tout effort trop marqué pour déterminer les «règles» et conditions de possibilité de l'échange. Le problème pourrait ainsi venir du fait que lorsque l'argumentation se trouve top strictement soumise à certaines conditions, «un certain type de micrologie est nécessairement effacé», et «l'attention au langage nécessairement réduite» («Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme», in S. Critchley, J. Derrida, E. Laclau, C. Mouffe, R. Rorty, *Déconstruction et pragmatisme*, 1996, Les Solitaires Intempestifs Editions, 2010, p. 153). Ce sont donc «les enjeux», en même temps que «les protocoles et les contextes de l'argumentation» qui devraient être ici «reconsidérés».

Concernant les rapports de la littérature avec la philosophie, Derrida se défend en tout cas d'avoir prétendu les «confondre», ou essayé de «réduire la philosophie à la littérature»: «je suis très attentif à la différence d'espace, d'histoire, de rites historiques, de logique, de rhétorique, de protocoles et d'argumentation» (*id.*, p. 156). Il se défend de cette confusion, notamment, au nom d'une spécificité de la littérature comme «institution publique», dont l'histoire fait qu'elle «permet, en principe, de dire tout ce qu'on veut», et qu'elle se trouve donc inséparable de la démocratie, de la liberté d'expression, etc. (*ibid.*).

Au-delà de la polémique, il semble donc qu'Habermas et Derrida puissent s'entendre sur un certain nombre d'objectifs, et notamment sur la défense d'une dimension *politique* de l'héritage des Lumières. Pour autant, Derrida ne peut reconnaître à la pensée de l'«agir communicationnel» de privilège particulier quant à la promotion d'une discursivité de type démocratique. C'est pourquoi, même après que certains «malentendus» entre les deux auteurs ont été renvoyés au «passé», dans le contexte de retrouvailles «amicales» et «responsables» (discours de réception du prix Adorno par Derrida, à Francfort, le 22/09/2001, repris in *Fichus*, Galilée, 2002, p. 50), reste l'évocation d'un lien entre ces «malentendus» et la façon dont on pourrait penser «la possibilité même du *malentendu*», en même temps que celle du «dissensus» en général. Ce qui se trouve ainsi mis en cause, furtivement mais fondamentalement, c'est aussi une certain interprétation «de l'essence de l'idiome», ou de «l'essence de la langue, au-delà de son indéniable et nécessaire *fonctionnement*, au-delà de son intelligibilité communicative» (*id.*, p. 49).

Si toutefois Derrida refuse d'accepter l'existence de prémisses universelles pour établir la légitimité d'un type de politique ou d'organisation sociale, n'encoure-t-il pas, lui aussi, le reproche de vouer toute possibilité de jugement politique à la relativité d'une appréciation locale? C'est la vieille question des rapports entre universalité et relativité dans l'appréciation des sociétés ou des cultures qui pourrait se trouver, à cette occasion, à nouveau posée. Dans le travail de Derrida, cette question n'est pas nouvelle. Elle apparaît déjà comme centrale, quoique sous une forme déplacée, dans ses réflexions sur le structuralisme ethnologique ou linguistique, comme interrogation sur les rapports entre diversité et traductibilité.

Avec les travaux de Lévi-Strauss, et la mise en évidence d'une pluralité irréductible de structures sociales, il y avait en effet déjà à craindre que l'impossibilité de se référer à l'universalité d'un «critère» aboutisse à l'enfermement de chaque culture dans la particularité de sa différence, sinon dans la clôture de sa systématicité. Problèmes classiques, sur lesquels Derrida ne cesse de revenir dans ses élaborations ultérieures. C'est l'occasion pour lui de s'arrêter à la fois sur la singularité de l'entreprise philosophique à cet égard, et sur l'horizon général sur lequel se dessine la possibilité du nécessaire dépassement des positions de repli trop strictement idiomatiques.

On pourrait dire de la philosophie qu'elle se pose traditionnellement comme tentative pour se placer sur un terrain qui excède la singularité des contextes culturels ou linguistiques donnés. Et cette tentative passe notamment par une certaine distinction entre le strict registre de la langue et celui de la pensée. Dans cette perspective, la confrontation avec le travail d'un autre chercheur «structuraliste», Emile Benveniste, largement préoccupé par des questions de linguistique comparée, est pour Derrida, dès 1971, l'occasion de développer quelques réflexions nouvelles. Il s'attache ainsi, dans «Le supplément de copule» (repris in *Marges*, 1972), à analyser le fameux article de 1958, «Catégories de pensée et catégories de langue» (repris in *Essais de linguistique générale*, Gallimard, 1974 -tome 1, pp. 63-74), qui propose des considérations originales sur le rapport entre langue et philosophie.

La thèse principale de Benveniste (schématiquement: les catégories aristotéliciennes ne font que «transposer» les «catégories» de la langue grecque) se trouve ici à la fois reconsidérée et mise en perspective, du point de vue des enjeux philosophiques dont elle est porteuse. Très vite, il s'agit de faire apparaître en effet à quel point la «catégorie» a précisément pour rôle «d'ouvrir la langue sur son dehors» («Le supplément de copule», ouvrage cité, p. 218), vers l'être ou la vérité. C'est pour cette raison que sa réduction au «dedans» de la langue grecque revient à contester ses prétentions à la «pensée» comme pensée de la vérité, de l'universalité, de l'ontologie, etc.

Or «le statut de l'opération» (*id*., p. 227), par laquelle Aristote aurait «transposé» des éléments de langue en termes de pensée, n'est pas ici, pour Derrida, suffisamment interrogé. Il prend appui implicitement, pour étayer cette réserve, sur certaines objections déjà formulées par Jules Vuilemin (référence par ailleurs citée par Derrida: «Le système des catégories», in *De la logique à la théologie*, Flammarion, 1967), qui met en avant le fait qu'une «sélection» minimale a été opérée par le philosophe. (dans la mesure où on n'a pas «montré que le tableau des catégories empruntées à la langue» était «aussi le tableau complet de ces catégories quant à la langue» -p. 77), et que cette «sélection» reste donc à expliquer.

Mais surtout, il s'agit pour Derrida de revenir, à travers une interrogation sur le statut de «ce que

Benveniste appelle très vite la "notion d'être"», à cette «immense veine problématique» («Le supplément de copule», p. 233) qui va de Platon à Heidegger en passant par Aristote ou Kant et qui concerne le caractère considéré comme exceptionnel, ou «transcendant», de cette «notion d'être» pour la langue et pour la pensée. Parce que l'être est pour Aristote «condition catégoriale des catégories», il est aussi ce qui semble déterminer «le passage entre catégories de langue et catégories de pensée» (*id.*, p. 236).

Dès lors, s'il s'avère que «être» a un «enracinement fondamental» déterminé «dans une langue naturelle très particulière» (*ibid.*, p. 234), on peut s'inquiéter du risque de voir la question des rapports de la langue à la pensée glisser sur un terrain ethnolinguistique plus complexe.

Or c'est bien d'un tel type d'«enracinement» que Benveniste semble faire état, lorsqu'il s'attache à montrer que «toutes les langues ne disposent pas du verbe "être"» (*ibid.*). Ceci pourrait suggérer une explication quant au fait que le thème de "la transcatégorialité de l'être» ne se soit pas développé partout de la même façon. C'est la structure de la langue grecque qui lui aurait permis, comme le souligne Silvano Petrosino dans son commentaire de ce texte de Derrida (in *Jacques Derrida et la loi du possible*, 1988, traduction aux éditions du Cerf, 1994), de déterminer «l'identité», par exemple, comme «être»: «S'il est une particularité du logos et de la langue grecque, elle consiste précisément dans cette intervention, qui exprime de manière structurelle l'identité comme identité de l'être, l'absence comme absence de l'être, la présence comme celle de l'être, et ainsi de suite» (p. 83). Mais, peut-on ajouter, se contenter d'en conclure que la langue grecque serait «plus philosophique» que les autres, comme ont pu le suggérer Hegel ou Heidegger, ne «résoudrait» le problème qu'en en posant une série d'autres, considérables, sur lesquels Derrida reviendra. En tout cas, dans le contexte du «Supplément de copule», il se demande alors, en écho à Benveniste, s'il y aurait «une "métaphysique" hors de l'organisation indo-européenne de la fonction "être"». Par exemple, dans la langue ewe du Togo, évoquée par Benveniste, dont la morphologie et la syntaxe s'organisent très différemment, on a pu montrer que la «notion» de ce que nous nommons «être» se distribue, lexicalement et grammaticalement, tout autrement.

A accompagner la réflexion de Benveniste, Derrida ne peut donc que croiser aussi, sur ces points, celle de Heidegger. On peut à cet égard rappeler (à l'encontre de l'interprétation de Sylvano Petrosino, qui semble plutôt orienter son commentaire dans un sens heideggerien) que c'est aussi l'occasion, pour Derrida, de s'interroger sur l'éventualité d'un «ethnocentrisme» heideggerien à propos de l'être («Le supplément de copule», p. 239). Encore ne faudrait-il pas le faire de façon trop «simpliste». Certes, un certain usage linguistique de «être» apparaît comme un fait propre aux langues indo-européennes, et Heidegger ne l'ignore pas, qui a beaucoup travaillé, comme le rappelle Derrida, sur «la grammaire et l'étymologie du mot «être» (cf. *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, p. 63, cité par Derrida p. 237n). Mais il faudrait tenir compte du fait que «Heidegger distingue le sens de "être" du mot "être" et du concept d'"être"». Or Benveniste montre précisément que l'absence lexicale d'un équivalent du verbe être n'empêche pas l'existence, par exemple dans la langue ewe, d'«une multiplicité de fonctions analogues et autrement réparties» («Le supplément de copule», p. 237). Rien n'empêcherait donc, en toute rigueur, que s'y trouve contenue «cette signification indéterminée d'être» dont Heidegger fait la condition pour qu'«il y ait» une langue (cf. *Introduction à la métaphysique*, pp. 92-93, cité pp. 238-239) et de la pensée. D'autant que c'est plutôt le problème posé par l'insistance historique de «la troisième personne du singulier de l'indicatif présent du verbe "être"», qui, installant le privilège de la «fonction de copule», fait pour lui en fin de compte problème, parce qu'elle aurait déterminé l'interprétation du sens de l'être.

Ce que Derrida essaie alors de mettre en évidence, c'est la façon dont on pourrait retrouver, dans le texte de Heidegger, quelque chose de ce désir d'origine repéré ailleurs comme corrélat de toute les formes de hantise face à un devenir dégradant ou corrupteur, avec cette particularité toutefois qu'ici la «réactivation de l'origine perdue» prendrait la forme d'une «réappropriation de la plénitude sémantique» du «lexème être» («Le supplément de copule», pp. 243-244), par-delà l'«accident historial», substitutif ou «*supplémentaire*», qui a pu conduire à la prédominance de son sens copulatif, selon une évolution formelle et logicienne, qui serait aussi sa «chute». Si «ethnocentrisme» il y a ici, on voit donc bien que ce ne saurait être en un sens simple, puisque l'usage «copulatif» est un usage grec-occidental par excellence. Derrida propose de situer plutôt

le problème du côté d'une certaine façon qu'a encore Heidegger de «poser la "question de l'être" comme "question du sens de l'être"», et donc d'interroger son devenir comme «histoire du sens», plus ou moins pleinement approprié (*id.*).

Par ailleurs, Derrida insiste sur le fait que le tracé des équivalences entre le lexique de «être» et les «fonctions analogues» repérées dans d'autres langues pose un sérieux problème de «traduction», sur lequel il convient de revenir. Benveniste reconnaît lui-même qu'il entre «une part d'artifice» dans ce travail de rapprochement, si bien qu'il faudrait se demander, ajoute Derrida, «comment un tel artifice est possible et pourquoi il n'est pas totalement absurde et inquiétant» (*ibid.*, p. 237). La «transcription» des «catégories de langue» en catégories de pensée, à laquelle Benveniste considère qu'Aristote se serait «inconsciemment» prêté, ne saurait être strictement pensée en termes de «traduction» (*ibid.*, pp. 226-227). Le rapport entre les deux «structures catégoriales», «de langue» et «de pensée», ne correspond pas au rapport entre deux structures linguistiques. Mais, une fois précisée la spécificité du médium linguistique, qui n'est pas identique au «champ de la catégorialité», comment penser celle du «mouvement intra-linguistique assurant le transfert d'un signifié d'une langue dans une autre»? (*ibid.*, p. 226). Laissée en suspend par «Le supplément de copule», cette question trouve des éléments de réponse dans plusieurs des travaux ultérieurs de Derrida.

Une première difficulté vient du fait qu'il semble qu'on ne puisse parler d'une langue qu'à partir d'elle ou «en» elle, fût-ce pour l'ouvrir sur son dehors. Sur ce point, Derrida prolonge le constat heideggerien concernant l'impossibilité du métalangage. Il y apporte toutefois une correction fondamentale, dans *Le monolinguisme de l'autre* (Galilée, 1996): «Cela ne veut pas dire que la langue est monologique et tautologique, mais qu'il revient toujours à une autre langue d'appeler l'ouverture hétérologique qui lui permet de parler d'autre chose et de s'adresser à l'autre» (p. 129). Encore faudrait-il donc préciser que, si un métalangage est («absolument») impossible, c'est en tant que métalangage «*absolu*» (*id.*, pp. 43-44 -je souligne). Cela n'interdit donc nullement l'existence d'«effets» ou de «relais de métalangage», qui, *dans* la langue, «introduisent déjà de la traduction, de l'objectivation en cours» (*ibid.*). En ce sens, «l'autre langue» ou «la

langue de l'autre» habite déjà la «mienne», comme son fantôme.

L'inadéquation d'une langue à l'autre, comme effet de leur multiplicité, pourrait donc être «suppléée» par des effets de traduction qui peuvent être aussi bien des effets de «figuration» plus ou moins mythiques. A ce propos, Derrida recourt de façon récurrente à la «figure» mythique de la tour de Babel, notamment dans le texte de 1985 du même nom, «Des tours de Babel» (repris in *Psyché, l'invention de l'autre*, Galilée, 1987). Le mythe biblique, écrit dans cette langue sémitique ancienne dont Benveniste rappelle qu'elle «n'a pas, comme on sait, de verbe être» («Etre et avoir dans les fonctions linguistiques», 1960, repris in *Problèmes de linguistique générale*, p. 187, cité dans «Le supplément de copule», p. 241), et qui dit à la fois l'irréductibilité des langues les unes aux autres et «la nécessité de la figuration», pourrait être pensé comme «métaphore de la métaphore» ou «traduction de la traduction» («Des tours de Babel», ouvrage cité, p. 203).

Certes, une telle scène se dit encore dans une langue particulière, même quand elle prétend énoncer une loi d'ordre général. Cette limitation entre elle aussi en tension, à sa manière, avec l'aspiration à la traductibilité. Mais elle a l'avantage, aux yeux de Derrida, de dire l'irréductibilité de sa limite. Son nom «propre» ne pourra jamais être le nom d'une «langue universelle», au sens où une langue particulière pourrait prétendre se poser comme telle. Contre Hegel ou Heidegger, Derrida ne pense pas qu'on puisse «résoudre» le problème de la diversité des langues en posant que telle ou telle langue aurait un privilège concernant par exemple la philosophie (cf. *De l'esprit*, p. 108n, *Glas*, pp. 16-17...). Parce que l'idiome singulier comporte de l'intraduisible, et qu'une «façon de parler» est aussi bien une «façon de signer» (cf. entretiens avec Mustapha Chérif, *L'islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Odile Jacob, 2006), toute tentative pour assoir un privilège linguistique apparaît à Derrida comme solidaire d'un rêve de violence.

Plutôt que mythe d'origine, le mythe de Babel serait donc «mythe de l'origine du mythe», et plus accueillant en ce sens au mouvement de différance qui entame l'origine. Ce qu'il figurerait, ce n'est «pas seulement une scène ou une structure» («Des tours de Babel», p. 234), c'est aussi une loi, qui prescrit *et* interdit en même temps de traduire: à la fois «traduisible» et «intraduisible», «il commande aussitôt la traduction qu'il semble refuser» (*id.*, p. 235). Par-delà

l'irréductible différence des structures linguistiques, il faudrait donc tenter de penser un «inachèvement» essentiel, qui fait ici, aussi bien, l'impossibilité «d'achever quelque chose qui serait de l'ordre de l'édification», de la construction architecturale, du système et de l'architectonique». Ce qui est encore pensé par là, ce n'est pas seulement ce qui limite la transparence ou la traductibilité, c'est aussi, et encore, ce qui excède la structure, ou «l'ordre structural»: «Il y a là (traduisons) comme une limite interne à la formalisation, une incomplétude de la constructure» (*ibid.*, p. 203). Cette limite est celle de ce qui viendrait inscrire au coeur de toute systématicité linguistique, dans son «rapport à soi» ou dans son «auto-affection», une «enclave» qui la fait sortir d'elle-même: ce qui la rend «accessible à la greffe» et qu'on pourrait encore appeler «écriture» (*Le monolinguisme de l'autre*, pp. 123-124). Commentant Walter Benjamin et son travail sur *La tâche du traducteur*, Derrida propose alors de considérer la «traduction» comme ce moyen de faire sortir chaque langue de sa solitude, qui pourrait aussi être appelé «supplémentarité linguistique», et «par laquelle une langue donne à l'autre ce qui lui manque» («Des tours de Babel», p. 233).

On voit donc clairement que la question de l'hétérogénéité ou de la traductibilité des langues et des cultures comporte en fin de compte, pour Derrida, une dimension éthique et politique déterminante. La pluralité condamne, selon le schéma babélien, à une certaine confusion et à la nécessité de la traduction. Mais celle-ci n'est jamais parfaite, sauf à effacer la pluralité. L'opacité absolue est aussi inconcevable que la transparence absolue. Tout discours se tiendrait donc dans l'entre-deux, à la fois irréductiblement original, «idiomatique», et original seulement dans la mesure où on a commencé à le «traduire».

Dans le rapport à l'autre, ou à l'autre culture, il en résulte le double impératif de «respect de l'idiome» et de «traduction», comme façon de «faire passer du sens» (cf. *L'islam et l'Occident...*, déjà cité, p. 72). Ce «respect» est aussi bien celui de la spécificité des structures, «de la spécificité des langues, des cultures, des croyances, des modes de vie» (*id.*, pp. 123-124), jusque dans leur «idiomaticité», qui serait aussi bien leur singularité «poétique» (*ibid.*, p. 124). Les «structures» ne sont donc pas seulement, de ce point de vue, «nationales» ou «ethniques»;

elles sont aussi bien celles qui font la particularité de chacun. Mais elles comportent toujours, en même temps et au minimum, cette «zone» d'ouverture qui les entame et les fait communiquer, c'est-à-dire «traduire». L'«intraduisible», la structure idiomatique, est ce qu'il faudrait toujours à la fois reconnaître et traduire. Et cette «culture de l'idiome singulier et de la traductibilité est ce qu'on pourrait appeler encore, en un sens peut-être inédit, à la fois «civilisation plurielle» et «universalisation» (*ibid.*).

C'est cette pensée de la tension entre hétérogénéité et traductibilité qui maintient Derrida à distance de tout idéal d'argumentation qui se voudrait porteur d'exigences protocolaires trop contraignantes, dans son empressement à réaliser les conditions d'un consensus. Mais elle l'éloigne aussi de la position d'un Rorty quant au problème de la diversité culturelle, même s'il lui manifeste par ailleurs de la «reconnaissance pour la lecture, à la fois tolérante et généreuse, qu'il a faite de beaucoup de [ses] textes» («Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme», ouvrage cité, p. 154). Il partage certes avec lui l'idée qu'il ne saurait y avoir de mode d'argumentation transcendant par rapport aux situations particulières, susceptible de donner leurs fondements, de façon assurée, à des institutions démocratiques.

Comme le montre Chantal Mouffe («Déconstruction, pragmatisme et la politique de la démocratie», in *Déconstruction et pragmatisme*, déjà cité, pp. 11-32), Derrida défend quant à lui l'idée qu'il pourrait y avoir une dimension politique de la déconstruction, susceptible d'excéder le statut d'«ironisme privé» auquel Rorty semble vouloir la confiner (cf. *Contingence, ironie et solidarité*, à propos de Derrida). En cherchant à séparer le «privé» du «public», Rorty s'interdit en effet de penser le politique autrement qu'en termes de compromis à court terme, et ouvre en même temps la voie à des stratégies de violence insidieuse dans la pensée des rapports entre contextes culturels. Si les arguments en faveur de principes démocratiques et libéraux, par exemple, sont entièrement «dépendants du contexte», s'ils sont affaire de «croyances partagées» et d'«identification» à des valeurs liées à des pratiques ou à des jeux de langages hétérogènes, la création d'un *ethos* «démocratique et libéral» dans des contextes autres, où il ne

serait pas traditionnellement constitutif d'une «forme de vie», pourra-t-elle être autre chose que l'exportation, par conversion sympatisante, ralliement pragmatique ou persuasion stratégique, d'un modèle unique et stéréotypé. C'est ce que pourrait donner à craindre l'ambition «ethnocentrée» de croissance «consensuelle» du territoire culturel d'un «nous» libéral et conversationnel. En termes différents («démonstration de supériorité» contre «argumentation rationnelle»), on ne ferait alors que retrouver l'objectif habermassien d'une «universalisation du modèle démocratique libéral» occidental, en ayant simplement abandonné au passage l'espoir d'une universalité, attestable dans la pertinence des critères d'évaluation.

Aux yeux de Derrida, au contraire, il appartient encore à la philosophie, même si elle refuse telle ambition «fondationnaliste», d'interroger les représentations de la «politique démocratique», d'en expliciter les présupposés, et de mettre en cause, en particulier, tout postulat quant à l'unicité de son modèle d'épanouissement. En ce sens, Derrida refuse là aussi l'assimilation de l'espace démocratique à un espace de consensus, illusoirement stabilisé, et préfère la formule d'une démocratie «à venir», qui contribuerait notamment à délier la démocratie de la stricte «mémoire gréco-européenne», de l'hégémonie «des langues européennes», voire du «modèle occidental déjà constitué de ce qu'on appelle en grec la démocratie» (*Le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique*, Editions Unesco, Verdier, 1997, pp. 41-42).

Lors même qu'il affirme la nécessité d'un mouvement de «démocratisation effective» (*id.*, p. 42), Derrida s'efforce donc d'en dégager la pensée de toutes les ambiguïtés liées à l'idée d'une «mission spéciale» (*ibid.*, p. 27) de l'Occident en la matière. C'est ce qui le pousse en tenter de mettre en évidence, à travers une relecture de l'«Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique» de Kant, la récurrence d'un «axe téléologique» (*ibid.*, p. 29) eurocentré, dont il y aurait à repérer les effets jusque dans les discours politico-institutionels les plus contemporains. Non que Derrida en appelle à l'anti-eurocentrisme; il entend plutôt rompre avec les motifs, selon lui solidaires, de l'eurocentrisme et de l'anti-eurocentrisme, tous deux symptomatiques d'une culture «missionnaire et coloniale» (*ibid.*, p. 33). Il s'agit à la fois de «prendre en compte» et de «dé-limiter» (*ibid.*, p. 30) un tel rapport à l'origine géographique ou culturelle. Il rappelle que, comme le droit ou la philosophie elle-même, la tradition démocratique a toujours été «greffée,

multilinéaire, polyglotte...» (*ibid.*, p. 33), et liée à «la concurrence entre plusieurs modèles, styles, traditions...» (*ibid.*, p. 35). Il s'agirait donc toujours, au moins, de s'approprier et de déplacer à la fois tel ou tel modèle hégémonique, pour avoir quelque chance de maintenir vivant quelque chose comme un «mouvement de démocratisation».

La encore, la question de «l'idiome» apparaît comme centrale. Si le respect de l'«idiomaticité» doit permettre d'éviter les impasses d'une universalité trop abstraite, il doit en même temps assurer les conditions de cette «traductibilité» dont on a déjà évoqué, du point de vue de Derrida, la nécessité. A cette condition, l'appel à un «mouvement de démocratisation» pourrait être autre chose qu'un «voeux abstrait» ou «une concession conventionnelle à quelque consensus démocratique» (*ibid.*, p. 42).

Il est vrai que pour Derrida, plus radicalement, l'interrogation philosophique sur la démocratie apparaît aussi comme une mise en question de ceux «qui trouvent le moyen de bomber encore le torse dans la bonne conscience du capitalisme, du libéralisme et des vertus de la démocratie parlementaire», dans «les formes *présentes*, c'est-à-dire en vérité passées d'un dispositif électoral et d'un appareil parlementaire» (*Spectres de Marx*, Galilée, 1993, pp. 38-39). On peut même considérer que c'est en relation directe avec un certain «discours triomphant» sur les vertus «de la démocratie libérale et de l'économie de marché» (*id.*, p. 97), que Derrida s'efforce, de plus en plus, d'insister sur les caractères originaux de ce qu'il entend sous le nom de «démocratie à venir».

C'est pourquoi il en appelle à revenir à un certain «esprit» du marxisme, qui serait aussi son fantôme, ou la revenance de ses «spectres», même s'il rappelle que la déconstruction «n'a jamais été marxiste, pas plus que non marxiste, quoique fidèle à un certain esprit du marxisme, à l'un d'entre eux du moins car on ne le répètera jamais assez, il y en a *plus d'un* et ils sont hétérogènes» (*ibid.*, p. 127). Ceci l'amène notamment à insister, plus encore que sur le vocabulaire de l'universel ou du cosmopolitisme, sur celui de «l'international», pour penser l'horizon d'une démocratie à venir. L'appel qu'il lance à une «nouvelle internationale» se veut appel à une alliance d'un nouveau style, sans institution, et qui ne prendrait plus nécessairement

«la forme du parti ou de l'internationale ouvrière», mais entendrait renouveler et radicaliser la critique «des concepts d'Etat et de nation», et du fonctionnement actuel du droit international (*ibid.*, p. 142). Quoi qu'il en soit des traumatismes et des échecs auxquels elle a pu donner lieu, il s'agit pour Derrida de maintenir la référence à «une promesse messianique d'un type nouveau» qui «aura imprimé une marque inaugurale et unique dans l'histoire» (*ibid.*, p. 150).

Par rapport à Marx, on remarque, à titre de déplacement, qu'une telle alliance ne devrait plus dépendre de «l'appartenance commune à une classe», pas plus que de la nationalité ou même de la citoyenneté (*ibid.*, p. 142). Ceci ne découle pas, de la part de Derrida, d'un manque d'attention à l'injustice ou aux inégalités. Il n'hésite pas à évoquer l'inégalité «monstrueuse» qui «prévaut aujourd'hui, plus que jamais», ou «l'oppression économique» sans précédent qui affecte la terre et l'humanité (*ibid.*, p. 141). Il ne s'agit pas non plus «de prendre à la légère le problème des classes et des luttes de classes» (*Marx & sons*, p. 52), ni de nier la réalité des classes, ni des oppositions d'«intérêts de forces sociales et économiques» (*id.*, p. 54). Mais il s'agit sans aucun doute d'une tentative pour prendre distance avec une «référence majeure» prise dans un «paradigme déterminant» (*ibid.*, p. 76) dans les représentations traditionnelles du «matérialisme historique».

Ce qui se trouve ici mis en question, c'est aussi une certaine pensée de la causalité dans l'histoire et dans les sociétés. La lecture d'Althusser joue ici un rôle important: il semble que Derrida face jouer, dans le texte d'Althusser, le motif de la «surdétermination» contre celui de la «détermination en dernière instance». De cette dernière, il tente alors de montrer, non seulement, comme Althusser, que son heure «ne sonne jamais», mais qu'elle impliquerait, par sa position même, tout un héritage philosophique, voire un «ancrage métaphysique» (*Politique et amitié*, Galilée, 2011, pp. 64-65) du «fondement ultime», qu'il serait donc nécessaire de déconstruire.

La «surdétermination» devrait donc venir inquiéter, voire «ruiner» toute tentative de détermination causale «en dernière instance», fût-ce par l'infrastructure. Sauf à substituer à l'économie des «économistes» une économie «qui compte avec l'an-économique» (*id.*, p. 68) -celle de la différance-, on ne pourrait donc plus parler de détermination ultime par l'économie. Il s'agit donc de surenchérir sur la complexification althussérienne de la causalité par la surdétermination,

jusqu'au point de rendre incertaine toute ambition de «science» de la causalité historique, comme toute tentative pour distinguer «scientifiquement» cette science de toute idéologie.

Les conditions sont alors réunies pour circonscrire les termes d'une inscription originale dans l'héritage marxien: quelque chose du religieux, cette dimension essentielle de «l'idéologie», peut revenir occuper sa place dans l'espace de la critique sociale, qu'il n'aurait, de toute façon, cessé de hanter. Et cette critique «*doit comporter*, *il le faut* (...), une eschatologie messianique» (*Spectres de Marx*, déjà cité, p. 102). Cette «eschatologie» n'aurait pas pour autant à assumer le contenu de quelque religion ou culture déterminée, «abrahamique ou autre» (*Marx & sons*, déjà cité, p. 79). Par rapport aux discours antérieurs ou aux cultures constituées, on pourrait seulement parler d'une «structure formelle de promesse» qui «les déborde ou les précède» (*Spectres de Marx*, p. 102). Pour évoquer cette «structure formelle et quasi-transcendantale» (*Marx & sons*, p. 78), on pourrait donc parler de «messianité sans messianisme», et cette structure pourrait permettre de penser «le rapport à l'autre en général, à l'injonction, à la promesse, à la performativité impliquées par tout savoir et par toute action politique, en particulier par toute révolution» (*id.*, p. 81). Ainsi pourrait se trouver conjointes une idée de la justice, au-delà du droit, et une idée de la démocratie, distinguée «de son concept actuel et de ses prédicats déterminés d'aujourd'hui» (*Spectres de Marx*, p. 102) et entendue, en un lexique auquel Derrida, pour sa part, n'entend pas renoncer, comme «promesse émancipatoire». Elles indiquent désormais la limite d'un «*in-déconstructible*» -à la fois limite et condition de possibilité de toute déconstruction.

La lecture suivie des oeuvres de Deleuze, Derrida et Lyotard nous a donc permis de prendre la mesure de quelques déplacements. Ces déplacements sont de nature à modifier à la fois le sens et le style de certaines démarches philosophiques. En même temps qu'ils mettent à mal nombre d'ambitions fondatrices, ils nous semblent pouvoir être l'occasion de repositionnements, et de renouvellements féconds, en particulier dans le sens d'une pensée résolument critique et ouverte à ses «dehors». Tentons de revenir sur les grandes lignes de ceux qu'on a tenté de repérer ici.

Ils concernent d'abord les rapports entretenus par Deleuze, Derrida ou Lyotard avec la phénoménologie. Il s'agissait d'étudier ces rapports, à la fois du point de vue des modalités d'appropriation de la démarche phénoménologique par chacun d'eux, et du point de vue des orientations critiques à partir desquelles ils ont été amenés à s'en détacher: -Lyotard introduit Husserl, mais signale en même temps des limites dans sa capacité à rendre compte de la singularité de son «positionnement», et sa difficulté à maintenir son exigence de radicalité sur des terrains où il ne semble pourtant pouvoir manquer de se situer, comme ceux des processus historiques ou inconscients; -Deleuze rencontre Husserl dans une proximité thématique avec

d'autres discours philosophiques, comme ceux des Stoïciens, mais souligne ce qui lui apparaît comme une réduction trop rapide à la perspective d'un «fondement» illusoire, qui s'avèrerait rabattement sur les limites d'un «sens commun»; -et si Derrida s'attache à suivre dans ses développements les plus subtils la logique de l'exigence husserlienne, c'est aussi pour en mettre plus précisément encore en évidence, de l'intérieur, les limites ou apories.

Il est ainsi apparu qu'en définitive, si «déplacements» il y a ici, ces déplacements peuvent se présenter d'abord comme les modalités d'un mouvement commun de *détachement*. Les gestes de détachement passent par divers relais (Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas...). Ils n'en participent pas moins d'un éloignement parallèle, quoique différencié, des thèses fondatrices de la phénoménologie.

Le second motif autour duquel les évolutions de pensée de Deleuze, Derrida ou Lyotard ont pu être étudiées de façon privilégiée, c'est celui de la confrontation avec le courant des «structures». On a ainsi pu essayer de montrer comment les approches du paradigme structuraliste avaient pu: -être d'abord l'occasion de réserves ou de réticences explicites; -puis donner lieu à des formes d'adhésions conditionnelles.

Nous rejoignons à cet égard volontiers la «deuxième thèse» de Manfred Frank sur ce qu'il appelle le «néo-structuralisme» (in *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, 1984, Les Editions du Cerf, 1989), lorsqu'il propose de considérer que ce courant «se rattache d'une manière critique au structuralisme et ne saurait être compris sans cette origine» (p. 24). Il s'agit bien, en ce sens, d'une «relation interne» (*id.*).

Nous souscrivons même assez largement, quoique certains termes en soient discutables, à la «troisième thèse» du même Manfred Frank, selon laquelle ce courant de pensée «radicalise et renverse, dans une perspective philosophique, le structuralisme ethno-linguistique qui le précède et qui se considérait d'ailleurs plus comme une méthodologie des sciences humaines que comme un mouvement philosophique» (*ibid.*). Quelles qu'aient pu être la richesse et l'originalité des démarches d'appropriation méthodologiques par chacun des philosophes ici étudiés, elles ont en effet en commun d'avoir été à la fois limitées et fortement soumises à conditions.

L'accompagnement du mouvement structuraliste a donc ici pour particularité d'être, à chaque fois, un accompagnement critique, porteur en même temps de propositions de pensée irréductibles à tout clôture systématique ou trop rapidement simplificatrice. On a essayé de suivre l'évolution de ces positionnements, et d'en dégager l'intérêt, sur les terrains privilégiés de la linguistique et de l'ethnologie. Dans chacun de ces cas, l'hommage rendu à une fécondité apparaît bientôt comme indissociable de la dénonciation d'une limite, rapportée à un impensé.

En ce point, notre perspective se sépare de celle de Frank. Elle s'en sépare d'abord quant au choix de la dénomination. Manfred Frank signale lui-même le caractère quelque peu «fallacieux» du terme «néo-structuralisme», qui «pourrait faire croire qu'il s'agit d'un simple renouveau», ou qui oriente l'interprétation dans le sens d'une *reprise*, «sous réserve de révisions ou de modifications» (*ibid.*). Ainsi compris, le terme «néo-structuralisme» nous semble d'ailleurs pouvoir mieux convenir à la façon dont le structuralisme français d'après-guerre a pu répéter, en les déplaçant, certains aspects de l'entreprise de pensée des *Weltanschauung* du début du siècle. Le choix d'en faire malgré tout usage pour désigner les philosophes de cette génération, en dépit de son «imperfection», ne peut dès lors correspondre qu'au point de vue d'une certaine permanence dans le «structuralisme», minorant les déplacements, différences et lignes de fuite, au profit d'une «unité» susceptible d'être appréhendée et comprise comme «totalité» (*ibid.*, p. 29). Rejetée par Frank du fait de son «indétermination», jugée excessive (*ibid.*, p. 24), l'appellation «post-structuralisme», également imparfaite, nous semble du moins avoir l'avantage de préserver le double point de vue de la «relation interne» au courant des structures et du pas *au-delà* vigoureusement accompli par les auteurs dont on a traité.

Il nous a dès lors semblé possible, par différence avec l'entreprise plus «unitaire» et «totalisante» de Manfred Frank, de distinguer plusieurs étapes dans ce courant de pensée «post-structural». On a d'abord essayé de retracer la façon dont certains philosophes contemporains des travaux structuralistes (principalement Althusser, Foucault et Lacan) en sont venus, à l'appui des acquis de ce courant, de relectures fécondes de Freud, Marx ou Nietzsche, et des renouvellements survenus dans l'épistémologie françaises du XXe siècle, à introduire des bouleversements

particulièrement stimulants dans la réflexion sur l'histoire, l'inconscient ou les normes. On s'est également intéressé à la mise en question d'une certaine figure traditionnelle du «sujet», à laquelle ces démarches ont pu, selon des modalités diverses, les conduire. Au contact de ces philosophes, il est apparu que Deleuze, Derrida et Lyotard ont été amenés à faire évoluer leurs positions, en tant que lecteurs plus ou moins critiques mais aussi soucieux d'opérer à leur tour certains déplacements.

Pour évaluer la pertinence de cette description en termes d'«étapes», on peut ici partir de l'article d'Etienne Balibar déjà cité en introduction, qui propose d'envisager principalement «des thèses successives», tout en précisant aussitôt qu'elles «s'enveloppent l'une l'autre» et qu'il faudrait donc les considérer, sur le fond, comme inséparables («Le structuralisme, une destitution du sujet?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 45, Guy-Felix Duportail (dir.), «Repenser les structures», PUF, 01/2005, p. 14). La discussion avec les conclusions de ce travail fournit aussi l'occasion de revenir sur la place à donner à la «critique du sujet» dans ces déplacements.

Pour Balibar, d'un côté, on pourrait appeler «structuraliste» un geste complexe de «destitution» du sujet, mais qui serait toujours, à la fois, un geste de contestation et un geste de repositionnement, aboutissant à la substitution, au motif d'un sujet-cause, de celui d'un sujet-effet, soit au passage d'une subjectivité constituante à une subjectivité constituée. A ce titre, on pourrait même littéralement définir la structure comme «opérateur de production de la subjectivité comme telle, ou de production de l'effet de subjectivité», voire comme «dispositif de renversement du sujet constituant en sujet constitué» (*id.*).

Mais si l'on convient de donner une telle position au sujet au sein de la structure, alors force est de reconnaître qu'il n'y figure plus comme un élément quelconque, qu'il y fonctionne comme une «différence de différences», qui vient orienter la perspective d'ensemble, au point qu'on ne pourrait plus parler des «formes logiques et analogiques» de la structure qu'en un «second degré». Si l'on privilégie le point de vue de la constitution, fût-elle du sujet, comme constitution dérivée ou séparée d'avec «soi», on n'en maintient pas moins la nécessité d'*excéder* celui de la simple objectivité ou phénoménalité constituée.

Ici pourrait trouver à se justifier l'articulation avec le «second mouvement» de mise en question

du sujet traditionnel, qu'on pourrait caractériser, quant à lui, en termes d'« *altération* » (*ibid.*, p. 15), ou de passage à la limite à partir de la position d'un point d'excès, que cette altération ait lieu «au profit du flux, de la dissémination, de la machine ou de la chose».

Ce qui apparaît comme particulièrement intéressant dans cette façon de poser le problème, c'est qu'elle correspond aussi à une tentative pour préciser le sens d'un «post-structuralisme» philosophique, dans sa différence avec le «structuralisme» au sens strict. Avec le «second moment» de mise en cause du sujet, on a en effet moins affaire à un repositionnement qu'à la détermination d'un «point de fuite» (*ibid.*, p. 15), avec tous les effets dissolvants qui peuvent dès lors en être les corrélats, par différence avec la simple tentative d'appréhension des éléments dans le cadre de la structure.

Mais Balibar précise aussitôt que si ce qu'il analyse ici correspond bien à une détermination de ce qui est «plus communément considéré comme "post-structuraliste" que comme structuraliste», notamment dans le cadre de la réception internationale des travaux, il n'y aurait pas lieu pour autant de trop marquer la rupture, au sens où les deux mouvements seraient en réalité d'emblée co-impliqués, et donc repérables, comme tels, chez chacun des auteurs concernés. Pour couper court aux effets de séparation illusoires induits par la différence des dénominations, on pourrait même poser, de façon un peu provocatrice, «qu'il n'y a pas, en fait, de post-structuralisme» (*ibid.*).

Nous avons pu pour une part nous faire l'écho, au fil des analyses, de telles considérations, dans la mesure où nous avons été amenés à constater, dans les confrontations auxquelles nous nous sommes livrés, des éléments de continuité remarquables dans la position de certains problèmes clés, et donc la nécessité de nuancer, à chaque fois, ce qui aurait d'abord pu apparaître comme des oppositions commodes et fortement polarisantes. On peut néanmoins défendre l'idée qu'il serait également illusoire, ou facteur de confusion, de trop mettre l'accent sur la *permanence* d'un point de vue structuraliste dans la succession des travaux.

Ce déplacement d'accent peut d'abord s'autoriser d'un examen plus poussé de la *place* prise par la question même du sujet, au fil des différentes élaborations. On a vu que chez Althusser,

Foucault et Lacan, cette place est en définitive assez centrale, lors même qu'ils proposent d'en reformuler radicalement les termes. C'est aussi pourquoi, sous diverses formes, le sujet ne cesse chez eux d'insister, et de menacer ou d'exiger de «faire retour», en des termes qu'il convient donc à chaque fois de réexaminer.

De ce point de vue, on peut défendre l'idée que les choses commencent à fonctionner un peu différemment chez Deleuze, Derrida ou Lyotard. Certes, on a pu montrer que le problème du «sujet», tel que les «structuralistes» tentent de le reformuler, est aussi un thème de réflexion pour eux, notamment dans le cadre des discussions avec les auteurs précédemment cités. Il n'en reste pas moins que, du point de vue de l'évolution de leurs propres travaux, cette préoccupation du sujet apparaît comme moins constante, ou comme plus radicalement épuisée par la mise en question de la phénoménologie, si bien qu'il en résulte aussi, semble-t-il, une inquiétude moins marquée, ou un souci moins obsédant, des conditions de possibilité de son retour.

C'est pourquoi nous proposons ici de parler, non seulement de glissement interne, mais de déplacement. Ce qu'implique cette nuance, c'est une certaine interruption du mouvement circulaire, ou du «recommencement» structuraliste évoqué par Balibar. Non qu'il s'agisse d'abandonner le champ des questions ouvertes par le «structuralisme». Mais on peut insister sur l'amorce d'un mouvement de sortie qui, tout en préservant la nécessité des analyses structurales, permettrait de comprendre autrement, et parfois de critiquer, leurs conditions de fonctionnement et certaines des limites de leur champ de pertinence.

En même temps, il est essentiel de maintenir que le partage ne s'effectue pas strictement entre auteurs, et traverse en réalité les oeuvres de l'intérieur. Mais à tout prendre, plutôt que d'appeler «structuraliste» l'ensemble du courant de pensée au sein duquel il s'opère, on peut choisir d'appeler «post-structuraux» ces déplacements d'ensemble qui, à partir de réflexions sur un paradigme, permettent d'emblée de l'excéder, et donnent naissance à une série de pensées originales, irréductibles les unes aux autres, même si elle conservent un certain nombre de caractères communs, et manifestent notamment des exigences liées à cette nécessité, ressentie comme partagée, de tenir compte des «effets de structure».

Ceci nous amène assez naturellement vers la discussion d'un autre aspect jugé par Balibar caractéristique des approches «structuralistes» en philosophie: leur dimension *politique* constitutive. Celle-ci lui apparaît comme inséparable d'un mouvement de subversion par rapport à l'identification classique du sujet à la forme téléologiquement orientée d'un exemplaire d'humanité en attente d'accomplissement dans des cadres institués et déterminables en fonction de sa destination. Les «structuralistes», en insérant «comme un "os" entre moi et nous», pourraient être caractérisés par leur façon de faire, par contraste, «de la communauté un problème indéfiniment ouvert ou ré-ouvert, et non un donné ou une résolution».

Mais au-delà de cette complexification, coextensive à l'ensemble des auteurs ici étudiés, on peut considérer comme plus précisément «structuraliste» encore l'effort fait, à un moment donné, pour «trouver les effets de pouvoir au coeur des effets de structure, ou mieux encore y pourchasser le point d'achoppement qui pourrait être interprété comme résistance» (article cité, p. 20). Sur ce terrain, Yoshiyuki Sato apporte des éléments d'analyse intéressants, lorsqu'il essaie de montrer comment c'est à partir de la conception lacanienne d'un «signifiant du manque» dont dépend le sujet, qu'auraient pu se mettre en place les conceptions «structuralistes» du pouvoir, sur la base d'une substitution du «pouvoir intériorisé» au «signifiant» (cf. in *Pouvoir et résistance -Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, L'Harmattan, 2007, p. 10). De cette «intériorisation» du pouvoir résulterait un effet comparable à la «position excentrique du sujet» par rapport au signifiant chez Lacan, que viendrait illustrer la théorisation par Althusser du mécanisme de «l'interpellation» par l'idéologie, la pensée foucaldienne de «l'intériorisation» du pouvoir par le jeu des dispositifs disciplinaires, voire la conception deleuzienne d'un «assujettissement» par le familialisme dans le cadre de la formation de pouvoir capitaliste, etc. (*id.*, pp. 10-11). On pourrait dès lors observer une sorte de mouvement de radicalisation, dans le passage au «post-structuralisme».

Dans une certaine analogie avec ce type d'approche, Balibar relève un «élément critique du post-structuralisme par rapport au structuralisme», qui consisterait dans la mise en avant d'une «critique de la *norme* et de la *normalité*», au profit d'une «entreprise de transmutation des valeurs» (article cité, pp. 19-20). Cette considération conduirait, bien sûr, à placer Foucault en situation au moins intermédiaire, tandis que des tentatives, comme celle de Lyotard à un moment

donné, pour mettre en avant la critique des «systèmes» constitués passeraient au premier plan. Mais là encore, on ne pourrait préciser les choses, qu'à procéder à des approches différenciées, en fonction des auteurs, des étapes de leur travail, des aspects qu'on choisirait d'en privilégier, etc.

Ceci pourrait nous amener aussi à proximité du point de vue de la *french theory*, qui tend à envisager l'ensemble de ces travaux dans leur dimension subversive, et y cherche des moyens nouveaux pour la critique des contraintes normatives instituées.

Pour notre part, il nous a en effet semblé pour finir que le déplacement post-structural méritait d'être étudié du point de vue de sa place dans la circulation internationale des idées. Mais, plutôt que d'insister sur la façon dont ils *se* déplacent dans le contexte d'institutions «étrangères» plus marquées par les traditions analytiques ou pragmatiques, on a essayé de s'arrêter sur le travail effectué par Deleuze, Derrida ou Lyotard pour déplacer (activement) certaines des présuppositions généralement impliquées par les tenants de ces traditions. Prendre en compte ce travail permet aussi de comprendre comment, sans ignorer l'importance de ces courants fort différents, ils en sont venus à réaffirmer l'originalité de leurs orientations.

Le point de vue ici adopté n'est donc pas celui de la *french theory*, si par ce terme on entend désigner, selon l'expression de François Cusset, l'«aventure américaine de la théorie française» (in *French Theory*, La Découverte, 2003, p. 19), par laquelle quelques oeuvres emblématiques ont pu se trouver regroupées, à la faveur d'un transfert intellectuel propice aux «malentendus créateurs» (*id.*, p. 15). Il l'est d'autant moins que, dans sa «violence taxinomique» (*ibid.*, p. 20), ce genre de catégorisation unifiante devient souvent le prétexte, comme le note le même François Cusset, à quelque «démarche de rejet, ou d'opposition frontale» (*ibid.*, p. 19), visant à invalider les thèses des auteurs ainsi rapidement assimilés. D'ailleurs, présenter la *french theory* sous l'angle exclusif d'une sorte de «cocktail local», excitant ou narcotique, peut aussi être un moyen de réserver le privilège du «sérieux» philosophique à d'autres orientations de pensée.

On a plutôt tenté d'envisager le problème de la circulation internationale des théories, avec ses effets de lectures déplacées d'un contexte à l'autre, sur l'exemple de l'appropriation de certaines

oeuvres analytiques et post-analytiques par les penseurs post-structuralistes. Ainsi pourrait-on reprendre à leur propos, en un singulier jeu de miroirs, certains des termes utilisés par Cusset pour caractériser les lectures américaines de la *french theory*, notamment lorsqu'il parle de «gestes (...) consistant à mettre les textes importés au service d'un déplacement de ses propres frontières, [voire] d'un ébranlement de ses propres catégories» (*ibid.*, p. 231).

Dans ces lectures, on a pu repérer à la fois une sensibilité commune à l'inflexion pragmatique tardive de ces traditions, et une réticence partagée vis-à-vis des prolongements «communicationnels» ou «néo-pragmatistes» auxquels cette inflexion a pu ailleurs donner lieu. Ces démarcations, dont on a tenté de suivre les tracés singuliers, ont également été l'occasion de repositionnements féconds, notamment sur les terrains de l'éthique et de la politique. Le point de départ commun nous a semblé en être la nécessité, affirmée par chacun d'eux, de prendre en compte un certain au-delà de la «communication», qui rendrait impossible ou illusoire l'ambition d'une résolution strictement conversationnelle des conflits auxquels il donne lieu. A se soucier d'une telle dimension, l'intervention politique ne saurait s'en tenir à la prescription d'une recherche de consensus.

Sans avoir pris le point de vue de la *french theory*, on a ainsi été conduit à retrouver certains des motifs de ce qui a pu faire apprécier ces auteurs en des lieux si divers, ou dans des contextes si éloignés. Un des ressorts les plus déterminants de leur influence semble en effet résider dans les perspectives qu'ils offrent à la pensée critique, à partir d'un mélange souvent inédit de radicalité dans le questionnement et d'innovations dans le choix des thèmes comme dans l'approche des problèmes.

Qu'il s'agisse de différends comme phrases en suspend, de différences micropolitiques ou de différance comme dérobement interdisant l'accès à quelque illusoire fondation principielle, et justifiant l'appel déplacé à une «internationale» des plus hétérodoxes, on a depuis longtemps souligné, parfois pour le leur reprocher, l'attachement commun de Deleuze, Derrida et Lyotard aux figures de la «différence». On a cependant ici tenté de montrer que leurs ressources critiques et subversives ne se laissent pas ramener aux modes divers d'appréhension d'une thématique, simplement dispersée par le jeu d'une variation orthographique. Plus décisive nous a semblé être

la dimension de travail sur des contextes. En effet, autant leurs approches «différent» aussi *entre* elles, autant elles ont au moins ceci en commun, de s'affronter aux difficultés soulevées par plus d'un changement de paradigme, et d'y apporter des réponses qu'il y a sens à faire travailler les unes sur les autres, dans leurs façons de dessiner des parcours de fuite, des chemins détournés ou des lignes de résistances. C'est à quoi ce travail a aussi tenté de contribuer.

BIBLIOGRAPHIE

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max

La dialectique de la Raison: fragments philosophiques, 1944, Gallimard, 1974

AGACINSKI, Sylviane «Découpages du *Tractatus*», in AGACINSKI, S., DERRIDA, J., KOFMAN, S., LACOUE-LABARTHE, P., NANCY, J.-L., PAUTRAT, B., *Mimésis des articulations*, Flammarion, 1975

ALLIEZ, Eric (dir.) *Gilles Deleuze, vie philosophique*, Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance, coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1998

ALTHUSSER, Louis *Montesquieu, la politique et l'histoire*, 1959, PUF, 1964

Pour Marx , Maspero, 1965, La Découverte, 1996

Philosophie et philosophie spontanée des savants, 1967, Maspero, 1974

«Sur le rapport de Hegel à Marx», 1968, in HYPPOLITE, Jean (dir.), *Hegel et la pensée moderne*, PUF, 1970

Lénine et la philosophie, Maspéro, 1972

Réponse à John Lewis, Maspero, 1973

Eléments d'autocritique, Hachette, 1974

Positions, Editions sociales, 1976

Ecrits philosophiques et politiques, II, Stock, 1997

(avec BALIBAR, Etienne, ESTABLET, Roger, MACHEREY, Pierre, RANCIERE, Jacques) *Lire Le Capital*, Maspero, 1965, 1968

ANTONIOLO, Manola (dir.) *Abécédaire de Jacques Derrida*, Sils Maria éditions, 2006

AUSTIN, John Langshaw *How to do things with words*, Oxford, 1962, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1970

AUZIAS, Jean-Marie *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, 1967

BACHELARD, Gaston *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938
L'activité rationaliste de la physique contemporaine, PUF, 1951

BADIOU, Alain *Le concept de modèle*, Maspéro, 1969, Fayard, 2007
«Marque et manque: à propos du zéro», in *Cahiers pour l'analyse* 1/2, *La vérité*, 1972
«*Custos, quid noctis*», in *Critique* n° 450, 1984
L'être et l'événement, Seuil, 1988
«Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», in *Cités* n° 40, 04/2009

BALIBAR, Etienne «L'objet d'Althusser», in LAZARUS, Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre d'Althusser*, PUF, 1993
«Le structuralisme, une destitution du sujet?», in DUPORTAIL, Guy-Félix (dir.), «Repenser les structures», *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, n° 45, 2005/1

BARASH, Jeffrey-Andrew — *Heidegger et le sens de l'histoire*, 1986, 2003, traduction PUF 2006

Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire, PUF, 1995

BARROT, Emmanuel — *Lautman*, Les belles lettres, 2009

BARTHES, Roland — «L'activité structuraliste», *Les lettres nouvelles,* 1963, repris in *Essais critiques*, Seuil, 1964

BAUDRILLARD, Jean — *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972

Le miroir de la production, Casterman, 1973, Galilée, 1985.

BEAULIEU, Alain — *Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, 2004

«Edmund Husserl», in LECLERCQ, Stefan (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Sils Maria éditions, 2005

Michel Foucault et le contrôle social, Les Presses de l'Université de Laval, 2005 (dir.)

BENNINGTON, Geoffrey — (avec J.D.) *Jacques Derrida*, Seuil, 1991

«La frontière infranchissable», reprise in collectif, Galilée, 1994

BENOIST, Jocelyn — *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, 2001

BENSAÏD, Daniel — *Marx l'intempestif*, Fayard, 1995

BENVENISTE, Emile — *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, 1974

BERGSON, Henri *L'évolution créatrice*, PUF, 1941

La pensée et le mouvant, PUF, 1941

BLANCHOT, Maurice *Michel Foucault tel que je le vois*, Fata Morgana, 1986

BONNAFOUS-BOUCHER, Maria

Un libéralisme sans liberté -du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault, L'Harmattan, 2001

BOUANICHE, Arnaud *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, 2007

BOUQUET, Simon *Introduction à la lecture de Saussure*, Payot, 1997

BOURBAKI, Nicolas «L'architecture des mathématiques», in LE LIONNAIS, François (dir.) *Les grands courants de la pensée mathématique*, Cahiers du Sud 1948, réed. Rivages 1986

BOUVERESSE, Jacques *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984

BRAUNSTEIN, Jean-François «Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en épistémologie», in WAGNER, Pierre (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, 2002

BRUGGER, Niels, FRANDSEN, Finn, PIROTTI, Dominique

Lyotard, les déplacements philosophiques, 1989, De Boeck Université, 1993 (dir.)

BUYDENS, Mireille *Sahara -l'esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990

CANGUILHEM, Georges *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966

CARTIER, Pierre article «structure» in LECOURT, Dominique (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, PUF, 1999

CASSOU-NOGUES, Pierre, GILLOT, Pascale *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem*, Foucault, Vrin, 2009 (éd.)

CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine *Les chemins de L'anti-OEdipe*, Privat, 1974 (dir.)

CHAUVIRE, Christiane «Pourquoi moraliser les normes cognitives?», in *Cités*, n° 5, 2001

CHOAT, Simon *Marx through post-structuralisme*, Continuum International Publishing Group, 2010

CHOMARAT, François «Déplacements avec Lyotard», in PAGES, Claire (dir.) *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, 2010

CLASTRES, Pierre *Chronique des Indiens Guayakis*, Plon, 1972

COCHET, Alain *Lacan géomètre*, Anthropos, 1998

CUSSET, François *French Theory*, La Découverte, 2003

DASTUR, Françoise — «Derrida et la question de la présence: une relecture de *La voix et le phénomène*», in *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, 2007

DELAIN, Pierre — «Index des termes de l'oeuvre de Jacques Derrida» -«Derridex», consulté sur http://www.idixa.net/Pixa/pagixa

DELEUZE, Gilles — *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953

Nietzsche et la philosophie, PUF, 1962

Proust et les signes, PUF, 1964

Le bergsonisme, PUF, 1966

Différence et répétition, PUF, 1968

«Le schizophrène et le mot», in *Critique* n° 255-256, 08-09/1968

Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, 1969

Logique du sens, Minuit, 1969

Dialogue (avec Claire Parnet), Flammarion, 1977

L'image-mouvement, Minuit, 1983

Foucault, Minuit, 1986

Cours du 10/03/1987, consulté sur http://gallica-bnf.fr/ark:/12148/ept6k128406c

«Qu'est-ce qu'un dispositif?», in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11/01/1988*, Seuil, 1989

«Un concept philosophique», in *Confrontations*, n° 20, *Après le sujet qui vient*, hivers 1989

Pourpalers, Minuit, 1990

L'île déserte et autres textes, Minuit, 2002

(avec GUATTARI, Felix) *L'anti-OEdipe*, Minuit, 1972

Kafka, pour une littérature mineure, Minuit, 1975

Mille Plateaux, Minuit, 1980

Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit, 1991

DELRUELLE, Edouard *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, De Boeck, 1989

DENKENS, Olivier *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Kimé, 2000

DERRIDA, Jacques *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 1954, PUF, 1990

«Introduction» à *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962

Heidegger: la question de l'être et l'histoire, cours de 1964-65, publié chez Galilée en 2013

La voix et le phénomène, PUF, 1967

L'écriture et la différence, Seuil, 1967

De la grammatologie, Minuit, 1967

Marges de la philosophie, Minuit, 1972

La dissémination, Seuil, 1972

Positions, Minuit, 1972

Glas, Galilée, 1974

«Fors», préface à ABRAHAM, Nicolas et TOROK, Maria, *Le verbier de l'homme aux loups*, Aubier-Flammarion, 1976

La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà, Flammarion, 1980

Psyché, l'invention de l'autre, Galilée, 1987

De l'esprit, Heidegger et la question, Galilée, 1987

Ulysse Grammophone, Galilée, 1987

Limited Inc., Galilée, 1990

Donner le temps, I -La fausse monnaie, Galilée, 1991

Spectres de Marx, Galilée, 1993,

Résistance de la psychanalyse, Galilée, 1996

Le monolinguisme de l'autre, Galilée, 1996

Le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique, Editions Unesco, Verdier, 1997

Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000

«Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme», in CRITCHLEY, S., DERRIDA, J., LACLAU, E., MOUFFE, C., RORTY, R., *Déconstruction et pragmatisme*, 1996, Les Solitaires Intempestifs, 2010

Séminaire sur La bête et le souverain, I, 2001-2002, Galilée, 2008

Fichus, Galilée, 2002

Marx & sons, Galilée, 2002

L'islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida, Odile Jacob, 2006

Politique et amitié, Galilée, 2011

(avec BENNIGTON, Geoffrey) *Jacques Derrida*, Seuil, 1991

DESANTI, Jean-Toussaint *Introduction à la phénoménologie*, 1963 (Gallimard 1976)

DESCOLA, Philippe «Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologie de la nature» -entretien avec Marcel Henaff, in *Philosophie* n° 98, 1 / 06 / 2008

DÖR, Joël — *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Editions Universitaires, 1988

DOSSE, François — *Gilles Deleuze et Felix Guattari*, La découverte, 2007

Histoire du structuralisme, La Découverte, 1991, 1992

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul

Michel Foucault, un parcours philosophique, University of Chicago, 1982, 1983, repris in Gallimard, 1984

DUCROT, Oswald — *Dire et ne pas dire*, Hermann, 1980

ENAUDEAU, Corinne — «Lévinas et Lyotard: la dette politique», in *Esprit* n° 331, 01/2007

«*Discours, figure*: coup et après-coup», in MANIGLIER (dir.), 2011

ENAUDEAU, Corinne, FRUTEAU DE LACLOS, Frédéric

Différence, différend: Deleuze et Lyotard, Encre marine, Les Belles lettres, 2015 (éd.)

ENGEL, Pascal — «*Continental insularity: contemporary French analytical philosophy*», in GRIFFITH, A.-P. (ed.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press, 1988

ENGELS, Friedrich — *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat,* 1884, Editions Sociales, 1983

FISCHBACK, Frank — «"Les sujets marchent tout seuls...", Althusser et l'interpellation», in BOURDIN, Jean-Claude (dir.), *Althusser: une lecture de Marx*,

PUF, 2008

FOREST, Philippe — *Histoire de Tel Quel*, Seuil, 1992

FOUCAULT, Michel — *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Gallimard, 1972

Naissance de la clinique, PUF, 1963

Les mots et les choses, Gallimard, 1966

L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969

L'ordre du discours, 1970, repris in Gallimard, 1971

Surveiller et punir, Gallimard, 1975

Sécurité, territoire, population, 1977-78, Seuil, 2004

Naissance de la biopolitique, 1978-79, Seuil, 2004

L'herméneutique du sujet, 1981-82, Seuil, 2001

Dits et écrits, Gallimard, 1994, 2001

FRANCK, Didier — *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981

«La chair et le problème de la constitution temporelle», in Marion et Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, 1984

FRANK, Manfred — *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Editions du Cerf, 1989 (Francfort, 1984)

FREGE, Gotlob — *Les fondements de l'arithmétique*, 1884, Seuil, 1969

«Sens et dénotation», 1892, in *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971

FREUD, Sigmund — «L'intérêt de la psychanalyse», 1913, in *Résultats, idées,*

problèmes I, PUF, 1984

Totem et tabou, 1913, Payot, 2004

L'inquiétante étrangeté, Gallimard, 1933, 1985

GARO, Isabelle — *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx -la politique dans la philosophie*, Démopolis, 2011

GASTALDI, Juan-Luis — «Le sens d'une logique du sens. Deleuze, Frege et le rendez-vous manqué», in JDEY, Adnen (dir.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Métis Presses, 2015

GENETTE, Gérard — *Discours du récit, Figures III*, Seuil, 1972

GILLOT, Pascale — *Althusser et la psychanalyse*, PUF, 2009

GIOVANNANGELI, Daniel — *Ecriture et répétition. Approche de Derrida*, Union générale d'éditions (10/18), 1979

GODDART, Jean-Christophe — «Deleuze dans le moment 1960. Une nouvelle image de la pensée?», in MANIGLIER, Patrice (dir.) *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, 2011

GOLDSCHMIT, Marc — *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, 2003

GRANEL, Gérard — «Jacques Derrida et la rature de l'origine», in *Critique*, septembre 1967

GREISCH, Jean *Herméneutique et grammatologie*, Editions du CNRS, 1977

GROS, Frédéric «Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique», in *Philosophie* n° 47 -«Gilles Deleuze», 09/1995

GUALANDI, Alberto *Lyotard*, Perrin/Belles Lettres, 2009

GUATTARI, Félix *Psychanalyse et transversalité -essai d'analyse institutionnelle*, Maspero, 1972

L'inconscient machinique, Encres, recherches, 1979

«Plutôt avoir tort avec lui», *Libération*, 23-24 juin 1990

HABERMAS, Jurgen *Raison et légitimité -problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, 1973, Payot, 1978

Théorie de l'agir communicationnel, Fayard, 1981

«La modernité: un projet inachevé», in *Critique* n° 413, 10/1981

Le discours philosophique de la modernité, 1985, Gallimard, 1988

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

Principes de la philosophie du droit, 1821, Vrin, 1986

HEIDEGGER, Martin *Etre et temps*, 1927, Gallimard, 1986

Introduction à la métaphysique, 1952, Gallimard, 1967

HUSSERL, Edmund *Recherches logiques*, PUF, 1959

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du

temps, PUF, 1964

Idées directrices pour une phénoménologie, I, Gallimard, 1950

Idées directrices pour une phénoménologie, II, PUF, 1982

L'origine de la géométrie, PUF, 1962

Méditations cartésiennes 1929, Vrin, 1980

Expérience et jugement, PUF, 1970

JANICAUD, Dominique — *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, éditions de l'Eclat, 1990 (repris dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, 2009)

JANVIER, Antoine — «De la réciprocité des échanges aux dettes d'alliance: *L'anti-OEdipe* et l'économie politique des sociétés "primitives"», in *Actuel Marx*, n° 52, PUF, 2012

KANT, Emmanuel — *Critique de la raison pure*, 1781, PUF, 1944

Critique de la raison pratique, 1788, PUF, 1943

KRISTEVA, Julia — «analyse du *Jehan de Saintré*», in *Théorie d'ensemble*, Seuil, 1968

Séméiotikè, Seuil, 1969

KOYRE, Alexandre — *Etudes galiléennes*, 1939, Hermann, 1986

Du monde clos à l'univers infini, 1957, Gallimard, 1988

LACAN, Jacques — *Ecrits*, Seuil, 1966

Autres Ecrits, Seuil, 2001

Le mythe individuel du névrosé, Seuil, 2007

Séminaire I, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975

Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, 1978

Séminaire V, Les formations de l'inconscient, Seuil, 1998

Séminaire VI, Le désir et son interprétation, Editions de la Martinière, 2013

Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse, Seuil, 1986

Séminaire IX, L'identification, inédit, consulté sur http://www.valas.fr/IMG/pdf/S9_identification.pdf

Séminaire X, L'angoisse, Seuil, 2004

Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse, Seuil, 1991

Séminaire XIX, ...ou pire, 1971-1972, Seuil 2011

Séminaire XX, Encore, 1972-1973, Seuil, 1975

Séminaire XXII, RSI, 1974-1975, inédit, consulté sur http://www.valas.fr/IMG/pdf/s22_r.s.i.pdf

Séminaire XXIII, Le Sinthome, 1975-1976, Seuil, 2005

Séminaire XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976-1977, inédit, consulté sur http://www.valas.fr/IMG/pdf/S24_L_INSU---.pdf

LACOUE-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc

Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan, 1973, Galilée 1990

LAGACHE, Daniel

«La psychanalyse et la structure de la personnalité», rapport au Colloque de Royaumont, 1958, recueilli in *La Psychanalyse*, n° 6, PUF, 1961

LANE, Richard J.

Jean Baudrillard, Routledge, 2000

LARUELLE, François «Le style di-phallique de Jacques Derrida, in *Critique*, mars 1975

LATOUCHE, Serge *Epistémologie et économie*, Anthropos, 1973

LAWLOR, Leonard *Derrida and husserl: the basic problem of phenomenology*, Indiana University Press, 2002
«Dieu et le concept: une petite comparaison de Lévinas et de Deleuze à partir de Bergson», in Frederic Worms (ed.), *Annales bergsoniennes, II, Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, PUF, 2004

LEACH, Edmund *Critique de l'anthropologie*, PUF, 1968

LEADER, Darian «Lacan et le mythe», in RABATE, Jean-Michel (dir.), 2003

LECLERCQ, Stéphan (dir.) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Sils Maria éditions, 2005

LECOURT, Dominique *Pour une critique de l'épistémologie -Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, 1972
Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences, PUF, 1999 (dir.)

LEFORT, Claude «Société "sans histoire" et historicité», in *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 12, 1952, repris in *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978

LEVINAS, Emmanuel

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, 1949

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, 1961

LEVI-STRAUSS, Claude

Les structures élémentaires de la parenté, 1948, Mouton de Gruyter, 2002

«Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in MAUSS, Marcel, PUF, 1950

Race et histoire, Unesco, 1952, Denoël, 1987

Tristes tropiques, Plon, 1955

Anthropologie structurale, Plon, 1958, 1974

La pensée sauvage, Plon, 1962

Le totémisme aujourd'hui, 1962, PUF, 2002

Mythologiques I, Le cru et le cuit, Plon, 1964

LUKACS, Georges

Existentialisme ou marxisme, 1947, Nagel, 1961

LYOTARD, Jean-François

«Né en 1925», in *Les temps modernes*, mai 1948

La phénoménologie, PUF, 1954

«A propos de Lévi-Strauss: les Indiens ne cueillent pas les fleurs», in *Annales. Economie, Sociétés, Civilisation*, N.1, 1965

«Le seuil de l'histoire», 1966, publié in *Poikilia. Etudes offertes à J.-P. Vernant,* EHESS, 1987

Recension de l'ouvrage d'André Jacob, *Temps et langage*, in *L'Homme et la Société*, n° 5, juillet-septembre 1967

«A la place de l'homme, l'expression», in *Esprit*, 07/1969

Discours, figure, Klincksieck, 1971

Dérive à partir de Marx et Freud, 1973, Galilée, 1994

Des dispositifs pulsionnels, 1973, Galilée, 1994

Economie libidinale, Minuit, 1974

Rudiments païens, UGE, 1977, Klincksieck, 2011

Instructions païennes, Galilée, 1977

«L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie», in *En marge. L'occident et ses «autres»*, Aubier Montaigne, 1978

Au juste, Christian Bourgois, 1979

La condition postmoderne, Minuit, 1979

Le différend, Minuit, 1983

L'inhumain, Galilée, 1988

Le postmoderne expliqué aux enfants, Galilée, 1988

Heidegger et «les juifs», Galilée, 1988

Pérégrinations, Galilée, 1990

Leçons sur l'Analytique du sublime, Galilée, 1991

Lectures d'enfance, Galilée, 1992

Un trait d'union, Le Griffon d'argile, 1993

Moralités post-modernes, Galilée, 1993

La confession d'Augustin, Galilée, 1998

Misère de la philosophie, Galilée, 2000

MACHEREY, Pierre — *De Canguilhem à Foucault -La force des normes*, La Fabrique, 2009

MAJOR, René — *Lacan avec Derrida, analyse désistentielle*, Mentha, 1991, Champ-Flammarion, 2001

MANIGLIER, Patrice — «Les choses du langage: de Saussure au structuralisme», in *Figures de la psychanalyse*, n° 12, 2005 / 2

La vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme, Editions Léo Scheer, 2006

«Les années 1960 aujourd'hui», in *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, 2011 (dir.)

MARION, Jean-Luc / PLANTY-BONJOUR, Guy (dir.)

Phénoménologie et métaphysique, PUF, 1984

MARROU, Elise «De Lyotard à Wittgenstein: un différend? Anthropocentrisme et acosmisme», in PAGES, Claire (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, 2010

MARTIN, Jean-Clet *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993

MARX, Karl *Critique du droit politique hégélien*, 1843, Editions Sociales, 1975

L'idéologie allemande (avec ENGELS, Friedrich), 1845, Editions Sociales, 1976

Manuscrits de 1857-1859 («Grundrisse»), Editions Sociales, 1980

MAUSS, Marcel *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950

MENGUE, Philippe *Gilles Deleuze et le système du multiple*, Kimé, 1994

Deleuze et la question de la démocratie, L'Harmattan, 2003

MERLEAU-PONTY, Maurice *La structure du comportement*, PUF, 1942

Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945

L'oeil et l'esprit, Gallimard, 1960

Signes, Gallimard, 1960

Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964

Résumés de cours, Gallimard, 1968

MILET, Jean — *Bergson et le calcul infinitésimal*, PUF, 1974

MILLER, Jacques-Alain — «La suture. Eléments de logique du signifiant», *Cahiers pour l'analyse* 1/2, *La vérité*, 1972, consulté sur http://disparates.org/l'un

MILNER, Jean-Claude — *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, 1995

MOATI, Raoul — *Derrida / Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, PUF, 2009

Derrida et le langage ordinaire, Hermann, 2014

MOUFFE, Chantal — «Déconstruction, pragmatisme et la politique de la démocratie», in CRITCHLEY, S., DERRIDA, J., LACLAU, E., MOUFFE, C., RORTY, R., *Déconstruction et pragmatisme*, 1996, Les Solitaires Intempestifs, 2010

NIETZSCHE, Friedrich — *Généalogie de la morale*, 1887, Mercure de France, 1964

NOBUS, Danny — «Le sujet selon Lacan: de la linguistique à la topologie», in RABATE, Jean-Michel, 2005

OTTAVIANI, Didier — «Foucault-Deleuze: de la discipline au contrôle», in DA SILVA, Emmanuel (coord.), *Lectures de Michel Foucault, II: Foucault et*

la philosophie, ENS éditions, 2003

PAGES, Claire — *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, 2010 (dir.)
Lyotard et l'aliénation, PUF, 2011

PARAIN-VIAL, Jeanne — *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Edouard Privat, 1969

PAUGAM, Guillaume — «Naissance(s) de la clinique», in *Critique*, n° 660, 05/2002

PETROSINO, Silvano — *Jacques Derrida et la loi du possible*, 1988, éditions du Cerf, 1994

PIAGET, Jean — *Le structuralisme*, PUF, 1968

POE, Edgar Allan — «La lettre volée», in *Histoires extraordinaires*, 1856, Gallimard, 1973

POMMIER, Gérard — *Louis du Néant, la mélancolie d'Althusser*, Aubier, 1998

PORGE, Erik — *Lettres du symptôme*, Eres, 2010

PUDAL, Romain — «La difficile réception de la philosophie analytique en France», in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 11, 2004/2

RABATE, Jean-Michel — *Lacan*, Bayard, 2005, traduction du *Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge University Press, 2003

RABOUIN, David «Structuralisme et comparatisme en sciences humaines et en mathématiques: un malentendu?», in Maniglier (dir.) 2011

RABOUIN, Jacques «Entre Deleuze et Foucault: penser le désir», in *Critique* n° 637-638, 06-07/2000

RAMOND, Charles «Déconstruction et littérature -*Glas*, un guide de lecture» (in *Derrida: la déconstruction*, PUF, 2005

RAYMOND, Pierre *Le passage au matérialisme*, Maspéro, 1973

REVEL, Judith «Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence», in *Critique* n° 591-592, 08-09/1996

Foucault, une pensée du discontinu, Fayard, 2010

RICHARD, Jean-Pierre *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Seuil, 1961

RICOEUR, Paul *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986

Le conflit des interprétations, Seuil, 1969

ROGOZINSKI, Jacob *Cryptes de Derrida*, Lignes, 2014

RORTY, Richard *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1967

«Le cosmopolitisme sans émancipation», in *Critique*, 05/1985

Contingence, ironie et solidarité, Armand Colin, 1993

SABOT, Philippe «Archéologie et histoire des science. Y a-t-il un "style Foucault"

en épistémologie?», in CASSOU-NOGUES, Pierre, GILLOT, Pascale (éd.), Vrin, 2009

SAPHOUAN, Moustapha «Le structuralisme en psychanalyse», in F. Wahl (dir.), *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil, 1968

SALANSKIS, Jean-Michel *Husserl*, Les belles lettres, 1998
Sens et philosophie du sens, Desclée de Brouwer, 2001
Herméneutique et cognition, Presses Universitaire du Septentrion, 2003
Philosophie des mathématiques, Vrin, 2008
«La profondeur référentielle chez J.-F. Lyotard», in *Les transformateurs Lyotard*, Sens et Tonka, 2008
Derrida, Les belles lettres, 2010
«L'idée et la destination» -consulté sur http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/IdeeDest.html)

SARTRE, Jean-Paul *La transcendance de l'ego*, 1936, Vrin, 2003
L'imaginaire, Gallimard, 1940
L'être et le néant, Gallimard, 1943*L'imaginaire*, Gallimard, 1940
Critique de la raison dialectique, Gallimard, 1960

DE SAUSSURE, Ferdinand *Cours de linguistique générale*, 1916, Payot, 1972
Ecrits de linguistique générale, Gallimard, 2002

SATO, Yoshiyuki *Pouvoir et résistance -Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, L'Harmattan, 2007

SAUVAGNARGUE, Anne *Deleuze et l'art*, PUF, 2005

Deleuze -L'empirisme transcendantal, PUF, 2009

SCHERER, Jacques *L'expression littéraire dans l'oeuvre de Mallarmé*, Nizet, 1947

SERRES, Michel *Hermès I -La communication*, Minuit, 1968

SFEZ, Gérald *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Galilée, 2000

SILBERTIN-BLANC, Guillaume «Deleuze et les minorités, quelle politique?», in *Cités* n° 40, 04/2009

«De la théorie du théâtre à la scène de la théorie: réflexions sur "Le Piccolo, Bertolazzi et Brecht" d'Althusser», in MANIGLIER, Patrice (dir.), 2011

Politique et Etat chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique, Actuel Marx, 2013

SIMONDON, Gilbert *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, 1964, Millon, 1995

SOLLERS, Philippe *Nombres*, Seuil, 1968

Vision à NewYork, Grasset, 1981

STEINMETZ, Rudy *Les styles de Derrida*, De Boeck Université, 1994

STJERNFELT, Frederik «Parce que-. L'éthique de Lyotard entre dissensus et impératif catégorique», in BRUGGER, FRANDSEN, PIROTTI (dir.), 1993.

STRAWSON, Peter Frederik «*On refering*», in *Mind*, 07/1950

TERRAY, Emmanuel *Le marxisme devant les sociétés «primitives»: deux études*, Maspéro, «Théorie», 1969

THEVENAZ, Pierre «Qu'est-ce que la phénoménologie», in *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1952

THAO, Tran-Duc *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1951

VEGA, Amparo *Le premier Lyotard: philosophie critique et politique*, L'Harmattan, 2010

VOSS, Daniela «*Deleuze's Rethinking of the Notion of Sense*», in *Deleuze Studies*, vol. 7, Issue 1, pp. 1-25, Edimburgh University Press, 2013 -consulté sur http://doc.doi.org/10.3366/dis.2013.0092

VUILEMIN, Jules *De la logique à la théologie*, Flammarion, 1967

WAHL, François «Le cornet du sens», in Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, 1998

WEST, Cornel «La politique du néo-pragmatisme américain», in RAJCHMAN, John and WEST, Cornel (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, 1985, traduction aux PUF, *La pensée américaine contemporaine*, 1991

WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus logico-philosophicus*, 1922, Gallimard, 1993

Recherche philosophiques, 1953, Gallimard, 2004

WORMS, Frédéric — *La philosophie en France au XXème siècle: moments*, Gallimard, 2009

ZAFIROPOULOS, Markos — *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951-1957*, PUF, 2003

ZOURABICHVILI, François — *Deleuze, une philosophie de l'événement*, PUF, 1994

Le vocabulaire de Deleuze, Ellipse, 2003

Collectifs — *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, 1991

Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida, Galilée, 1994

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

I -LA PHENOMENOLOGIE EN QUESTION

Le «point de départ» comme conversion fondatrice.

Le point de départ dans sa dimension temporelle et historico-biographique.

Le point de départ comme rencontre et formation initiatrice.

A -La phénoménologie devant l'histoire et l'inconscient. Portée et limite d'une radicalité.

1 -Introduire Husserl. La radicalité comme rupture historico-culturelle. Radicalité éidétique. Radicalité transcendantale -«la conscience comme radicalité absolue». Radicalité génétique.

2 -Le problème de l'histoire et l'irruption du politique.

3 -L'enjeu de la perception et l'événement esthétique.

B -Sens, bon sens, sens commun. Phénoménologie et *doxa*.

1 -La dimension du sens.

2 -La dimension génétique et les synthèses passives.

3 -De l'«effondement» au procès de production.

4 -De la conscience au champ transcendantal.

C -Phénoménologie, répétition, altérités. L'écriture à contre-champ.

1 *-L'écriture entre histoire et genèse des idéalités.*

2 *-Les paradoxes du soliloque.*

La «voix phénoménologique». L'«archi-écriture».

3 *-Le retard dans l'origine.*

L'effraction de l'altérité.

II -LA TRAVERSEE DES STRUCTURES.

A -La rencontre du paradigme.

1 *-Réticences.*

Expliciter et déplacer la réserve husserlienne. Les limites du «structuralisme» arithmétique. Sur les structures dans les sciences matérielles ou humaines.

Les limites des «théories de la forme» et le problème du déterminisme. Mérites et limites des «théories de la forme». «Lois de structure» et déterminisme.

Modèles statiques et fausses multiplicités. Le primat de la différence dans le champ signifiant ou dans le social.

2 *-Adoption conditionnelle.*

Réinterpréter le «structuralisme».

La mise en perspective du nouveau structuralisme.

Le déplacement dans la pensée du signe. La dualité intrinsèque de l'objet. Un «phénomène» qui n'apparaît pas -position d'un inconscient.

B -Linguistique et anthropologie structurales -lectures, confrontations.

1 *-La lecture critique de l'héritage saussurien.*

La genèse du sens -opposition ou différence, surface ou profondeur. Fécondité du structuralisme linguistique -l'Idée linguistique comme structure. La position différentielle au-delà de l'opposition distinctive. Surface et profondeur. Au-delà de la structure.

Du «signe de signe» à la trace.

Structure, référence, figure. Le système des significations. La «dimension référentielle». Au-delà de la structure et de la référence -le figural.

2 *-Lire Levi-Strauss -anthropologie, historicité, structures.*

Evénement et structure. Du problème des «sociétés sans histoire» à la critique des «sociétés primitives». Le sauvage et le domestiqué. Histoire et structure. Evénement et structure.

Les enjeux du «décentrement».

De la structure génératrice à la structure comme effet de production. Les grands mérites de l'anthropologie structurale. Historicité et structure. Au limites de la structure: territoire, inscriptions, dettes. Au-delà de la structure: production, machinations.

III -AU-DELA DES STRUCTURES

A -«Structuralismes» philosophiques.

1 *-Entre structures et sciences.*

a) Le rapport à l'étiquette.

Le déplacement lacanien: un «structuralisme» assumé?

Enjeux et limites d'un «flirt»: situer le «structuralisme» d'Althusser.

Foucault «philosophe structuraliste»? De la revendication au refus.

b) Entre «structuralisme» et épistémologie. La scientificité en question.

Lacan. La science et la lettre. Un rapport complexe à la scientificité. Les enjeux d'un «détournement».

Althusser. De la «coupure épistémologique» aux ambiguïtés de la pratique. La dimension épistémologique. D'une lecture «symptomale» à l'autre.

Foucault. La science et les normes. Normalité, normativité, normes. De «l'ordre du symbolique» à la contestation des normes.

2 *-Déplacements.*

a) Deleuze avec Foucault.

Le visible et le dicible. L'énoncé. Dispositif, agencement, diagramme. Disciplines, contrôle. Libéralisme, capitalisme: ambivalences et croisement de perspectives.

b) D'Althusser à Lyotard.

Structure, système, événement. Théâtres. Récits.

c) Derrida lecteur de Lacan.

Le parcours de la lettre. Narration et vérité. Le tracé, l'un et les nombres. «Chiffrages» inconscients. La lettre et l'écrit. Castrations. Oedipe(s).

3 *-Autour du sujet.*

a) Assujettissement, dessaisissement, tort.

b) Interpréter la «subjectivation».

c) La division et la crypte.

B -L'inflexion pragmatique et sa limite.

1 *-La lecture critique des textes fondateurs de la tradition analytique.*

a) La distance référentielle.

b) La délimitation des concepts.

c) Logique et philosophie.

2 *-L'inflexion pragmatique.*

a) Langues de pouvoir et agencements d'énonciation.

b) La dimension performative et la communication.

c) Des polarités de l'énonciation à l'agencement des phrases.

3 *-Au-delà de la pragmatique sociale et du néo-pragmatisme: retours sur l'universalité, le cosmopolitisme et l'internationale.*

a) Le prescriptif au défi de «l'extériorité».

Les difficultés de l'éthique de la communication. Sur la diversité et la commensurabilité des formes culturelles et discursives. La critique du néo-pragmatisme. Repenser le prescriptif.

b) La géophilosophie et le «devenir minoritaire de tout le monde».

c) Du problème de la traduction à la «nouvelle internationale».

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE