

Violence et mensonge

Histoire du mensonge. Prolégomènes de Jacques Derrida,
Galilée, 104 p.

Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan de Jacques Derrida,
Galilée, 87 p.

Michel Peterson

Number 242, Fall 2012

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/67995ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Peterson, M. (2012). Review of [Violence et mensonge / *Histoire du mensonge. Prolégomènes* de Jacques Derrida, Galilée, 104 p. / *Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan* de Jacques Derrida, Galilée, 87 p.] *Spirale*, (242), 75–77.

résister à l'anéantissement de l'humanité — à l'*exténuation* du possible qu'est l'humanité en chaque être humain.

Cette épreuve est sévère et redoutable — rien n'en garantit l'issue.

Le choc de l'extrême, les œuvres que lit Pierre Ouellet le répercutent, bien en deçà de leur énoncé de surface, jusque dans le

foyer de l'énonciation. Il dit du « *style prophétique et apocalyptique de tant de textes contemporains* », qu'ils « énoncent *la fin plutôt qu'ils ne l'annoncent* ». L'énonciation, c'est le *dire* en quoi la parole s'éprouve, et ainsi se forme : dans cet obscur creuset de la chair alertée, palpitante et résistant — par l'expulsion rythmée du souffle, c'est-à-dire en une syntaxe, fût-elle déchiquetée, capable d'absorber

les secousses et de *rendre* le contrecoup de l'extrême — résistant donc à l'assaut de l'infigurable, de l'innommable — de l'impossible Réel. L'*écriture* n'est rien de moins que l'insurrection désespérément obstinée de l'*autre mémoire* contre l'affaïssement dans ce que Ouellet appelle l'« Oubli ». †



Violence et mensonge

PAR MICHEL PETERSON

HISTOIRE DU MENSONGE. PROLÉGOMÈNES

de Jacques Derrida

Galilée, 104 p.

LES YEUX DE LA LANGUE. L'ABÎME ET LE VOLCAN

de Jacques Derrida

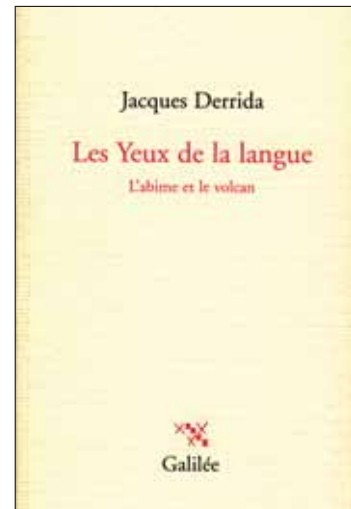
Galilée, 87 p.

Les Éditions Galilée ont récemment publié les textes de deux conférences de Jacques Derrida : *Histoire du mensonge*, prononcée au Collège international de philosophie en 1997, et publiée en anglais en 2002 ; et *Les yeux de la langue*, prononcée en 1987 à l'Institute for Semiotic and Structural Studies de l'Université de Toronto, puis également publiée en anglais en 2002. Dans les deux cas donc : publication initiale dans une autre langue que celle de l'original, traduction, déplacement, frayage. Dans les deux cas également : nouages de ces dictés avec des séminaires eux-mêmes infiniment liés. Dans le premier, « Questions de responsabilité », avec cette fois la problématique du témoignage et de la preuve ; dans le second, « Nationalité et nationalisme philosophique », avec une longue séquence de questions, dont celle de l'alliance. Est-il besoin de dire à quel point ces textes se réfractent en multiples faisceaux sur notre actualité québécoise, au moment où la pratique du mensonge s'est institutionnalisée dans l'arène politique au point où on peut se demander si elle n'est

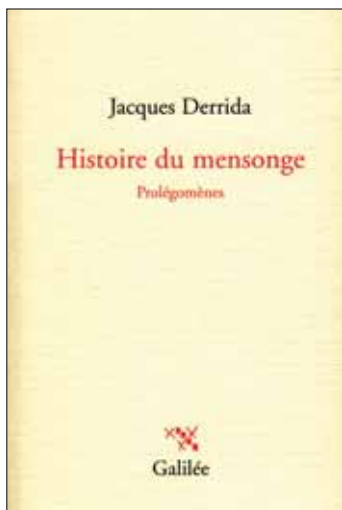
pas devenue le discours même, signe d'une canaillerie extrême ?

LE MENSONGE COLOSSAL

Dans notre tradition occidentale, le mensonge serait un acte volontaire, intentionnel, conscient. Bien sûr, aussitôt cette évidence posée, des complications apparaissent à travers les évocations de saint Augustin et de Rousseau, dont les modèles discursifs des confessions habitent la logique de l'histoire du mensonge. La généalogie déconstructrice à laquelle procède Jacques Derrida (et qui rapproche cette conférence de la seconde année du séminaire *La bête et le souverain*) vise à déposer les notions et les principes qui seraient nécessaires à l'étude de la question dans les champs philosophique, politique, juridique et littéraire, entre autres. Effleurant en ouverture une lecture « phantasmatique » de l'« Histoire d'une erreur » de Nietzsche (*Crépuscule d'une idole*), il dépose sa réflexion sur le vrai et le faux en regard du problème de savoir « *comment le monde vrai finit par devenir une fable* ». Platon, qui est la vérité, n'est pas très loin,



comme du reste Lacan (« Moi, la Vérité, je parle), ainsi que saint Paul et saint Augustin. Entre ces pôles, Kant constitue un carrefour obligé, sa définition formelle et universalisante du mensonge étant toutefois écartée afin d'en réintroduire



l'historicité avec Hannah Arendt et Alexandre Koyré. En effet, si l'on souhaite penser — sans s'y opposer bêtement — l'hypothèse judéo-chrétienne reprise par Kant du mensonge comme perversion, mal radical et négation de la dignité humaine, il faut la confronter aux mutations techniques de l'histoire de la conscience et de l'inconscient, ainsi qu'à la structure du simulacre et du substitut imaginaire.

Voyons par le biais de cette synthèse non synthétisante du propos l'essentiel de cette méditation sur le mensonge, laquelle rejoint la politique de la vérité qui intéressait autant Foucault que le grand Borges : « Dedans et dehors, c'est toute la difficulté de cette topique du mensonge à l'intérieur de laquelle pourtant je parais, témérairement, me tenir ici. Le mensonge comporte une manifestation de type performatif, il implique une promesse de vérité là même où il la trahit, et puisqu'il vise aussi à créer un événement, à produire un effet de croyance là où il n'y a rien à constater, ou du moins là où rien ne s'épuise dans un constat. Mais, simultanément, cette performativité implique la référence à des valeurs de réalité, de vérité et de fausseté qui, elles, sont censées ne pas relever de la décision performative. » On aura évidemment reconnu la vieille mais plus que jamais actuelle polémique avec Searle : comment ne pas voir que la différence entre le dit, le dire et le vouloir-dire — convoquant les effets de langue, la rhétorique et le contexte — fait impitoyablement jouer les franges tremblantes de la

vérité et du mensonge, éclairant de ce fait les facteurs de la Vérité ?

C'est donc la dimension phénoménale de l'intentionnalité du dire — la bonne foi et le malentendu — qui forme le *mochlos* de ce texte. Sont ici mises en jeu deux questions : 1) la vérité et la réalité ne sont pas des objets donnés d'avance ; 2) cet à-venir, toujours déjà mis en cause, implique une rigueur de la responsabilité éthique, juridique et philosophique, laquelle responsabilité se voit aujourd'hui dévoyée à grande échelle. L'analyse de Derrida l'amène à interroger le concept de vérité entendue comme « *objectivité neutre du constat* » et à montrer qu'elle constitue, plutôt qu'une instance d'autorité transcendante, le « *thème d'un énoncé constatif* ». Par exemple, ce qu'on appelle rapidement un témoignage ne revient-il pas toujours à « *un acte impliquant une promesse ou un serment performatif* » ? De même, les effets de vérité produits par le live et le direct à la télévision et dans les réseaux sociaux (dont YouTube) n'interrogent-ils pas la détermination classique de la vérité comme « *stabilité* » ? Derrida ne se rapproche-t-il pas d'Orwell ?

Chose certaine, sur le fond de ces questions et de plusieurs autres, on comprend que le philosophe soit porté à lorgner du côté du Heidegger d'*Être et temps* et donc à envisager le spectre de l'authenticité, dont Adorno aura violemment critiqué le « *jargon* ». Toute l'œuvre de Freud déploiera elle aussi mille ressources au sujet du mensonge. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si Arendt et Koyré évitent et le fondateur de la psychanalyse et le critique de la métaphysique puisque l'un et l'autre inoculent l'indécision dans le couple vérité/mensonge. Derrida dégage de sa première lecture de « *Mensonge en politique* » le moment où selon lui sa croyance optimiste en la vérité lui permet de faire absolument « *avancer* » l'humanité dans la mesure où, « *sans doute pour la première fois dans l'histoire, on ose dissocier le concept d'État ou de nation de ce qui l'avait toujours caractérisé, de façon constitutive et structurelle, à savoir la bonne conscience* ». *Mutatis mutandis*, Koyré reprendra à sa manière cette « *coupure* » dans ses « *Réflexions sur le mensonge* », publiées initialement en 1943 dans le premier numéro de la revue new-yorkaise *Renaissance*. Il commentera les pratiques totalitaires des années 1940, lesquelles,

aux yeux de Derrida, servent de terreau aux pratiques actuelles de soi-disant démocraties à l'âge « *d'une certaine hégémonie capitalistico-techno-médiatiques* », au point qu'il n'hésite pas à insister sur le fait que *Mein Kampf* doit être étudié aujourd'hui pour comprendre la théorie et la pratique hyperboliques du mensonge.

UNE LETTRE FANTÔME

D'un abîme l'autre : ce passage risque de coûter les yeux de la tête à qui s'y aventure. Cette fois, c'est la question de la langue qui se trouve au cœur de l'argumentaire, mais pas n'importe quelle langue : l'hébreu, mort-et-vivant. Le propos de Derrida est échafaudé à partir d'une réflexion prenant appui sur une lettre inédite de Gerschom Scholem à Franz Rosenzweig, écrite à Jérusalem en décembre 1926, retrouvée dans ses papiers après sa mort en 1985 et publiée la même année dans les *Archives de sciences sociales des religions* (vol. 60, n°1), accompagnée d'un article de Stéphane Mosès, grand spécialiste de la philosophie de Rosenzweig. S'ouvrant avec la lettre en question, le livre — qui doit être lu avec *Le monolinguisme de l'autre* — se poursuit avec une longue citation du livre de souvenirs de Scholem, *De Berlin à Jérusalem*. Dans cet extrait, le diariste évoque la génialité de Rosenzweig et le « *débat orangeux et crépusculaire* » qui les mena à une « *brouille complète* ». Les positions respectives des deux Juifs allemands sont en effet radicalement opposées, au point où Derrida parle d'un « *chiasme étrange et [...] de la double unilatéralité d'une correspondance sans correspondance* » : côté sacré, si je puis dire, Rosenzweig cherche à réformer « *de l'intérieur* » le judaïsme allemand ; côté sécularisation, Scholem, sioniste, n'y croit aucunement et pense qu'Israël est le seul lieu où puisse renaître le judaïsme. Sa position, « *lacanienne* », relève la grave inquiétude soulevée par la discussion : on a beau parler de langue séculaire, celle-ci n'est qu'une « *façon de parler* », une rhétorique, puisque « *la langue séculaire comme métalangage n'existe pas en elle-même, elle n'a ni présence ni consistance propres* ». L'abîme, c'est donc la surface.

Or — c'est là tout l'enjeu — le sacré et le séculier ne s'opposent jamais que dans une topologie irréprésentable. Selon Scholem, le mal abyssal guettant le sionisme est que ses tenants perdent le caractère sacré de leur langue, perte qui reviendra nécessaire-

ment les hanter tel un retour du refoulé ou telles les cendres que répandra le volcan de la langue : « *“Ça parle” par ce volcan, la langue va parler par le feu.* » Oui, dans les Hauts Fourneaux de l'inconscient, le Brûler-Tout s'active, de la Bible à la Shoah en passant par Spinoza, qui ne cesse de revenir dans ce texte et dans le séminaire que Derrida lui avait consacré en 1986-1987. C'est là la plus grande violence qui soit, le *Gewalt* absolu, celui déplié par Heidegger, encore, mais également par Hobbes dans son *Léviathan* sous le motif de la puissance. Au fond, l'expérience du sacré et du sacrifice s'articule évidemment à la folie, à l'angoisse kierkegaardienne, à la *dé-raison* jusqu'à ce lieu sans lieu d'une responsabilité radicale. Dès lors qu'il s'agit de langue — et *a fortiori* de langue sacrée —, nous entrons dans l'expérience du bord de l'abîme, oscillant de l'indécidabilité même, laquelle entrouvre une survie qui fait sans doute écho chez Derrida lui-même à sa « *nostalgérie* », à la dimension marrane de sa pensée. Voilà qui fait d'ailleurs sonner étrange le fait qu'il glisse très rapidement sur cette entité que Scholem appelle, comme si cela était évident, la « *nation arabe* », de même qu'il semble laisser dans l'angle mort les conséquences du fait qu'en Palestine, la langue « *est surchauffée* ». Il y a là, au cœur de la lecture « *intérieure* » à laquelle il se livre — sans jamais perdre de vue les plis historiques de la lettre de la lettre et en se

gardant de faire basculer les deux interlocuteurs dans une « onto-logique oppositionnelle » —, une « *pensée du spectral et de la hantise* » qui traverse non seulement la lettre de Scholem, mais également la lettre de Derrida. Comment ce dernier n'aurait-il pas pu être brutalement concerné par le *double bind* qui fait dire à Rosenzweig que Scholem profane la sacralité messianique alors qu'il reproche à son destinataire d'ouvrir la voie à cette sécularisation ?

On aperçoit l'immense complexité de la question qui se déploie dans la seconde partie de ce texte du côté des potentialités infinies de la langue, de l'*hybris* et de la démesure. La lettre de Scholem, souligne Derrida, est *occupée* par l'avenir, colorée par la trame apocalyptique. Et cet avenir, il « *a le visage de “nos enfants”* », ce qui nous situe dans l'inextricable lien du sacrifice et de la vengeance transgénérationnelle. Autrement dit, à l'occasion du débat sur la langue, le principe de responsabilité se trouve convoqué au sens où Hans Jonas parle de « *l'éthique du futur* ». Ainsi, le legs de la langue implique une dette incommensurable : « *Ils [nos enfants] devront : nécessité, fatalité et dette, ils devront acquitter une dette que nous avons contractée, par notre faute ou notre crime, à leur place.* » C'est le versant tragique de la chose, surtout quand — comme c'est actuellement le cas au Québec — une génération a endetté

toutes celles qui ont suivi et rejette dans l'abîme l'idée même de penser cette *faute*. Nous retrouvons ici ce dont il était question dans *Histoire du mensonge*, c'est-à-dire la très grande violence du désaveu. On me permettra — usant de la parataxe — de conclure avec ce passage qui concerne au plus point ce à quoi la grève étudiante (très maladroitement nommée « Printemps québécois » ou « Printemps érable », malgré la joliesse de cette dernière formule) nous a confrontés et continue de nous confronter : « *Cette lettre [celle que Scholem adresse à Rosenzweig] est une lettre sur le pouvoir et la violence de la langue avec toutes les épreuves de force qui s'y engagent ; et cela se marque au retour des mots Kraft, Macht, Gewalt. Et si la croyance en cette force est aveugle, il fait reconnaître que la cécité est un autre motif majeur. Cette cécité catastrophique, qui n'absout personne, on ne sait pas s'il vaut mieux s'y tenir ou en sortir, s'il vaut mieux être lucide ou non voyant, et si la voyance a un sens normal ou le sens du voyant dans l'apocalypse.* » Traduits en termes philosophiques, tous les termes fondamentaux du conflit que nous aurons traversé sont réunis : pouvoir, violence, langue, croyance, responsabilité et alliance. Mais à ceux et celles qui le ramenaient à une insipide dynamique œdipienne, il faudra rappeler qu'il faut substituer la loi de surdité à la loi de la cécité. †



Rencontre entre le scientifique et le littéraire ?

PAR MARIE CLAIRE LANCTÔT BÉLANGER

LE LAC INCONNU. ENTRE PROUST ET FREUD

de Jean-Yves Tadié
Gallimard, « *Tracés* », 188 p.

Le projet est audacieux, la rencontre prévue serait fort belle. Une telle mise en écho, un dialogue imaginaire entre deux monuments du début du XX^e siècle ne peut que générer beaucoup d'attentes, beaucoup d'espoirs. Dès les

premiers mots de l'exergue, qui se déploiera plus tard au chapitre des lapsus, la magie de Proust tend à s'installer. Le voici qui s'avance, offrant ses phrases, son rythme, à la rencontre de Freud. Ce *lac inconnu* d'où émerge l'involontaire,

d'où s'échappe l'imprévisible ne pourra pas ne pas évoquer l'inconscient ou même l'ombilic du rêve.

Il ne fait aucun doute que Tadié connaît bien Proust. Et qu'il maîtrise aussi les