

La déconstruction, une éthique de lecture entre corrélationisme extrême et herméneutique de l'Autre (ou Derrida à l'épreuve de Meillassoux)

Baptiste Grasset *

Peut-on interdire longtemps au philosophe de céder à la tentation de la spéculation métaphysique ? Est-on jamais à même de dompter les vellétés philosophiques d'accès direct au réel comme tel, c'est-à-dire au réel en soi ? C'est en tout cas cette gageure que la plus grande partie de la pensée occidentale a tendanciellement soutenue depuis deux siècles. S'inscrivant dans le sillon de la pensée kantienne, en laquelle le progrès de l'esprit s'identifie à la nécessité de soumettre toute affirmation théorique au tribunal de la raison, la modernité post-critique oppose fermement à tout discours par trop enthousiaste l'autorité de tribunaux ès argumentaires, certes de plus en plus travaillés par le prisme du consensus, mais toujours soucieux d'intimer aux pensées récalcitrantes, trop aventureuses ou péchant par imprudence, d'en rabattre, via un rappel à la dure loi des conditions de possibilité de toute pensée. Au fil des dernières décennies du XX^e siècle, on en vint même à cette situation étrangement naturelle, bizarrement évidente, que la suspension sceptique du jugement paraissait devoir pondérer à bon droit toute assertion trop métaphysiquement connotée. Être philosophe, entendre, sérieusement philosophe, impliquait de montrer patte blanche en se livrant, en guise de préalable à toute réflexion rationnelle, à une série de figures imposées relevant de l'autocensure, et de l'évitement : y faillir voulait dire retomber. Retomber où ? En-deçà du criticisme. Dans les errements du dogmatisme métaphysique et ontologique. C'était ignorer l'impérieuse ascèse préconisée par la *Dialectique transcendantale*, redevenir naïf, ingénu ; en d'autres termes : basement

* Professeur de philosophie à l'Université de Rio de Janeiro (UNIRIO) depuis 2012. Il y enseigne principalement l'histoire de la philosophie moderne.

réaliste. Le grand mérite de Quentin Meillassoux, dans *Après la finitude*, est d'avoir su, grâce au terme de « corrélationisme », diagnostiquer ce sommeil sceptique, ce ronron abstème de la modernité, qui, pendant plusieurs décennies, a trouvé son confort intellectuel dans un éloignement théorique du réel qui prétendait constituer une conjuration préventive implacable des délires de l'illusion métaphysique.

1. Sortir du sommeil sceptique de la modernité tardive avec Meillassoux

Chez Meillassoux, le terme de « corrélationisme » désigne l'idée que, dans le processus cognitif, nous n'avons accès qu'à des relations et jamais aux objets eux-mêmes. Ainsi est-il presque devenu proverbial de caractériser la philosophie transcendentale de Kant comme étant une pensée qui rejette la possibilité de connaître la chose en soi, au profit de l'adoption de l'horizon épistémologique de la simple corrélation¹ qui permet et encadre l'accès à cette chose considérée en tant que phénomène. Pour cette raison, on parle de primat de la relation, ou, pour reprendre l'heureuse expression dont Cassirer a fait le titre d'un livre², de primat de la fonction sur la substance, puisque le monde n'est monde que dans la mesure où il *m'*apparaît. Le corrélationisme est déjà en germe dans l'idéalisme subjectif (ou l'immatérialisme) de Berkeley, ainsi que dans l'empirisme modérément sceptique de Hume ; mais, selon Meillassoux, c'est dans le cadre de la philosophie critique et transcendantale de Kant qu'il est effectivement inauguré. Depuis lors, il a subi des mutations qui l'ont vu progressivement substituer à la figure du sujet isolé, encore trop typique de l'épistémologie classique, une autre figure, plus dialogique, intersubjective et démocratique, celle de la communauté interprétative ; ce qui, dans le même temps, s'est accompagné d'un abandon du modèle pré-critique de l'adéquation de la représentation à l'objet représenté, au profit de l'adoption du modèle post-critique du consensus d'une communauté déterminée portant sur un type déterminé d'objectivité. Le schème corrélatif a, depuis Kant, été décliné en d'innombrables versions par la modernité, que ce soit sous la forme de la co-donation, ou sous celle de la co-originarité, de la co-présence, de la co-interprétation, etc., toutes formulations qui rendent inconcevable et

1 Les formulations kantienne de cette corrélation épistémologique sont d'une grande diversité : pour nous cantonner à la seule « Logique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, on pourrait mentionner, sans toutefois encore pouvoir prétendre à l'exhaustivité, le *leitmotiv* de la synthèse *a priori*, du jugement synthétique *a priori*, et les couples pensée-sensibilité ; pensée-connaissance ; forme-matière ; phénomène-objet ; conditions de possibilité de l'expérience-conditions de possibilité des objets de l'expérience ; sujet transcendantal-objet transcendantal ; etc.

2 Ernst Cassirer – *Substance et fonction*

irrecevable la scission de l'être et de la pensée (ou, si l'on utilise un vocabulaire plus phénoménologique, le divorce de l'être et de la manifestation) : en effet, nous n'avons accès qu'à la corrélation entre la pensée et l'être, jamais à l'un ou l'autre de ces deux termes pris isolément. Jamais nous n'atteignons à la réalité nue, à la réalité dépourvue des cribles que lui appose et lui impose notre esprit. Or, c'est à cette réalité nue et à elle seule que nous pourrions comparer les productions de notre esprit afin d'apprécier leur degré de vérité. Au deuil de la réalité en soi s'ajoute donc celui des vérités éternelles. Le corrélationisme correspond, de ce fait, à une ascèse philosophique dont le mot d'ordre est le renoncement à la métaphysique. En régime corrélationnel, tous les énoncés à prétention objective (y compris les propriétés mathématiques) doivent voir leur validité reconduite à l'autorité du schème relationnel, que celui-ci opère -comme chez Kant- en qualité de forme de la représentation, ou -comme c'est le cas dans la phénoménologie- sous la forme d'un acte de la subjectivité, ou encore sous les traits d'un langage formel spécifique -cas de la philosophie analytique. Depuis le criticisme de Kant, penser quelque chose en oubliant qu'*in fine* c'est toujours *nous* qui pensons ce quelque chose, analyser la réalité abstraction faite des conditions de sa manifestation, voilà bien le genre de touchante mais regrettable naïveté que le philosophe se doit de refuser.

L'une des grandes forces de l'exposé de Meillassoux réside dans la plasticité de la notion qu'il met en avant, qui lui permet d'emporter la conviction du lecteur lorsqu'il montre comment l'ascèse sceptique qui accompagne le prisme corrélatif a fait école, puis de quelle manière elle s'est renouvelée en se radicalisant. Ainsi observe-t-il avec raison qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, d'une façon générale, et du fait de reformulations de plus en plus inflexiblement monistes du corrélationisme critique, la réalité s'éloigne voire s'évanouit, dans une grande partie de la philosophie : travestie par les interprétations chez Nietzsche, médiée par les actes noétiques chez Husserl, masquée par les jeux de langage chez Wittgenstein, mise à distance par les engagements ontologiques chez Quine, cachée par les redescriptions chez Rorty, confinée dans les marges et voilée ou distordue par la différance chez Derrida, elle s'évapore à mesure que les fondations épistémologiques (ou génétiques) se libèrent de la contrainte classique d'un référent fixe et externe. Il n'est pas anodin, pour l'activité philosophique, de congédier la réalité : s'il est un symptôme de dogmatisme voire d'obscurantisme, c'est bien celui-ci. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que l'on reproche aux fanatiques, de nier le réel ? Peut-on parler alors d'obscurantisme moderne ? Derrière la posture de l'ascète au

jugement cauteleux et aux argumentaires empruntés, ne faut-il pas détecter l'imposture du mage qui, quoiqu'ayant abandonné la raison au scientifique, persiste à lui disputer l'autorité du sens et du vrai ? Ne doit-on pas reconnaître que, par-delà l'antienne de la lutte contre la métaphysique, le corrélacionisme radical des XX^e et XXI^e siècles a fini par servir à édifier une métaphysique sceptique ? Car c'est une chose que de s'interdire, au nom de l'inaccessibilité des vérités éternelles à l'homme, de proférer des thèses sur ce qu'est le réel en soi (posture que l'on peut nommer *scepticisme antimétaphysique*), mais c'est autre chose que de ne pas s'interdire de relativiser les thèses scientifiques portant sur le réel au nom d'un savoir propre et non scientifiquement réfutable concernant ce que l'on peut, de toute éternité (ou pour toute humanité), dire ou penser ou connaître à propos du réel (posture que l'on peut nommer *métaphysique sceptique*). Si Meillassoux ne recourt pas aux questions et aux formules qui précèdent, il ne cache cependant pas que la séparation apparemment définitive des chemins de la science et de la philosophie, et le reflux de l'autorité des critères rationnels au sein de l'activité philosophique contemporaine ne sont pas de bon augure pour la valeur objective de cette activité, ni *a fortiori* pour celle de la méthodologie corrélacioniste poussée à ses dernières extrémités. Afin de démasquer les contradictions de celle-ci, Meillassoux convoque l'argument devenu célèbre de l'énoncé ancestral, énoncé qui concerne des référents certes antérieurs à l'apparition de la conscience humaine, mais qui n'en demeure pas moins parfaitement concevable par tout scientifique digne de ce nom comme par tout réaliste naïf vivant au XXI^e siècle, alors que, curieusement, il est impossible à admettre sans susciter de profondes contradictions pour le philosophe corrélacioniste contemporain...

Analysons l'énoncé ancestral qui suit : « L'événement X est survenu Y années avant l'apparition de l'homme ». Comme le remarque Meillassoux, le philosophe moderne, post-critique, corrélacioniste, est un parangon de modestie transcendante : il ne remettra jamais en cause le contenu proprement dit d'un tel énoncé (car ce serait férir l'autonomie durement acquise des sciences exactes) ; pas plus qu'il ne s'aventurera à contester qu'un tel événement X soit réellement survenu ; ni à relativiser la date dudit événement. Ce philosophe sait, en effet, depuis Kant, que l'histoire positive de la vérité est, dorénavant, scientifique : tout au plus incombe-t-il à une métaphysique disciplinée par le criticisme de déduire les fondements de ces découvertes sous la forme de jugements synthétiques universels et nécessaires, certes, mais de plus en plus spécialisés. Toutefois, ce même philosophe, afin de traiter en philosophe post-critique, c'est-à-dire

en métaphysicien inavoué, en métaphysicien sceptique de la corrélation, un énoncé scientifique tel que celui reproduit ci-dessus, relativisera toujours, tôt ou tard, ledit énoncé en lui attelant une manière d'amendement : « *pour W*, l'événement X est survenu Y années avant l'apparition de l'homme », W étant dans le cas présent ni plus ni moins que la communauté scientifique à un moment précis de son histoire³. Le philosophe, sous des dehors modestes, postule en fait l'existence d'un régime autonome de sens extérieur au sens scientifique, et plus originaire, plus fondamental, plus vrai que celui-ci. Car le corrélationniste ne saurait accepter que le réalisme typique de la pratique scientifique délivre le sens ultime de la vérité objective. Comme le souligne Meillassoux, dans le cas des énoncés ancestraux, qui traitent d'événements antérieurs chronologiquement à l'existence même de l'humanité (cas certes particulier, mais susceptible de jouer ultérieurement le rôle de révélateur systémique des limites et des contradictions du paradigme corrélationnel tout entier), le philosophe post-critique de notre modernité tardive n'est pas même capable d'en concevoir le sens, car le concevoir revient, entre autres, à prononcer le divorce de la pensée et de l'être, à diagnostiquer la non-coextensivité de l'être et de la manifestation, ou à identifier une pensée scientifique qui outrepassse les limites métaphysiques de la pensée de l'être. Or, pour le philosophe post-critique et corrélationniste, l'être n'est jamais antérieur à la manifestation : tout au plus se manifeste-t-il comme antérieur à la manifestation⁴. Non content de dédoubler le sens des énoncés objectifs de la science pour les inféoder à l'autorité métaphysique de la corrélation, ce philosophe pratique donc une rétrojection logique du sens corrélationnel de l'ancestralité afin d'en soumettre et d'en amoindrir le sens strictement scientifique, c'est-à-dire chronologique. Le dédoublement régionalise la validité de la vérité scientifique (alors que la science n'établit jamais une mesure dans l'intention qu'elle soit valide pour... les seuls scientifiques!) ; quant à la rétrojection, elle immunise la vérité métaphysique-sceptique contre la portée de la vérité scientifique. Cela devient particulièrement évident lorsqu'on demande benoîtement si, au final, l'accrétion de la Terre (événement ancestral s'il en est, puisque survenu voici quelque 4,5 milliards d'années) a, oui ou non, eu lieu. Car la réponse du corrélationniste, telle que la rapporte Meillassoux, est des plus ambiguës : d'une certaine façon, oui, l'accrétion de la Terre a bien eu lieu (les énoncés scientifiques et les mesures qu'ils mobilisent sont objectifs) ;

3 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, Éditions du seuil, Paris, 2006, p.30.

4 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p.32.

mais d'une certaine façon, non, dans la mesure où il est inconcevable que le référent de ces énoncés ait existé indépendamment d'une conscience humaine, c'est-à-dire qu'il ait existé de manière non-corrélée⁵. Condensons la réponse : le scientifiquement vrai est philosophiquement inconcevable. Observons, soit dit en passant, qu'il n'y a guère que le philosophe moderne pour demeurer interdit face au sens littéral d'un énoncé ancestral. D'où sa volonté d'amender et de recadrer ce sens littéral. Mais au nom de quoi ? D'un fidéisme humaniste qui n'admet pas que les méthodes rationnelles de la science parviennent à réaliser ce qu'il croit impossible : sortir de soi, du langage, de la conscience humaine, pour connaître ce qui existe ? Le réalisme des mesures scientifiques en général, et de celles de l'ancestralité en particulier, est un sens littéral *et ultime* : il ne saurait être invalidé et amendé que par le réalisme de mesures contradictoires, plus exactes, au degré de rationalité supérieur, et non pas par l'idéalisme de pratiques externes à la science (celles du philosophe guidé par sa foi en la corrélation entre conscience humaine et réalité objective).

Dans le cadre d'un corrélationisme « faible » tel que celui préconisé par l'idéalisme transcendantal de Kant, la fondation des énoncés positifs de la science physico-mathématique réussit à jouer un rôle critique actif à l'encontre des énoncés métaphysiques dogmatiques en vigueur jusqu'alors, dans la mesure même où la réalité objective qui doit être fondée en raison est restreinte aux faits scientifiques déterminés et mesurés par le biais d'équations mathématiques : le criticisme kantien parvient à garantir l'existence de la vérité rationnelle au moyen de cette stricte délimitation de l'objectivité. Pour Kant, la conséquence est qu'il faut réorienter la métaphysique vers d'autres domaines rationnels que l'expérience et le savoir objectifs, si vraiment elle doit continuer à produire des énoncés positifs : en effet, les énoncés positifs doués de vérité objective sont désormais ceux de la science, et non plus ceux, en propre, de la métaphysique ; c'est ailleurs que ceux-ci peuvent trouver un usage, et à propos d'autres objets, l'éthique, le droit, la politique et l'anthropologie. Chez les héritiers de Kant, et particulièrement ses héritiers contemporains, que Meillassoux rassemble sous la bannière fort convaincante du « corrélationisme fort » (parce qu'ils ont congédié l'horizon d'un au-delà des limites de la corrélation, encore valide chez Kant, pour qui la chose en soi, inconnaissable, existe), on en vient à contester l'autorité, non plus des vérités éternelles de la métaphysique dogmatique (comme le faisait le criticisme au

5 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p.34-35.

XVIII^osiècle, pour le plus grand profit de l'autorité des vérités objectives de la science mathématique de la nature); mais justement l'autorité des vérités scientifiques elles-mêmes, et ceci au nom de l'autorité d'un savoir théorique de facture métaphysique qui revendique sa supériorité sur tout savoir réfutable. Autrement dit : le corrélacionisme fort du XX^osiècle transfigure ce qui, chez Kant, était la fondation kantienne des énoncés scientifiques, toujours seconde par rapport à ceux-ci, en un savoir profond qui limite, de façon critique, la validité desdits énoncés à la communauté au sein de laquelle ils sont proférés. La fin de la métaphysique dogmatique, qui fut le haut fait de l'idéalisme critique et transcendantal kantien, a été lentement mais sûrement relayée par la prééminence d'une métaphysique sceptique, fidéiste et humaniste (en d'autres mots : profondément éclectique) qui remplit les fonctions de savoir profond irréfutable dont l'autorité détermine légitimement le degré de validité à reconnaître à tout énoncé véridatif, y compris scientifique. L'exception scientifique décrétée par Kant et qui, dans le cadre de son corrélacionisme faible, lui servait de prisme afin d'écartier tout dogmatisme, a été progressivement annulée au bénéfice d'une égalisation relativiste de tous les énoncés à prétention positive ou objective. Le transcendantal servait à distinguer la teneur véridative spécifique (en l'occurrence, la validité nécessitante universellement) de la science physico-mathématique, pour la différencier des discours dogmatiques, mystiques, superstitieux et religieux ; alors qu'au XX^osiècle ses épigones ont travaillé à niveler la teneur véridative de tous les types de discours, en vertu du fait que tout discours est, en dernière analyse, humain. Dans le corrélacionisme fort, le *Faktum* scientifique distingué par Kant cesse de prévaloir ; or, c'est bel et bien ce *Faktum* que Meillassoux tente de réactiver en philosophie, dans des termes qui ne peuvent plus être, même faiblement, corrélacionistes (puisque même l'austère appareil critique du corrélacionisme faible n'a pas su prémunir ses adeptes contre l'inflation endémique des réquisits sceptiques) : il propose que nous concevions la finitude, non plus comme un défaut de la pensée, mais comme une propriété du réel. Pour justifier ce saut spéculatif qui permet de sortir du sommeil moderne, il préconise qu'on reconnaisse la validité d'un principe de facticité, qui ferait exactement contrepoids au fameux principe de raison cher à Leibniz⁶. À partir de ce principe de facticité, nous serions à même de constater l'irraison inhérente à la réalité même. L'irraison serait une propriété ontologique absolue, et non plus liée à la simple finitude de notre savoir. Sur la base de

6 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p.52-55 et 73.

la théorie des ensembles de Cantor, Meillassoux utilise par ailleurs les mathématiques pour penser, grâce au transfini, l'impossibilité de la totalisation numérique, ce qui lui permet de poser la nécessité de la contingence ou, ce qui revient au même, la prohibition de la nécessité ; mais également l'advenue du complètement autre, de l'altérité absolue, de la création *ex nihilo*, du miracle, voire d'un Dieu en voie de construction.

2. La déconstruction, un exemple de corrélationisme extrême

Le moins que l'on puisse dire est que la thèse de Meillassoux représente une rupture radicale (et un bol d'air frais bienvenu) sur une scène philosophique contemporaine très largement sclérosée par sa complaisance et ses ressassements méthodologiques. Alors qu'il n'est pas douteux que des penseurs hostiles au schème corrélationnel, comme Badiou, Deleuze, Schelling ou Hegel, soient des références persistantes pour les partisans de Meillassoux et du « tournant spéculatif », le nom de Derrida n'est, lui, guère mentionné par ceux-ci, à l'exception notable de Malabou (toutefois, celle-ci, bien qu'admirative du livre de Meillassoux, n'en partage pas les conclusions). Faut-il donc admettre que la déconstruction est et n'est qu'un exemple de pensée corrélationnelle, et qu'à ce titre elle ne représente guère qu'un écueil voire qu'un épouvantail pour le réalisme spéculatif ? La question mérite d'être posée de façon peut-être encore plus superlative : la déconstruction n'est-elle pas l'exemple du corrélationisme fort par excellence, voire du corrélationisme extrême, si typiquement contemporain, ou « post-moderne », même si Derrida refusait qu'on l'embrigade sous cette banderole ? Car, de fait, la pensée de la déconstruction se situe au croisement des deux objets-mondes (la conscience et le langage) et de deux courants philosophiques (les phénoménologies et les philosophies du langage) qui, comme le remarque avec justesse Meillassoux, ont, au cours du XX^e siècle, concentré l'essentiel des expressions principales de la corrélation renouvelée, radicalisée, ses nouvelles déclinaisons modernes, la conscience en qualité de matrice corrélationnelle phénoménologique, le langage à titre de matrice corrélationnelle analytique. On a affaire, dans les deux cas, à des expressions exacerbées d'une extériorité corrélationnelle, certes sans cesse martelée (que l'on songe à la notion d'intentionnalité, c'est-à-dire au fait que penser c'est obligatoirement penser quelque chose, que la conscience est originellement éjectée ou éclatée vers le monde), mais en même temps tout à fait inaccessible : ces deux matrices corrélationnelles, en

mondifiant notre incomplétude, nous aliènent le monde en même temps qu'elles nous aliènent à nous-mêmes. Et Meillassoux de diagnostiquer la nostalgie typiquement moderne, liée au deuil douloureux du « grand dehors »⁷.

Comment ne pas songer ici au Derrida *deuxième manière*, le penseur de la déconstruction, pour qui « il n'y a pas de hors-texte »⁸ ? Cette phrase célèbre, qui devint comme un slogan de la déconstruction, a certes des faux airs d'idéalisme subjectif à la Berkeley appliqué aux questions de l'écriture et du langage, mais elle revient à dire en fait, et plus précisément, que le texte n'est jamais hors-contexte. Il n'existe ni dedans ni dehors du texte : le texte est un ensemble d'effets de contexte, et ce, même si, souvent, il refoule cette intrication. Toutes les structures et institutions de la réalité politique, sociale, économique, historique, sont impliquées dans le texte ; le rôle que se reconnaît la déconstruction étant, justement, la prise en compte de cette implication⁹. Le texte prétend s'instituer de façon autonome, revendique le hors-contexte au point que, souvent, la reconnaissance du contexte qui résonne et raisonne en lui est assimilée à la prostitution de son sens ; la déconstruction, quant à elle, entend forcer la destitution du texte pour mieux le restituer, au travers de l'épreuve de la différance et des marges qui le constituent. La signification de tout texte résulte des différences entre les mots utilisés, plutôt que de la référence aux choses qu'ils représentent. Ces différences « sans termes positifs »¹⁰ sont dynamiques (différentes), et travaillent le sens de chacun des mots qu'elle oppose, qui ricochent les uns sur les autres, font écho les uns aux autres, se mettent en abyme et/ou en relief les uns les autres, à la manière de ce qui se passe pour la nature différentielle de la signification chez Saussure. La différance est « le mouvement de jeu qui « produit » [...] ces différences, ces effets de différence »¹¹. La trace ne permet jamais de remonter jusqu'à une origine : pour signifier, les concepts diffèrent, interfèrent, interagissent les uns avec les autres ; aucun d'eux n'est jamais tel qu'en lui-même¹². Les imbrications systémiques des différences forment le réseau dynamique, sans cesse mouvant, des significations qui affleurent de leurs oppositions toujours conniventes et jamais épurées : il ne peut y avoir à écrire, à signifier, à

7 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p. 21-22.

8 Jacques Derrida – *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p.227.

9 Cf. Jacques Derrida – *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, pp.47-48: « Avancer qu'il n'y a pas de hors-texte, ce n'est pas se rassurer dans l'intériorité d'un dedans ou d'une identité à soi, c'est observer que le texte affirme le dehors. »

10 Jacques Derrida – *Marges – de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p.11.

11 Jacques Derrida – *Marges – de la philosophie*, p.12.

12 Cf. Jacques Derrida – *De la grammatologie*, p.95: « La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. »

connaître, à penser, à dire, que des effets de différance, ce qui, malgré ce que pourrait faire accroire l'insistante chasse derridienne aux articulations binaires de la métaphysique de la pureté, est une manière de définir un cadre transcendantal et/ou corrélationnel total. Non que nous soyons le moins du monde aptes à comprendre ni, *a fortiori*, à épuiser le tout du texte-contexte, lequel ne se réduit jamais à un nous ou à un sujet qui, de toute façon, et au mieux, soit en est l'autre, soit est un simple effet de distorsion locale du jeu systémique des signifiants. Que la déconstruction soit un schème corrélationnel total ne veut pas davantage dire que le mode d'existence de ce tout-là soit la présence (de fait, la trace est l'absence du présent et la présence de l'absent, ou l'absence aveuglante -et le silence assourdissant- de l'archi-écriture dans les énoncés soi-disant rationnels et auto-consistants). La différance, ce concept si typiquement derridien, n'est pas à proprement parler un objet, un phénomène ou une origine : c'est plus exactement une force disséminatrice qui encercle, enveloppe, aveugle et dépasse l'observateur, en même temps qu'elle rend l'observation possible en la dépassant. On a donc affaire ici à un idéalisme non pas subjectif, mais hyper-intersubjectif et antimétaphysique. D'une certaine manière, Derrida tire dans sa deuxième période les conclusions des réflexions phénoménologiques de sa première période : la déconstruction est une phénoménologie si radicale qu'elle renonce au sens en le transformant en indécidable. Le sens suppose l'absence, non seulement du référent, mais également de la conscience, dans la mesure où il se déploie exactement dans l'interstice qui les sépare en les articulant et les articule en les séparant, c'est-à-dire dans la convention linguistique qui, par définition, isole le signe de son contexte. Aucun sens n'est susceptible d'être fixé de façon définitive, et « nous » demeurons à jamais pris dans des jeux textuels dépourvus de connexion directe avec le « réel » ; réel qui, d'ailleurs, ne saurait manquer de s'avérer problématique pour une philosophie si ostensiblement rétive à toute tentation ontologique. Car le réel qui occupe Derrida au moins jusqu'au seuil des années 1990, c'est le réel scriptural, textuel. Faut-il donc dire que Derrida, radicalisant le tournant linguistique adopté par une grande partie de la pensée occidentale au cours du dernier tiers du XX^e siècle, condamne la dimension du hors-texte à n'être que du contexte résonant/raisonnant en texte ; et que, ce faisant, il prohibe la possibilité même d'un référent consistant à l'écriture comme à la parole ? La vie et la réalité seraient-elles donc vouées à n'être que les absentes du texte, les présences dont les signes et les paroles qui les désignent s'absentent en les absentant

tout en les manifestant ? En tout état de cause, on retrouve chez Derrida les principaux symptômes du corrélationisme que Meillassoux nomme « fort », à savoir : l'évanouissement du réel, l'absence du « grand dehors », dont le libre jeu des différences est le pendant positif (puisque le jeu n'est libre que parce que rien de vraiment extérieur ne le borne).

D'ailleurs, de nombreux commentateurs sympathisants de la déconstruction revendiquent cet évanouissement du réel. Par exemple, Lee Braver qualifie Derrida d'auteur non réaliste¹³, qui situerait le texte dans un système qui structure ses idées et oblige à différer l'examen de la vérité de celles-ci aux marges et confins dudit système. Bien entendu, selon Braver, Derrida ne nie pas la vérité ; mais il souligne de façon insistante que *tout type de relation à la réalité s'effectue inexorablement par le biais d'incalculables influences interdépendantes*. Ce qui est assez dire que la déconstruction est une entreprise profondément corrélationiste. Les sujets et les objets devenant effets de langage, ils prennent place dans les contextes qui déterminent les termes de leur relation à la réalité. Où l'on voit combien ce Derrida post-moderne semble voué à jouer le rôle de cible parfaite des arguments développés par Meillassoux. Selon l'une des plus hautes autorités en matière de déconstruction, Ferraris, il ne fait d'ailleurs aucun doute que la pensée de Derrida présente tous les stigmates d'un corrélationisme fort : lors d'une conférence qui s'est tenue en novembre 2014 à l'Université de Rio de Janeiro¹⁴, Ferraris a ainsi qualifié la déconstruction d'hyperkantisme voire de « kantisme à la puissance mille ». À la question de savoir si Derrida est un philosophe anti-réaliste, Ferraris a également répondu par l'affirmative. Ceci étant posé, pour défendre Derrida, il nie la valeur des critiques portées au schème corrélationnel et, soucieux de vider celui-ci de ses résonances les plus provocatrices, il prétend que la notion de constructivisme, moins polémique, plus diplomatique, serait aussi plus adéquate pour restituer les méthodes de réflexion épistémologique qui relie Kant à ses plus lointains descendants philosophiques. Je crois devoir manifester mon désaccord à ce propos : la notion de constructivisme, assez juste par ailleurs dans une optique simplement descriptive, laisse toutefois dans l'ombre la grande différence qui existe entre le corrélationisme de Kant et celui de ses successeurs du XX^e siècle. En effet, Kant ne cesse jamais de maintenir

13 Cf. Lee Braver – *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, 2007, pp.14.sq.

14 La conférence “El tacto, el animal, el real”, dans le cadre du colloque international “Derrida e as desconstruções”, qui a eu lieu du 5 au 7 novembre 2014 à Unirio.

sur pied l'instance de la chose en soi (quelque chose existe, que la raison ne produit pas), d'où le qualificatif, laudatif, de « faible » dont Meillassoux gratifie son corrélacionisme. Il y a quelque chose qui précède, qui entoure, qui outrepassa la corrélacion chez Kant : la chose en soi, dont nous ne saurons jamais rien, si ce n'est le fait brut de son existence indépendante. Or, tel est justement le fait que les corrélacionismes forts du XX^e siècle, et, *a fortiori*, ceux de la « post-modernité », au nombre desquels celui de Derrida, s'efforcent d'effacer ou feignent d'ignorer. C'est le mérite de Meillassoux que d'avoir su recourir à un vocable qui souligne avec netteté combien les conceptions post-critiques de la conscience, de la connaissance, du langage et de la signification convergent à l'heure de plaider un fonctionnement de celles-ci en circuit fermé qui leur interdit tout accès direct au réel. Le terme de « constructivisme », lui, est toujours « fort », j'entends par là qu'il tend à ce qu'on pourrait nommer un « créationnisme » de la réalité humaine : il ne dit pas le contraire du corrélacionisme, il le dit en insistant davantage sur l'activité du sujet créant la réalité humaine objective que sur le fonctionnement en circuit fermé, illusoirement autonome et pur, quasi-incestueux, et au final scientifiquement stérile, de cette activité.

Lors du colloque déjà mentionné, Ferraris a déclaré que Derrida ne prêtait jamais le flanc à la critique d'épistémologisme, car il ne céderait jamais à la confusion, devenue courante dans la modernité tardive, entre ce qu'il y a et ce que nous savons. De fait, confondre ce qui existe et ce que nous savons revient à nier tout accès direct à ce qui existe. Or, remarque encore Ferraris, s'il est totalement faux de dire que l'existence du tyrannosaure dépend de nos concepts ; il est par contre totalement exact de dire que le mot « tyrannosaure » dépend de nos concepts. Une telle présentation des choses, résolument transcendantale, prétend désamorcer et neutraliser la portée des critiques émises par Meillassoux : l'existence serait indépendante des concepts, chez Kant comme chez Derrida. L'auteur de ces lignes est d'accord pour amenuiser la force des propos de Meillassoux en ce qui concerne Kant, puisque, justement, chez celui-ci, l'idéalisme transcendantal est en même temps un réalisme empirique. Je suis en revanche beaucoup plus sceptique que Ferraris en relation à Derrida. Ainsi, l'on se souvient de la fameuse controverse née des déclarations de Latour, référentes au fait que Ramsès II n'avait pas pu mourir des effets de la tuberculose, malgré l'indubitable présence, dans son cadavre, de résidus dudit bacille, car celui-ci n'a été découvert qu'au cours du XIX^e siècle, autrement dit, quelque 3000 ans après le décès du pharaon.

Accorder cela à Latour équivaut à dire que la vérité scientifique est anachronique par rapport à l'existence des faits qu'elle considère. Or, si d'un point de vue corrélacioniste, cela est assez vrai, d'un point de vue réaliste on se doit de corriger un tel verdict de la manière qui suit : la vérité des mesures mathématiques correspond à la réalité effective des faits mesurés ; les noms attribués aux concepts qui accompagnent lesdites mesures sont purement conventionnels. Les conventions conceptuelles ou les noms des choses constatées sont-elles, ceci dit, toujours anachroniques par rapport à la réalité et à la vérité elle-même ? Que le nom « tuberculose » soit forgé 3000 ans après le décès de Ramsès par tuberculose, ou qu'il soit contemporain de manifestations du bacille qu'il désigne au XIX^e siècle, la distance qui affecte sa relation à ce qu'il désigne n'est que superficiellement anachronique dans le premier cas, et profondément conventionnelle dans les deux cas. Ces noms ne demeurent et n'évoluent jamais dans la même dimension que les mesures objectives, et lorsqu'ils sont réputés être vrais, c'est parce que les mesures les obligent tout en validant l'un de leurs usages. Prenons un exemple : si, de façon assez énigmatique, je déclare au lecteur qu'il y a 14 « asilos » et 7 « hospícios » à Rio de Janeiro, la vérité de mon propos sera établie si et seulement s'il y a 14 « asilos » et 7 « hospícios » sur le territoire de la ville de Rio de Janeiro. Néanmoins, avant que le lecteur ne mesure le degré de vérité de mon affirmation, je dois l'informer qu'en Portugais du Brésil, « asilo » signifie « hospice », tandis qu'« hospício » signifie « asile » ; par conséquent, au moment de jauger l'exactitude de mes propos, le lecteur, armé de la certitude que les noms « asile », « hospício », « hospice » et « asilo » sont conventionnels, saura que seul doit importer le fait qu'il y ait, ou non, 14 « hospices=asilos=x » et 7 « asiles=hospícios=y » à Rio de Janeiro afin d'être à même de déterminer si ma déclaration est fondée ou pas. Dans les deux cas, les noms demeurent conventionnels, et la vérité de leur usage ne sera attestée que si la mesure mathématique confirme la réalité qu'ils ont contribué à désigner. La critique de Meillassoux consiste à dire que le corrélacionisme confond la correspondance entre vérité et réalité avec l'écart conventionnel entre le nom et la chose qu'il désigne. Si semblable critique ne me paraît pas en mesure d'atteindre le kantisme, pour les raisons que j'ai déjà évoquées, et si elle ne serait guère plus efficace contre le réalisme de Hilary Putnam à l'époque de l'argument de la Terre-jumelle (dans la mesure où, là aussi, il y a un contrepois réel aux opérations de l'esprit, qui font dire, d'ailleurs, à Putnam : « *ideas just ain't in the head!* »), il en va, je pense, tout autrement dès qu'on l'articule en direction de philosophies qui,

telles celle de Derrida, refusent à la pensée ou au langage tout accès direct au réel en même temps qu'elles leur refusent de sortir du jeu infini des interactions contingentes et matérielles des signifiants.

D'autres interprètes de Derrida sont bien plus mesurés à l'heure d'évaluer son corrélationisme. Par exemple, Malabou, même si elle partage la « lassitude d'être interdits de métaphysique »¹⁵ qui a inspiré les principaux instigateurs du tournant spéculatif, s'interroge avec rigueur sur la possibilité même d'une sortie du « corrélationisme », du transcendantal¹⁶ ; ceci étant dit, elle rappelle aussi que, dès *Glas*, au seuil de la seconde période de Derrida, le transcendantal fait office de « transcatégorial », qu'il est le « vomit du catégorial »¹⁷ et que, donc, Derrida lui-même entend l'abandonner. À cet égard, la définition de la grammatologie que propose Malabou peut nous éclairer : selon elle, il s'agit d'une « sémiologie sans signes »¹⁸ au sein de laquelle le graphème occupe la place qui, auparavant, était celle du signe dans le structuralisme. Le graphème (tout comme la trace) est un signe dépourvu de nom propre et, donc, de dépendance exclusivement idéelle à un signifié transcendantal, mais non de capacité à se mettre en relation avec d'autres graphèmes : il est la condensation (mobile et infinie) de la face encore double du signe, condensation de par laquelle l'idée ne fait plus qu'une avec la matière, et le réel s'évide de la substance. Ce faisant, la grammatologie est une sémiologie qui dépasse la dimension même du langage, en rendant possible l'archi-écriture (dont le langage ne constitue qu'un cas particulier parmi d'autres). Pour ma part, j'observe cependant que l'archi-écriture consacre la neutralisation explicite de la raison scientifique : l'archi-écriture, qui est la condition du système linguistique mais ne peut en faire partie, et qui permet d'éprouver la différence dans la trace alors que l'écriture réduit la différence en l'identifiant à la présence et à la parole vive, ne peut être soumise à aucune science, ni à aucune objectivité, ni même à aucune relation de savoir. On accède à l'archi-écriture sur fond d'impuissance de la raison scientifique (l'archi-écriture est un en-soi outre-objectif) ; alors que l'archi-fossile démontre la puissance de celle-ci... Que la déconstruction soit un corrélationisme extrême ou un ultra-réalisme textuel, le fait est qu'elle débouche sur une neutralisation

15 « Catherine Malabou: pour la rencontre entre philosophie et neuro-sciences », entrevue du 20 avril 2014, publiée sur le site www.lesinrocks.com

16 Voir à ce sujet son dernier livre: Malabou – *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.

17 « Catherine Malabou affronte également l'effet Meillassoux », entrevue publiée le 26 février 2014 sur le blog de Mehdi Belhaj Kacem : mehdibelhajkacem.over-blog.com

18 Catherine Malabou – article « The end of writing? Grammarology and plasticity », *The European Legacy: Toward New Paradigms* 12 (2007), p.432.

de la raison objective et sur l'impossibilité pour celle-ci d'atteindre à l'en-soi objectif (puisque, pour le corrélationisme, l'en-soi n'est pas objectif). Or, ce sont bien là deux des symptômes typiques de la modernité post-critique tardive.

S'appuyant sur la *Critique de la faculté de juger*, Malabou souligne que l'« en soi » dépend de nous, alors que, chez Meillassoux, l'« en soi » est défini comme étant ce qui est totalement indépendant de nous-mêmes, comme étant radicalement autre. Il me semble que l'« en soi » qu'évoque Meillassoux, dont l'existence est effectivement indépendante de nos catégories, et qui relève davantage de la première *Critique*, est fidèle à Kant : la certitude de l'existence de l'en-soi hors de nous, que l'existence de l'en-soi génère en nous, n'empêche pas que l'existence de l'en-soi hors de nous soit indépendante de la certitude qu'elle génère en nous, ce qui est exactement la raison pour laquelle le corrélationisme kantien est qualifié de « faible ». L'unique concession à l'humanisme que Kant fait dans sa détermination de l'en-soi consiste dans le fait que la relation entre, d'un côté, la certitude en nous de l'existence de l'en-soi hors de nous et, de l'autre, l'existence de l'en-soi hors de nous, respectera toujours le principe logico-formel de non-contradiction. Et ici, effectivement, il y a une différence entre les en-soi de Kant et de Meillassoux, mais cette différence renvoie, justement, à l'abandon par celui-ci du modèle corrélationiste.

3. Du corrélationisme aporétique de la déconstruction à l'éthique et à l'herméneutique de l'Autre : les risques de l'incohérence théorique et de l'incantation morale

Le troisième et dernier Derrida surgit dans les années 1990, en réaction à certains effets détestables de l'hyperconstructivisme manifestés par le « cas Paul de Man ». On parle à ce propos de « tournant de la reconstruction ». Et, d'emblée, on est en droit de se demander : si vraiment déconstruction n'est pas synonyme de destruction, alors pourquoi diable éprouver le besoin de reconstruire ? Ce virage se produit avec des ouvrages tels que *Spectres de Marx* et *Force de loi* dans lesquels la pensée de Derrida se rapproche de celle de Levinas. Un interprète de Derrida comme Simon Critchley postule même une homologie entre ces deux pensées. Cessant de s'atteler à la seule immanence textuelle, la réflexion de Derrida devient alors une pensée du choc avec l'irréductible altérité d'Autrui. Éthique de l'Autre et herméneutique philosophique nouent chez ce dernier Derrida un dialogue qui tente de sortir du « circuit fermé » du

jeu textuel. Incombe dès lors un rôle éthique positif à la déconstruction : celui de l'exigence d'une justice infinie due à l'Autre. Selon Critchley, il y aurait ici à l'œuvre un impératif catégorique inconditionnel qui serait, chez Derrida, la source d'où jaillirait la déconstruction¹⁹. Ferraris souscrit à cette lecture, de même que Caputo, qui voit dans la déconstruction une herméneutique radicale : chez Derrida tel que Caputo le lit, il y aurait une réactivation de la chose même, ou d'un type de chose en soi assez proche de la phénoménologie du visage chez Levinas, et que le textualisme des années 1970-1980 ignorait complètement. À partir des années 1990, Derrida préconiserait l'amour pour le « Grand Autre », le respect pour son inaccessibilité, pour ce que la phénoménologie appelle « transcendance. »²⁰ Au moyen de la notion d'indéconstructibilité de la justice, Caputo contre-balance le jeu libre et sans gouvernail auquel on a le plus souvent associé la déconstruction. Il peut paraître difficile de ne pas détecter quelque inconsistance théorique, ou quelque éclectisme conceptuel, dans cette cohabitation de la déconstruction et de l'indéconstructible, de l'idéalisme pantextuel dépourvu de tout référent comme de toute transcendance et du respect inconditionnel pour l'Autre absolu. J'ajoute qu'il est très ardu de concevoir comment instaurer une philosophie première, dût-elle être une éthique première, chez Derrida. Chez Kant, la mort de la métaphysique dogmatique rend possible l'instauration d'une métaphysique de la raison pratique, du noumène personnel, doté d'un accès direct, intuitif, à l'absolu de la loi morale. La capacité véridative de la raison étant garantie par le fait que constitue la science newtonienne, on est légitimé à examiner le contenu positif de la métaphysique réformée, à savoir, le devoir-être et l'impératif catégorique. Mais comment articuler le corrélationalisme théorique radical de la déconstruction, dépourvu de tout référent réel, et les impératifs éthiques issus de la rencontre avec la personne de l'Autre ?

Si le danger d'incohérence théorique entre déconstruction et reconstruction n'est donc pas absent, je crois néanmoins que l'on doit, sinon relativiser l'importance du tournant éthique des années 1990, du moins observer qu'il est annoncé ou préfiguré par de nombreux éléments de la pensée de la déconstruction elle-même. Ainsi l'archi-écriture est-elle désignée dès 1967 comme étant ce qui ouvre *le rapport à l'autre en tant que ce rapport est la condition de tout système linguistique*, et ce, alors même que l'écriture, quant à elle, chasse et expulse son autre²¹. Autre exemple: le second chapitre de *L'écriture et la*

19 Cf. Simon Critchley – *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, 1992, p.41.

20 Cf. John D. Caputo - « For Love of the Things Themselves : Derrida's Hyper-Realism. »

21 Cf. Jacques Derrida – *De la grammatologie*, pp.88-89.

différence, également publié en 1967, « Violence et métaphysique », qui concerne l'œuvre de Levinas. Derrida y déclare partager avec Levinas l'idée selon laquelle vivre pour l'Autre est le bien suprême. Bien entendu, les réserves qu'il émet ensuite à propos de l'inaccessibilité de cet Autre chez Levinas prennent un sens tout particulier au vu de sa propre évolution ultérieure. Car si évolution il y a chez Derrida, elle n'est pas celle qui irait d'une déconstruction sans dimension éthique aucune à une reconstruction soucieuse de la transcendance de l'Autre, mais d'une déconstruction qui pense pouvoir traiter d'éthique et d'autrui en interne à une reconstruction qui borne la déconstruction et lui impose l'excès d'une figure qui n'est plus même interrogeable comme tout le reste : Autrui.

De plus, il convient de noter que, dans toute l'entreprise déconstructrice, l'autre est présent à titre d'horizon, horizon accessible jusqu'à la fin des années 1980 (même si ce qui de l'autre est accessible est son absence), puis horizon inaccessible à partir des années 1990 (où l'accessibilité de l'absence est redoublée par l'interdit de l'accès à l'Autre). L'altérité, d'absence accessible mue accès prohibé, ce qui ne l'empêche pas de jouer le rôle d'un horizon constant de la déconstruction comme de la reconstruction. Car, répétons-le, le corrélacionisme derridien est aporétique. Et, de fait, ces apories butent principalement sur le constat de l'indécidabilité. Or, derrière la question de l'indécidable hiérarchisation des termes, c'est la figure de l'autre qui hante l'examen déconstructeur. Il ne s'agit pas de l'autre dont on va accoucher l'âme comme c'est le cas avec Socrate, mais plutôt de l'autre en chacun de nous, de l'autre en moi, des autres en le texte, dont on va éprouver le poids d'altérité via le poids d'aliénation que révèle l'expérience nivelante de la déconstruction. D'ailleurs, ne peut-on parler d'une maïeutique derridienne ? Si tel est le cas, l'obstétrique dont il est question diffère profondément de celle qui anime l'œuvre de Platon : en effet, l'auteur de *La grammatologie* et de *L'écriture et la différence* ne part pas de définitions qui, comme c'est le cas avec Socrate, sont frappées d'équivoque doxique et manquent de précision conceptuelle, pour ensuite donner le jour à la quête de l'idée. Derrida, au contraire, prend généralement pour point de départ des définitions et des acceptions qui ont réputation d'exactitude et de netteté, puis il les renvoie à l'ambiguïté, à l'impureté, au mélange voire au flou qui, les imprégnant en leurs différences et de par leur différence, ne cessent jamais de résoner/raisonner en elles. Lorsqu'ils buttent sur la confusion ou la perplexité engendrées par les carences de nombreuses définitions du commun, les

dialogues socratiques débouchent souvent sur des apories, qui résultent de l'inaptitude caractéristique du monde empirique à satisfaire l'exigence philosophique de définitions idéales portant sur des essences éternelles. Chez Derrida, loin de traduire l'impuissance de la raison métaphysique prise dans les cangues de la prison corporelle, ou l'ineptie des concepts nés de cette captivité, l'ambiguïté aporétique, qui est la marque du constant et inextricable accouchement infini des définitions, possède le mérite d'exhiber la part qui, quoi que refoulée, maintient son emprise, à titre de pôle de dissémination, sur le surgissement continu et continument problématique, ambigu, du sens. Définir, déterminer, caractériser, qualifier, ne sont jamais des entreprises inoffensives, et renvoient toujours à des décisions, et donc, à des partialités, à des parti-pris hiérarchiques qui tendent à escamoter la violence sociale et politique de leur règne au moyen d'une réitération coutumière, ou quotidienne, anesthésiante.

On le sait, il est notoirement injuste de prétendre que, dans l'œuvre de Derrida, on ne sort jamais du langage. Implacable adversaire du logocentrisme, assimilé à un idéalisme métaphysique de la pensée comme telle, Derrida reconduit toujours la parole et la pensée à l'écriture. Ceci éclairci, on peut effectivement déclarer que le fameux slogan de *La Grammatologie* («il n'y a pas de hors-texte») concentre l'esprit de l'entreprise derridienne, dans la mesure où celle-ci focalise résolument sur les jeux de signifiants instaurés par les graphèmes pour, ensuite, et par extension, analyser l'écho de ces dynamiques au plan de la parole et de la voix, via la réflexion concernant l'accent, les jeux de mots, la traduction, etc. De fait, la déconstruction est une *éthique de lecture* qui, ambitionnant d'en finir avec les échelles hiérarchiques qui sous-tendent la métaphysique, sonde la possibilité de remplacer ces échelles par une pensée décentrée, réceptive autant qu'attentive aux oppositions paritaires de concepts : car, que des concepts s'opposent en binômes les uns aux autres, cela n'est guère nouveau ; ce qui l'est davantage c'est, premièrement, de remarquer qu'on ne développe généralement de telles oppositions qu'au profit de l'un des termes et au détriment de l'autre, deuxièmement qu'on le fait au nom de décisions en elles-mêmes justifiées mais injustifiables. Dorénavant, les vérités absolues de la métaphysique de la présence devront être comprises selon un biais double et dubitatif, qui préservera la simultanéité des pôles conceptuels en opposition ; et si leur contradiction doit être renouvelée, que cela se fasse de manière à ne plus occulter leur indécidabilité. Car toute hiérarchie conceptuelle provient d'une décision qui, étant arbitraire, doit être questionnée, et

suspendue. Or, il revient à la déconstruction de mettre en évidence la valeur indécidable des hiérarchies : en effet, nous ne disposons d'aucun langage qui soit indépendant ou extérieur à l'histoire de ces concepts de la métaphysique. Le signifié central, transcendantal, n'est jamais absolument présent et auto-consistant à l'écart d'un système de différences et de marges. Le mètre du sens ne plane pas en dehors du langage ; s'il existe c'est disséminé dans le corps de l'écriture, de la langue, de la voix, de la parole et, par extension, de l'idée, en se démultipliant via les interactions matérielles des signifiants. Jamais il n'existe de discours plein ou d'écriture pleine : la différance est toujours une ouverture de l'horizon que les tendances autoritaires à l'œuvre dans le discours prétendent -mais c'est une illusion- encercler ou épuiser. C'est d'ailleurs sur cet aspect hyper-critique de la pensée de Derrida que se base le succès des *critical studies* et c'est à partir de lui que s'explique la coloration fréquemment déconstructionniste de revendications politiques portées par des groupes souvent minoritaires (si ce n'est en nombre, du moins en terme de représentation) mais surtout très actifs dans le cadre de la société civile contemporaine, groupes qui, depuis trois ou quatre décennies, ont profondément rénové les questionnements et pratiques démocratiques en incarnant et en revendiquant les droits de cet Autre que la vie sociale et la citoyenneté traditionnelle veulent parfois refouler ou conjurer (que cet Autre se nomme la femme, l'homosexuel(le), l'étranger, etc.).

L'autre (avec un petit a) n'a donc jamais été absent de la déconstruction, éthique latente de lecture. Toutefois, l'Autre, de totem de l'éthique, devient tabou de la déconstruction dans les années 1990. On ne peut plus y toucher. La justice qui lui est due n'est plus déconstructible. Il prend une majuscule. Derrida rejoint alors les positions de Levinas qu'il critiquait dans *L'écriture et la différence*. Il reprochait alors aux propos de Levinas sur Autrui, sur la nécessaire inaccessibilité d'Autrui, de pouvoir être inversés sans grand dommage pour les ambitions de son éthique. C'est exactement ce qu'on peut reprocher à Derrida dans les années 1990. Pourquoi s'arrêter de déconstruire lorsqu'il s'agit d'Autrui ? L'amour de l'Autre n'implique-t-il pas, tout au contraire, l'accessibilité de celui-ci ? Comment justifier ce « grand dehors » de la corrélation déconstructrice ? Questions qui nous font soupçonner qu'avec l'éthique non plus latente, mais patente et explicite du dernier Derrida, nous sommes davantage en présence d'un amendement religieux ou d'une exception mystique à la déconstruction qu'en présence d'une reconstruction compatible avec la déconstruction ; le risque

principal étant dès lors, non pas tellement de sombrer dans l'incohérence (même se ce risque existe bel et bien), mais plutôt de vouer la philosophie aux imprécations morales et axiologiques, à la culture du mystère, de la stupeur, de la faute et du repentir. Ce qui est plus ou moins le message éthique qui, dominant la philosophie occidentale au début du XXI^e siècle, a motivé la vigoureuse réaction spéculative actuelle... En réservant le « grand dehors » à la seule éthique et en l'interdisant à la science comme à la rationalité objective, la pensée de Derrida manifeste encore une fois l'extrémisme de son corrélationisme.

* * * * *

À un moment ou à un autre, il faut sortir de l'écriture pour accéder à la vérité. Car, à la vérité on n'accède qu'en dehors de l'ordre humain. Telle est la leçon de l'anti-corrélationisme de Meillassoux. Derrida peut bien penser qu'il est réaliste, mais il ne mobilise pas des instruments qui sont satisfaisants pour faire justice à ses prétentions. Certes, la déconstruction derridienne s'élabore contre le mythe de la présence qui imprègne autant l'idéalisme que le matérialisme, mais je crois très plausible de la décrire sous les traits d'un idéalisme textuel refoulé, qui, même s'il recourt à des symptomatologies critiques pour dénoncer les présupposés de l'idéalisme et adopter une posture d'intense circonspection vis-à-vis de celui-ci, ne renonce cependant jamais à la distance typiquement post-critique vis-à-vis du réel. Et même, on peut remarquer que Derrida redouble cette distance : alors que le criticisme kantien désactive le réalisme naïf pour fonder la validité *a priori* des énoncés scientifiques portant sur la réalité, Derrida désactive les présupposés de toute fondation *a priori*, de toute prétention à la présence métaphysique et, plus spécifiquement encore, ontologique. De ce point de vue, il embarque à bord de « l'Arche des noèses », l'arche des modernes et des corrélationistes forts. Je nie donc vigoureusement que les réticences de Derrida à conférer quelque primat que ce soit au langage ou que la préférence marquée qu'il manifeste à l'endroit de l'écriture soient suffisantes pour le soustraire au poids des critiques que Meillassoux adresse dans *Après la finitude* au corrélationisme de la modernité tardive, dont la déconstruction me semble être la figure la plus extrême. Car, à l'instar de nombreux contemporains, Derrida radicalise la pensée transcendantale et demeure pris dans les schèmes corrélationistes, bien qu'il le soit à sa manière, en

développant un idéalisme (certes non pas linguistique, mais) textuel. Cela génère une redistribution relativiste et quiétiste des dualités modernes : relativiste, d'où cette impression fréquente que « tout se vaut » et de « libre jeu » à l'œuvre dans la déconstruction ; quiétiste, d'où cette autre impression dominante à la lecture de nombreux textes de Derrida, celle qu'y prévaut un « ni... ni... », ou un « non pas... non plus... » Pour être plus exact, je dirais que, premièrement, le quiétisme derridien est une espèce d'*epochè* textuelle qui joue le rôle classiquement critique de méthode de délimitation et de neutralisation circonspecte de la teneur prétendument positive des énoncés, quels qu'ils soient, et que, de ce quiétisme, de ce « ni ceci ni cela », de ce « ni dogmatique ni antidogmatique » (puisque l'antidogmatique n'est encore qu'un prolongement du dogmatique), de cette posture, non de surplomb, mais de retrait en-deçà des affirmations (toujours péremptoires, si poussées que soient les démonstrations de leur validité), naît (une fois suspendue la suspension, l'*epochè*) un relativisme, un « tout se vaut », un « tout est contingent », qui n'est pas équivalent à un nihilisme, car il s'agit, avec lui, de constater, premièrement, l'inévitabilité instrumentale des distinctions ; deuxièmement, de souligner l'injustice qu'il y a à atteler cette instrumentalité à un droit, ou à une hiérarchie, ou à la justification d'une domination. Que le fait des distinctions et des hiérarchies soit inévitable ne *doit* pas entraîner la validation du droit de ces distinctions et de ces hiérarchies. La vérité existe, mais toujours en tant que partielle et partielle. Les prétentions à la pureté, à l'impartialité voient leur vocabulaire de légitimation neutralisé, délimité et provisoirement suspendu par le quiétisme déconstructeur, tandis que le relativisme déconstructeur remplit une fonction éthico-politique incontestable de méthode intransigeante d'enregistrement de la partialité, afin que celle-ci ne soit ni omise, ni oubliée, ni judicieusement refoulée au bénéfice de quelques-uns, et afin que la vérité qui dépend de cette partialité ne survive pas comme un *droit* au prix de l'ignorance des limites *de fait* de son existence, ni de celle des marges forcément impures de son expression ou des traces disséminées du mélange ayant présidé à son émergence. Le corrélationalisme déconstructeur mobilise donc bel et bien un de ces savoirs profonds qui permettent à la philosophie post-critique du XX^e siècle d'opposer un scepticisme radical aux savoirs institués en général, mais donc également aux avancées objectives des sciences exactes. En ce sens, en ce début de XXI^e siècle, cette pensée est sans doute mourante ; et ce, alors même que les activismes sociaux

qu'elle a inspirés sont encore très influents et fort vivaces. Quoi de plus derridien que cet apparent paradoxe ?