

LA VÉRITÉ COMME NORME DE LA DÉCONSTRUCTION

François Mary

(Lycée Georges Clémenceau / Université Paul Valéry de Montpellier)

Résumé

La position de Derrida sur la vérité a beaucoup évolué. Dans un premier moment de sa réflexion, il assigne strictement ce concept à la métaphysique. Mais il déploie ensuite progressivement la thèse selon laquelle la déconstruction même est guidée par une forme de vérité. C'est cette thèse dont il s'agit ici de comprendre le contenu et les implications en établissant quatre choses. Premièrement, Il existe bien une mutation dans le rapport de la déconstruction à la vérité. Deuxièmement, cette mutation est marquée par l'idée d'une vérité-événement, qui pourrait jouer le rôle de norme de la déconstruction. Troisièmement, la vérité devient progressivement un indécidable, comparable à la différance, à la trace et plus encore aux formes normatives du tout-autre comme le don, la justice ou l'hospitalité. En tant que telle, elle exige et interdit à la fois la constitution du savoir et du sens. Quatrièmement, comme l'ensemble de la déconstruction, cette conception est affectée d'une ambiguïté irréductible. Sous une certaine auto-interprétation, elle implique simplement une critique et une réforme de leurs métaphysiques supposément très enracinés. Mais sous une seconde auto-interprétation, la vérité déconstructrice appelle une dissolution interminable de tout savoir et de toute signification – et la pensée derridienne se révèle alors comparable au scepticisme d'un Sextus Empiricus. Le texte derridien sur la vérité recèle ainsi deux auto-interprétations totalement incompatibles, dont aucune ne peut pourtant représenter à elle seule la déconstruction – laquelle apparaît alors comme un discours qui ménage continûment deux versions contradictoires de lui-même.

Abstract

Derrida's position on truth has evolved considerably. At first, he assigned the concept strictly to metaphysics. Thereafter he gradually developed the thesis that deconstruction itself is guided by a form of truth. It's this thesis whose content and implications we shall discuss by establishing four results. Firstly, there is indeed a mutation in the relationship between deconstruction and truth. Secondly, this mutation is marked by the idea of a truth-event, which could play the role of the norm of deconstruction. Thirdly, truth gradually becomes an undecidable, comparable to différance, trace and, even more so, to normative forms of the wholly-other such as gift, justice or hospitality. As such, it both demands and prohibits the constitution of knowledge and meaning. Fourthly, like deconstruction as a whole, this conception is affected by an irreducible ambiguity. Under a certain self-interpretation, it simply implies a critique and correction of supposedly deep-rooted metaphysical delusions. But under a second self-interpretation, deconstructive truth calls for an endless dissolution of all knowledge and meaning - and Derridean thought then reveals itself comparable to the skepticism of a Sextus Empiricus. The Derridean text on truth thus conceals two totally incompatible self-interpretations, neither of which can in itself represent deconstruction - which then appears as a discourse that continuously provides two contradictory versions of itself.

Introduction

Derrida a parfois été soupçonné d'adopter une posture relativiste ou sceptique, notamment en raison de son rapport à la vérité. Mais qu'en est-il réellement ? La question est d'autant plus difficile que sa position sur ce point change beaucoup entre le début et la fin de son activité philosophique. En effet, après avoir strictement assigné la vérité à la métaphysique (c'est-à-dire à la tradition devant être déconstruite) Derrida en vient à revendiquer de plus en plus fortement « une autre vérité ». Il s'agit ici de se concentrer sur celle-ci, sur sa nature et sa place dans le dispositif déconstructeur. Pour ce faire, il faudra commencer par une brève présentation de la déconstruction (I), avant de préciser le statut de la vérité dans un premier moment de l'activité derridienne (la période « grammatologique ») (II). On rendra alors compte de son évolution, en établissant tout d'abord la réalité même de cette évolution (III), pour déterminer ensuite le contenu de la nouvelle conception : d'abord l'idée d'un rapport « performatif » à la vérité (IV) ; ensuite et surtout, l'émergence d'une vérité-événement qui constitue une figure normative du tout-autre (V). On montrera que cette nouvelle conception est affectée d'une ambiguïté irréductible, et qu'elle se déploie en fait dans deux directions inconciliables (ce que nous appellerons les « deux strates » de la déconstruction) (VI). Nous finirons par essayer d'établir la signification de cette double position (VII).

1. La déconstruction

Le contenu de la pensée derridienne peut être reconstitué en partant du concept d'*ex-appropriation*¹. Celui-ci désigne l'unité de deux dynamiques à la fois antithétiques et inséparables. La première, l'*appropriation*, est un mouvement de domination impersonnel, hiérarchisant et enveloppant (Derrida 1972b, XIII-XV), qui tend à assujettir l'autre. Celui-ci, l'*expropriation*, est une altérité ou une force d'altération qui, comme une « matière », s'offre à l'appropriation, mais lui résiste aussi et le déjoue toujours en partie. L'association de ces deux dynamiques produit, sur le plan théorique, des représentations « métaphysiques » (terme qui désigne ici ce à quoi s'applique la déconstruction). Dans un premier moment, pendant lequel se fixent les points essentiels de la pensée déconstructrice², ces représentations sont présentées comme structurées par des *oppositions fondamentales* qui revêtent deux caractères principaux : d'une part les termes de l'opposition apparaissent comme séparés de façon binaire, complètement dichotomique ; d'autre part, ils sont hiérarchisés de telle sorte que l'un d'eux apparaît comme originaire, essentiel et plein, tandis que le second est affecté des propriétés opposées³. Au premier rang de ces oppositions, celle de la présence et de l'absence (d'où l'expression de « métaphysique de la présence ») se décline en un ensemble de couples conceptuels tels que l'essence et l'accident, le sens littéral et métaphorique, le signifié et le signifiant, ou encore la voix et l'écriture. C'est en raison du caractère emblématique de ce dernier couple que nous nommerons cette période « grammatologique ».

L'appropriation se produit alors de deux façons. La hiérarchie des opposés en est par elle-même un effet, dans la mesure où un terme y assujettit l'autre (la dichotomie ayant pour

¹ Ce concept apparaît dans Derrida 1988, 106. Mais ce qu'il recouvre est plus ancien.

² Ce premier moment, très bref mais décisif, couvre les années 1967 à 1972. Nous y rattacherons certains textes postérieurs qui reviennent directement sur ceux de cette période, et en particulier Derrida 1990b.

³ « Dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement etc.), occupe la hauteur. » (Derrida 1972c, 57)

rôle de garantir cet assujettissement en préservant le terme dominant de toute compromission avec le terme dominé). Mais l'opposition est également un instrument de contrôle au service d'un sujet. Celui-ci cherche à s'appuyer sur la représentation métaphysique des oppositions pour revendiquer la maîtrise de sa pensée, de son action, et en général de son rapport à l'altérité (cet effort d'appropriation définira même plus tard la subjectivité ou l'ipséité comme telles).

Le traitement déconstructeur des structures métaphysiques consiste alors à les ramener à l'ex-appropriation qui leur donne lieu, par le renversement et la neutralisation de leur oppositions fondamentales⁴. Le *renversement* montre que le privilège du terme dominant est illusoire, parce que l'autre lui échappe et qu'il en dépend aussi – par exemple, il n'y a pas de primauté de la voix par rapport à l'écriture, et il y a même une forme d'écriture qui conditionne tout signifiant y compris vocal. La *neutralisation* ramène les opposés à une instance qui les excède en les rendant possibles tous deux, et montre ainsi qu'ils ne peuvent être séparés aussi radicalement que le voudrait la métaphysique. Ce type d'instance à laquelle la déconstruction ramène les objets métaphysiques joue un rôle capital : il s'agit d'une *ex-appropriation originaire* (ou quasi-originaire) qui préside à la constitution des oppositions fondamentales de la métaphysique tout en les subvertissant, et qui apparaît ainsi comme la condition de possibilité et d'« impossibilité » de la métaphysique dans son ensemble. C'est là ce que Derrida appelle dans un texte de la période grammatologique les « indécidable » (Derrida 1972c, 58), dont les figures les plus connues sont la différance l'archi-trace ou l'archi-écriture. Celles-ci jouent le rôle d'origine des représentations métaphysiques, mais elles déstabilisent cela même dont elles sont l'origine ; elles peuvent aussi être décrites comme des forme du « tout-autre ». Cette dernière expression renvoie au couple même/autre, typiquement métaphysique, où le « même » est le terme dominant, prétendument originaire et identique à lui-même, tandis que l'« autre » est le pôle dominé, c'est-à-dire dérivé et dépendant. Par rapport à cette opposition, le *tout-autre* est l'ex-appropriation originaire, ni même ni autre, à la fois intérieure et extérieure à l'opposition, qu'il rend possible et dérange en même temps⁵.

Il faut souligner que le geste de neutralisation doit « prendre parti », c'est-à-dire désigner l'indécidable (qui en toute rigueur *échappe* à l'opposition [Derrida 1972c, 38, 41 et 57]) en le rapprochant du côté dominé pour compenser le privilège spontanément accordé au côté dominant (Derrida 1972a, 10). C'est pourquoi par exemple Derrida nomme « archi-écriture », voire « écriture », ce qui excède en réalité le couple voix/écriture, ou parle de « différance » au sujet de ce qui ne relève pas plus de l'identité que de la différence.

Si l'on résume, le geste déconstructeur ramène les oppositions fondamentales de la métaphysique à une ex-appropriation originaire qui institue et dérange en même temps la représentation métaphysique de ces oppositions - les rendant possibles et « impossibles » en un sens qui reste à déterminer. Ce faisant, il dérange la hiérarchie, brouille la démarcation même, et subvertit l'ensemble du champ fondé par l'opposition en question.

Après la période grammatologique, ce schéma se maintient, mais un autre émerge progressivement et se superpose au premier - il commence à prendre forme, nous semble-

⁴ Ce compte-rendu s'appuie essentiellement trois textes : *Positions* (Derrida 1972c, 57) ; *Marges* (Derrida, 1972b, 392-393) ; enfin, *La dissémination*, (Derrida 1972a, 9-12).

⁵ Derrida 1967a, 206 : la différance lance l'appropriation qu'elle empêche aussi d'aboutir. Elle est donc l'origine de l'ex-appropriation, bien que le terme ne soit pas encore apparu.

t-il, avec la pensée du don⁶, et se trouve nettement fixé avec celle de la justice⁷. Dans le nouveau dispositif déconstructeur, le devant de la scène est occupé par des formes normatives du tout-autre, telles que le don, la démocratie, la justice, l'hospitalité ou l'amitié par exemple. Le geste déconstructeur vise alors une interprétation dominante de ces concepts, dans laquelle ils représentent des instances *souveraines* et *conditionnelles*. La souveraineté signifie que ces instances confèrent une situation de maîtrise, de domination. La forme souveraine du don, de la justice ou de la démocratie est leur forme identifiable, présentable, permettant à un sujet de s'assurer par exemple qu'il est généreux, juste, ou qu'il se situe dans un régime démocratique. Mais cette assurance est obtenue au prix d'une limitation des valeurs en question qui sont identifiées et réduites à certaines conditions prédéfinies. La forme souveraine des instances normatives est ainsi qualifiée de « conditionnelle » : elle se définit entièrement par le fait de remplir ces conditions, de satisfaire à des critères, de répondre à des règles permettant une maîtrise théorique et éthique. La justice conditionnelle, par exemple, s'identifie totalement à certaines règles, notamment juridiques, permettant d'identifier avec certitude un acte de justice, et de l'opposer à l'injustice (l'opposition joue encore un rôle nodal dans ce schéma). De même, la démocratie souveraine et conditionnelle est bornée par des conditions politiques présentables, qui rendent possible l'opposition entre un régime démocratique et un autre qui ne l'est pas.

Déconstruire un tel dispositif consiste alors à opérer une *dissociation* entre cette forme, souveraine et conditionnelle, et une forme inconditionnelle liée au tout-autre. Cette dernière est porteuse d'une exigence radicale qui produit ce que Derrida appelle une aporie, une antinomie ou un *double-bind*, c'est-à-dire deux injonctions indissociables mais incompatibles. D'un côté en effet, l'exigence inconditionnelle appelle une réponse effective et forcément limitée, une réalisation conditionnelle, sans quoi elle demeurerait vide et stérile ; mais d'un autre côté, elle se maintient comme radicalement inconditionnelle, et récuse ainsi toute réponse souveraine et conditionnelle, y compris celles-là même qu'elle suscite. Les instances qui portent ces injonctions aporétiques sont des formes du tout-autre, en tant qu'origines d'une ex-appropriation sur le plan normatif, exigeant une réalisation conditionnelle qu'elle rend par ailleurs « impossible ». Ce schéma de dissociation est particulièrement perceptible dans le traitement du don⁸, de la justice⁹, de la démocratie¹⁰, de l'hospitalité¹¹, de l'amitié¹² ou encore de la raison¹³.

Un autre élément émerge progressivement, à savoir une conception de la réponse déconstructrice aux exigences contradictoires du tout-autre. Cette réponse revêt de multiples formes, en particulier celle de la décision (décision juste, décision responsable) et celle de la performativité. On entend par ce dernier terme une adresse au tout-autre, une façon de se rapporter à lui – par exemple à travers un « oui » archi-originaire précédant toute parole et toute question, ou à travers une promesse (promesse de parler,

⁶ Thème développé dans une série de conférences datant de 1977-1978, et publiées dans Derrida 1991a.

⁷ C'est-à-dire au moins avec « Du droit à la justice », texte de 1989, publié dans Derrida 1994a. Les thèmes qui y sont développés étaient évoqués dans un texte de 1982, « Préjugés - devant la loi », dans Derrida 1986a.

⁸ Voir Derrida 1991a, *passim*.

⁹ Voir Derrida 1994a et 1993, *passim*.

¹⁰ C'est l'enjeu qui gouverne le thème de la « démocratie-à-venir » ; voir notamment Derrida 1993, par exemple 143. Ou encore Derrida 2003, 120.

¹¹ Voir Derrida 1997, 73-75.

¹² Voir Derrida 1994b, 327 par exemple.

¹³ Voir Derrida 2003, 194-195.

de dire la vérité), un témoignage, ou encore une forme de foi (ou de « fiance », comme l'écrit parfois Derrida).

2. La vérité dans la période grammatologique

Avant d'aborder la question de la vérité en contexte de déconstruction, il faut faire quelques remarques sur le concept lui-même. Le terme de « vérité » renvoie au moins à trois choses : premièrement, une proposition vraie ou un ensemble de propositions vraies, c'est-à-dire un contenu théorique doté d'une certaine propriété (exemple de cet usage du terme : « je dis la vérité ») ; deuxièmement, on peut désigner ainsi la propriété en question (par exemple lorsque l'on évoque la vérité de telle affirmation). Troisièmement, le terme renvoie à une norme ou une valeur (par exemple lorsqu'on parle d'une activité comme globalement dirigée vers la vérité). Derrida utilise le terme dans ces trois acceptions sans les distinguer nettement¹⁴. Des propositions portant sur la vérité-contenu peuvent facilement être traduits en considérations sur la propriété. En revanche, il vaudra la peine des distinguer, à certains moments, le rôle de la valeur qui oriente la pensée déconstructrice et les contenus qui sont considérés à la lumière de cette valeur.

Dans la période grammatologique, le terme dominant des oppositions métaphysiques fondamentales se présente souvent comme un « signifié transcendantal » (Derrida 1972c, 61 ; ou encore 1967a, 33) ou un *logos*, c'est-à-dire une présence idéale. L'exemple type en est la voix qui, dans son opposition à l'écriture révèle bien la nature du privilège de la présence. Dans l'expérience qu'un sujet fait de sa propre voix, le signifiant vocal semble coïncider avec le contenu exprimé, qui se donne comme un signifié perçu de façon immédiate. Celui-ci semble alors présenter au sujet la « chose même » (Derrida 1972b, 9) (sens ou référent), dont il lui fournirait l'expérience directe (Derrida 1967a, 34), et constitue un savoir garanti par la donation en personne de cette « chose même », conférant au sujet une maîtrise théorique¹⁵. L'écriture, par opposition, paraît intrinsèquement séparable du contenu auquel elle renvoie et implique une distance par rapport à la chose même. L'opposition voix/écriture recouvre par conséquent deux aspects du discours, ou du signe, qui se distinguent avant tout par le fait d'être garantis ou non par la présence idéale de l'objet. Ce couple révèle ainsi le principe de nombreuses oppositions métaphysiques, comme signifiant/signifié, sensible/intelligible, etc. (Derrida 1967a, 25 ; 1972c, 29) On retrouve dans cet exemple les deux aspects de l'appropriation : d'une part, l'écriture est subordonnée à la voix, comme un signe dérivé l'est à un signe originaire ; d'autre part, cette subordination et la distinction nette qu'elle suppose signifie qu'un sujet pourrait acquérir la maîtrise théorique de l'objet dans la représentation vocale.

Déconstruire l'opposition consiste à montrer que les deux termes prétendument antithétiques et hiérarchisés dépendent d'une condition de possibilité commune, laquelle revêt certaines propriétés que la métaphysique tient pour caractéristiques du terme dominé de l'opposition. Par exemple, la *différance* produit tous les réseaux de différences

¹⁴ Les diverses présentations qu'il propose ignorent ces distinctions et évoquent plutôt le rapport à la présence, ou des distinctions historiques comme celle de l'adéquation et du dévoilement (Derrida 1972a, 219), ou un éventail de conceptions encore plus large : « La valeur de vérité comme *homoiôsis*, *adaequatio*, comme certitude du Cogito (Descartes Husserl), ou comme certitude opposée à la vérité dans l'horizon du savoir absolu (*Phénoménologie de l'Esprit*) ou enfin comme *aléthéia*, dévoilement ou présence... » (Derrida 1972c, 79-80, n. 23).

¹⁵ Par exemple Derrida 1972c, XIII-XIV ; cf. encore Derrida 1967b, 84, 87, 89.

(Derrida 1967b, 40), que supposent l'écriture aussi bien que la parole vive (Derrida 1967a, 40), et en fin de compte toute forme d'identité. Même chose pour la « trace » ou l'« archi-écriture » : leur faculté à se répéter comme la même dans une occurrence différente (ce que Derrida nomme « itérabilité ») conditionne tout signe, graphique ou vocal (Derrida 1967b, 58-60), et en général tout contenu théorique. La mise en évidence de la contamination originaire constitue bien une neutralisation, puisque la dichotomie est brouillée par leur condition de possibilité commune ; elle implique aussi un renversement, puisqu'une instance possédant certaines propriétés de l'écriture (une archi-écriture) précède la voix (en même temps que l'écriture au sens habituel du terme) (Derrida 1967a, 41 et 83). Le bouleversement de cette opposition révèle une perturbation qui frappe tous les couples analogues, et c'est ultimement le *logos* lui-même qui est ébranlé, avec l'effort d'appropriation qui lui est associé.

Dans ce contexte, la vérité est conçue comme une forme paradigmatique de signifié transcendantal, de *logos* :

« Cette expérience de l'effacement du signifiant dans la voix n'est pas une illusion parmi d'autres - puisqu'elle est la condition de l'idée même de vérité - mais nous montrerons ailleurs en quoi elle se leurre. Ce leurre est l'histoire de la vérité et on ne le dissipe pas si vite ». (Derrida 1967a, 34)

La vérité est le *leurre* d'une expérience idéale de la chose même, qui repose sur l'occultation, le refoulement de certaines conditions de possibilité « graphiques ». À ce moment le traitement de la vérité est donc bien celui d'un leurre, d'une « illusion », (même si Derrida exprime parfois des réserves sur ce terme), et la déconstruction apparaît bien comme dirigée *contre* elle :

« La "rationalité" [...] qui commande l'écriture ainsi élargie et radicalisée, [...] inaugure la destruction, non pas la démolition mais la dé-sédimentation, la déconstruction de toutes les significations qui ont leur source dans celle de *logos*. En particulier la signification de vérité. » (Derrida 1967a, 21)

La déconstruction de la vérité, *assimilée explicitement ici à une forme de destruction*, passe par son inscription dans un espace de différences sans vérité (Derrida 1972b, 6, 23 ; 1967a, 26). Cela ne signifie pas simplement que celle-ci dépend de conditions qui ne sont elles-mêmes ni vraies ni fausses, mais bien que l'écriture déconstructrice n'est plus orientée par la valeur de vérité, car « il n'y a ni être ni vérité du jeu de l'écriture en tant qu'il engage la différence » (Derrida 1972b, 7, voir aussi 27). La déconstruction est un processus de déchiffrement qui prend la vérité pour objet et « ne tombe plus *simplement* sous sa juridiction » (Derrida 1990b, 270) ; elle se meut dans un espace où la vérité est une instance interminablement défaite, et non une valeur qui oriente le discours :

« La thématique de l'interprétation active [...] substitue le déchiffrement incessant au dévoilement de la vérité comme présentation de la chose même en sa présence, etc. Chiffre sans vérité ou du moins système de chiffres non dominé par la valeur de vérité qui en devient alors seulement une fonction comprise, inscrite, circonscrite. » (Derrida 1972b, 9)

Si la première occurrence du terme « vérité » renvoie à un contenu, la seconde renvoie bien à la valeur, qui n'oriente plus un processus de déchiffrement dont le but n'est plus de

produire ou de révéler des contenus vrais. On comprend ainsi ce que veut dire la réponse de Derrida à Searle, qui lui reproche de dire des choses manifestement fausses. La réponse en question consiste à affirmer qu'un tel reproche méconnaît le but de l'écriture déconstructrice, et que Searle aurait dû se demander si la finalité du texte derridien est bien « d'être vrai ? de paraître vrai ? de dire le vrai ? Et s'il s'agissait [...] de faire autre chose ? » (Derrida 1990b, 87-88)

La démarche déconstructrice peut se présenter comme un redoublement du questionnement métaphysique, et comme une recherche de la « vérité de la vérité ». Cela signifie en l'occurrence qu'elle use de moyens (concepts et problèmes) métaphysiques parce qu'il n'y en a pas d'autres, mais qu'elle les récuse en même temps, et que, loin de produire une vérité-contenu corrigée, une pensée libérée des leurres métaphysiques, elle s'emploie à défaire interminablement les médiations mêmes par lesquelles elle est pourtant obligée de passer. Ainsi par exemple, au-delà du thème de la vérité, si l'origine de la voix et de l'écriture apparaît après déconstruction comme un « signifiant de signifiant », cette expression ne renvoie pas à un concept positif décrivant le statut effectif du tout-autre en deçà des leurres métaphysiques, mais elle sert à formuler une conception si paradoxale qu'elle « s'emporte et s'efface elle-même dans sa propre production » (Derrida, 1967a, 16). La métaphysique est un leurre, mais un leurre irremplaçable, et le seul traitement possible est de l'amener à se décomposer sans fin. On trouve un exemple frappant de cette stratégie lorsque Derrida évoque une sortie « empiriste » de la métaphysique, et qu'il ajoute :

« Mais ici le concept d'empirisme se détruit lui-même. Excéder l'orbe métaphysique est une tentative [...] pour penser le tout des oppositions conceptuelles classiques, en particulier celle dans laquelle est prise la valeur d'empirisme : l'opposition de la philosophie et de la non-philosophie, autre nom de l'empirisme, de cette incapacité à soutenir soi-même jusqu'au bout la cohérence de son propre discours, de se produire comme vérité au moment où l'on ébranle la valeur de vérité. » (Derrida, 1967a, 232)

L'« empirisme » prend ici un sens très particulier, celui de l'autre opposé et subordonné à la philosophie. Mais cet opposé, par lui-même intérieur à la métaphysique, est retravaillé et utilisé par Derrida pour subvertir l'opposition métaphysique entre philosophie et non-philosophie, entre empirisme (pris en ce sens très spécial) et idéalisme, où l'idéalisme est dominant et représente le logocentrisme de façon privilégiée¹⁶. Or un concept utilisé pour subvertir l'organisation dont dépend son propre contenu se défait lui-même en défaisant ses conditions de possibilité. De manière analogue, la recherche d'une vérité de la vérité révèle ou produit un paradoxe, et finit par dénoncer le leurre dont elle doit pourtant se servir pour se produire, un leurre à la fois indispensable et inacceptable. C'est en ce sens que Derrida peut parler d'une « vérité sans vérité sur la vérité¹⁷ ».

Dans le moment grammatologique (malgré certaines dénégations derridiennes), la déconstruction est bien une opération dirigée *contre* la vérité. Si l'on ne peut pas dire qu'elle est *simplement* contestée ou mise en cause, c'est parce qu'elle est maintenue et reconnue indispensable à la fois comme l'objet et comme le moyen d'un geste de décomposition interminable.

¹⁶ Sur cette identification, cf. Derrida 1972c, 69-70.

¹⁷ *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 172.

Certaines affirmations de Derrida sur ce point sont donc problématiques - par exemple, lorsqu'il écrit :

« Il va de soi qu'il ne s'agit en aucun cas de tenir un *discours contre la vérité* ou contre la science (c'est impossible et absurde, comme toute accusation échauffée à ce sujet). Et quand on analyse systématiquement la valeur de vérité comme *homoiosis* ou *adaequatio* [...], ce n'est pas pour en revenir naïvement à un empirisme relativiste. Je le répèterai donc, laissant à cette proposition et à la forme de ce verbe tous leurs pouvoirs disséminateurs : *il faut la vérité* ». (Derrida 1972c, 80, 79 n. 1)

Dans la proposition en question, la forme du verbe conjugue à la fois « falloir » et « faillir » (c'est là son pouvoir disséminateur). Elle signifie donc, d'une part, que le vrai est *requis* comme objet et comme moyen, car sans lui, la déconstruction même n'est plus praticable ; mais cela veut dire également, d'autre part, qu'il *fait défaut*, car cet objet et ce moyen se révèle finalement un leurre. Sur ce point, nous souscrivons aux conclusions de Jacob Rogozinski lorsqu'il écrit que cette expression implique en fait une réduction de « la nécessité de la "vérité" à celle d'une illusion inévitable, d'un fétiche ou d'un phantasme »¹⁸. La même lecture peut être faite de tel texte dans lequel Derrida affirme qu'il ne peut ni ne doit renoncer à la vérité¹⁹ : cela veut dire en réalité que, dans la mesure où la déconstruction défait ses propres conditions de possibilité, elle exige leur maintien *dans le geste même par lequel elle les dénonce*. On perçoit également cette logique lorsqu'il écrit :

« Je n'ai jamais mis "radicalement en question" des concepts comme la vérité, la référence et la stabilité de contextes interprétatifs" si "mettre radicalement en question" veut dire contester qu'il y ait et qu'il doive y avoir de la vérité, de la référence et des contexte interprétatifs stables. » (Derrida 1990b, 277-278)

Là encore, si la pensée derridienne est bien structurée par la logique d'auto-effacement que nous avons décrite, reconnaître qu'il y a et qu'il doit y avoir de la vérité n'exclut nullement qu'on la mette « radicalement en question ».

Derrida écrit encore que dans son travail « la valeur de vérité (avec toutes celles qui lui sont associées) n'[...]est jamais contestée ou détruite, seulement réinscrite dans des contextes plus puissants, plus larges, plus stratifiés » (Derrida 1990b, 270). Cependant, nier que cette inscription soit une « contestation » est pour le moins problématique ; Derrida parle expressément d'une *destruction*, même s'il la distingue d'une simple démolition.

On doit s'interroger sur la stratégie de Derrida lorsqu'il affronte les objections fondées sur le statut de la vérité dans ses textes : car s'il affirme bien qu'« il faut » la vérité, qu'« il y en a » et qu'« il doit y en avoir » etc., rien de tout cela ne permet en fait de rejeter les interprétations selon lesquelles sa démarche la met « radicalement en question » et la « conteste ».

¹⁸ J. Rogozinski, « "Il faut la vérité". Note sur la Vérité de Derrida », *Rue Descartes*, No. 24, Juin 1999, p. 13-39. Voir en particulier p. 18.

¹⁹ On lira par exemple que la déconstruction « ne saurait renoncer (elle ne le doit ni ne le peut) aux "valeurs" dominantes dans ce contexte (par exemple celle de vérité) » (Derrida 1990b, 252).

Dans la mesure où la déconstruction défait interminablement le leurre de la vérité comme signifié transcendantal²⁰, même si elle en affirme le caractère inéluctable et indispensable, il n'est pas certain qu'elle puisse récuser la qualification de scepticisme. Il nous semble même que la position qui se dessine dans les textes que l'on vient de lire est proche de celle de Sextus Empiricus. Celui-ci est en effet très attentif au statut de son propre discours, et explique ainsi l'usage des expressions qu'il emploie :

« Car [le sceptique] suppose que [...] l'expression "tout est faux" énonce qu'elle-même, avec toutes les autres choses, est fausse [...] et c'est pourquoi elle se supprime elle-même avec tout le reste. Et nous disons la même chose des autres expressions sceptiques. » (Empiricus 1997, 61-63)

Il écrit encore que les expressions sceptiques « peuvent être annulées par elles-mêmes, étant supprimées en même temps que ce à propos de quoi elles sont dites » (Empiricus 1997, I, 28, p. 171). Ce scepticisme semble échapper aux accusations de contradiction performative, comme celle que Habermas adresse à divers auteurs post-modernes, dont Derrida, dans *Le discours philosophique de la modernité*²¹. Plus exactement, il peut s'accommoder de cette contradiction dans la mesure où elle participe au processus par lequel le discours sceptique se supprime, se rature lui-même. En effet, chez Sextus, il ne s'agit pas de mettre en œuvre des procédures rationnelles pour fonder une thèse qui nie la possibilité ou la valeur de la rationalité. Il ne s'agit pas de rejeter la vérité, de soutenir qu'il n'y a pas de vérité au travers d'affirmations (comme « tout est faux ») qui se présentent implicitement et constitutivement comme vraies. Il s'agit d'amener la rationalité et le savoir à s'auto-dissoudre par une mise en œuvre de la pratique rationnelle et la recherche du savoir, sans rien affirmer. Lorsque Sextus semble dire que « tout est faux », il tient parfaitement compte de ce que cette proposition se met elle-même en échec, et en réalité compte sur ce fait. Il s'agit donc pour lui de mettre en œuvre une rationalité qui, pour reprendre les termes derridiens, « s'emporte et s'efface elle-même dans sa propre production ». Pour Derrida, il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'y a pas de vérité, mais de mettre en scène une auto-dissolution du concept, qui suppose aussi bien son maintien que son effacement. On peut donc avancer que *cette dimension-là* de son discours comporte quelque chose de pyrrhonien.

Cependant, le refus du qualificatif de « sceptique » se justifie davantage lorsque l'on élargit la perspective au texte derridien dans son ensemble, au-delà de la question de la vérité. En effet, la position de Derrida comporte généralement deux dimensions, deux auto-interprétations, deux « strates » de discours (nous allons revenir sur cette notion). Sur la première strate, qui est la seule à se manifester dans le traitement de la vérité à ce moment, la déconstruction est une interminable subversion de la métaphysique, alors même que celle-ci contient nos seuls repères théoriques ou éthiques. Sur la seconde strate du discours derridien, en revanche, le travail déconstructeur est plutôt une réforme des représentations métaphysiques, qui les débarrasse de certains excès, particulièrement enracinés et tenaces. Ce travail révélerait simplement que la présence ou l'idéalité, par exemple se sont toujours présentées comme pleines, pures et fondamentales (de façon aussi inévitable que la réappropriation même) mais qu'elles ne peuvent tout simplement pas revêtir de telles propriétés. Il faudrait donc réviser ces concepts d'une manière qui

²⁰ Il est vrai que le leurre, chez Derrida, comporte une double dimension : à la fois illusion et structure sous-jacente à cette illusion (comme le montrent notamment les remarques sur l'origine du terme dans Derrida 1967a, 201-202).

²¹ Voir Habermas 1988, 219 notamment pour ce qui concerne Derrida.

serait particulièrement dérangeante et subversive au regard de toute la tradition, mais qui n'aboutit nullement à des impossibilités ou des apories. Il est difficile de montrer l'existence et le contenu de cette strate de discours sans se pencher précisément sur les textes. Mais on trouvera un certain nombre de passages qui en témoignent, comme celui-ci :

« Je n'en tirerai surtout pas comme conséquence qu'il n'y a aucune spécificité relative des effets de conscience, des effets de parole (par opposition à l'écriture au sens traditionnel), qu'il n'y a aucun effet de performatif, aucun effet de langage ordinaire, aucun effet de présence et d'événement discursif (*speech act*). Simplement, ces effets n'excluent pas ce qu'en général on leur oppose terme à terme, le présupposent au contraire de façon dissymétrique, comme l'espace général de leur possibilité. » (Derrida 1972b, 390)

Si l'on en croit ce texte et ceux qui lui ressemblent, il y a bien des « effets » de présence (de conscience, de parole etc.), dont il faut penser la réalité spécifique à nouveaux frais, en la dégagant du système des oppositions dichotomiques dans lesquels elle est traditionnellement inscrite.

Toutefois, dans ce premier moment de la pensée derridienne, cette strate plus modérée ne se manifeste pas dans le traitement de la vérité : celle-ci est simplement un leurre métaphysique à la fois inévitable, indispensable et non corrigible.

3. Une vérité tout autre

Mais la position de Derrida va évoluer. Dans un entretien de 2003 intitulé « La vérité blessante » (Derrida 2004c), il s'attarde sur cette question, et dessine alors une position très différente de celle de ses débuts.

En premier lieu, il affirme expressément qu'une certaine vérité oriente sa démarche. Ainsi, au sujet de ce qui le pousse à « déchiffrer au-delà des codes disponibles », il affirme : « Cette passion, je ne dirai même pas qu'elle n'est pas une passion de la vérité – je suis d'une certaine manière passionné de vérité » (Derrida 2004c, 19). Il insiste :

« Il y a par conséquent une exigence, je dirai une pulsion de vérité, qui nourrit tout mon travail d'interprétation et qui est compatible avec une certaine méfiance, une certaine suspicion à l'égard de ce qu'on appelle en général la vérité comme sens ultime. Il y a une pulsion de vérité mais je n'ose pas la présenter comme telle, cela prêterait à trop de malentendus.

Si vous voulez j'ajouterai de façon plus familière, plus empirique, que quand j'essaie de penser, de travailler ou d'écrire et quand je crois que quelque chose de "vrai" doit être avancé dans l'espace public, sur la scène publique, eh bien, aucune force au monde ne m'en empêcherait. » (Derrida 2004c, 20-21)

Bien que les guillemets et certaines tournures maintiennent une ambiguïté, le propos général est assez clair : il y a une autre vérité dont la recherche est le moteur irrésistible de la démarche derridienne. Ces déclarations évoquent la vérité comme contenu en parlant de « sens ultime », de « quelque chose de "vrai" », et contiennent aussi une revendication de la valeur, à travers les idées de passion et de pulsion de vérité.

Son interlocutrice l'interroge alors :

« - C'est tout de même l'idée que vous êtes du côté de la vérité ?
- Oserai-je le dire ? Pourvu que l'on prenne beaucoup de précautions et mette beaucoup de guillemets à ce mot de vérité. » (Derrida 2004c, 22)

La déconstruction serait donc *du côté de la vérité*, pourvu qu'on comprenne celle-ci convenablement, avec assez de distance par rapport à la conception traditionnelle - mais cela indique clairement que la pensée derridienne est orientée par une certaine valeur de vérité. Ce que ces textes nomment ainsi ne peut plus être compris comme un leurre servant de moyen à sa propre démystification.

Dans le texte derridien en général, beaucoup d'expressions évoquent la « vérité » de ceci ou de cela en un sens qui ne relève manifestement plus de la métaphysique - par exemple lorsqu'il est question d'une vérité de l'autre ou de la démocratie²², d'une vérité de l'amitié²³, de « l'impossible vérité de l'impossible don » (Derrida 2004b, 558)²⁴, ou même de « la vérité de la vérité » (Derrida 1994b, 72, 73).

Pour situer le début de ce changement d'attitude, on peut remonter au moins à « Vers une éthique de la discussion », en 1988, dans lequel Derrida revient sur certaines critiques, notamment celles de Searle et de Habermas - et ce contexte polémique n'est sans doute pas indifférent. Il évoque alors son propre questionnement et son discours sur les conditions de possibilité de la vérité et de la référence :

« [Ils] n'appartiennent évidemment plus, plus simplement, de façon homogène, à l'ordre de la vérité, de la référence [...] Mais ils ne les détruisent ni ne les contredisent. Ils ne sont eux-mêmes ni faux ni non-vrais [...]. Leur "vérité" n'est pas du même ordre que la vérité qu'ils interrogent. » (Derrida 1990b, 278)

Le début de ce passage pourrait signifier que la déconstruction ne relève pas du tout de la juridiction de la vérité. Mais la suite évoque bien, malgré les guillemets, une autre vérité, une vérité d'un autre ordre. Et au risque de surinterpréter ce texte, on y reconnaît une structure spécifiquement derridienne : il y a une vérité au-delà de l'opposition du vrai et du non-vrai - une vérité tout autre.

L'un des moments importants dans l'émergence de cette idée est un texte de 1991, « Circonfession ». Derrida l'évoque dans un entretien de la même année :

« Et cette vérité est affaire d'amour et de police, de jouissance et de loi - à la fois. [...]. C'est toute l'énigme d'une vérité à faire. Saint Augustin parle souvent de "faire la vérité" dans une confession. J'essaie dans *Circonfession*, en le citant beaucoup, de penser ce que cette vérité a de rebelle au regard de la vérité philosophique - d'une vérité d'adéquation ou de révélation.²⁵ » (Derrida 1992, 358)

Il y a donc une vérité « rebelle » aux conceptions traditionnelles, et dont le contenu serait d'ordre pratique, voire normatif (s'organisant autour de « la jouissance et de la loi »).

²² « Une autre vérité du démocratique, la vérité de l'autre, de l'hétérogène, de l'hétéronomique, du dissymétrique, de la multiplicité disséminale » (Derrida 2003, 35).

²³ La formule est récurrente dans Derrida 1994b, 31, 34, 71

²⁴ « Le pardon comme l'impossible vérité de l'impossible don ». Il est encore question de « la vérité de la traduction » (Derrida 2004b, 567).

²⁵ « Une folie doit veiller sur la pensée » (Derrida 1992, 358).

Derrida insiste en effet dans « Circonfession » sur le fait que pour Augustin la confession ou l'aveu « font la vérité », alors même que Dieu sait déjà tout ce qui est confessé ou avoué. C'est pourquoi l'aveu « ne peut consister à déclarer, à faire savoir, à informer à dire vrai, ce qu'on peut toujours faire, en effet, sans rien avouer, sans *faire* la vérité ». (Derrida 1992, 56 ; voir aussi 19, 99, 103, 126 notamment) Il semble bien qu'il y ait là quelque chose de nouveau, à savoir une vérité non théorique, une vérité à *faire* qui peut vraisemblablement être revendiquée par la déconstruction.

Le caractère séminal de « Circonfession », sur ce point, est également souligné, discrètement, dans *Le monolinguisme de l'autre* (en 1996). Derrida y évoque une « anamnèse du tout-autre » (qui caractérise sa propre démarche), et poursuit : « Elle engage à une autre pensée de l'aveu ou de la confession, du "faire la vérité" que j'ai peut-être esquissée dans *Circonfession* » (Derrida 1996, 117). Il est donc raisonnable de soutenir qu'il y a bien une mutation, au tournant des années 90, dont Derrida situe rétrospectivement les prémices dans « Circonfession » (bien qu'on en trouve déjà une trace dans « Vers une éthique de la discussion »), et qui connaît un développement particulièrement frappant à la fin de sa carrière de penseur, en 2003, dans « La vérité blessante ». Mais quel est le contenu de cette nouvelle conception ?

4. Le rapport performatif à la vérité

L'idée de « faire la vérité » dans l'aveu ou la confession, peut être liée à celle d'un rapport « performatif » à la vérité dont il faut dire quelques mots pour deux raisons. Premièrement, il s'agit de reconstituer ainsi l'évolution de la pensée derridienne sur le rapport à la vérité, qui est une manifestation indirecte du changement de statut de celle-ci. Deuxièmement et surtout, l'examen de la performativité nous renseignera sur ce nouveau statut – car l'idée du rapport performatif à la vérité communique avec celle d'une vérité performative.

Derrida déploie sa conception du performatif de plusieurs manières, et notamment à travers une pensée du *témoignage*. On trouve d'autres exemples, comme la promesse ou le « oui archi-originaire », mais aucun n'engage aussi directement le problème de la vérité. Dans plusieurs textes, Derrida oppose le témoignage à la preuve. Témoigner, c'est présenter une vérité à l'autre sans garantie théorique, et en appeler ainsi à la croyance, à une forme de « foi » (ces développements excluent manifestement le fait que le témoignage soit lui-même une forme de preuve, bien que ce soit le statut que lui assigne par exemple le Code Civil). Témoigner, selon Derrida, c'est appeler l'autre à croire comme on croit à quelque chose de « miraculeux » (Derrida 1996, 41 ; 2000, 96 ; 2004b, notamment p. 527-533 en particulier), puisqu'on fait alors tout autre chose que justifier, fonder théoriquement : on appelle autrui à accepter ce dont on témoigne *sans preuve*. Et de son côté, la croyance à laquelle en appelle le témoignage est distinguée du savoir. Croyance et témoignage apparaissent alors comme des « performatifs »²⁶, au sens très élargi d'une attitude plutôt pratique.

La performativité, au-delà même de cet élargissement, doit être comprise de manière analogue à l'écriture ou à l'empirisme, comme un terme inscrit dans une opposition métaphysique qu'il permet de subvertir. Le versant dominant de l'opposition, le constatif, tend en effet spontanément à occulter ses conditions de possibilité « performatives ». Ainsi par exemple, le savoir académique est rendu possible par certaines conventions,

²⁶ « Associer d'une certaine façon la foi au savoir, la foi dans le savoir, c'est allier entre eux des mouvements qu'on dirait performatifs et des mouvements constatifs, descriptifs ou théoriques. » (Derrida 2001d, 23)

certaines décisions, certains « contrats », mais ces conditions « performatives » sont masquées par le savoir qu'elles rendent possible, dans la mesure où celui-ci se prétend toujours neutre, désintéressé, purement constatif²⁷. Cette occultation déborde largement le cadre académique et se produit dans toute transmission d'un contenu théorique, dans toute communication. Dès lors que nous nous adressons à l'autre, nous faisons implicitement une promesse, un témoignage, c'est-à-dire que nous établissons (et occultons) un rapport performatif impliquant la vérité. On lira par exemple :

« Chaque fois que je parle ou manifeste quelque chose à autrui, je témoigne dans la mesure où même si je ne dis pas ou ne montre pas la vérité, même si, derrière le "masque", je mens, cache ou trahis, tout énoncé implique "je te dis la vérité, je te dis ce que je pense, je témoigne devant toi de ce dont je témoigne devant moi, et qui m'est présent à moi-même (singulièrement, irremplaçablement) [""]²⁸ ». (Derrida 2004b, 533)

De son côté, la croyance constitue une dimension fondamentale du rapport à l'autre²⁹ qui déstabilise le savoir, en tant que celui-ci se présente comme opposé à elle et pur de toute compromission avec elle³⁰.

À ce stade, il peut sembler que Derrida inverse le geste de fondation métaphysique, en asseyant le théorique et la communication sur des conditions performatives. Mais ce serait réduire le geste déconstructeur au renversement. Or le performatif ne peut être pur de son opposé (pas de performatif sans une dimension théorico-constative) ce qui lui interdit d'être son principe³¹.

De même, si le savoir est hanté par la croyance comme rapport singulier à l'autre, celle-ci ne peut jamais être pure de toute reproductibilité et d'une *calculabilité* qui est la marque de la raison métaphysique³². Il ne s'agit donc pas de fonder le savoir sur la croyance, le théorique sur le performatif.

Ici comme ailleurs, la déconstruction ne consiste pas *simplement* à prendre le parti d'un côté de l'opposition contre l'autre, mais repère l'irréductible compromission des deux, leur dépendance à une condition de possibilité commune, qui revêt des propriétés habituellement réservées au pôle dominé. Lorsque la promesse ou le témoignage, par exemple, sont considérés comme un engagement envers l'autre, préalable à toute communication, il ne s'agit pas d'une performativité simplement opposée au constatif. L'engagement en question est tout autant une condition du performatif au sens habituel :

²⁷ Voir par exemple Derrida 1990a, 142 ; Derrida 2001d, 43-44.

²⁸ On lira encore, Derrida 1994a, 59 : « Tout énoncé constatif reposant lui-même sur une structure performative au moins implicite ("je te dis que je te parle, je m'adresse à toi pour te dire que ceci est vrai, qu'il en est ainsi, je te promets ou je te renouvelle la promesse de faire une phrase et de signer ce que je dis quand je dis que je te dis ou j'essaie de te dire la vérité", etc.) ».

²⁹ On lira par exemple : « "Qu'est-ce que croire ?", que faisons-nous quand nous croyons (c'est-à-dire tout le temps, et dès que nous entrons en rapport avec l'autre) » (Derrida 2004b, 528). Voir également Derrida 2000, 98.

³⁰ « Savoir est la tentation [...] la tentation de savoir, la tentation du savoir, c'est croire savoir non seulement ce qu'on sait (ce qui ne serait pas trop grave), mais ce que c'est que le savoir, et qu'il s'est affranchi, structurellement, du croire ou de la foi - du fiduciaire ou de la fiabilité. » (Derrida 2000, 49)

³¹ Derrida souligne par exemple que le témoignage ne peut être dégagé de tout rapport avec le « comme tel », c'est-à-dire la présence théorique de la chose même : « On n'appellera pas témoignage, en général, quelque chose qui ne soit pas ouvert à l'ordre du "comme tel", du présent ou de l'avoir-été-présent » (Derrida 2004a, n. 83 p. 528). On y retrouve également une dimension de présence à soi, marqueur de la métaphysique du sujet (Derrida 2004a, 529).

³² Voir, parmi bien des textes, Derrida 2000, 96 ; 1994a, 48 ; 2003, 208.

« La veille déjà performative du premier performatif, un archi-performatif avant le performatif. Plus jeune ou plus ancien que tous les autres, il concerne le support et l'archive de la confession, son subjectile, le corps même de l'événement.³³ » (Derrida 2001a, 127-128)

La performativité originaire ou pré-originaire est en réalité un au-delà du performatif, qui relève de l'événement, en un sens sur lequel il faudra revenir³⁴. C'est elle qui occupe une position originaire, ou quasi-originaire, dans le dispositif derridien.

De même, la croyance qui hante le savoir et déstabilise la certitude n'est pas le simple opposé du savoir. C'est pour cela qu'elle est désignée par des néologismes tels que « fiduciaire » (Derrida 2000, 32) ou « fiance » (Derrida 2000, 47), et qu'elle est décrite comme « une foi hypercritique, sans dogmes et sans religion [...]. Cette foi est une autre façon de raison garder, si folle qu'elle paraisse » (Derrida 2003, 211).

Qu'il s'agisse de la croyance ou du témoignage, il n'est pas question de placer la performativité au sommet de la hiérarchie, mais de dégager une condition de possibilité commune de l'opposition déconstruite, que l'on désigne par les termes de « performatif », de « témoignage » ou de « foi » pour des raisons de compensation, c'est-à-dire pour montrer qu'elle comporte une affinité avec le versant traditionnellement abaissé et occulté. Le geste derridien défait ainsi le privilège traditionnellement accordé au théorique par une subjectivité qui voit dans le savoir et la preuve des moyens d'exercer une maîtrise intellectuelle sur l'« autre » – c'est-à-dire l'objet et autrui. La subversion de cette prétention à la maîtrise passe par le renversement et la neutralisation des hiérarchies dans lesquelles ces concepts sont inscrits, mais comme souvent, la neutralisation est peu visible en raison de la proximité de l'autre et du tout-autre.

5. Du performatif à la vérité-événement

Ce que nous venons d'établir ne permet apparemment pas de comprendre le nouveau statut de la vérité, puisque cela ne semble concerner que le *rapport* à celle-ci. Mais ces développements nous placent en réalité au cœur de la question. Nous allons en effet montrer deux choses. Tout d'abord la vérité elle-même finit par être comprise à partir de l'archi-performativité, et se trouve ainsi rapprochée d'une catégorie encore plus fondamentale de la pensée derridienne : l'événement. Ensuite, cette émergence de la vérité-événement constitue une mutation spectaculaire puisque l'un des marqueurs capitaux de la métaphysique semble devenir une forme normative du tout-autre, un analogue de la justice, du don ou de l'hospitalité.

Commençons par le premier point. Pour la conception traditionnelle, la vérité est la norme du discours « théorico-constatif », opposé au discours performatif – comme on le voit

³³ On lira également « Le oui archi-originaire ressemble à un performatif absolu. Il ne décrit et ne constate rien mais engage dans une sorte d'archi-engagement, d'alliance, de consentement ou de promesse qui se confond avec l'acquiescement donné à l'énonciation qu'il accompagne toujours, fût-ce silencieusement [...]. Ce performatif étant présupposé comme sa condition, par tout performatif déterminable, il n'est pas un performatif parmi d'autres. [...] S'il ouvre l'événementialité de tout événement, ce n'est pas un événement. Il n'est jamais présent en tant que tel. Ce qui traduit cette non-présence en un oui présent dans l'acte d'une énonciation ou dans un acte tout court dissimule du même coup, en le révélant, le oui archi-originaire » (Derrida 1987, 647-648).

³⁴ Quelques lignes après le texte cité, Derrida renchérit : « Archi-performatif, l'archi-événement ... » (Derrida 2001a, 128).

dans *Du droit à la philosophie*, qui fait très largement fond sur cette distinction³⁵. Mais une série de textes montrent, de plusieurs manières, qu'elle passe aussi du côté performatif moyennant une redéfinition profonde.

Nous avons vu que selon Derrida dans « Circonfession », « faire la vérité » ne se *réduit* pas à transmettre un savoir (Derrida 1991b, 19, 56, 99) ; mais il va parfois plus loin, et écrit par exemple : « Faire la vérité n'a sans doute *rien à voir* avec ce que vous appelez la vérité, car pour avouer, il ne suffit pas de porter à la connaissance, de faire savoir ce qui est » (Derrida 1991b, 49, je souligne)³⁶. Faire la vérité consiste à faire quelque chose qui ne peut plus être assimilé à ce que la tradition appelle ainsi ; une toute nouvelle conception émerge donc - même si, comme on le verra, la signification de cette émergence est profondément ambiguë.

De même, dans l'entretien « La vérité blessante », il affirme :

« Je dirai que le concept, de vérité tel qu'il est disponible, entendu, accrédité, ce concept de vérité ne répond pas à ce que je cherche, à ce que nous cherchons dans le déchiffrement. C'est-à-dire qu'il n'y a pas, au bout du déchiffrement, accès à un sens stabilisable et vrai ». (Derrida 2004c, 19)

On se souvient que « La différance » évoquait un « chiffre sans vérité », et un déchiffrement qui n'est pas orienté par celle-ci. Mais cette fois, le déchiffrement déconstructeur est présenté comme dirigé vers quelque chose qui ne correspond pas au concept *traditionnel* de vérité, et Derrida laisse ainsi entendre qu'une autre vérité pourrait jouer ce rôle - à quoi bon préciser, sinon, « tel qu'il est disponible etc. » ?

Dans « Histoire du mensonge », il examine le traitement du mensonge par Koyré, lequel dénonce « les interprétations qu'il appelle "pragmatistes ou actives" de la vérité », qui font de celle-ci non pas une « lumière » mais une « arme » (Derrida 2004a, 512). Derrida déclare ce geste « indispensable et légitime », mais il en souligne également certaines limites :

« Ce soupçon peut atteindre tout ce qui déborde, de plus d'un côté, la détermination de la vérité comme objectivité, ou comme le thème d'un énoncé constatif, voire comme adéquation, et à la limite toute prise en compte d'énoncés performatifs. Autrement dit, le même soupçon atteindrait toute problématique qui délimiterait, questionnerait et *a fortiori* déconstruirait l'autorité de la vérité *comme objectivité neutre du constat* ou, ce qui serait encore autre chose, *comme adéquation ou même comme révélation (aletheia)*. » (Derrida 2004b, 512, je souligne)

La critique de Koyré pourrait toucher la déconstruction elle-même dans la mesure où celle-ci vise, non pas l'autorité de la vérité en général, mais *sous une certaine interprétation*, dominante ou métaphysique, liée à l'objectivité, à l'adéquation etc. Derrida le confirme quelques lignes plus loin :

³⁵ « Langage de vérité (constatif)/langage d'action (performatif) » ; p. 418 : « Kant ne parle que du langage dans *Le Conflit des Facultés* et c'est entre deux langages, celui de la vérité et celui de l'action, celui des énoncés théoriques et celui des performatifs. » (Derrida 1990a, 387)

³⁶ Dans ce texte, Derrida oscille apparemment entre deux positions : d'un côté, l'aveu ou la confession n'ont rien à voir avec la vérité (85, 103 ou 106) ; d'un autre côté, ils relèvent d'un « faire la vérité ».

« La responsabilité éthique, juridique ou politique, s'il y en a, consiste à décider de l'orientation stratégique à donner à cette problématique [...] interprétative et active, en tous cas performative pour laquelle la vérité, pas plus que la réalité, n'est un objet donné d'avance, qu'il s'agirait seulement de constater et de réfléchir adéquatement ». (Derrida 2004a, 512)

Cette déclaration suggère bien qu'il y a, pour la « problématique performative », une vérité non métaphysique, qui n'est plus donnée d'avance – sans doute parce qu'elle est l'objet d'un faire, une « vérité à faire ». Cette hypothèse est validée dans *L'Université sans condition*, en 2001, lorsque Derrida évoque explicitement une vérité des « événements poético-performatifs »³⁷ – idée qui semblait naguère exclue³⁸. Notons que cette vérité « à faire » peut renvoyer aux deux sens que nous avons distingués : d'un côté, il peut ainsi être question de la valeur de vérité, qui relève de l'exigence et non d'un donné ; d'un autre côté, il peut s'agir de contenus dont on considère qu'ils ne sont jamais définitivement établis puisqu'il faut toujours les considérer à la lumière de l'exigence qui suppose la possibilité de les mettre en question.

On passe donc d'un rapport performatif à la vérité à une vérité du performatif. Mais de quel performatif est-il alors question ? On peut penser qu'il s'agit, non de celui qui est opposé au constatif, mais bien de l'*archi*-performatif qui les excède tous deux. La vérité, en devant une propriété de celui-ci, *tend à devenir une figure du tout-autre*. Même si cette évolution n'est peut-être achevée que dans « La vérité blessante », on peut lire dans « Poétique et politique du témoignage », quelque chose qui corrobore cette conjecture :

« La possibilité même du mensonge et du parjure (le mensonge étant une espèce de parjure) atteste que le témoignage, s'il y en a, pour nous, ne prend sens que devant la loi, devant la promesse ou l'engagement. Il n'a de sens qu'au regard d'une cause : la justice, la vérité comme justice ». (Derrida 2004b, 529)

Celui qui témoigne s'engage, non seulement envers autrui devant qui il témoigne, mais envers la vérité même, en tant qu'elle constitue la norme du témoignage (témoigner, c'est s'engager à dire vrai). Or, il nous semble très révélateur que cette norme soit identifiée ici à la *justice*, c'est-à-dire à une figure centrale du tout-autre dont Derrida déploie continûment le concept depuis *Force de loi*³⁹.

Il serait difficile de donner beaucoup de poids à ces quelques lignes, si l'on ne pouvait les rapprocher de ce qu'affirme Derrida dans « La vérité blessante » :

« Je ne serais pas prêt à laisser tomber la vérité au nom d'un scepticisme. Je ne suis ni sceptique, ni empiriste, je tiens à quelque chose qui ressemble à la vérité

³⁷ « « Sans doute le statut et le devenir de la vérité, comme la valeur de vérité, donnent-ils lieu à des discussions infinies (vérité d'adéquation ou vérité de révélation, vérité comme objet de discours théorico-constatifs ou d'événements poético-performatifs, etc.) » (Derrida, 2001d, 12, je souligne).

³⁸ Cette idée semble exclue, la plupart du temps, dans Derrida 1990a, 427, qui fait largement fond sur cette opposition. Il est vrai que les formulations sont parfois équivoques : « Nous ne disposons pas aujourd'hui, et pour des raisons essentielles, d'une vérité du langage performatif ou d'une doctrine légitime et enseignable à son sujet. » Cette phrase peut recevoir des interprétations radicalement différentes selon qu'on met l'accent sur l'adverbe, « aujourd'hui » (qui suggère une situation provisoire) ou sur l'expression « pour des raisons essentielles » (qui au contraire, peut indiquer une difficulté structurelle).

³⁹ Même si dans *Force de loi*, Derrida (1994a, 59) distinguait encore très fermement la justesse des énoncés théorico-constatifs de la justice des performatifs, autrement dit, il réserve la norme de la justice au registre performatif, en tant qu'opposé au registre théorique.

et qui pour moi se donnerait dans l'expérience de *ce qui arrive*, une expérience intraduisible, peut-être intransmissible – qu'est-ce qu'une vérité intransmissible ? » (Derrida 2004c, 19)

Cette déclaration d'attachement à la vérité accompagne un refus, constant dans les textes de Derrida, de voir sa pensée assimilée à une forme de scepticisme. Il faut souligner cependant un flottement dans l'identification de ce à quoi il « tient » : est-ce la vérité, ou seulement « quelque chose qui ressemble à la vérité » ? Il faudra y revenir. Toujours est-il que cet objet, qui « se donne dans l'expérience de ce qui arrive » renvoie à une catégorie derridienne centrale, l'événement :

« Une vérité, là, transforme, travaille, fait travailler, change des choses. Il y a de la vérité quand s'opère une mutation, une révolution plutôt qu'une révélation [...]. On n'est pas facilement enclin à dire qu'une révolution est vraie. La question serait : en quoi une mutation, une révolution, *un événement performatif ou même sans performatif* peuvent-ils constituer une vérité ? » (Derrida 2004c, 20, je souligne)

Dire que l'événement « constitue » la vérité peut vouloir dire qu'il en est la condition de possibilité ou bien qu'il s'identifie à elle. Mais quelques lignes plus loin, Derrida affirme que la vérité qui l'« intéresse » au-delà de la conception traditionnelle « est toujours [...] du type de l'événement » (Derrida 2004c, 20). Ce rapprochement est d'autant plus naturel que, de prime abord, le performatif relève de de l'acte et donc de l'événement, même s'il faut signaler que chez Derrida le rapport entre les deux n'est pas simplement d'inclusion ou de continuité⁴⁰. L'*événement*, dans la période grammatologique, est assimilé à une *présence* singulière (ou supposée telle)⁴¹, et pour cette raison assignée à la métaphysique. Mais il constitue aussi, par la suite, une modalité ou une condition du tout-autre : c'est seulement comme événement, ou grâce à l'événement que peut advenir quelque chose comme un don ou comme un acte de justice, lesquels doivent s'ouvrir à ce qui dérange tout horizon prévisible et déjoue tout « calcul », lequel a précisément pour vocation d'amortir l'altérité afin de la maîtriser⁴².

Dans « La vérité blessante », l'idée selon laquelle il y a une passion et une pulsion de vérité renvoie à la fois au contenu et à la valeur. D'abord, il s'agit de dire que la démarche déconstructrice est orientée vers la recherche ou l'affirmation de contenus vrais :

« Quand je crois que quelque chose doit être dit ou pensé, fût-ce de manière "vraie" mais encore irrecevable, aucune puissance au monde ne pourrait me décourager de le dire. C'est cela que j'appelle "pulsion". » (Derrida 2004c, 21)

Mais cette orientation vers des vérités-contenus est en même temps la reconnaissance d'une vérité-valeur : « Il y a par conséquent une exigence, je dirais une *pulsion de vérité*, qui nourrit tout mon travail d'interprétation » (Derrida 2004c, 20).

⁴⁰ Derrida, en effet, tout en se servant beaucoup du concept de *performatif*, exprime régulièrement de profondes réserves à son égard. Dans l'acception habituelle du terme, selon lui, il s'agit de l'acte d'un sujet qui recherche une maîtrise occultant l'altérité de l'événement véritable. Cet aspect du performatif est signalé par exemple dans Derrida 2001d, 73 sq. ; il est rappelé dans Derrida 2004c, 20.

⁴¹ Notamment dans Derrida 1972b, 352, 388, 389.

⁴² Voir par exemple Derrida 1987, 14-15 ; 1993, 49-56 ; 1994a, 60-61 ; 2003, 189 et 198.

L'un des indices les plus nets du fait que la vérité devient une forme du tout-autre apparaît dans le même entretien, lorsque Derrida affirme que la vérité dont il est « passionné » « se soustrait toujours à l'infini de l'interprétation » (Derrida 2004c, 19). Et il précise : « Elle n'est pas simplement ce qui décourage l'interprétation. Elle lui donne son élan au contraire » (Derrida 2004c, 19). Or c'est un aspect décisif des indécidables que de rendre l'appropriation (c'est-à-dire la présence, le propre, la souveraineté, les conditionnalités etc.) à la fois « possible et impossible »⁴³, selon une formule aussi caractéristique qu'équivoque. La vérité semble ainsi porter une exigence inconditionnelle (comme les figures normatives du tout-autre, par exemple le don, la justice ou l'hospitalité) qui appelle et qui dérange en même temps l'interprétation comme processus de formation du sens ou du savoir. Tout indique que l'exigence de vérité suscite et subvertit à la fois la constitution des vérités au sens métaphysique.

6. Les deux strates du discours sur la vérité déconstructrice

La vérité-événement, revendiquée par la déconstruction, rend donc « possible et impossible » la constitution du sens et du savoir. Mais cette idée permet-elle vraiment de rejeter les critiques qui voient dans la déconstruction une entreprise sceptique, destructrice, dirigée contre le savoir, contre la vérité ?

On ne peut répondre ici à cette question de façon approfondie, ce qui exigerait de reconstituer l'ensemble de la pensée derridienne. On peut toutefois donner certains indices étayant une thèse développée ailleurs (Mary 2013), selon laquelle la déconstruction est irréductiblement divisée en deux « strates ». Ce concept, déjà évoqué, désigne chez Derrida diverses auto-interprétations hétérogènes et généralement incompatibles, qui partagent la pensée d'un auteur⁴⁴. Or il s'agit ici de soutenir que son propre texte est profondément divisé en deux strates. Cela veut dire qu'il est globalement équivoque, et ménage *presque* toujours deux lectures possibles, mais qu'à certains moments affleurent de façon plus ou moins nette des auto-interprétations contradictoires, que l'on qualifiera de « modérée » d'une part et de « radicale » d'autre part. Autrement dit, la quasi-totalité du texte derridien peut être lue de deux façons très différentes, voire frontalement contradictoires, mais certains passages précis spécifient l'une ou l'autre de ces interprétations - parfois dans les mêmes textes, à quelques lignes de distance. Ainsi, selon les passages de ce type que l'on met en avant, on peut présenter la déconstruction de deux manières totalement différentes et contraires⁴⁵.

Sur la strate modérée du discours derridien, la thèse selon laquelle l'exigence inconditionnelle de vérité rend les vérités-contenus (le sens, le savoir) « possibles et impossibles » revêt une signification « réformiste », dont les implications sont relativement limitées. Selon cette interprétation, la vérité déconstructrice appelle la constitution du sens et du savoir, mais en leur interdisant simplement de revêtir certaines propriétés comme la plénitude, la certitude absolue etc. Or celles-ci, bien qu'elles soient

⁴³ Voir par exemple, Derrida 1967a, 206 : « La différence ne *résiste* pas à l'appropriation, elle ne lui impose pas une limite extérieure. Elle a commencé par *entamer* l'aliénation et elle finit par laisser *entamée* la réappropriation. [...] Sans la possibilité de la différence, le désir de la présence comme telle ne trouverait pas sa respiration. Cela veut dire du même coup que ce désir porte en lui le destin de son inassouvissement. La différence produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible. »

⁴⁴ Sur l'idée de strate de discours, voir Derrida 1967c, 404 et n.2.

⁴⁵ Les rapports entre les deux strates sont un peu plus compliqués car même certains des passages portant l'une des auto-interprétations en question peuvent éventuellement être intégrés à l'autre lecture, moyennant toutefois certains efforts herméneutiques plus ou moins acceptables.

supposément considérées comme essentielles par la tradition dominante, sont conceptuellement tout à fait séparables des objets en question. Ce qui est impossible est donc seulement la vérité et le savoir *tels qu'ils auraient toujours été compris* sous la pression d'une réappropriation inévitable. La déconstruction devrait alors réformer des représentations métaphysiques erronées et très profondément enracinées car elles dépendent de la structure même de leur origine - un peu à la manière d'une illusion transcendantale. Mais la strate radicale du discours derridien signifie que les conceptions métaphysiques sont affectées de difficultés rédhibitoires, alors même qu'elles ne peuvent être ni corrigées ni remplacées. Dès lors, la déconstruction ne vise qu'à les subvertir, à les défaire interminablement (à mesure qu'elles se reconstituent inévitablement), alors même qu'elles sont nos seuls points de repère théoriques et pratiques - et l'on retrouve la dimension « pyrrhonienne » de la déconstruction.

La strate modérée comprend notamment les textes où Derrida rejette les critiques dont il estime qu'elles reposent sur une confusion entre le fait de *questionner* la vérité et de tenir un discours *contre* elle. On le voit très bien par exemple dans ce passage du *Monolinguisme de l'autre*, où il reconstitue ainsi certaines objections qu'on lui adresserait :

« Ah ! vous vous posez des questions au sujet de la vérité, eh bien, dans cette mesure même, vous ne croyez pas encore à la vérité, vous contestez la possibilité de la vérité [...] Ce que vous dites n'est pas vrai puisque vous questionnez la vérité. » (Derrida 1996, 17)

À en croire Derrida, ce que d'aucuns prennent pour une attitude sceptique ou pour un refus du vrai n'est rien d'autre qu'une conséquence de tout questionnement sur la vérité. Celui-ci produit un effet de déstabilisation puisqu'il implique la possibilité que ce qu'il interroge se révèle différent de la conception dont il est parti - ou même se révèle une illusion. Et dans la mesure où l'on est engagé dans une telle démarche interrogative, on expose en effet ce que l'on interroge à de tels risques⁴⁶. Pour la vérité comme pour d'autres concepts théoriques, le risque affecte non seulement la conception de l'objet de la recherche, mais aussi la signification même de celle-ci. Lorsque l'on recherche la vérité au sujet de la vérité c'est le sens de la démarche même dans laquelle on est alors engagé qui est mis en question, en raison du risque irréductible que la vérité se révèle un leurre ou qu'elle apparaisse très différente de l'idée dont on est parti (mais cette conséquence affecterait aussi, par exemple, une enquête sur le concept d'enquête). Un tel questionnement est donc condamné à une certaine précarité et exposé à un risque, puisqu'il questionne ses propres conditions de possibilité - mais reconnaître un tel risque n'implique nullement de renoncer à la recherche de la vérité, ou d'inscrire celle-ci dans un espace sans vérité.

La démarche déconstructrice conduirait simplement à mettre en question une interprétation dominante très ancrée. Elle ne contesterait qu'un *excès* dans la conception habituelle du vrai, conduisant à lui attribuer de manière inexacte certaines propriétés. C'est l'une des interprétations des formules derridiennes qui, on l'a vu, désignent explicitement la cible de la déconstruction comme le concept de vérité *tel qu'il est disponible, entendu, accrédité*, ou précise qu'elle dérange le « concept *traditionnel* de

⁴⁶ On peut interpréter en ce sens cette phrase : « Il s'agirait [...] de faire arriver, sans nécessairement le trahir, quelque chose à ce concept de vérité » (Derrida 2001d, 15). Il faut toutefois s'interroger sur l'interprétation de l'adverbe, qui semble laisser ouverte la possibilité de « trahir » le concept de vérité - ce qui demanderait à être explicité.

vérité » (Derrida 2004c, 20, je souligne). Un texte déjà rencontré parle d'une certaine suspicion à l'égard *de ce qu'on appelle en général la vérité comme sens ultime* » (je souligne). Ces précisions récurrentes impliquent apparemment qu'il y a un autre concept de vérité, moins rigide, pouvant orienter le travail déconstructeur.

Cette strate de discours se manifeste, sous un angle un peu différent et plus indirect, dans « Vers une éthique de la discussion » (le même texte qui évoque une vérité d'un autre ordre). Derrida y répond à une question sur la signification, la lecture et l'interprétation, et évoque alors une objection dirigée contre lui : comment peut-il reprocher à certains lecteurs de l'avoir *mal* lu si toute signification, y compris celle de son propre texte, est marquée par une indécidabilité interdisant d'en fixer les contours ? Il précise alors qu'il y a une « couche sémantique minimale » qui norme l'interprétations des textes. Une telle conception ne réintroduit pas une conception métaphysique du sens (puisque « cette couche sémantique n'est ni originaire, ni anhistorique, ni simple, ni identique à elle-même » [Derrida 1990b, 267]), mais elle permet à Derrida de dénoncer telle interprétation de sa pensée comme « *fausse* (je dis bien fausse : non vraie) » (Derrida 1990b, 270). De toute évidence, il y a donc bien une vérité dont la déconstruction reconnaît et affirme l'autorité puisque c'est à elle que l'on doit se référer pour écarter légitimement certaines lectures de son propre texte.

Le concept de vérité est donc simplement débarrassé de propriétés qui en font un leurre métaphysique et en sont dissociables. La vérité serait repensée et distinguée du « signifié transcendantal », conçu comme nécessairement plein, pur, totalement disponible à la maîtrise théorique, fournissant un fondement absolu qui garantit le savoir et règle la communication de façon ultime et incontestable. La déconstruction relèverait de la *pensée* plutôt que du savoir conçu sur ce modèle⁴⁷, et pourrait ainsi produire des représentations théoriques reconnues comme faillibles, approximatives et paradoxales, inévitablement exposées aux critiques et aux révisions. Dans *Politiques de l'amitié*, on perçoit ce nouveau statut de la vérité, lorsque Derrida développe sa conception du « peut-être » comme modalité du tout-autre⁴⁸ :

« Notre incroyable *peut-être* ne signifie pas le flou et la mobilité, la confusion qui précède le savoir ou renonce à toute vérité. S'il est indécidable et sans vérité dans son moment propre (mais il est justement difficile de lui assigner un moment propre), c'est pour être la condition de la décision, de l'interruption, de la révolution, de la responsabilité et de la vérité. Les amis du *peut-être* sont des amis de la vérité. Mais les amis de la vérité ne sont pas, par définition, *dans* la vérité, ils ne sont pas installés en elle comme dans la sécurité verrouillée d'un dogme et dans la stable fiabilité d'une opinion. S'il y a une vérité du *peut-être*, elle ne peut être que celle dont les amis sont les amis. Seulement les amis. Les amis de la vérité sont sans *la* vérité même s'ils ne vont pas sans vérité. » (Derrida 1994b, 63-64)

Il y aurait d'une part *la* vérité, dogmatique, opinion absolument certaine et soustraite à tout questionnement, « sens ultime » dans lequel on pourrait s'installer ; et d'autre part cette vérité dont on peut être « l'ami » (à laquelle on peut aspirer), en vertu de laquelle le

⁴⁷ Derrida utilise parfois le terme de « pensée » pour désigner une activité métaphysique, mais il s'en sert aussi pour évoquer celle du déconstructeur. Voir en particulier Derrida 1967a, 142, 164, 32 n. 9, 110, 233. ou 1972b, 7, 13, 22, 28-29, 42.

⁴⁸ Voir par exemple Derrida 1994b, 46-48, 58, 85-86, ou encore 2001d, 75 : « L'événement relève d'un *peut-être* qui s'accorde non pas au possible mais à l'impossible. »

déconstructeur « n'est pas sans vérité ». Ce mouvement est un peu masqué par un glissement qui se produit au cours même du texte : le peut-être est envisagé au départ comme la condition sans vérité de la vérité ; puis Derrida évoque explicitement une vérité du peut-être, correspondant à l'attitude des déconstructeurs. Les diverses occurrences du terme ne peuvent peut-être pas être interprétées exactement de la même façon - sans doute le sens du texte pourrait-il être clarifié en distinguant deux choses : d'une part, la vérité-contenu dans laquelle il ne faut pas s'installer de façon dogmatique, comme si elle était établie de façon absolue et incontestable ; d'autre part, une exigence de vérité, inconditionnelle, dont on peut être l'ami, à laquelle on peut s'attacher et répondre sans pour autant prétendre avoir atteint un « sens ultime ». Il est vrai cependant que sous une telle interprétation, la position derridienne semble perdre un peu de sa radicalité et de son originalité.

Mais à côté de cette strate modérée on perçoit également l'autre ; moins apparente que dans la période grammatologique (peut-être, en raison des objections et des critiques auxquelles elle avait exposé la déconstruction), elle est sans doute plus difficile à mettre en évidence sans élargir l'enquête à l'ensemble de la pensée derridienne où elle se manifeste plus nettement. Mais un faisceau d'indices permet de déceler une auto-interprétation selon laquelle l'exigence inconditionnelle de vérité suscite inévitablement des leurres *qu'on ne peut corriger ni remplacer*, et que la déconstruction est vouée à défaire et à disqualifier interminablement – reprenant ainsi la dimension « pyrrhonienne » que nous avons repérée dans la période grammatologique. On pourrait dire, dans ces conditions, que la déconstruction maintient quelque chose comme une valeur de vérité guidant sa démarche, mais que cette exigence inconditionnelle conduit en fait à disqualifier *toute* vérité-contenu.

L'interprétation modérée de la pensée derridienne prend seulement ses distances avec l'idée *traditionnelle* de vérité, ouvrant la possibilité d'une révision de celle-ci. Mais la position de Derrida semble parfois plus drastique, notamment lorsqu'il affirme revendiquer une vérité qui n'a *rien à voir* avec l'idée traditionnelle - affirmation que l'on retrouve depuis « Circonfession » jusqu'à « La vérité blessante ». On peut lire de telles propositions dans le sens modéré : si les propriétés métaphysiques de la vérité sont centrales pour sa définition traditionnelle, alors une redéfinition qui les élimine n'aura en un sens rien à voir avec cette conception. Mais ce type de formulation semble plutôt faire signe vers une autre idée : la vérité revendiquée par la déconstruction, sous l'interprétation radicale, est tout simplement étrangère au concept habituel. Il ne s'agit donc pas de corriger celui-ci, mais de donner son nom à tout autre chose. Ainsi, dans « La vérité blessante » Derrida hésite dans ses formulations, affirmant qu'il n'est pas prêt à « laisser tomber » la vérité, et qu'il conserve quelque chose qui lui « ressemble ». Mais il s'agirait là d'une formulation pour le moins étrange si Derrida désignait ainsi un concept dont on aurait seulement éliminé des propriétés qui lui sont attribuées de façon illégitime. On s'attendrait plutôt à ce que le résultat de cette opération soit considéré comme le concept authentique (même si une telle formule est très peu derridienne) et non pas comme quelque chose qui « ressemble » à la conception qu'il s'agissait de corriger. Une telle affirmation suggère que sur la strate radicale de son discours, la revendication de la vérité constitue une démarche *purement* stratégique, en deux sens.

Premièrement, au sens derridien du concept de *stratégie* : ce qui est ainsi maintenu servirait uniquement de levier pour contrer la domination des conceptions métaphysiques et pour subvertir les dispositifs traditionnels qui les supposent : en nommant « vérité » quelque chose qui ressemble au concept traditionnel tout en lui étant étranger, on introduit dans les structures métaphysiques une instance qui les met en crise

et les fait déjouer. On trouve un exemple de ce type de geste dans *Politiques de l'amitié*, qui déploie une pensée de la décision qualifiée de « folle », et ajoute :

« Un hôte aussi indésirable ne peut s'avancer dans l'espace clos ou le chez soi du sens commun qu'en remettant en mémoire, en quelque sorte, pour s'en autoriser, une vieille invitation oubliée. Il rappellerait ainsi le type ou la silhouette du concept classique de la décision ». (Derrida 1994b, 87)

Derrida indique ainsi que le concept qu'il déploie affecte l'apparence du concept traditionnel, pour pénétrer dans un « espace » où il n'a pas de place par lui-même, et en subvertir l'organisation, la désorganiser ou l'affoler. Certains aspects du traitement de la vérité, sur lesquels nous allons revenir, semblent bien mettre en œuvre une telle stratégie. Deuxièmement, la revendication de cette « vérité » présente un intérêt stratégique au sens moins technique où elle protège la déconstruction de l'accusation de scepticisme. Mais ce geste, s'il est envisagé dans la strate radicale, peut être considéré comme un subterfuge. Dire que la déconstruction « n'est pas sans vérité » permettrait en effet de se débarrasser des accusations de scepticisme ou de contradiction performative⁴⁹, alors que ce qui est ainsi accepté n'a en fait « rien à voir » avec le concept qui permettrait réellement de récuser l'objection. La vérité est revendiquée, mais vidée de son contenu.

Dans cette perspective, faire de la vérité la propriété d'une instance performative ou « archi-performative » consisterait à formuler un paradoxe, manifestement intenable, dont la seule fonction est de mettre en crise la conceptualité habituelle, dans laquelle il est formulé. En effet, chez Derrida, la performativité est presque toujours définie par opposition avec la sphère théorique⁵⁰, qui est seule concernée par la valeur de la vérité. Son geste consiste moins à élaborer une doctrine très originale (sur laquelle on ne trouve guère de précisions positives), qu'à former une représentation qui, comme celle de « signifiant de signifiant », « s'emporte et s'efface elle-même dans sa propre production ». La vérité-événement joue alors un rôle purement subversif. *L'Université sans condition* évoque une vérité du performatif. Mais les dernières pages du même livre caractérisent ainsi l'événement :

« Cela même qui, en arrivant, en ayant lieu ou en prenant place, révolutionne, bouleverse et met en déroute l'autorité même qu'on attache, dans l'université, dans les Humanités,
a. au savoir (ou du moins à son modèle de langage constatif) ;
b. à la profession ou à la profession de foi (ou du moins à son modèle de langage performatif).⁵¹ » (Derrida 2001d, 72)

Si la vérité comme exigence est un événement « révolutionnaire » (selon « La vérité blessante »), on voit qu'elle bouleverse et *met en déroute* non seulement l'autorité du savoir, mais encore celle du performatif.

⁴⁹ Derrida revient à plusieurs reprises sur cette critique, par exemple dans un passage déjà évoqué du Derrida 1996, 17-18.

⁵⁰ Comme cela apparaît bien dans Derrida 1990a en particulier

⁵¹ Si Derrida n'évoque pas l'événement dans ces lignes la suite immédiate du texte montre clairement que c'est bien ce dont il est question. Notamment lorsqu'il écrit : « L'événement doit non seulement surprendre le mode constatif et propositionnel du langage de savoir (S est P) mais ne même plus se laisser commander par le *speech act* performatif d'un sujet ».

Du point de vue du contenu, cela n'implique pas simplement de renoncer à atteindre au bout de l'interprétation un sens « ultime », un contenu absolument stable et définitivement établi, mais bien plus radicalement, cela suppose de reconnaître que l'exigence inconditionnelle rend tout contenu déterminé déficient. La vérité comme norma constitue alors une exigence inconditionnelle disqualifiant toutes les vérités-contenus dont elle exige par ailleurs la formation. C'est ce que l'on voit par exemple dans *Voyous*, lorsque Derrida essaie de clarifier la thèse selon laquelle la « démocratie à venir » serait la démocratie elle-même, la *vérité* de la démocratie :

« Par la démocratie même, c'est-à-dire, j'y insiste encore, par ce qui, en elle, affirme et défie le propre, le soi-même, la même du même [...] et donc la vérité, la vérité d'une démocratie qui correspondrait à l'adéquation ou à la manifestation dévoilante d'une essence, de l'essence même de la démocratie, de la *vraie* démocratie, de la démocratie authentique, de la démocratie elle-même, conforme à une idée de la démocratie. Ce qui fait défaut, ce n'est pas seulement [...] *The Very Idea* of « à venir », mais *the very idea of democracy* : une certaine idée vraie de la vérité démocratique ». (Derrida 2003, 52)

L'affirmation de la vérité de la démocratie coïncide avec l'affirmation de l'absence de cette vérité même. Il ne s'agit donc pas, ici, d'inquiéter l'attitude dogmatique de celui qui prétendrait disposer d'une idée complète et définitive de la démocratie, pour pouvoir se targuer d'être pleinement démocrate, et accuser l'autre de ne l'être pas ou pas assez. Il s'agit de révéler un paradoxe radical inhérent à l'exigence de démocratie et à la vérité de la démocratie, qui subvertissent tout concept déterminé, disqualifient toute réalité prétendant exemplifier la démocratie et n'autorisent à revendiquer sous ce nom qu'« une essence sans essence et sans visée », un « concept sans concept » (Derrida 2003, 56). L'injonction inconditionnelle du tout-autre récuse ainsi *toute* réponse déterminée, y compris celle qu'elle exige par ailleurs. Le schéma reste le même, qu'il s'agisse de la démocratie, de l'hospitalité, de la justice - ou de la vérité. La pensée derridienne dans son auto-interprétation radicale reconnaît formellement l'autorité de ces normes, mais disqualifie en réalité tout contenu susceptible d'y correspondre - quand bien même on reconnaîtrait que la formation de ces contenus est inévitable et indispensable à l'exercice du travail déconstructeur. Il ne s'agit pas simplement de dire que nulle vérité n'est *la* vérité - comme aucune démocratie n'est *la* démocratie. Bien plus radicalement, l'exigence inconditionnelle de vérité interdit de soutenir que tel contenu est vrai - tout jugement de ce type devant se référer à un concept métaphysique, n'ayant « rien à voir » avec la vérité déconstructrice.

La vérité comme événement n'est pas seulement impossible à *connaître* au sens métaphysique, mais même à *penser* : « C'est une vérité qui fait penser mais qui est *impensable* » (Derrida 2004c, 20, je souligne). Derrida affirme que le « processus d'expropriation [...] ne "produit" que des perspectives, des lectures sans vérité » (Derrida 1992, 58) ; c'est le cas également, sur la strate radicale, de cette forme du tout-autre, de cette figure de l'ex-appropriation (quasi-)originale qu'est devenue la vérité comme valeur et exigence.

7. Les rapports et la signification des deux strates

Les deux strates de discours que nous venons d'établir partagent l'ensemble du texte derridien sur la vérité et en réalité, l'ensemble de la pensée déconstructrice. Il est très

difficile de savoir si elles sont délibérément déployées par Derrida, ou bien si elles sont l'effet de contraintes qui s'imposent à son écriture indépendamment de ses intentions (les deux hypothèses ne peuvent sans doute être départagées par les textes), mais on peut faire certaines remarques sur leurs rapports.

On remarquera tout d'abord qu'elles dessinent des stratégies inconciliables, et que leurs contenus doctrinaux sont foncièrement incompatibles. D'un côté, le travail déconstructeur produit ou accepte des contenus tenus pour vrais de manière faillible, révisable, et qui ne sont considérés comme un sens ultime établi de façon absolue et définitive. D'un autre côté, sur la strate radicale, l'exigence de vérité appelle à subvertir complètement et interminablement toutes les vérités dont elle appelle la formation, et non à les accepter de façon vigilante.

La réaction la plus naturelle à cette idée des deux strates consiste à soutenir que la pensée derridienne les rassemble, et qu'elle en constitue l'unité « inouïe ». Certains textes peuvent être lus comme revendiquant cette position. Mais d'une part, aucun d'entre eux ne fonde très fermement cette conclusion, car ils ne sont pas assez explicites et pourraient plutôt porter sur l'affirmation de l'unité de l'appropriation et de l'expropriation dans l'ex-appropriation. D'autre part et surtout, si certains textes pourraient éventuellement porter l'affirmation de l'existence des deux strates, aucun en revanche ne fournit, à notre connaissance, la moindre clef pour comprendre *comment* serait possible une telle articulation d'interprétations incompatibles. Si l'on répond que l'écriture même de Derrida opère concrètement cette articulation par le travail qu'elle effectue, on doit reconnaître que le contenu de celle-ci demeure « impensable ». La seule chose que l'on puisse en dire est que cette écriture rassemble les deux interprétations comme un texte ambigu peut « rassembler » deux lectures inconciliables.

La seconde réaction évidente à la lecture que nous proposons consisterait à nier l'existence des deux strates en soutenant que l'une est réductible à l'autre. Et il est vrai que très souvent, les courts textes qui signalent chacune de ces interprétations peuvent éventuellement être réinterprétés dans l'autre sens - certains d'entre eux ne le peuvent toutefois que moyennant des efforts herméneutiques discutables. Admettons cependant que cette réduction soit possible sans trop d'invéraisemblances, au moins dans le cas précis du statut de la vérité. La stratégie consistant à soutenir que la déconstruction s'identifie à l'une des strates que nous avons distinguées se heurte au fait qu'il faut alors *choisir* entre les deux interprétations, alors même qu'aucune des deux ne saurait représenter la déconstruction dans son ensemble. L'une de ces interprétations reviendrait à en faire simplement une pensée critique, relativement homogène à la tradition dont elle prétend pourtant se démarquer radicalement. L'autre consisterait à en faire une pensée sceptique, voire nihiliste - ce que Derrida refuse constamment. Ce dernier y insiste explicitement : la déconstruction « ne se limite ni à une réforme méthodologique rassurante pour l'organisation donnée, ni inversement à une parade de destruction irresponsable » (Derrida 1990a, 424). Identifier la déconstruction à l'une des strates que nous avons distinguées constitue donc une solution à ces difficultés qui est formellement séduisante, mais peu vraisemblable si l'on essaie de lui donner un contenu.

Conclusion

Nous avons essayé de montrer que pour comprendre et évaluer la position derridienne tardive sur la vérité, il faut nécessairement distinguer et juger séparément deux auto-interprétations complètement opposées. Dans les deux cas, la norme de la vérité revendiquée par Derrida apparaît comme une exigence inconditionnelle qui induit des

« apories », c'est-à-dire des injonctions paradoxales : elle appelle la constitution de vérités-contenus qu'elle impose en même temps de mettre en question - elle les rend « possibles et impossibles ». Mais la signification de cette situation est irréductiblement ambiguë. D'un côté, s'ordonner à l'exigence de vérité implique de reconnaître et de produire des vérités débarrassées de propriétés métaphysiques qui leur seraient profondément attachées dans toute la tradition, laquelle aurait systématiquement interprété la vérité comme un « sens ultime », présence pleine d'un contenu théorique absolument et définitivement établi, totalement disponible à la maîtrise subjective etc. Mais cette interprétation assigne ainsi à la tradition des positions extrêmement rigides dont il n'est pas certain du tout qu'on puisse effectivement les y retrouver. La posture déconstructrice, en contrepartie, semble alors simplement une réforme de la métaphysique dont la radicalité et l'originalité sont peu évidentes, puisqu'elle correspond peu ou prou à une attitude de vigilance critique, en vertu de laquelle toute vérité, toute proposition considérée comme établie ne l'est que de façon faillible, révisable etc. D'un autre côté, sur la strate radicale de la pensée derridienne, l'aporie de l'exigence inconditionnelle de vérité signale tout d'abord un concept impossible : l'idée de vérité performative et de vérité-événement est analogue au « signifiant de signifiant », un concept voué à se dénoncer comme intenable. La revendication de la vérité risque alors d'apparaître comme un trompe-l'œil, puisque ce qui est revendiqué ainsi n'a « rien à voir » avec ce qu'on appelle la vérité. De plus, l'aporie implique un appel à la formation de vérités inévitables et indispensables à l'exercice de la déconstruction, mais qui sont en même temps subverties et disqualifiées de façon interminable. Sous cette interprétation, la déconstruction conserve de la période grammatologique la dimension « pyrrhonienne » que nous y avons décelée.

Quelles que soient les intentions de Derrida en déployant ce double discours, on ne peut ignorer qu'il lui ménage une position défensive très forte en contexte de polémique ou de discussion - avant tout parce que cette position double est insaisissable.

D'un côté, si l'on choisit l'interprétation modérée, la déconstruction peut apparaître comme une démarche critique relativement homogène à la tradition qu'elle envisage - c'est ce que lui reproche Foucault en conclusion de sa virulente réaction à « Cogito et Histoire de la folie » (Foucault 1994, 267). Sous la même interprétation, on peut être amené à s'interroger sur la force de l'argumentation derridienne concernant les points essentiels de sa position - en particulier, ne rigidifie-t-il pas excessivement les positions qu'il assigne à la « métaphysique » ? Or de telles critiques peuvent facilement être récusées en prenant appui sur la strate radicale, qui en effet ne relève pas d'une position « académique », et dont les arguments fonctionnent d'une manière spéciale car ils n'ont pas vocation à défendre ou à établir quoi que ce soit de déterminé, mais à entraîner le discours derridien, et les moyens métaphysiques dont il est obligé d'user (aussi bien que ses objecteurs), dans un auto-effacement interminable. Ainsi, dès lors qu'on envisage la position de Derrida comme le déploiement argumentatif de thèses déterminées, et qu'on la critique sur ce fondement, on peut se voir répondre que cela implique une conception erronée de l'activité déconstructrice, de ses objectifs, et du statut de l'argumentation qu'elle développe. C'est ce que fait Derrida en substance, lorsqu'il reproche à Searle d'ignorer que le texte déconstructeur n'a pas pour but « d'être vrai », « de dire le vrai », et qu'il y a donc une erreur de catégorie lorsqu'on lui reproche de dire des choses manifestement fausses - ce qui serait évidemment grave pour toute position théorique normale. D'un autre côté, on peut critiquer la déconstruction comme une forme de scepticisme post-moderne visant à subvertir interminablement tout contenu déterminé. Mais il est alors possible de prendre appui sur la strate modérée pour soutenir que le

lecteur a mal compris certaines formules hyperboliques qui renverraient en fait à des positions critiques assez classiques. C'est ainsi qu'on peut, par exemple, comprendre le reproche de Derrida à ses critiques selon lequel ces derniers confondent un simple questionnement sur la vérité avec une subversion radicale de cette dernière.

Cette double défense n'est toutefois possible que dans la mesure où le texte déconstructeur affecte à la fois deux significations tout bonnement incompatibles, qui permettent de se mouvoir constamment entre une posture radicale et provocante et une autre nettement plus banale⁵².

Bibliographie

Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967a.

Derrida J., *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P. U. F., 1967b.

Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967c.

Derrida J. *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972a.

Derrida J., *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972b.

Derrida J., *Positions*. Entretiens avec H. Ronse, J. Kristeva, J.-L. Houdebine., G. Scarpetta., Paris, Minuit, 1972c.

Derrida J., « Préjugés - devant la loi », dans *La faculté de Juger*, Collectif, Paris, Minuit, 1986a, p. 96-140.

Derrida J., *Parages*, Paris, Galilée, 1986b.

Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, T. I, Paris, Galilée, 1987.

Derrida J., *Signéponge*, Paris, Seuil, 1988.

Derrida J., *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990a.

Derrida J., *Limited Inc.*, traduction par É. Weber, Paris, Galilée, 1990b.

Derrida J., *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991a.

Derrida J., « Circonfession », dans G. Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil 1991b.

Derrida J., *Points de suspensions. Entretiens choisis et présentés par É. Weber*, Paris, Galilée, 1992.

Derrida J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.

Derrida J., *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994a.

Derrida J., *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994b.

Derrida J., *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

Derrida J. avec A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Derrida J., *Foi et savoir* suivi de *Le siècle et le pardon* (entretien avec M. Wieviorka, Paris, Seuil, 2000.

Derrida J., *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001a.

Derrida J., avec É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, 2001b.

Derrida J., « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », dans J. Derrida., A. Nous et G. Soussana, *Dire l'événement est-ce possible ?*, L'Harmattan, 2001c, p. 79-112.

⁵² C'est l'une des conclusions à laquelle parvient d'ailleurs Searle, dans Searle 1994, 664-665.

- Derrida J., *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001d.
- Derrida J., *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.
- Derrida J., « Histoire du mensonge », dans Mallet M.-L. et G. Michaud G. (éd.), *Cahiers de l'Herne Jacques Derrida*, n. 83, 2004a, p. 495-520.
- Derrida J., « Poétique et politique du témoignage », dans M.-L. Mallet et G. Michaud (éd.), *Cahiers de l'Herne Jacques Derrida*, n. 83, 2004b, p. 521-540.
- Derrida J., « La vérité blessante », dans *Europe*, « Jacques Derrida », n.901, Mai 2004c, p. 8-28.
- Empiricus S., *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction par P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.
- Foucault M., « Mon corps, ce papier, ce feu », dans *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994.
- Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- Mary F., « Quel est le sens du projet derridien ? », *Philosophie*, Minuit, N° 117, 2013/2, p. 55-73.
- Rogozinski J., « "Il faut la vérité". Note sur la Vérité de Derrida », *Rue Descartes*, N° 24, Juin 1999, p. 13-39.
- Searle J., « Literary Theory and Its Discontents », *New Literary History*, Vol. 25, N° 3, 1994, p. 637-667.