

# DERRIDA, LA LIGNE ET LE CERCLE. DECONSTRUCTION ET PRINCIPE D'ANALOGIE

Lucas M. Possati (EHESS, Paris)

*La question que nous nous proposons de traiter dans cet article concerne le statut de l'événement de la déconstruction en tant qu'image de la raison : Quelle raison trouvons-nous par le biais de la déconstruction ? Le geste déconstructeur veut dépasser le logos de la métaphysique occidentale sans le dépasser, manifestant l'impossibilité radicale d'un tel dépassement : peut-on parler donc d'un logos déconstructeur ? La différance est-elle coupée du logos ou bien est-elle une autre forme de logos ? Quel est son statut logique ? Que signifie « logique » pour la rationalité de l'écriture ? La différance peut-elle être formulée logiquement ? Nous chercherons à démontrer a) que la déconstruction met en œuvre une logique qui est une logique analogique, et donc b) que l'analogie, conçue dans un sens très technique, b.1) peut non seulement recevoir le statut d'une logique, b.2) mais nous aide aussi à repenser le geste déconstructeur lui-même. Ainsi la voie est ouverte pour une confrontation entre l'œuvre de Derrida et celle d'Enzo Melandri.*

## 1. Introduction

Dans une lettre à Lucien Lévy-Bruhl qui date du 11 mars 1935, Edmund Husserl définissait la phénoménologie comme un « sur-rationalisme<sup>1</sup> », car le *telos* et la raison d'être de celle-ci serait la recherche d'une « nouvelle image de la raison », « une raison élargie », qui inclurait non seulement le langage et la logique, mais aussi la sensibilité, l'expérience, l'antéprédicatif<sup>2</sup>.

Cette idée husserlienne est très présente chez Jacques Derrida aussi. En tant qu'originellement phénoménologue, l'auteur de la *Grammatologie* pense la déconstruction non pas comme la fin de

---

<sup>1</sup> Voir « Sur la mythologie primitive. Lettre de Edmund Husserl à Lucien Lévy-Bruhl, 11 mars 1935. Présentation, traduction, commentaire et notes de Philippe Soulez », *Gradhiva*, n° 4, 1988, p. 63-72, ici 70. Je reprends la citation de Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 15.

<sup>2</sup> Voir Romano, *Au cœur de la raison*, p. 14-15.

toute raison et de tout sens, mais comme l'événement même de la raison, la libération de la rationalité des contraintes imposées par la tradition. Ainsi la déconstruction ne veut pas être une théorie ou bien une forme d'herméneutique, une idéologie ou bien une nouvelle méthode de lecture des phénomènes sociaux, mais la structure la plus intime de toute logique et de toute réalité. Ce n'est pas un acte, une opération issue de la volonté d'une quelconque conscience, mais l'événement en tant que tel : *ça se déconstruit*, nous dit Derrida dans *Psyché*<sup>3</sup>. Cela ne revient pas à définir la déconstruction, car l'événement est l'impossible, l'écart indéfinissable, l'imprévisible. Dès que quelque chose arrive, *ça se déconstruit*.

Si, par le mot même, la déconstruction se place dans le sillage de la *Destruktion* heideggérienne, cependant elle ne veut pas ressaisir un sens de l'être oublié par la tradition de l'onto-théologie. La déconstruction derridienne excède la tradition, tout en restant à l'intérieur de celle-ci : elle travaille dans les couples fondamentaux de la métaphysique, qui ont la forme d'oppositions binaires ordonnées d'une manière hiérarchique. Ainsi, l'événementialité de la déconstruction est intrinsèquement liée à une histoire : elle ne se réalise qu'à travers une certaine expérience historique, qu'elle bouleverse<sup>4</sup>.

Dans *Positions*, en traitant de la « stratégie générale de la déconstruction<sup>5</sup> », Derrida évoque deux phases de celle-ci, qui n'ont pas une valeur chronologique. D'une part, l'événement de la déconstruction présente la forme d'un renversement : il faut « reconnaître que, dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente », dans laquelle « un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur » (PO, 56-57). Alors, « déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie » (PO, 57). Le champ de la métaphysique se révèle un champ de bataille; toutes les oppositions binaires – et d'abord celles qui constituent le « cœur » du *logos* occidental : la présence et l'absence, la parole et l'écriture – recèlent une hiérarchie, une relation de pouvoir entre un terme subordonné et un terme supra-ordonné. L'événement de la déconstruction détruit l'opposition, car il montre que toute hiérarchie est impossible, illusoire, que l'idée même d'origine, de genèse, de pureté doit être

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 391.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 388

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 56. Par la suite, l'abréviation PO sera utilisée dans le texte.

abandonnée. C'est ce que Petrosino nomme la « contamination nécessaire<sup>6</sup> », et la *différance* est le nom instable d'une telle nécessité<sup>7</sup>.

Au-delà de l'opposition et de la hiérarchie, un troisième terme se présente. Ce n'est pas un concept ni un mot : « Une certaine altérité – Freud lui donne le nom métaphysique d'inconscient – est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l'appellerions à se montrer en personne<sup>8</sup> ». L'irruption de ce troisième terme ne se réalise pas dans la conclusion d'un argument bien construit, mais dans une nouvelle écriture. « Aussi faut-il, par cette écriture double, justement, stratifiée, décalée et décalante, marquer l'écart entre l'inversion qui met bas la hauteur, en déconstruit la généalogie sublimante ou idéalisante, et l'émergence irruptive d'un nouveau "concept", concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur » (PO, 56-57). Et dans *Psyché*, Derrida nous parle aussi d'une certaine « expérience de l'impossible<sup>9</sup> », à savoir une expérience de l'autre, de l'autre dans toute sa radicalité. L'événement de la déconstruction, c'est l'irruption de l'autre.

Or, la question que nous nous proposons de traiter dans cet article concerne le statut de l'événement de la déconstruction en tant qu'image de la raison : *Quelle raison trouvons-nous par le biais de la déconstruction ?* Le geste déconstructeur veut dépasser le *logos* de la métaphysique occidentale *sans le dépasser*, manifestant l'impossibilité radicale d'un tel dépassement : peut-on parler donc d'un *logos* déconstructeur ? La *différance* est-elle coupée du *logos* ou bien une autre forme de *logos* ? Quel est son statut logique ? Que signifie « logique » pour la rationalité de l'écriture ? La *différance* peut-elle être formulée logiquement ?

Dans ce qui suit, je chercherai à démontrer a) que la déconstruction met en œuvre une logique qui est une logique analogique, et donc b) que l'analogie, conçue dans un sens très technique, b.1) peut

---

<sup>6</sup> Silvano Petrosino, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. par Jacques Roland, Paris, Cerf, 1994, p. 127.

<sup>7</sup> Pour quelques références fondamentales, voir Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 17; *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 37, 200 (pour l'ancrage heideggérien du « concept »); *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 60, 245 (pour l'ancrage hégélien); *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 314 (pour l'ancrage freudien). Pour ce dernier livre, l'abréviation ED sera utilisée par la suite dans le texte.

<sup>8</sup> Derrida, *Marges*, p. 21.

<sup>9</sup> Derrida, *Psyché*, p. 26-27.

non seulement recevoir le statut d'une logique, b.2) mais nous aide aussi à repenser le geste déconstructeur.

Notre but est celui d'une critique analogique de la déconstruction. L'horizon de cette enquête est la tentative d'ouvrir le champ d'une *compréhension phénoménologique des logiques non-classiques*.

## **2. Un seul *logos* : la déconstruction en tant que plaidoyer de la raison**

La confrontation entre Derrida et Foucault autour du texte « Cogito et histoire de la folie » nous fournit la pierre de touche fondamentale pour répondre à ces questions. Il s'agit d'un lieu décisif pour saisir non seulement le véritable sens de la critique derridienne du *logos* occidental, mais aussi la conception déconstructrice du *logos*.

Dans la première partie du texte, Derrida attaque directement le présupposé majeur de la recherche foucauldienne sur la folie, à savoir la prétention de redonner la parole à la folie elle-même, de faire de celle-ci le sujet – non pas l'objet – d'une enquête qui se veut opérer en dehors du langage ordinaire et de la psychiatrie. Aux yeux de Derrida, Foucault a voulu contourner la raison classique – la métaphysique – accusée d'avoir coupé la parole à la folie, à une autre raison. Ainsi, Foucault prétend dépasser la décision de l'âge classique pour atteindre un sol vierge, une raison oubliée, refoulée, un dehors plus originaire que toute distinction entre raison et folie, entre sens et non-sens. Une telle volonté donne lieu à ce que Derrida nomme – suivant Foucault lui-même<sup>10</sup> – « archéologie du silence », dont le statut reste ambigu : « le silence lui-même a-t-il une histoire ? » (ED, 57). Derrida interroge précisément la possibilité juridique de l'opération foucauldienne et de son langage : supposer que le silence a une histoire ne signifie-t-il pas trahir ce silence, l'emprisonner dans la cage d'un autre ordre ? « Le malheur des fous », écrit Derrida, « le malheur interminable de leur silence, c'est que leurs meilleurs porteparoles sont ceux qui les trahissent le mieux; c'est que, quand on veut dire leur silence lui-même, on est déjà passé à l'ennemi et du côté de l'ordre, même si, dans l'ordre, on se bat contre l'ordre et si on le met en question dans son origine » (ED, 58).

*Foucault se bat contre l'ordre (logos) et le met en question dans son origine, tout en restant dans le logos.* Derrida pose la question du statut du langage du chercheur: peut-on simplement sortir du lan-

---

<sup>10</sup> Voir Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 56.

gage, de notre langage qui est enveloppé et défini par les catégories de la tradition de la métaphysique occidentale ? Pour Foucault, un tel « saut » est possible : l'archéologie du silence veut atteindre une autre raison, « un logos laissant dialoguer en lui ce qu'on a appelé plus tard raison et folie (déraison), laissant librement circuler en lui et s'échanger raison et folie comme on laissait circuler les fous dans la cité au Moyen âge » (ED, 62). Pour Derrida, à l'inverse, cette mouvance se révèle impossible puisque nous ne pouvons jamais sortir de la raison et l'expression même de « sortir » de la raison est inintelligible :

Il n'y a pas de cheval de Troie dont n'ait raison la Raison (en général). La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la raison, ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure de fait, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ, que le recours au stratagème et à la stratégie. Ce qui revient à faire comparaître une détermination historique de la raison devant le tribunal de la Raison en général. La révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle [...]. (ED, 58-59)

Voilà la confession d'un rationaliste radical, d'un défenseur extrême de l'ordre, de la métaphysique et de son langage. Voilà le présupposé majeur de la déconstruction : l'unicité du *logos*, le caractère indépassable de la Raison.

Il n'y a pas lieu ici d'examiner les profondes différences entre Foucault et Derrida (surtout au niveau de l'interprétation de la phénoménologie husserlienne et du structuralisme) ni l'évolution des deux pensées. L'écart que nous avons montré est révélateur dans un autre sens. L'essai « Cogito et histoire de la folie » exprime un choix qui domine toute la pensée derridienne: le rapport au *logos* « ne se constitue pas simplement, mécaniquement et naïvement comme rapport de négation<sup>11</sup> ». Le discours de Derrida n'est pas du tout une négation de la métaphysique en vue d'un dépassement de celle-ci. L'irrationalisme, le nihilisme, le relativisme, le scepticisme et le traditionalisme sont exclus. « Comme toujours », affirme Bennington, « la déconstruction va se trouver entre, non pas au milieu mais dans le milieu [...] »<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Petrosino, *Jacques Derrida*, p. 197.

<sup>12</sup> Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Derrida*, Paris, Seuil, 2008, p. 180.

Or, cette mouvance est à l'œuvre aussi dans la critique adressée à Lévinas. Dans « Violence et métaphysique », Derrida écrit : « Simplement, les concepts fondateurs de la philosophie sont d'abord grecs et il ne serait possible de philosopher ou de prononcer la philosophie hors de leur éléments » (ED, 120). Une pensée de la pure différence, de l'extériorité absolue, du désir – la « métaphysique de la séparation infinie » (ED, 138) – s'édifie sur ce qu'elle prétend exclure, le *logos* grec. Lévinas a voulu « s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire » (ED, 165). Cependant, l'extériorité absolue et infinie d'Autrui est dite dans le langage de la tradition, ce langage du Même. La métaphysique reste l'horizon des métaphores qui tracent les limites de cette pensée. « Si l'on pense, comme Lévinas, que l'Infini positif tolère ou même exige l'altérité infinie, il faut alors renoncer à tout langage et d'abord au mot *infini* et au mot *autre* » (ED, 168).

L'acte déconstructeur ne veut pas (et ne peut pas) détruire le *logos*. Il le met en question *sans le dépasser*; ou mieux il en met en question seulement une partie : la *métaphore* de la présence. C'est pourquoi le *logos* devient un défi pour la pensée.

### 3. La glose infinie

Le problème de la nature du *logos* déconstructeur nous amène à interroger le rapport entre l'acte déconstructeur et la tradition métaphysique. Y a-t-il quelque chose comme *une tradition* avant l'acte déconstructeur ? L'idée d'une tradition qui se présente comme quelque chose de lisible et de reformulable est le présupposé majeur de la déconstruction. Le geste déconstructeur est à proprement parler celui de penser la tradition métaphysique comme une écriture, un texte, au sens stricte d'un système de différences, de suppléments, de renvois sans point de repère.

Toutefois, tout en pensant la tradition comme un texte ou une écriture, le geste déconstructeur se réalise lui-même dans une écriture et comme une écriture : quel est donc le rapport entre ces deux formes d'écriture, entre le texte déconstruit et le texte déconstructeur ? Derrida lui-même l'a avoué : « Pour définir l'écriture, le gramme, la *différance*, le texte, etc., j'ai toujours insisté sur cette valeur de *pratique* » (PO, 124). La pratique, donc. Si la présence (l'objectivité idéale) est toujours déjà constituée par l'écriture (la possibilité nécessaire d'une répétition indéfinie), et donc par une absence radicale (mais non pas absolue : Lévinas), le geste déconstructeur ne veut pas représenter cette primauté irréprésentable de l'écriture, mais la pratiquer, la réaliser : *être à son tour une écriture*.

« Si l'écriture est le nom de la *différance*, si la *différance* advient comme écriture, alors la rationalité de la *différance* (en tant que pratique) est une écriture<sup>13</sup> ».

Mais qu'est-ce que la rationalité de l'écriture ? Que signifie « pratiquer la *différance* » ? La *différance* n'est-elle pas ce qui permet toute pratique et donc ce qui est toujours pratiqué dans les *différentes* pratiques ? Alors, que fait Derrida dans son écriture ? Quel est le statut non pas de l'écriture *selon* Derrida, mais de l'écriture *de* Derrida, l'écriture écrite par Derrida ? L'attaque contre le logocentrisme et contre la métaphysique de la présence ne prend son sens qu'à partir de quelque chose de bien plus fondamental. Derrida écrit dans *Positions* : « Je lis en écrivant : lentement, en prenant plaisir à préférer chaque mot » (PO, 116).

Il lit, donc. Il aborde la tradition en lisant. Cette lecture *originnaire* se réalise dans une nouvelle écriture : les deux gestes, bien qu'effectivement distingués, sont intimement liés. Mais, il faut le remarquer, ils sont aussi liés à l'écriture originnaire qu'ils cherchent à suivre mot à mot, au *logos* traditionnel. Ils sont « en marge » de ce *logos*.

Une telle pratique de lecture-écriture peut être rapprochée de la glose médiévale (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles avant J.-C.)<sup>14</sup>. La glose, en effet, n'était pas une sorte d'herméneutique ou de commentaire. Elle n'était pas autonome par rapport au livre (la Bible), se plaçant entre les lignes du texte ou en marges (les colonnes parallèles : *Glas*). La glose voulait pénétrer dans le texte jusqu'à en devenir une partie intégrante – comme une sorte de « parasite actif<sup>15</sup> » –, fournissant des remarques grammaticales, rhétoriques, logiques, historiques, des références aux Pères de l'Église et à la Doctrine. Le but de la glose n'était pas la promotion d'un auteur (elle était anonyme), mais l'établissement d'un passage d'une lecture à l'autre, l'attestation de la puissance amplifiante de répétition.

Toutefois, un autre aspect de la glose peut nous aider à comprendre la nature exacte du *logos* déconstructeur. Au début, la glose était proprement le travail de séparation interposant des espaces et des signes entre les lettres, les mots et les phrases dans le code. Les premiers codes, en effet, se présentaient comme de gros blocs de lettres – la *scriptio continua* – qu'il fallait ensuite analyser et distinguer : la *lectura* – terme qui est une création médiévale, à l'inverse de

<sup>13</sup> Petrosino, *Jacques Derrida*, p. 186.

<sup>14</sup> Voir Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, South Bend, University of Notre Dame, 1970 et Petrosino, *Jacques Derrida*, p. 106-107.

<sup>15</sup> Derrida et Bennington, *Derrida*, p. 257-261.

*lectio* et de *legere*, qui ont une origine plus classique – était proprement ce travail de déchiffrement et de séparation matériels<sup>16</sup>. Or, le geste déconstructeur chez Derrida opère de la même façon : il réactive le sens originnaire de la *lectura*. Il n'est pas une herméneutique (à la recherche du sens caché dans le texte), une critique littéraire ou un commentaire philologique. Au contraire, ce geste intervient dans la tradition et ouvre des espacements, des espaces « blancs », en montrant des différences à l'œuvre. Le geste déconstructeur n'est pas une technique surajoutée au texte métaphysique, mais un mouvement intérieur à ce dernier, qui nous permet de le lire. « Le texte qu'on appelle présent ne se déchiffre qu'en bas de page, dans la note ou le post-scriptum. Avant cette récurrence, le présent n'est qu'un appel de note » (ED, 314).

Dans le geste déconstructeur, une première lecture (la séparation) est la condition d'une deuxième lecture : la répétition écrivant, une écriture qui n'écrit rien, mais qui « ouvre » les « blancs », qui écrit les « blancs ». *La carte postale*, cette immense œuvre sur la destination, est en même temps une immense œuvre sur ce « blanc », ce « blanc » qui reste, comme une sorte de ruine, après la destruction du feu (52 signes blancs dans chaque envoi, « les restes d'une correspondance récemment détruite. Par le feu ou par ce qui d'une figure en tient lieu [...]»<sup>17</sup>). L'écriture se révèle un processus infini : toute écriture ne se comprend qu'en relation à une autre écriture, une écriture qui se trouve dans ses marges et qui la continue, la réalise. C'est une seule écriture qui s'accroît sur elle-même : dans ce sens, le « supplément dangereux » veut dire que

dans ce qu'on appelle la vie réelle de ces existences en chair et en os [...] il n'y a jamais eu que de l'écriture; il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le réel ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. Et ainsi à l'infini car nous avons lu, *dans le texte*, que le présent absolu, la nature [...] se sont toujours déjà dérobés, n'ont jamais existé; que ce qui ouvre le sens et le langage c'est cette écriture comme disparition de la présence naturelle<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Voir Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (dir.), *Storia della lettura*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 7. Par la suite, l'abréviation CP sera utilisée dans le texte.

<sup>18</sup> Derrida, *De la grammatologie*, p. 220.

Pratiquer la *différance*, écrire en marge du *logos*, signifie alors deux choses : 1) montrer que le *logos* occidental est déjà toujours un texte, mais un texte où les lettres et les mots sont tous confondus, collés ensemble, indéfinis – une écriture où il est impossible d'écrire de nouveau, une écriture interrompue –; 2) écrire là où une écriture ne devrait pas être, c'est-à-dire montrer la présence d'un autre texte dans son absence, ou bien extrapoler la présence d'une absence. Écrire en marge – dans les « blancs » – signifie activer la *différance*, la trace, la loi de la contamination originaire.

Il faudra donc distinguer trois « postulats » du *logos* déconstructeur : a) l'objectivité de la tradition – de l'acte de mémoire qui réactive la tradition – n'est possible que par le biais de l'écriture; b) en tant qu'écriture, la tradition est texte, supplément, trace, *différance*; c) la déconstruction est l'écriture de la tradition, où les marges réactivent le jeu infini du supplément.

Nous comprenons alors que le *logos* déconstructeur n'est pas la négation du *logos* occidental – le *logos* grec – mais une écriture qui continue une autre écriture interrompue, et qui ainsi donne un sens, son véritable sens, à cette écriture. Il n'est que le *logos* lui-même, le *logos* de la métaphysique occidentale, le seul *logos* possible, qui cherche à saisir sa lymphe vitale, sa racine ultime. Dans la déconstruction, « on ne respire plus dans la cohérence du *Logos* », mais « la pensée se coupe le souffle dans la région de l'origine du langage comme dialogue et différence. Cette origine, comme condition concrète de la rationalité, n'est rien moins qu'irrationnelle, mais elle ne saurait être comprise dans le langage. Cette origine est une inscription inscrite » (ED, 187).

#### **4. La « tension *différentielle* » : l'analogie**

Faisons maintenant un pas en arrière : une formulation logique de la *différance* est-elle possible ? Et que signifie « logique » dans ce cas ? Pourquoi appeler « *logos* » ce geste, ce jeu de lecture et d'écriture ? Il faut aussi évoquer un autre problème : le geste déconstructeur est-il terminable ou interminable ? Nous avons parlé de l'écriture comme d'un processus infini. Cependant, à la fin de *La voix et le phénomène*, Derrida affirme que « *la différence infinie est finie*<sup>19</sup> ».

Je laisse de côté cette dernière question, une question immense – le thème de la finitude chez Derrida –, pour me pencher sur la pre-

---

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 114.

mière. Dans *Positions*, la *différance* est rapprochée de toute une série de termes, qui sont en quelque sorte des synonymes :

Il a fallu analyser, faire travailler, dans le texte de l'histoire de la philosophie aussi bien que dans le texte dit littéraire (par exemple celui de Mallarmé), certaines marques [...] que j'ai appelées des indécidables, c'est-à-dire des unités de simulacre, de fausses propriétés verbales, nominales ou sémantiques, qui ne se laissent plus comprendre dans l'opposition philosophique (binaire) et qui pourtant l'habitent, lui résistent, la désorganisent mais sans jamais constituer un troisième terme, sans jamais donner lieu à une solution dans la forme de la dialectique spéculative (le *pharmakon* n'est ni le remède, ni le poison, ni le bien ni le mal, ni le dedans ni le dehors, ni la parole ni l'écriture; le *supplément* n'est ni un plus ni un moins, ni un dehors ni le complément d'un dedans, ni un accident, ni une essence, etc.; le *hymen* n'est ni la confusion ni la distinction, ni l'identité ni la différence, ni la consommation ni la virginité, ni le voile ni le dévoilement, ni le dedans ni le dehors, etc.; le *gramme* n'est ni un signifiant ni un signifié, ni un signe ni une chose, ni une présence ni une absence, ni une position ni une négation, etc.; l'*espacement*, ce n'est ni l'espace ni le temps; l'*entame*, ce n'est ni l'intégrité (entamée) d'un commencement ou d'une coupure simple ni la simple secondarité. Ni/ni, c'est à la fois ou bien *ou bien*; la *marque* est aussi la limite *marginale*, la *marche*, etc.). (PO, 58-59)

La *différance* est le nom de l'intervalle qui passe entre une double négation (*ni* présence *ni* absence) et une double affirmation (la *différance* est une présence qui s'absente *et* une absence qui se présente; elle *est* et *non est*). Cet intervalle se présente comme une médiation entre l'absence et la présence. C'est la « tension *différentielle* qui est la vie-la mort de la métaphysique<sup>20</sup> ».

Or, arrêtons-nous sur ce point. Dans « Spéculer sur Freud », la partie centrale de *La carte postale*, Derrida analyse les présupposés philosophiques majeurs des sciences modernes de la vie, et en particulier l'opposition même entre la vie et la mort. En passant par Nietzsche, Freud, Hegel et Lacan, Derrida affirme que la différence comme telle est la condition irréductible de la vie, du vivant. Le principe de réalité impose au plaisir un détour et un retard (*Umweg*) de la jouissance immédiate, mais cela ne veut pas dire que la réalité s'oppose au plaisir. Au contraire, Derrida affirme que le principe de réalité est le plaisir lui-même qui pour atteindre sa pleine réalisation,

<sup>20</sup> Derrida et Bennington, *Derrida*, p. 204.

en tant que principe vivant de l'apparat psychique, doit se différencier en lui-même, *devenir un autre*. Ce qui rend possible la relation entre le plaisir et la réalité est le détour lui-même, le renvoi de la jouissance, la distance même entre le désir et la pleine jouissance. En effet, nous lisons :

Le principe de réalité n'impose aucune inhibition définitive, aucun renoncement au plaisir, seulement un détour pour différer la jouissance, le relais d'une différence (*Aufschub*). Durant ce « long détour » (*auf dem langen Umwege zur Lust*), le principe de plaisir se soumet, provisoirement et dans une certaine mesure, à son propre lieutenant. Celui-ci, représentant, esclave ou disciple informé, discipliné disciplinant, joue aussi le rôle du précepteur au service du maître. Comme si celui-ci produisant un *socius*, mettait en « mouvement » une institution en signant un contrat avec la « discipline », avec le sous-maître ou le contre-maître qui pourtant ne fait que le représenter. Faux contrat, pure spéculation, simulacre d'engagement qui ne lie le seigneur qu'à lui-même, à sa propre modification, à lui-même modifié. [...] Dès lors qu'une instance autoritaire se soumet au travail d'instance secondaire ou dépendante (maître / esclave, maître / disciple) qui se trouve au contact de la « réalité » – celle-ci se définissant par la possibilité même de cette transaction spéculative –, il n'y a plus d'opposition, comme on le croit parfois, entre le principe de plaisir et le principe de réalité. C'est le même différenciant, en *différence* de soi. Mais la structure de la *différence* peut alors ouvrir à une altérité plus irréductible encore que celle qu'on prête à l'opposition. (CP, 301-302)

La « dialectisation de l'opposition » entre réalité et plaisir nous permet d'atteindre un troisième terme, qui est l'opposition même. Et donc la *différence* inclut non seulement un moment de différenciation, mais aussi un mouvement de ligament, de remembrement : *le détour différenciant lie*. Ainsi, la mort est ce qui rend possible la vie et l'individualité du vivant, et la vie est au service de la mort :

Le plaisir pur et la réalité pure sont des limites idéales, autant dire des fictions. Aussi destructrices et mortelles l'une que l'autre. Entre les deux, le détour différenciant forme donc l'effectivité même du processus, du processus « psychique » comme processus « vivant ». Telle « effectivité » n'est donc jamais présente ou donnée. Elle « est » ce qui du don n'est jamais présentement donnant ni donné. Il y a (*es gibt*) – ça donne, la *différence*. On ne peut donc même pas parler d'effectivité, de *Wirklichkeit*, si du moins et dans la mesure où celle-ci était ordonnée à la valeur de la présence. Le

détour « serait » ainsi la racine commune, autant dire *différente*, des deux principes, racine à elle-même arrachée, nécessairement impure et structurellement vouée au compromis, à la transaction spéculative. Les trois termes – deux principes plus ou moins la *différence* – n'en font qu'un, le même divisé, puisque le second principe (de réalité) et la *différence* ne sont que des « effets » du principe de plaisir modifiable. Mais, par quelque *bout* que l'on prenne cette structure à un-deux-trois termes, c'est la mort. *Au bout*, et cette mort n'est pas opposable, elle n'est pas différente, dans le sens de l'opposition, des deux principes et de leur *différence*. (CP, 304-305)

Cela dit, Derrida retrouve au fond d'une telle économie une pulsion bien plus ancienne et plus fondamentale que celle de la mort : *la fonction de stricture*, le *Binden*, condition de toute pulsion, de toute dualité vie-mort. C'est « l'opération qui consiste à lier, enchaîner, ligoter, garrotter, serrer, bander »; mais quoi ? « Eh bien, ce qui est aussi originaire que cette fonction de stricture, à savoir les forces et les excitations pulsionnelles, le X dont on ne sait pas ce que c'est avant qu'il soit bandé, précisément, *et* représenté par des représentants » (CP, 420). Cette fonction, précise encore Derrida, « consiste à lier et à remplacer : lier c'est aussitôt suppléer, substituer et donc représenter, remplacer, mettre un *Ersatz* à la place de ce que la stricture inhibe ou interdit » (*ibid.*). Par conséquent, « lier, c'est donc aussi détacher » (*ibid.*).

Notre thèse est que dans cette force de stricture se réalise activement la tension *différentielle*, et par conséquent que cette force de stricture représente *l'analogie en acte*, ce qui ne se place plus en dépendance d'un principe supérieur, d'une téléologie de la raison ou bien d'une représentation absolue. Nous avons ici une force qui *lie différent*, qui diffère la *différence* même, qui relativise la *différence* de l'intérieur de la *différence*. La dichotomie n'est jamais absolue.

C'est à partir de cette force de stricture qu'il faut comprendre la constitution de l'expérience en tant qu'archi-écriture et trace. S'il en est ainsi, la *différence* n'est pas l'absolutisation de la différence tout court, ou de la différence ontologique; « elle est au contraire ce qui indique l'impossibilité de toute absolutisation de la différence et qui précisément cherche à penser la différence *comme* différence<sup>21</sup> ». Mouvement, activité, force, la *différence* « produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même *comme* le non-

---

<sup>21</sup> Petrosino, *Jacques Derrida*, p. 155.

identique<sup>22</sup> ». N'y a-t-il pas au fond de ce « comme » un travail logique qui relève de l'analogie, qui cherche l'analogie, qui construit patiemment l'analogie ? Mais de quelle analogie s'agit-il ? Nous ne voulons pas, bien-sûr, retrouver chez Derrida la thématique scolastique de l'*analogia entis*, ni évoquer des thèmes aussi spécifiques que le nom propre, la traduction, la signature, la littérature. Nous avançons une autre hypothèse, une hypothèse plus générale, en nous détachant un peu des textes derridiens : réactiver le *logos* grec en tant qu'écriture – ou « archi-écriture » – signifie montrer le principe d'analogie à la base de toute logique, de tout langage, de toute différence et identité, de toute phénoménalité.

## 5. La ligne et le cercle

La confrontation entre l'œuvre derridienne et une certaine réflexion philosophique sur l'analogie pourrait ici se révéler fructueuse. Dans *La ligne et le cercle*, le philosophe italien Enzo Melandri a montré que l'analogie est un travail logique qui s'oppose au principe de la dichotomie qui domine la logique occidentale, la logique identitaire du principe de bivalence<sup>23</sup>. La thèse de Melandri peut se résumer dans ces termes : *pas de logique sans analogie*. Présente et active dans toute contradiction et tautologie (le terrain de la pensée logique), l'analogie montre à la fois l'inévitabilité de la contradiction et la possibilité d'une transformation de celle-ci. Il ne s'agit donc pas d'assurer la « victoire » de l'analogie sur la logique, mais la *nécessité du conflit*. L'analogie révèle la non-exhaustivité de la contradiction et de l'identité pensées dans leurs formes classiques : au-delà de la logique il n'y a pas le domaine de l'irrationnel, mais celui de l'extralogique. En d'autres termes, l'analogie est la seule réponse possible aux apories de la logique identitaire.

Je propose de lire un passage-clé de *La ligne et le cercle* :

Il n'y a que deux modes de pensée : le logique et l'analogique. Ils sont complémentaires dans le sens de la contrariété. Cette dernière se définit comme un rapport de proportionnalité inverse,  $y=x^{-1}$ ; dans une acception sinon quantitative du moins comparative. En d'autres termes, le rapport entre la logique et l'analogie est en lui-même analogique. Cette deuxième analogie est trans-

<sup>22</sup> Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 92.

<sup>23</sup> Voir Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, [1968] 2004. Par la suite, l'abréviation LC sera utilisée dans le texte et c'est nous qui traduisons.

pendantale parce qu'elle fonde le rapport; sans elle, il n'y aurait aucun rapport entre logique et analogie. Il n'y aurait que la logique, et tout le reste s'identifierait à l'irrationnel. Si on accepte cela – c'est-à-dire qu'il y a une part de l'extra-logique qui n'est pas irrationnelle – il faut donner à l'analogie un rôle métalogue ou transcendantal. Cela n'exclut pas, mais tout au contraire implique – car l'analogie exerce, dans ce cas, une fonction logique dans un sens large – qu'une telle prestation méta-analogique puisse être l'objet d'une critique conduite au moyen d'outils logiques dans un sens strict. Comme c'est le cas, toutes les fois qu'on touche à des questions de principe, on fait face à une fondamentale ambiguïté. Et le but de ce travail, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, ce n'est pas le plaidoyer du moment analogique de la pensée, mais surtout l'éclaircissement de ces ambiguïtés de fond. (LC, 373)

Comme Derrida, Melandri pense dans le sillage de la phénoménologie husserlienne, à laquelle il a consacré plusieurs études<sup>24</sup>. Le problème central de son œuvre philosophique est celui des rapports entre l'être, la pensée et le langage, un rapport difficile, dans lequel se nouent l'identité et la différence. Penser ce rapport a été, d'après Melandri, l'enjeu de toute la pensée occidentale, à partir des Grecs. L'identité, le langage, le symbole sont tous des modes pour réduire la contingence et affirmer l'ordre, le sens, la symétrie. L'archéologie mélandrienne, déployée dans *La ligne et le cercle*, se propose alors de construire une généalogie du symbolique à travers une pensée non-symbolique, jusqu'à la naissance même du sens. L'archéologie renverse ainsi la rationalisation, visant à amener à la lumière le non-dit, les marges de l'histoire et du langage. Ainsi, l'archéologie se transforme en une « histoire critique » de la raison.

Un tel projet archéologique veut être tout d'abord une réponse à une question proprement husserlienne : le caractère *équivoque* de l'ontologie (autant de modes de « datité » que des modes de l'être). L'intentionnalité est donc réinterprétée analogiquement, au sens qu'elle joue une fonction analogique entre les différents modes de l'être et du sens. C'est vers cette intentionnalité, qui répond à une logique analogique, que se dirige l'archéologue. L'analogie au cœur de l'intentionnalité est une *logique des contraires* :

---

<sup>24</sup> Voir Enzo Melandri, « I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico », in E. Paci (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 81-120; *Logica ed esperienza in Husserl*, Bologna, Il Mulino, 1960; *Le Ricerche logiche di Husserl: introduzione e commento alla prima Ricerca*, Bologna, Il Mulino, 1990.

La contrariété entre les deux moments [logique et analogie] réside dans le fait que le moment logique est condition nécessaire mais non suffisante pour définir le rationnel de la pensée, tandis que le moment analogique est condition suffisante mais non nécessaire de celui-ci et, donc, non-concluant. La complémentarité est le fait que pour définir [la pensée] la condition nécessaire et la condition suffisante sont nécessaires toutes les deux. S'il en est ainsi, pour l'étude de l'analogie il est indispensable de faire référence au contraste avec la logique. Le contraste doit être mis en relief par des critères formels. (LC, 373-374)

Nous pouvons isoler deux points centraux dans le déroulement de *La ligne et le cercle* :

(1) Nous avons en logique deux sens principaux de la négation, selon le carré d'Aristote: le *nihil negativum* (*apophasis*), qui est la simple contradiction; le *nihil privativum* (*steresis*), qui représente un rapport entre contraires, et les contraires ne s'éliminent pas réciproquement, parce que, bien qu'ils ne puissent pas être tous les deux vrais, ils peuvent être tous les deux faux. Les contraires répondent à une symétrie proportionnelle, analogique, c'est-à-dire qu'ils expriment deux relations différentes par rapport à un même axe. Les deux formes de négation correspondent alors à deux principes d'identité: *l'identité élémentaire* (A-non A), qui est atomistique, et *l'identité analogique* (A-B), qui est relationnelle; la première est mono-polaire (blanc-non blanc), tandis que la deuxième est bipolaire, car elle exprime un rapport de gradation dans une unique échelle, la continuité entre deux pôles qui ne s'excluent pas (blanc-noir : l'identité est proprement la place dans la série de degrés intermédiaires selon le plus et le moins). Si l'identité élémentaire répond à la logique du *tertium non datur*, l'identité analogique accepte le *tertium datur*, le principe du « tiers inclus », selon lequel aucune contradiction n'est définitive, absolue, et il est toujours possible d'insérer un autre terme entre les deux pôles extrêmes de la pleine vérité et de la pleine fausseté. *Tirillé entre la dialectique et l'intuition, entre le non-phénoménologique et le phénoménologique, l'apparaître en tant que tel n'est pensable qu'au prisme de l'identité analogique, ou bien dans le cadre d'une logique « fuzzy<sup>25</sup> ».*

---

<sup>25</sup> Pour la logique *fuzzy*, qui peut être rapprochée de Melandri, voir Earl Cox, *The Fuzzy Systems Handbook*, Boston, Harcourt Brace, 1994 et Bart Kosko, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, New York, Hyperion, 1993.

(2) La logique analogique se fonde sur des formes d'analogie qui ne sont pas calculables, à savoir des analogies d'attribution qui ont un statut plus métaphorique que logique. Il s'agira de mettre en lumière le rôle phénoménologique des analogies de l'expérience: substance, causalité, interaction, dans un sens qui ne soit pas étroitement lié au contexte subjectif kantien. L'hypothèse de Melandri est qu'il est possible d'interpréter ces analogies dans un sens rhétorique, comme des tropes, des « métaphores absolues » de Blumenberg : elles donnent une structure au monde, un ordre qui n'est ni conceptuel ni sensible, mais à la fois conceptuel et sensible, objectif et subjectif. Elles représentent ainsi l'arrière-plan affectif et imaginatif de la logique analogique, « schématisant » la distinction et les rapports entre le phénoménologique et le non-phénoménologique.

*La ligne et le cercle* veut redessiner les frontières de la logique et de l'histoire de la philosophie à partir de l'analogie et son ubiquité. Et en cela, l'œuvre de Melandri reste aussi très proche de celle de Foucault, auquel il a consacré plusieurs écrits<sup>26</sup>. Lisons un autre passage fondamental :

La dialectique acte/puissance, en dernière analyse, est soutenue par la puissance et non par l'acte. Cela signifie que la pensée, quoiqu'elle soit conçue formellement, doit comprendre virtuellement l'entière du domaine du rationnel, y compris l'extra-logique. Le rationnel inclut donc deux moments : celui proprement logique, à savoir définissable sur la base d'un certain système axiomatique; et celui que nous avons provisoirement nommé « extra-logique ». Ce dernier, ayant été défini comme le complément de l'autre, reçoit le statut d'un simple *Restbegriff*, à savoir un concept négatif, éternellement nécessaire d'un « en tant que » re-qualificatif et incapable en lui-même d'agir comme critère structurale. (LC, 369-370)

L'archéologie mélandrienne assume la forme d'une « histoire critique » se référant surtout à Nietzsche, Foucault, Freud et Ricœur. C'est une histoire de la puissance, une histoire qui lit l'acte et la réalité à partir de la puissance, le rationnel à partir de l'extra-rationnel, et qui met en question la distinction même entre l'acte et la puissance, entre le logique et le non-logique, *en lui conférant une*

---

<sup>26</sup> Voir Enzo Melandri, « Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane », *Lingua e Stile*, II, 1967, p. 75-96 et « Note in margine all'episteme di Foucault », *Lingua e Stile*, V, 1970, p. 145-156.

*signification historique.* Melandri pointe en direction d'une philosophie de l'histoire, qui thématise une nouvelle philosophie, une philosophie dialectique au-delà de l'analogie (le dernier chapitre de *La linea e il circolo* est entièrement consacré à la dialectique<sup>27</sup>). La dialectique de Melandri – un concept sur lequel je ne peux pas me concentrer ici, puisque cela exigerait de prendre en considération la théorie de la science melandrienne et, surtout, son interprétation du marxisme – cette dialectique se présente comme une nouvelle fondation du geste politique.

Qu'est-ce qu'on peut définir comme extra-logique ? Pour obtenir un critère positif, le schéma logique de la « complémentarité par contradiction » – par exemple, la dichotomie entre le blanc et le non-blanc – doit donc être dépassé; c'est-à-dire qu'il doit être remplacé avec un autre critère autant rationnel, mais non autant indéfini. À ce point, il est clair que le seul critère avec lequel nous pouvons le remplacer est celui par lequel la bipolarité entre le blanc et le noir, à savoir la « complémentarité par contrariété », se substitue à la dichotomie entre le blanc et le non-blanc. L'avantage de l'opposition par contrariété par rapport à celle par contradiction est que la première est bipolaire et non monopolaire : elle requiert l'usage de deux principes et non d'un seul. L'opposition par contrariété, en outre, admet (par « sub-contrariété ») des gradations intermédiaires, continues ou non, entre les deux extrêmes. (LC, 370)

Ainsi Melandri réalise ce qu'on pourrait appeler une *déconstruction à rebours*: le langage est proprement le terrain du conflit – et de la trêve – entre la logique et l'analogie. Ainsi, la *différance*, la « tension différentielle » de Derrida (qui connaissait le livre de Melandri et l'avait proposé au Seuil pour une traduction, mais le projet n'a été jamais réalisé) indiquerait le principe analogique à l'œuvre. Derrida et Melandri forment les deux faces du même principe. En effet, la *différance* n'est-elle pas décrite par Derrida comme un « faisceau » de forces, « une intrication, un tissage, un croisement qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens – ou de force – tout comme il sera prêt à en nouer d'autres<sup>28</sup> »?

Suivant Melandri, nous soutenons que l'analogie ne peut être repérée que par le biais d'une archéologie, d'une régression. L'écriture derridienne se configure alors comme une archéologie du *logos* qui

<sup>27</sup> Voir Melandri, *La linea e il circolo*, p. 797-810.

<sup>28</sup> Derrida, *Marges*, p. 4.

ouvre l'espace « entre les lettres » et institue l'analogie entre l'absence et la présence, entre l'empirique et l'intelligible, entre la puissance et l'acte. Étant donné que la trace-*différance* n'est ni une présence ni une absence, car elle est les deux à la fois, on peut concevoir la trace-*différance* comme l'analogie entre l'absence radicale et la plénitude de la présence.

## 6. Conclusion

La confrontation entre Derrida et Melandri que nous avons menée jusqu'ici s'insère dans un horizon de recherche bien plus vaste, que nous esquissons seulement ici, en conclusion : *celui d'une généalogie phénoménologique des logiques non-classiques*.

C'est un fait indéniable qu'Husserl et Heidegger – malgré la révolution logique (Hilbert, Frege, Russell, Wittgenstein, etc.) qu'ils ont très bien connue – sont restés dans l'enceinte de la logique classique aristotélicienne. Cependant, il y eut des réflexions très pointues sur les logiques polyvalentes dans la tradition phénoménologique brentanienne, et surtout meinongienne. Les meinongiens, à partir des considérations sur les objets intentionnels, développent des analyses qui remettent en question le principe de bivalence. Le texte majeur, à ce propos, est celui de Jan Łukasiewicz sur le principe de contradiction chez Aristote. Łukasiewicz ouvre la voie aux logiques polyvalentes, c'est-à-dire aux systèmes logiques dans lesquels le principe de bivalence n'est pas valide et donne donc lieu à plusieurs valeurs de vérité<sup>29</sup>.

Dans cette lignée, nous retrouvons aussi les travaux de Graham Priest, de Terence Parsons et d'Edward N. Zalta, auteurs qui cherchent à dépasser la logique bivalente à travers Meinong et sa théorie des objets<sup>30</sup>.

Une autre piste est celle qui trouve chez Oskar Becker, un des pionniers de la logique modale, son représentant majeur<sup>31</sup>. Historien de la mathématique, Becker a beaucoup influencé la logique intui-

---

<sup>29</sup> Voir Jan Łukasiewicz, *La syllogistique d'Aristote*, trad. par F. Caujolle-Zaslavsky, Paris, Vrin, 2010.

<sup>30</sup> Voir Graham Priest, *Doubt truth to be a liar*, Oxford, Clarendon Press, 2006 et *An Introduction to non-Classical Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, [2001] 2008; Terence Parsons, *Nonexistent Objects*, New Haven and London, Yale University Press, 1980; Edward N. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MIT Press/Bradford Books, 1988.

<sup>31</sup> Voir Oskar Becker, *Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.

tionniste, et en particulier Hermann Weyl, cherchant à lier la phénoménologie husserlienne et la logique intuitionniste. Et la logique intuitionniste rejette les principes de tiers exclu et de double négation.

Cependant, dans tous ces projets et travaux, nous ne trouvons jamais – à ma connaissance – l'idée d'une généalogie des logiques non-classiques, et donc une entreprise qui sache non seulement théoriser une autre logique sur la base de la phénoménologie (husserlienne, brentanienne, meinongienne, etc.), mais surtout justifier *l'unité des logiques* à partir de l'intentionnalité. C'est un projet qui reste à entreprendre.