

## Déconstructions

Michel Lisse

Volume 38, numéro 1-2, 2002

Derrida lecteur

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008391ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008391ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lisse, M. (2002). Déconstructions. *Études françaises*, 38(1-2), 59–76.  
<https://doi.org/10.7202/008391ar>

### Résumé de l'article

Quels rapports y a-t-il entre la déconstruction et la méthode (cartésienne) ? Peut-on parler de « gestes déconstructeurs » ? Comment définir la déconstruction ? Ce texte tentera d'approcher ces questions à partir de plusieurs « définitions » du philosophe relatives au motif de la déconstruction. En suivant l'échange qui se poursuit entre Paul de Man et Jacques Derrida dans *Mémoires*. Pour Paul de Man, puis en commentant l'article de Derrida « La langue et le discours de la méthode », en s'interrogeant ensuite sur les « métaphores » du coin et du levier, l'auteur en arrive à penser la déconstruction comme lecture, comme écriture, comme chemin toujours à tracer. La fin du texte interroge également plus brièvement les rapports entre la déconstruction et la psychanalyse.

# Déconstructions

MICHEL LISSE

«[...] il y a déconstruction et déconstruction. [...] Ne l'oublions jamais si l'on ne veut pas mélanger toutes les "déconstructions" de ce temps. Et du monde<sup>1</sup>». Cette constatation et ce conseil que nous donne Jacques Derrida dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, où il avance que Paul, Pierre, Luc et Jean, mais aussi Augustin, Platon, Hegel et Marx, Luther, Kierkegaard, Sade et Heidegger ont chacun, à leur manière, été confrontés à une déconstruction *du* christianisme, nous invitent à nous interroger sur ce mot, *déconstruction*, et à l'interroger. Ce mot dont Jacques Derrida hérita, ce mot qui est plus qu'un mot, ce mot qui est un motif traversé par d'autres motifs et qui connaît aujourd'hui un succès étonnant, particulièrement aux États-Unis où on le retrouve non seulement dans les départements de philosophie ou de lettres, mais aussi dans un vaste champ culturel qui va de la mode à la musique en passant par la peinture ou l'architecture. C'est dire si un nombre considérable de personnes se revendiquent de la déconstruction dans leurs recherches ou leurs travaux. Face à cette inflation langagière, Jacques Derrida tente régulièrement de préciser ce qu'est et ce que n'est pas, à ses yeux, la déconstruction. Ce double mouvement, fait de déterminations *negatives* et *affirmatives*, rend impossible toute définition simple du motif de la déconstruction. Celui-ci reste en mouvement, échappant à la fixité et à la rigidité cadavérique du mot déterminé une fois pour toutes. Ce refus de s'arrêter à une définition est lié aux multiples facettes de la déconstruction. Si la déconstruction avait une essence, elle serait, selon

1. Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 2000, p. 74.

Derrida, plurielle : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : *plus d'une langue*<sup>2</sup>. »

Par ces quatre mots, « plus d'une langue », Derrida insiste bien entendu sur la pluralité intralinguale, mais aussi sur une pluralité interlinguale et peut-être également sur une pluralité intersémiotique. Dans *Points de suspension*, Derrida dit préférer le pluriel pour le mot déconstruction, car il ne nomme pas une méthode, un projet ou un système, mais il désigne une « certaine dislocation » qui se répète régulièrement dans des textes (au sens classique du terme), et notamment des textes de philosophie classique, mais aussi dans le texte (au sens général donné par Derrida), c'est-à-dire dans l'expérience tout court, dans la « "réalité" sociale, historique, économique, technique, militaire, etc.<sup>3</sup> ». Cette dislocation affecte également « la généalogie clivée » de toutes les structures et de toutes les fondations de l'Occident, de l'histoire de la philosophie, du lien de celle-ci avec les grands monothéismes, les langues naturelles et les nationalismes... Ces déconstructions « sont en cours, *ça arrive* » et « la lecture » qu'on peut faire de ces lézardes « ne surplombera jamais l'événement ; elle y intervient seulement, elle y est inscrite » (*PS*, 367-368). Si les déconstructions désignent des lézardes ou des dislocations dans le texte au sens général, les lectures seront également lectures dans un sens général qui inclura la lecture au sens restreint, l'écoute, la vue... Remarquons également une certaine analogie avec un aspect de la psychanalyse freudo-lacanienne. De même qu'un psychanalyste ne psychanalyse pas un patient, de même on ne déconstruit pas un texte. Au contraire, la déconstruction, *ça arrive*. *Ça se déconstruit*, dira-t-on avec prudence, en attendant de préciser cette expression, comme *ça s'analyse* entre l'analyste et l'analysant. Il faut encore souligner le paradoxe suivant : d'un côté, si la déconstruction *ça arrive*, si des dislocations affectent les grandes structures occidentales et leurs fondements, il est clair qu'on ne peut réduire au moment présent ces dislocations. Si dislocations il y a, c'est que les structures et les fondations étaient déjà potentiellement en train de se déconstruire dès leur construction. D'un autre côté, nul ne peut nier que la mise en

2. Jacques Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1988, p. 38. Je citerai désormais ce livre en utilisant le sigle *M*, suivi du numéro de la page.

3. Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 367. Désormais désigné par le sigle *PS*, suivi du numéro de la page.

évidence de ces phénomènes de dislocations arrive maintenant. Pour poursuivre l'analogie avec la psychanalyse, si le complexe d'Œdipe est déjà à l'œuvre dès l'Antiquité, sa « découverte » a eu lieu dans la Vienne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Je me propose de suivre dans *Mémoires. Pour Paul de Man* les trajets du motif de la déconstruction. Ce texte fut d'abord une série de trois conférences prononcées après la mort de Paul de Man, en hommage à sa mémoire et à son travail. Derrida y examina nombre de textes de son ami, particulièrement ceux consacrés à l'allégorie. Dans un de ceux-ci, Paul de Man a étudié la place que Hegel accorde à cette figure de rhétorique dans son système et l'importance et le rôle de ce traitement dans le fonctionnement dudit système. De cette étude, les spécialistes pourraient dire qu'elle ne concerne qu'un aspect mineur du système hégélien. L'allégorie serait, pour reprendre la comparaison de Paul de Man, un de ces « coins négligés dans le canon hégélien », mais ceux-ci « sont peut-être les articulations magistrales » du système (Paul de Man, cité par Derrida, *M*, 80). Plus loin, Paul de Man va comparer le fonctionnement de l'allégorie à celui d'une pierre d'angle défectueuse : « Catégoriquement et logiquement, l'allégorie fonctionne comme la pierre d'angle défectueuse du système entier » (Paul de Man, cité par Derrida, *M*, 82). Le commentaire que Derrida va faire de cette double comparaison des coins négligés et de la pierre d'angle défectueuse est très complexe. Pour rendre compte de cette complexité, je citerai longuement :

Nous avons là une figure de ce que certains *pourraient* [je souligne] être tentés de reconnaître comme la métaphorique dominante, voire l'allégoricité même de la « déconstruction », une certaine rhétorique architecturale. On situe d'abord, dans une architectonique, dans l'art du système, les coins négligés, « *the neglected corners* », et la pierre d'angle *défectueuse*, celle qui, dès l'origine, menace la cohérence et l'ordre interne de l'édification. Mais c'est une pierre d'angle ! Et elle est requise par l'architecture que pourtant, d'avance, elle déconstruit de l'intérieur. Elle en assure la cohésion en situant d'avance, de façon visible et invisible, dans un coin, le lieu propice à une déconstruction à venir, le meilleur lieu, le plus économique, pour l'intervention d'un *levier* [je souligne] déconstructeur : c'est une pierre d'angle ! Il peut y avoir d'autres lieux analogues mais celui-ci détient son privilège du fait qu'il est indispensable à la totalité de l'édifice. (*M*, 82)

Remarquons tout d'abord l'usage du conditionnel (« certains *pourraient* être tentés de reconnaître »). Il signale au moins une réticence de Derrida à accepter purement et simplement la prédominance d'une rhétorique architecturale de la déconstruction. Nous allons tenter de comprendre pourquoi. Le commentaire de Derrida prend l'apparence

de la description d'une méthode : pour déconstruire un texte, il faut 1) repérer les coins négligés et la pierre d'angle défectueuse, nécessaire à l'édifice ; 2) s'attaquer à cette pierre d'angle au moyen d'un levier déconstructeur.

Mais, Jacques Derrida l'a affirmé à de nombreuses reprises, la déconstruction n'est pas une méthode. Il n'y a ni règles ni procédures qui pourraient servir à élaborer une méthodologie de la déconstruction. On peut certes repérer certains « gestes déconstructeurs » récurrents dans l'œuvre de Jacques Derrida, mais, d'une part, ceux-ci découlent de la singularité des textes étudiés, d'autre part, rien n'assure que quel qu'un d'autre puisse appliquer ces mêmes gestes au cours d'un travail du même genre. Évoquant l'opposition conceptuelle entre le *studium* et le *punctum* chez Roland Barthes, Derrida a cette phrase qui concerne aussi, à mon avis, son propre travail : « [...] la rigueur conceptuelle d'un artefact [...] dure le temps d'un livre, elle sera utile à d'autres mais elle ne convient parfaitement qu'à son signataire comme un instrument qu'on ne prête à personne, comme l'histoire d'un instrument<sup>4</sup> ». Plutôt que de méthode, on préférera parler de styles<sup>5</sup>. Dans *Force de loi*, Jacques Derrida en a distingué deux qui se greffent souvent l'un sur l'autre<sup>6</sup>. Il s'agit en premier lieu du style démonstratif et apparemment non historique de paradoxe logico-formel. On travaille à partir d'une phrase, d'une expression, d'un mot pour mettre au jour certaines apories, pour mener à bien certaines affirmations. Songeons par exemple au concept de *différance* élaboré à partir d'une transcription « fautive » du mot « différence ». Puis il y a, en second lieu, le style plus historique ou plus anamnésique qui procède par lectures de textes, interprétations minutieuses et généalogiques. Citons simplement « La pharmacie de Platon » qui, à partir d'une lecture du *Phèdre*, met en évidence le refoulement de la « mauvaise » écriture dans le texte platonicien, accompagné d'une tentative de sauvetage de la « bonne », ainsi que toute l'architectonique conceptuelle associée à la parole (père, lumière, vérité...).

Si la déconstruction n'est pas une méthode, elle a par contre des styles. Néanmoins, il importe d'affiner encore l'affirmation selon laquelle la déconstruction n'est pas une méthode. Plus précisément, il faut la compliquer et la compléter par une autre affirmation et un examen du

4. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987, p. 279.

5. Voir les précisions données sur ce terme par Rudy Steinmetz dans *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994.

6. Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995, p. 48.

concept de méthode. L'autre affirmation se trouve dans *La dissémination*, elle s'inscrit à la suite de propositions mallarméennes sur le Livre et la méthode :

Pas de *méthode* pour elle [la dissémination] : aucun chemin ne revient en cercle vers le premier pas, ne procède du simple au complexe, ne conduit d'un commencement à la fin (« un livre ne commence ni ne finit : tout au plus fait-il semblant » (Le « Livre » 181 (A)). « Toute méthode est une fiction » (1869, p. 851).

Point de méthode : cela n'exclut pas une certaine démarche à suivre<sup>7</sup>.

Le contexte où apparaît cette citation est celui d'une explication avec les commentaires de Jean-Pierre Richard au sein de laquelle Derrida tente d'extirper Mallarmé de la lecture symboliste et néo-hégélienne qu'on en fait. Sans doute faut-il entendre dans l'affirmation selon laquelle aucun chemin ne revient en cercle vers un premier pas une critique de la philosophie de la réflexion, du retour à soi qui confirme une adéquation à soi, de la pensée se pensant elle-même, bref une critique de l'herméneutique et de la dialectique en tant que méthode. De même, il faut entendre la proposition selon laquelle la dissémination ne procède pas du simple au complexe comme une certaine prise de distance vis-à-vis du cartésianisme. L'allusion au troisième précepte du *Discours de la méthode* (« Le troisième, de conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés<sup>8</sup> ») paraît évidente. Ici encore, les choses deviennent plus complexes si on examine de près un texte de Derrida consacré au concept de méthode, à Descartes et à Heidegger. Dans « La langue et le discours de la méthode<sup>9</sup> », Derrida rappelle, en faisant référence aux termes grecs *methodos*, *metahodos*, la proximité entre la méthode et le chemin, la marche, la démarche, le pas, le cheminement... Et dès lors la parenté entre le concept de méthode et l'histoire, l'historicité toujours impliquée par ce dernier dans la mesure où « une histoire est un cheminement [...] et un cheminement forme toujours une histoire » (LDM, 36). Une telle parenté, qui se complique plus encore, si l'on tente de la penser avec le concept d'archive en accordant un droit à la psychanalyse<sup>10</sup>, rend difficile toute approche déconstructrice

7. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1972, p. 303.

8. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1951, p. 46.

9. Jacques Derrida, « La langue et le discours de la méthode », *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 3, 1983, p. 35-51. Je citerai désormais cet article en utilisant le sigle LDM, suivi du numéro de la page.

10. Voir Jacques Derrida, *Mal d'Archive*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1995.

simplement historique, mais aussi toute pensée qui accorde un droit non interrogé à la notion d'époque et donc toute pensée qui déterminerait une époque de la méthode allant de Descartes à Hegel.

Toute méthode implique des règles ou des procédures qu'un « sujet » doit pouvoir appliquer à un « objet » extérieur à lui ; toute méthode est un mode de traitement instrumental ou technique de la connaissance, associée à une certaine forme de répétition et de transposition. La méthode doit pouvoir être répétée, réappliquée et valoir pour d'autres « objets » du même champ pour être tenue pour valable. Comme dit Derrida, « [si] une méthode [est] non répétable ("J'ai ma méthode"), on a donc de bonnes raisons de penser qu'elle est sans valeur » (*LDM*, 37). Si l'on fait droit à ces exigences nécessaires à l'élaboration d'une méthode, on ne peut s'empêcher d'être confronté à des paradoxes ou à des apories. Par exemple, le paradoxe ou l'aporie entre l'histoire, caractérisée par la singularité de l'événement, et la méthode, soutenue par une force de répétition : toute méthode implique à la fois une forme d'historicité et le pouvoir d'annuler cette historicité. Ou encore la tension entre la méthode comme réglementation du discours et l'impossibilité d'effacer la discursivité de la méthode : toute méthode se doit de régler le discours, l'itinéraire discursif de la parole, mais est également transie de discours.

Arrivé à ce point de la réflexion sur le concept de méthode, il est permis de se demander si l'affirmation selon laquelle « la déconstruction n'est pas une méthode » ne vise pas une détermination de la méthode qui ne prend pas en compte les apories constitutives de cette dernière. Les quelques remarques qui vont suivre n'ont pour modeste ambition que de mettre en avant l'aporétique de la méthode.

Première remarque. Si toute méthode est traversée par le discours, si une « langue naturelle » constitue sa ressource, il va sans dire que cette inscription dans le langage est aussi la pierre défectueuse de la méthode. La prétention de la méthode à l'universalité se trouve mise à mal par cette inscription. Comme le signale Jacques Derrida, l'association entre la langue naturelle et la raison naturelle est paradoxale puisque la première est nationale, particulière et historique, alors que la seconde devrait en principe être universelle, pré- ou métalinguistique et excéder les déterminations historiques<sup>11</sup>. Ce que Derrida dit de l'idée philosophique vaut à mon sens pour l'idée de la méthode : « [...] l'idée philosophique, l'idée précisément, à l'origine du projet philosophique,

11. Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1990, p. 285.

se confondait avec l'idée d'une traductibilité transparente et d'une univocité absolue devenant finalement indifférence à la langue et en tous cas à la multiplicité des langues » (*LDM*, 38). Toute méthode, qui se doit d'être répétable, se confrontera obligatoirement à la plurivocité de la « langue naturelle » dans laquelle elle s'élabore et à l'impossible transparence d'une traduction. Autrement dit, je traduis, toute méthode sera toujours aux prises avec la lecture.

Deuxième remarque. Toute méthode paraît aller de pair avec une rhétorique, plus précisément avec cette « figure » particulière de la rhétorique qu'est la métaphore. J'ai utilisé l'expression « aller de pair » pour tenter de dire au mieux le rapport de réflexivité entre méthode et métaphore. Rapport de réflexivité qui se focalise dans un point commun entre méthode et métaphore : le déplacement. La métaphore est une figure de déplacement, de transport, elle est une méthode, un chemin tracé pour permettre à tous de répéter des déplacements linguistiques. « Toute métaphore, écrit Derrida, serait une sorte de méthode — une règle pratique de déplacement dans le langage et à l'aide du langage — [...] » (*LDM*, 40). Par ailleurs, la méthode, dans la mesure où elle présuppose la possibilité d'une transposition de ses lois et de ses pratiques, met en œuvre une certaine métaphoricité : « [...] et inversement toute méthode suppose une sorte de métaphoricité, non seulement en tant qu'elle est elle-même une certaine pratique du chemin [...], mais aussi dans la mesure où une méthode en appelle toujours à la transposition analogique des règles ou des procédés qu'elle propose » (*LDM*, 40).

Cette réflexivité entre métaphore et méthode montre combien il paraît difficile de penser une méthode hors du langage ou du discours ; cela n'implique pas nécessairement, remarque Derrida, que « le chemin, le trajet tracé ou frayé soit essentiellement lié au *zoôn logon ekon*, à l'homme comme animal rationnel parlant » (*LDM*, 43). Autrement dit, malgré la relation entre langage et méthode, il importe de ne pas penser le chemin eu égard à une détermination métaphysique de l'homme. Quelle est alors la solution ? Comment penser autrement le chemin, la méthode ? Examinons la réponse que Derrida formule sous la forme d'une tâche à venir : « [...] nous devrions avoir à penser le chemin, voire la méthode de l'animal capable d'inventer et aussi bien — critère décisif — d'effacer des frayages<sup>12</sup> » (*LDM*, 43). Invention et effacement

12. Sans avoir le temps d'examiner ici en détail la pensée de Derrida relative à l'animal, je précise très schématiquement ceci : 1) Derrida se montre très critique à l'encontre de la tradition métaphysique — à laquelle, sur ce point précis, Heidegger n'échappe

des frayages, ne serait-ce pas une définition derridienne de l'écriture ? Si tel est le cas, il faut alors faire droit à une pensée du chemin, de la méthode comme écriture — et comme lecture.

C'est pourquoi je propose d'entendre l'affirmation selon laquelle la déconstruction n'est pas une méthode dans un sens restrictif : c'est dans la mesure où la tradition métaphysique occidentale a déterminé de manière restrictive la méthode que la déconstruction ne peut être associée à cette dernière. Sans doute Heidegger, malgré la richesse et l'importance de ses analyses sur ces questions, en particulier sur le devenir-méthode du chemin de pensée, n'échappe-t-il pas à cette détermination restrictive. Ce sera l'objet de notre troisième remarque. Selon Heidegger, la pensée — cheminement, marche... — ne devrait pas être déterminée par une méthode, c'est-à-dire, depuis Descartes jusqu'à Hegel, par une maîtrise et un arraisonnement de la nature, vue comme un objet, par un sujet. L'époque de la modernité est celle où adviennent la technique et le calcul et où règne la représentation. On assiste à cette époque à une perversion, un dérèglement du chemin qui, se désappropriant, devient méthode. Mais, à vrai dire, déjà chez Platon, les conditions de cette défiguration étaient présentes, Descartes ne les ayant en quelque sorte qu'actualisées. Si Derrida reconnaît l'importance des questions heideggériennes, notamment en ce qui concerne le sujet cartésien, la représentation, le rapport sujet/objet, la conscience, il n'en formule pas moins deux critiques à l'égard du penseur allemand.

Tout d'abord, Derrida met en cause la périodisation, l'époqualisation à laquelle Heidegger se livre. Dans l'extrait que je vais citer, Derrida, par deux fois, recourt à l'adverbe « toujours » pour mettre en cause ce qui pourrait être tenu pour un procédé méthodique :

Il [Heidegger] fait *toujours* commencer à Descartes, et au moment cartésien, l'origine d'une époque de la représentation, d'une modernité technologique, d'un sub-objectivisme, etc. (autant de motifs où l'on reconnaît le méthodologisme : la méthode est une certaine technologisation de la pensée) ; et pourtant il y a *toujours* un moment dans son analyse où, plus ou moins furtivement, discrètement, il décèle avant Descartes — et notamment

nullement — qui a toujours déterminé de manière réductrice et très problématique l'animal, lui déniait toute spécificité humaine : si l'homme est un animal, la différence spécifique tient dans le fait qu'il soit conjointement doté de raison et de langage. Ce qui n'a pas empêché la tradition métaphysique de parfois donner en exemple d'organisation politique le monde animal (celui des abeilles ou des fourmis en particulier). 2) Cette distanciation critique de Derrida n'implique pas pour autant une réduction de l'homme à l'animal, mais bien un appel à une pensée plus complexe de l'homme et de l'animal, du vivant en général et du non-vivant, donc du mortel, de la mort, du deuil, du spectre...

chez Platon, plutôt que chez Aristote, chez les Grecs en tous cas, l'amorce de cette *Verstellung*, de cette défiguration. (LDM, 46; je souligne)

Derrida critique donc ce qui paraît être chez Heidegger un procédé (un autre procédé heideggérien consiste d'abord à retrouver dans les textes du Moyen Âge ou de la modernité une détermination de la vérité comme « accord de la représentation pensante et de la chose », puis à montrer que Platon, déjà, en partie du moins, pense l'*aletheia* de la sorte), mais également et surtout une historisation associée à une périodisation. Alors que *De la grammatologie* paraissait encore respecter le concept d'époque, Derrida faisant de « l'époque Rousseau » un moment privilégié dans l'histoire du refoulement de l'écriture, il n'en sera plus de même par la suite. De plus en plus fréquemment, Derrida pointe les lacunes du discours heideggérien qui discerne des époques à l'intérieur de l'histoire de l'être et montre combien ces époques, loin d'être homogènes, sont divisées et partagées par des motifs qui invalident leur totale cohérence<sup>13</sup>. Cette méfiance vis-à-vis du concept d'époque permet également de comprendre pourquoi la déconstruction est à la fois généalogique et a-généalogique.

La seconde critique de Derrida à Heidegger découle de la première. Si la perversion du chemin, due à Descartes, est déjà en germe chez Platon, peut-être faut-il envisager sérieusement l'hypothèse selon laquelle cette perversion est « toujours déjà à l'œuvre dans le chemin et dès le premier pas » (LDM, 48)? Autrement dit, la pensée du chemin, la pensée comme chemin serait, dès « l'origine », affectée d'un dérèglement. Une certaine déconstruction serait déjà à l'œuvre. Derrida, à titre indicatif, rappelle que le mot grec *methodos* avait parfois, « dans certains textes et contextes, le sens de perversion, ou plus précisément de voie détournée (*meta hodos*) et donc d'artifice, de fraude » (LDM, 48). Dans une démarche qui fait étrangement songer à celle adoptée dans « La pharmacie de Platon », Derrida convoque d'autres termes grecs de la même famille sémantique pour montrer la complexité du mot *methodos* :

*Méthodeuô* pouvait vouloir dire suivre, poursuivre par des voies détournées, d'où capter, littéralement *séduire* (en latin : conduire à l'écart, détourner du droit chemin); la méthode comme non-droit chemin, disorthohodie; et le mot *méthodeia* lui, n'avait que ce sens, ce sens de fraude, feinte, voie détournée, ruse, séduction, alors que *methodos* avait les deux sens, le bon et le mauvais, si vous voulez. (LDM, 48)

13. Voir, entre autres textes, « Nombre de oui », dans *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 647.

L'écriture, en tant que *pharmakon*, était à la fois bonne et mauvaise, remède et poison, vie et mort... Il semble bien qu'il en aille de même pour la méthode. Elle aussi n'a pu signifier le droit chemin que si, en même temps et inévitablement, elle signifiait l'écart, le pas de côté, la voie détournée... On en vient alors à penser que la déconstruction pourrait être une méthode entendue dans un sens large comme écriture, comme « machine ou technique à entraîner hors du droit chemin<sup>14</sup> ».

Dans la mesure où la déconstruction n'est pas une méthode au sens restrictif, il est normal que Derrida prenne soin de marquer son hésitation quant au privilège qu'il conviendrait d'accorder à la démarche qui consistait, je le rappelle, à repérer les coins négligés et la pierre d'angle défectueuse, nécessaire à l'édifice, et à s'attaquer au moyen d'un levier déconstructeur à cette pierre d'angle. La suite du commentaire dans *Mémoires. Pour Paul de Man* rend bien compte de son hésitation et de la nuance qu'il souhaite apporter à cette logique architecturale :

Les gestes « déconstructeurs » de Paul de Man n'obéissent pas tous à cette logique ou à cette rhétorique « architecturale ». Et je ne crois pas, mais je m'en explique ailleurs, que la déconstruction, s'il y en a une et qui soit une, soit liée par ce signe que le mot semble faire en direction de l'architectonique. Elle s'en prend plutôt à la détermination systémique, c'est-à-dire architectonique, constructionniste du rassemblement. (*M*, 83)

Derrida signale dans un premier temps que tous les gestes déconstructeurs de Paul de Man n'obéissent pas à la logique décrite. Cela signifie au moins deux choses : il ne faudrait pas réduire le travail de Paul de Man au schéma esquissé et le schéma, s'il vaut pour certains textes de Paul de Man, ne vaut peut-être pas pour les travaux d'autres personnes, dont Jacques Derrida, ou ne vaut que partiellement. D'où la précaution au sujet de la déconstruction : « [...] la déconstruction, s'il y en a une et qui soit une [...] ». À supposer que quelque chose comme la déconstruction existe, il n'est pas certain qu'elle soit une, unie, unique. Dans le contexte américain au moment où Derrida prononçait trois conférences en hommage à Paul de Man, mort peu de temps auparavant, on parlait de *Deconstruction in America*, on associait divers noms propres (Jacques Derrida, Paul de Man, John Hillis Miller, Harold Bloom, Geoffrey H. Hartman) pour tenter de déterminer un

14. Derrida termine son texte en citant plusieurs passages du *Discours de la méthode* qui, s'ils insistent sur le droit chemin à suivre, laissent une place à la chance, à l'aléa, au hasard qui conditionnent la méthodologie du droit. De la sorte, Derrida appelle à une relecture de Descartes qui ne réduirait pas le texte de ce dernier à ce qu'en a fait une tradition soi-disant cartésienne et au commentaire qu'en donne Heidegger.

mouvement et une école, situés à l'Université de Yale<sup>15</sup>. Malgré la reconnaissance d'une certaine proximité dans la recherche et d'une certaine communauté amicale, Derrida s'est toujours méfié de la volonté de quelques-uns de réduire les travaux de plusieurs chercheurs à une école, celle de Yale. Méfiance justifiée *a posteriori* quand on lit certains articles ou livres où l'on pratique, avec un art remarquable, l'amalgame : on montre les lacunes et les faiblesses des travaux de X qui cite ou se réfère à Derrida, à de Man... et on conclut aux dangers de la déconstruction !

De plus, la déconstruction n'est pas liée « par ce signe que le mot semble faire en direction de l'architectonique » (M, 83). Derrida n'exclut pas la possibilité d'un rapport entre déconstruction et architectonique, mais il insiste sur l'absence de lien. Il n'y a pas entre déconstruction et architectonique une association nécessaire et inaltérable. Cependant, le travail déconstructeur peut avoir à faire avec l'architectonique, notamment dans la mesure où elle contribue à faire du rassemblement un des concepts privilégiés de la métaphysique : « Elle [la déconstruction] s'en prend plutôt à la détermination systémique, c'est-à-dire architectonique, constructionniste du rassemblement » (M, 83).

Le travail déconstructeur s'en prend donc à l'agencement systématique des *concepts*. Ceux-ci sont, bien sûr, interrogés, leurs limites sont dévoilées, leur violence mise en avant, mais une fois ce travail de rature effectué, il est encore possible de recourir à ces concepts dans la mesure où la mémoire de cette rature est gardée. C'est bien ce que précise Derrida en terminant dans la « Lettre à un ami japonais » son allusion au structuralisme : « j'ai dû [...] écartier finalement tous les concepts philosophiques de la tradition, tout en réaffirmant la nécessité de recourir à eux, au moins sous rature<sup>16</sup> ». Cette déconstruction de l'appareil *conceptuel* de « la métaphysique occidentale » est mise en œuvre très tôt dans le travail de Derrida. Je cite ici simplement un extrait de la conclusion de « Signature événement contexte » :

[...] une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole / écriture, présence / absence, etc.) n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination. La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation : elle doit, par un

15. Voir Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (dir.), *The Yale Critics : Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory and History of Literature », vol. 6, 1983.

16. Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., p. 390.

double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique *et* un *déplacement* général du système. C'est à cette seule condition que la déconstruction se donnera les moyens *d'intervenir* dans le champ des oppositions qu'elle critique et qui est aussi un champ de forces non discursives<sup>17</sup>.

De nouvelles dimensions de la déconstruction se donnent ici à lire : elle est une double écriture qui veut intervenir non seulement sur le plan des *oppositions* qui constituent le discours philosophique, mais également sur les champs «de forces non discursives», politiques, économiques, culturelles, universitaires, etc. ; champs qui sont liés à l'*architectonique* conceptuelle qui est plus que les *oppositions* conceptuelles dans la mesure où elle les relie entre elles. Ce qui explique que la déconstruction s'en prenne moins aux concepts qu'à l'ordre conceptuel (ou non conceptuel) qu'elle renverse et déplace<sup>18</sup>.

Sans doute faut-il nuancer, en s'appuyant sur d'autres textes, la méfiance ou la réticence dont Derrida semble faire preuve vis-à-vis du *coin* ou du *levier*. Derrida a déjà traité du levier dans un texte qui porte précisément pour titre le mot grec le désignant : *mochlos*. Après une longue étude du *Conflit des facultés* d'Emmanuel Kant, Derrida en vient à se prononcer sur la nécessité d'un nouveau droit. Celui-ci ne pourra faire table rase du droit existant, mais partir de lui :

Celui-ci [le droit traditionnel] devra donc fournir, sur son propre sol fondateur, l'appui depuis lequel sauter vers un autre lieu fondateur, ou, si vous préférez une autre métaphore que celle du sauteur prenant appel, comme on dit en français, sur un pied avant de s'élancer, disons que la difficulté consistera, comme toujours, dans la détermination du meilleur levier, les Grecs diraient du meilleur *mochlos*. Le *mochlos* pouvait être une barre de bois, un levier pour déplacer un navire, une sorte de pieu pour ouvrir ou fermer une porte, bref ce sur quoi l'on s'appuie pour forcer et déplacer<sup>19</sup>.

Il faut donc toujours trouver le meilleur levier qui sert à forcer et déplacer, tout en sachant que ce levier variera en fonction des textes étudiés. Si, dans *Mémoires. Pour Paul de Man*, l'allusion au levier déconstructeur intervenait dans un contexte où une certaine méfiance à l'égard d'une méthodologie de la déconstruction se donnait à lire, dans le texte auquel nous venons de nous référer, la métaphore du levier se trouve valorisée.

17. Jacques Derrida, *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 392.

18. *Ibid.*, p. 392-393.

19. Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*, p. 436.

Qu'en est-il du coin ? Dans *La carte postale*, Derrida rappelle qu'une analyse des rapports et enjeux entre la psychanalyse et les textes a déjà été engagée par lui-même avant « Le facteur de la vérité » dans une série de notes infrapaginales « toutes actives dans leur programme à débusquer de petits textes de Freud, prudemment abandonnés dans les coins, animaux-machines tapis dans l'ombre et menaçant la sécurité d'un espace et d'une logique<sup>20</sup> ». Ici encore l'intérêt pour les coins du système freudien se trouve mis en valeur alors que, dans *Mémoires*, « les coins négligés », même s'ils méritent un intérêt, ne doivent pas faire l'objet de toute l'attention.

Qu'il s'agisse du levier ou du coin, Derrida adopte, à l'égard de ces motifs, une double attitude faite de méfiance et d'intérêt : il ne les accepte ni ne les rejette tels quels. La suite de la lecture de *Mémoires* confirmera ce double geste. Derrida va formuler une question redoutable : si la condition d'une déconstruction est déjà présente dans les coins du système à déconstruire, la déconstruction ne serait-elle qu'un travail de la mémoire et non une opération postérieure à l'élaboration du système ? Comme souvent, la paraphrase étant insuffisante, je préfère citer :

Nous venons de la vérifier, la condition même d'une déconstruction *peut* [je souligne] se trouver « à l'œuvre », si on peut dire, *dans* le système à déconstruire, elle *peut* [je souligne] y être *déjà* située, déjà au travail, non pas au centre mais en un centre excentré, dans un *coin* [je souligne] dont l'excentricité assure la concentration du système, participant même à la construction de ce qu'elle menace simultanément de déconstruire. (M, 83)

J'ai souligné l'usage du verbe *pouvoir* à l'indicatif présent pour montrer que Derrida n'invalide nullement la logique du *coin*, mais qu'il insiste sur sa limite : il ne s'agit que d'une condition possible, mais non nécessaire, de la déconstruction. Nous allons constater que Derrida va changer de mode et adopter le conditionnel dans la suite de sa réflexion :

Dès lors on *pourrait* [je souligne] être tenté d'en conclure ceci : la déconstruction n'est pas une opération survenant *après coup*, de l'extérieur, un beau jour, elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre, il *suffit* [je souligne] de savoir ou de pouvoir discerner la bonne ou la mauvaise pièce, la mauvaise ou la bonne pierre, la bonne se trouvant toujours être, justement, la mauvaise. La force dislocatrice de la déconstruction se trouvant *toujours déjà* localisée dans l'architecture de l'œuvre, il n'y *aurait* [je souligne] en somme devant ce *toujours déjà*, qu'à faire œuvre de mémoire pour savoir

20. Jacques Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1980, p. 448, n. 2.

déconstruire. Comme je ne crois pouvoir ni accepter ni rejeter une conclusion formulée en ces termes, laissons cette question suspendue pour un temps. (M, 83)

Comme nous l'avons déjà remarqué, Derrida fait preuve de réserve à l'égard de ceux qui, se référant à ce qui n'est qu'un possible de la déconstruction — la logique architecturale —, limiteraient la déconstruction au repérage de la pièce défectueuse du système et donc à une simple remémoration. Mais cette réserve n'est pas totale ou absolue, Derrida ne rejette pas simplement la conclusion. Tout semble se passer comme si, à la question ou à l'affirmation « la déconstruction, c'est ça (?) », Derrida répondait par un « il y a de ça, mais... » Si la question reste suspendue pour un temps, une certaine réponse va cependant être donnée plus loin.

Dans les deux pages que nous venons de lire, Derrida a pris soin de ne pas assigner d'origine précise aux voix qui formulaient les conclusions qu'il ne pouvait ni accepter ni rejeter. « Certains pourraient être tentés [...]. Dès lors, on pourrait être tenté [...] » : ces phrases jouent sur une forme d'anonymat (on, certains), mais les lecteurs avertis avaient déjà perçu dans tout le développement de Derrida l'écho d'une phrase de Paul de Man : « Il n'y a aucun besoin de déconstruire Rousseau ; la tradition établie de l'exégèse rousseauiste a cependant un besoin urgent d'être déconstruite<sup>21</sup>. » Comme il l'avait promis (« laissons cette question suspendue pour un temps »), Derrida va revenir sur la question en citant cette fois la phrase de Paul de Man :

Mais voyez Paul de Man : il commence par dire en somme, « il n'est pas nécessaire de déconstruire Rousseau » car celui-ci le faisait déjà lui-même. C'est une autre manière de dire : de la déconstruction, il y en a déjà toujours, à l'œuvre *dans* les œuvres littéraires. La déconstruction ne s'applique pas, après coup et de l'extérieur, comme un instrument technique de la modernité. Les textes se déconstruisent d'eux-mêmes, il suffit de se le rappeler ou de se les rappeler. Je me sentais jusqu'à un certain point assez d'accord avec cette interprétation que j'étends même au-delà des textes dits littéraires à la condition de s'entendre sur le « se » du « se-déconstruire » et sur le « se-rappeler ». (M, 122-123)

Ce passage appelle plusieurs remarques. Derrida ne cite que la première partie de la phrase de Paul de Man qui dit qu'il n'y a pas de

21. Paul de Man, « Rhétorique de la cécité : Derrida lecteur de Rousseau », trad. de Jean-Michel Rabaté et Bernard Esmein, *Poétique*, n° 4, 1970, p. 473 ; « *There is no need to deconstruct Rousseau ; the established tradition of Rousseau's interpretation, however, stands in dire need of deconstruction* » (dans *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Londres/Minneapolis, Methuen & Co./University of Minnesota, 1983 [1971], p. 139).

raison de déconstruire Rousseau, car une « auto-déconstruction » serait déjà à l'œuvre au sein même du texte. La seconde partie de la phrase de Paul de Man, qui traitait de la nécessité de déconstruire la tradition exégétique, est tue. Pourquoi? Sans doute parce qu'elle met en évidence un partage trop radical de Paul de Man entre le texte littéraire qui s'auto-déconstruit et le texte critique qui doit être déconstruit. Si nous en restions au commentaire de cette seule phrase<sup>22</sup>, il faudrait conclure que Paul de Man, à la fin des années soixante, pensait la déconstruction comme une technique, une méthode qu'il fallait limiter aux textes non littéraires. Derrida préfère tirer les fils autrement et insister sur « l'auto-déconstruction » des textes : « [...] de la déconstruction, il y en a déjà toujours, à l'œuvre *dans* les œuvres littéraires ». Énoncé qui est une paraphrase de Paul de Man (l'usage de l'italique signale une sorte de limitation que Derrida ne partage pas) et qui rappelle le passage cité plus haut, « la déconstruction n'est pas une opération survenant *après coup*, de l'extérieur, un beau jour, elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre ». Le rapport entre ce passage et l'extrait que nous étudions ici se marque une deuxième fois par l'usage du concept d'*après coup* : « [...] la déconstruction ne s'applique pas, après coup et de l'extérieur, comme un instrument technique de la modernité ». Si la déconstruction ne s'applique pas, si elle n'est pas extérieure au texte, si elle n'est pas instrumentale, si elle n'est pas une méthode, il semble permis de conclure à « l'auto-déconstruction » des textes : « [...] les textes *se* déconstruisent d'eux-mêmes ». Derrida va nuancer cette conclusion sur deux points tout en affirmant sa proximité et son accord avec elle. Premièrement, il faut s'entendre sur le *se*, sur l'*autos*. Deuxièmement, Derrida étend cette conclusion au-delà des textes littéraires. Plus loin, Derrida avancera qu'il y a de la déconstruction à l'œuvre dans « l'histoire, la culture,

22. L'objet de ce texte n'étant pas d'étudier le concept de « déconstruction » chez Paul de Man, j'en resterai là. Mais il est évident qu'il faudrait analyser entièrement l'article « Rhétorique de la cécité » ainsi qu'un autre, beaucoup moins cité mais tout aussi important, publié dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau de l'Université de Genève* (t. 37, 1966-1968), où de Man insistait sur l'importance de la lecture de Rousseau par Derrida. Deux remarques sur ce texte de Paul de Man : 1) de Man avance que Derrida reprend à son compte la critique nietzschéenne des polarités qui régissent la métaphysique occidentale ; une telle lucidité complique singulièrement l'idée que de Man opère un partage radical entre ce qui est littéraire et ce qui ne l'est pas ; 2) de Man reprend autrement la question de la déconstruction. Après avoir repéré, dans l'analyse de la structure de la supplémentarité, « une méthode de lecture qui déconstruit l'énoncé thématique au moyen de l'énoncé implicite », de Man se demande si cette méthode est « anticipée par Rousseau lui-même » ou si elle est due à Derrida, influencé par Nietzsche, et si donc elle est une « violence délibérée appliquée à Rousseau par une herméneutique plus radicale que la sienne ». De Man se dit incapable de faire plus que d'esquisser le schéma d'une difficile réponse.

la littérature, la philosophie » (M, 123) de l'Occident. Cette seconde nuance explique en partie pourquoi Derrida n'a pas cité le second morceau de la phrase de Paul de Man qui insistait sur la déconstruction des textes critiques. Ce long et compliqué débat pourrait, s'il le fallait, être économiquement résumé dans une ou deux formules : ça se déconstruit, c'est en déconstruction. Derrida, du reste, ne s'en est pas privé :

La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même la modernité. *Ça se déconstruit*. Le ça n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C'est en déconstruction* (Litré disait : « se déconstruire... perdre sa construction »). Et le « se » du « se déconstruire », qui n'est pas la réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme<sup>23</sup>.

Reste donc à s'expliquer sur le *se*, sur l'*autos*.

Quelques pages plus loin, Derrida va préciser en quoi la déconstruction de Paul de Man est également auto-déconstruction : « Paul de Man en est venu à une définition de la rhétorique *comme texte* en passant par une pensée de la déconstruction, c'est-à-dire nécessairement d'une auto-déconstruction dans laquelle l'*autos* ou le *self* ne saurait ni se réfléchir, ni se totaliser, ni même se rassembler, se recueillir, mais seulement s'écrire et se prendre au piège de la promesse. » (M, 132) Autrement dit, la pensée de la déconstruction doit s'émanciper (mais il faudrait ici mettre des guillemets autour de chaque mot) de la philosophie de la réflexion<sup>24</sup>, de la pensée totalisante et même d'une pensée de type heideggérien qui privilégie le rassemblement ou le recueillement. C'est pourquoi la déconstruction est frayage, écriture... C'est pourquoi l'auto-déconstruction ne peut être ramenée à une quelconque subjectivité réfléchissante, ce qui signifie encore que l'auto-déconstruction est hétéro-déconstruction comme l'auto-affection est hétéro-affection.

Pour comprendre cette dernière proposition, il importe d'interroger avec Derrida le concept d'analyse. On ne peut réduire la déconstruction à cette dernière sans pour autant nier leurs points communs. Par la même occasion, nous allons préciser la différence entre la déconstruction et la dialectique. Pour ce faire, reportons-nous à *Résistances*<sup>25</sup>.

23. Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., p. 391.

24. Sur l'importance du concept de la réflexion dans l'histoire de la philosophie, voir Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, trad. et prés. de Marc Froment-Meurice, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995.

25. Jacques Derrida, *Résistances — de la psychanalyse*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1996. Je désignerai désormais ce livre en utilisant le sigle R, suivi du numéro de la page.

Dans ce texte, Derrida exhibe les *deux motifs* constitutifs de tout concept d'analyse : d'une part, le motif archéologique, qui se donne pour la remontée vers le principal, le plus originaire, l'élément le plus simple, l'indécomposable et s'associe à la naissance ; d'autre part, le motif eschatologique fait de décomposition, déliaison, dénouement, délivrance, solution, dissolution ou absolution, qui va vers l'achèvement final et est donc associé à la mort (R, 33). Nous allons voir comment la déconstruction s'accommode de ces deux motifs. Comme il le fait régulièrement depuis quelques années, Derrida donne à son texte un côté autobiographique et s'interroge : « Ce qui m'a induit en tentation de pensée, sous les noms de déconstruction, de trace, de dissémination (pourraient suivre une vingtaine d'autres noms qui, sans être synonymes, appartiennent à la même chaîne) [...] ».

Arrêtons très provisoirement la citation pour remarquer que, s'il n'y a pas de synonymes pour le nom « déconstruction », il y a néanmoins une quasi-architectonique des motifs derridiens qui, sans faire absolument système, donnent, par leur nombre, de plus en plus à penser. Autrement dit, plus on prend en compte les motifs derridiens, plus on accroît la « compréhension » du texte. Reprenons la citation :

pourquoi puis-je être tenté de le « comparer » et avec l'analyse et avec cette non-analyse qu'on appellerait par exemple la dialectique alors que ces deux-là sont incomparables et que, de plus, sans cesse la pensée commanderait de résister à cette comparaison [...] ? (R, 41)

La réponse à cette question va se faire en deux temps. Premier temps : Derrida avance qu'il y a bien une exigence analytique et critique dans la déconstruction dans la mesure où on défait, désédimente, décompose, déconstitue des sédiments, des *artefacts*, des présuppositions, des institutions. D'où une insistance très lisible dans ses textes, dit-il, sur la déliaison, la disjonction ou la dissociation ainsi que sur l'irréductibilité de la différence. Ce mouvement de dissociation analytique va également de pair avec une remontée critico-généalogique. Dès lors, nous retrouvons en apparence les deux motifs constitutifs de toute analyse au sein de la déconstruction. Deuxième temps : la déconstruction n'est déconstruction que s'il y a une résistance à ces deux motifs constitutifs. La déconstruction met en question le motif archéologique en montrant combien la ressaisie de l'origine ou le retour au simple indécomposable relève du désir ou du fantasme. Dans *Politiques de l'amitié*, nous trouvons la précision suivante :

En appelant cette *expérience* [...] « déconstruction *généalogique* », on ne nommerait plus ici, comme cela fut souvent fait, une opération qui procéderait

seulement par analyse, rétrospection et reconstitution généalogiques. Il s'agirait aussi d'une déconstruction *du* schème généalogique, d'une déconstruction paradoxale, d'une déconstruction à la fois généalogique et a-généalogique *du* généalogique. Elle concernerait par privilège, d'où son attribut, *le généalogique*<sup>26</sup>.

Cette mise en question du schème généalogique a été rendue possible par la déconstruction du principe de la présence à soi dans l'unité de la conscience : au cœur du présent, Derrida a montré qu'il y avait de la trace, de l'écriture, de la différance ou, pour le dire autrement, un mouvement de renvoi à l'autre. Cette hétéro-affection dans le système de la conscience, de la présence à soi, de l'auto-affection est irréductible et nécessaire pour le fonctionnement dudit système. C'est pourquoi la négation de l'hétéro-affection, autre nom pour le retour au simple indécomposable (« tout ce qui, en répétant l'origine, tente sans cesse de réapproprier, de restituer ou de reconstituer le lien social et le plus souvent, qu'on le déclare ou le dénie, en le renaturalisant » [R, 50]) est un fantasme ou un désir. Bien évidemment, dans la mesure où aucune relève, aucune *Aufhebung* de l'hétéro-affection n'est possible, la déconstruction n'est pas une dialectique.

Ce que la déconstruction reprend à l'analyse, c'est un « axiome d'interminabilité » de l'analyse : parce qu'on peut toujours analyser, partager, défaire, décomposer, « on ne peut pas rassembler quoi que ce soit dans son indivisibilité » (R, 48). Cette analyse interminable, cette déliaison illimitée est également la possibilité de la liaison. Pour Derrida, la divisibilité est essentielle à la déconstruction : « Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule *thèse* de "La déconstruction", elle poserait la divisibilité : la différance comme divisibilité. » (R, 48)

Cette impossibilité d'arrêter une analyse est « la vérité sans vérité de la déconstruction », celle qui prend ses distances vis-à-vis de « la *Versammlung* heideggérienne, de ce rassemblement toujours ultime du même en lequel se recueille pour Heidegger toute différence, l'un, l'être, le *logos*, le *polemos* — et le *Geist* » (R, 48).

26. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1994, p. 128.