

L'unique et le texte. Derrida, Valéry, entre autres

ERNESTO FEUERHAKE

DOI: 10.31577/WLS.2024.16.1.6

© Institute of World Literature
Slovak Academy of Sciences

© Ernesto Feuerhake 2024

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0

The unique and the text. Derrida, Valéry, and others

Jacques Derrida. Paul Valéry. Source. The unique. Style. Event.

In this article, the question of Derrida and literature is the starting point for presenting the link between the literary and the transcendental. Following this step, we focus on the problem of the “event” (or the “unique”) that transcends or violates the difference between the literary and the philosophical, between form and meaning. We trace the aforementioned issue, which does not imply the destruction of this difference, but rather its questioning, in “Qual Quelle”, Derrida’s 1971 lecture on the writer Paul Valéry.

Ernesto Feuerhake

CRAL – Centre de Recherches sur les Arts et le Langage

École des Hautes Études en Sciences Sociales

France

ernestofeuerhake@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9518-3898

Tu me donnes les mots [...], les miens, en les tournant vers toi et te les adressant – et je ne les ai jamais tant aimés [...], ni tant aimé les perdre non plus, les détruire d’oubli à l’instant même où tu les reçois, et cet instant précéderait presque tout, mon envoi, moi-même, les détruire d’oubli, avant moi, pour qu’ils n’aient lieu qu’une fois.

Jacques Derrida ([1980] 2014, 17)

RÉPONSE GÉNÉRALE À L’APPEL

À vingt ans de sa mort, la question est soulevée – l’appel vient de la Slovaquie – du littéraire selon le philosophe et écrivain Jacques Derrida.¹ L’intention est d’éclaircir la situation du philosophique et du littéraire dans la pensée du texte. Essayons de comprendre de la façon la plus simple. Si quelqu’un affirmait que les œuvres de philosophie sont des œuvres de fiction ; que dirions-nous ? Sommes-nous prêt-e-s à accorder cette identité entre les deux termes ? Peut-être. Mais encore peut-on demander : dans quel sens va la relation ? Mettons alors qu’on dise : les œuvres de philosophie *ne* sont *que* des œuvres de fiction, ou que l’opération philosophique n’est qu’une opération fictionnelle. Dans ce cas, ce qu’on ferait en disant cela, ce serait critiquer la prétention philosophique. La philosophie, qui était intention de clarté et de vérité, de découverte lucide, se trouverait n’être que fiction – la vérité elle-même serait peut-être elle aussi une fiction, une « convention bien appliquée », comme dit Paul Valéry (1957, 1478). La philosophie comme telle se verrait réduite à ce qu’elle ne veut surtout pas être : à son contraire. On sent approcher les noms, ou peut-être les mots, très différents mais très proches par certaines facettes : *Nietzsche*, *Borges*.² Ce serait, pour ainsi dire, une littérisation de la philosophie. On pourrait dessiner, comme sur un tableau : philosophie → littérature. Une possibilité plus inquiétante – et je ne sais, en relisant l’appel, si ce n’est pas elle qui le mobilise –, ce serait peut-être l’inverse : littérature → philosophie, la littérature devenant philosophique. Le littéraire comme étant, *en vérité*, du philosophique. Ici, on sent venir le nom ou le mot : *Hegel*... Aucun de ces noms ne doit être oublié.

Qu’on me permette, suivant ce même fil, de remarquer ceci, qui me semble utile pour situer cette question en la généralisant un peu plus, afin de gagner en intelligibilité. Ce rapport oppositionnel communique (sans y être identique) selon moi avec ces autres, également traditionnels (je mets à gauche les termes qui correspondent au philosophique, à droite ceux qui correspondent au littéraire – je ne suis pas exhaustif) :

Pensée	Langage
Logique	Langue ³
Sens	Forme
Fond	
Contenu	
Sémantique	Syntaxe Grammaire
« Signifié »	« Signifiant »
Quoi	Comment

Et peut-être avec :

Intention	Convention
-----------	------------

Ce tableau est voué à ramasser l'attention sur ce qui semblent être des séries d'oppositions solidaires, telles que j'ai pu les glaner dans mon expérience générale de lecture. Sans supposer la présence dans cette table d'un couple oppositif privilégié, qui rendrait compte des autres, ou bien, celle d'un autre couple extérieur qui ferait de même et de plus loin (on songerait à âme/corps, insensible/sensible...), l'intention est ici de faire voir leur jeu. De cette manière, l'opposition de la forme et du sens, que nous nous apprêtons à aborder, devrait faire résonner les autres couples. Comme elle devrait déjà résonner avec l'opposition du littéraire et du philosophique.

Mais nous rappelle à juste titre que Derrida ne voulait pas du tout procéder à une confusion quelconque de ces termes, et qu'il avait plutôt toujours eu l'intention de *refine the difference*. Si bien que l'appel déclare proposer « d'aborder la question fondamentale de savoir comment la déconstruction derridienne *spécifie* les concepts de 'littérature' et de 'littérarité', de quelle manière ces notions sont intégrées dans une réflexion sur la structure générale de la textualité ». Ni dénoncer la confusion, ni la célébrer, mais commencer enfin à distinguer, à raffiner. Et d'une certaine manière, c'est de la pensée de Derrida lui-même, plutôt que de la déconstruction et de ses institutions, qu'il semble être question. Au-delà ou en-deçà des interprétations de son travail, de la sédimentation de la déconstruction : qu'a-t-il dit ? Est-ce qu'on peut l'entendre, lui ? Qu'est-ce qu'enfin, désormais, le littéraire dans Derrida ?

DERRIDA ET LA LITTÉRATURE

Sous ce titre, peut-être conviendrait-il d'aborder un entretien de 1989 avec le littéraire Derek Attridge, publié d'abord en anglais en 1992 comme « This Strange Institution Called Literature » (Derrida [1992] 2009).⁴ J'en prélève deux aspects :

1/ La littérature aurait depuis toujours semblé à Derrida cette institution qui vous permet de tout dire. Or, ajoute-t-il, « si la question philosophique me parut au

moins aussi nécessaire, c'est peut-être parce que je pressentais ce qu'il pouvait parfois y avoir ou bien d'innocence ou bien d'irresponsabilité, voire d'impuissance dans la littérature. Non seulement on peut tout y dire sans conséquence, pensais-je sans doute naïvement, mais au fond l'écrivain en tant que tel ne se pose pas la question de l'essence de la littérature » (259). Cela aurait déterminé un intérêt pour « une forme de littérature qui portait en elle une question sur la littérature » (259). Il s'agit surtout de la méditation autour de « ce qu'on appelle 'la fin de la littérature', de Mallarmé à Blanchot » (261). La « fin » ou la « crise » de la littérature, c'est aussi, donc, la question (philosophique) de l'essence de la littérature.

2/ Or la littérature n'aurait pas d'essence, il n'y aurait pas de texte en soi littéraire. Dès lors, la littérarité répond à une « intentionnalité littéraire », est « le corrélat d'un rapport intentionnel au texte » (264) : n'ayant pas d'essence, elle s'explique néanmoins très philosophiquement, semble-t-il, par recours aux structures de la conscience mises au jour par la phénoménologie transcendantale d'Edmund Husserl. L'expérience littéraire est une expérience philosophique, dans la mesure où elle est « une expérience non thétique de la thèse, de la croyance, de la position, de la naïveté, de ce que Husserl appelait 'l'attitude naturelle' » (265). Si bien que « la conversion phénoménologique du regard, la 'réduction transcendantale' qu'il [Husserl] recommandait est peut-être la condition même (je ne dis pas la condition naturelle) de la littérature » (265).

La « réduction transcendantale » serait la condition de la littérature, qui n'a pas d'essence. Il faudra se souvenir de cette idée, de cette étrange proximité entre le propre de l'acte littéraire et l'opération maîtresse du transcendantalisme phénoménologique – se la clouer dans l'esprit. Mais nous préparons seulement l'approche de cette vaste question. Sans poursuivre pourtant dans cette direction, adoptant une autre stratégie, nous effleurons ces passages, afin de ne jamais les oublier, tout en feignant de faire le contraire.

Avant d'ainsi nous déplacer, notons ceci. En 1963, dans « Force et signification » (Derrida 1967a), l'acte littéraire était bien cerné dans des termes qui n'étaient pas étrangers à ceux de la phénoménologie transcendantale et singulièrement de la réduction en tant qu'elle découvre une conscience non mondaine, qui n'est ni dans le monde ni dans un autre monde. Il y est d'emblée, et très précisément, question de cette littérature « de crise », qui porte une question sur sa propre possibilité :

Pour ressaisir au plus proche l'opération de l'imagination créatrice, il faut donc se tourner vers l'invisible dedans de la liberté poétique [...]. Cette expérience de conversion qui instaure l'acte littéraire (écriture ou lecture) est d'une telle sorte que les mots mêmes de séparation et d'exil, désignant toujours une rupture et un cheminement à l'intérieur du monde, ne peuvent la manifester directement mais seulement l'indiquer par une métaphore [...]. Car il s'agit ici d'une sortie hors du monde, vers un lieu qui n'est ni un *non-lieu* ni un *autre* monde [...], qui ne dit donc que l'excès sur le tout, ce rien essentiel à partir duquel tout peut apparaître et se produire dans le langage [...]. Cette vacance comme situation de la littérature, c'est ce que la critique doit reconnaître comme la spécificité de son objet [...]. Son objet propre, puisque le rien n'est pas objet, c'est plutôt la façon dont ce rien *lui-même* se détermine en se perdant. (17)

Ainsi donc l'objet propre de la critique littéraire : l'œuvre littéraire elle-même, c'est « la façon dont ce rien *lui-même* se détermine en se perdant ». À la suite de Jean Rousset, dont le livre *Forme et signification* (notons que ce titre tombe directement dans notre tableau) est l'objet et l'occasion de cet essai, Derrida nomme des artistes qui, de tout cela, avaient eu une conscience sûre et certaine (et non pas, c'est impossible, claire et distincte) : « Delacroix, Balzac, Flaubert, Valéry, Proust, T. S. Eliot, V. Woolf et tant d'autres ».⁵ Il propose de mêler « à ces voix celle d'Antonin Artaud, qui prenait moins de détours » (18).

DE LA DISSÉMINATION AUX MARGES, UNE LOGIQUE DE L'ÉVÉNEMENT

Recommençons, approchons cette question redoutable par un biais. En voulant approcher la question des rapports du littéraire et du philosophique dans et depuis les travaux de Jacques Derrida, on pourrait se donner, par hypothèse, un point de repère historico-textuel, une étape, à la fois de production et de réception. Je ne fais appel qu'à une certaine *doxa* si je dis que la publication de *La dissémination* en 1972 a été marquante du point de vue qui nous occupe.⁶ C'est dans ce livre, peut-on penser, qu'une certaine indistinction du philosophique et du littéraire semble se déclarer le plus décisivement ; dans celui-ci, que Derrida serait devenu plus littéraire, ou qu'il aurait donné le plus fortement cette idée. D'une autre façon que les livres de 1967, *La dissémination* – notamment par sa présentation de Mallarmé – peut sembler faire état d'une rupture avec l'ordre même du philosophique, de l'ontologique, du phénoménologique et du sens comme tel. La notion même de dissémination semble pouvoir être reçue comme le contraire du sens, comme empêchant le sens, à plus forte raison la vérité. Si l'on souhaitait prélever des passages, des lieux textuels, des pages ou des enchaînements, pour appuyer le soupçon que Derrida confond philosophie et littérature, c'est sans doute là, semble-t-il, qu'il faudrait se décider à fouiller. Ne préjugeons pas des lectures possibles de *La dissémination*. Situons-nous dans cette image qui est aussi un moment. Mais – encore un pas – intéressons-nous plutôt à *Marges – de la philosophie*, publié lui aussi en 1972, quelques mois plus tard. Ou, plutôt, à quelque chose qui se passe peut-être entre ces deux livres.

Dans un « ouvrage – le premier, en France, qui soit consacré aux travaux de Derrida » (cf. quatrième de couverture), l'écrivaine et essayiste de génie Lucette Finas questionne l'auteur sur le rapport entre ces deux livres. Elle remarque entre autres : « la densité 'littéraire' paraît plus forte là. Et, ici, la densité 'philosophique' » (Finas 1973, 307). Je ne coupe la parole à Finas que pour bien indiquer ce moment de l'entretien, qui est aussi un état de la réception de Derrida. Cette appréciation me donne un fil à suivre. Il semble s'agir pour elle, plus généralement ici, de poser des questions concernant quelque chose qui aurait changé entre un livre et l'autre. La phrase que je viens d'extraire s'inscrit dans ce problème, lié à une certaine différence ressentie. Ayant prélevé cette phrase-là, nous pouvons la garder à l'esprit en lisant les phrases suivantes :

[U]ne chose frappe, à tort peut-être, quand on passe de *La double séance* au *Tympan*.⁷
Là vous écrivez : « rien n'est plus pervers que cette pénétration déchirante qui laisse

un ventre vierge ». Et ici, vous évoquez « le sanglant d'une écriture disséminé ». Qu'est devenu ce qui n'était que simulacre, sang blanc ? Qu'est-ce qui *arrive* ? Doit-on comprendre que votre rapport à l'événement a bougé et que, de tour en torsion, dans une sorte d'économie *abusive*, la différence porte enfin un coup ? Crève le tympan ? (305)

Je sélectionne dans la longue réponse de Derrida ce qui va me donner, à travers quelques remarques, de quoi poursuivre :

Qu'est-ce qui arrive – donc ? [...] D'une certaine manière, il ne se passe rien, aucune rupture en tout cas [...]. Il advient néanmoins que d'un livre à l'autre, à tel essai de l'autre (*Tympan*, par exemple, *Qual Quelle*, *Signature événement contexte*) quelque chose (quoi ? un membre ? un espace ? un lit ? un animal ?) a été *foulée*. Je garde ce « mot » pour moi ou plutôt je vous le livre, le laisse à la chance ou au travail de *la crue*, le seul qui soit *devant nous*, ouvert par vous.⁸ Ce qui se foule ainsi déborde l'ordre de la thèse ou des objets traités. S'y cherche peut-être l'inscription de ce qui « arrive là » : d'un événement, continuons à l'appeler ainsi, l'unique, l'imprévisible [...], mais d'un événement – donc – criant ou criard, détonant, luxant et faisant craquer toutes les catégories qui le cernaient jusqu'ici, la présence, la conscience, la perception, le discours, l'énonciation : la dénégation du texte en général. Tel événement [...] ne se produit pas, ne se présente pas, n'est décelable, comme un traumatisme, que dans ses effets d'après coup. L'inanticipable (pour la conscience discursive) appelle une nouvelle logique du re-foulé. A propos des effets de timbre (*tympanon*) et de signature, *Qual Quelle* situe une 'logique paradoxe de l'événement' : elle devrait tenir le compte ouvert d'un irremplaçable qui ne se 'produit' qu'en se perdant *aussi sec*, textuellement, dans l'itération : signature, événement qu'on texte. *Le surnombre* de *La dissémination* marquait déjà cette pluralisation qui fracture, en le faisant *arriver*, l'événement même de l'unique. Il faut déconstruire le système de la présence, de l'origine, de l'archéologie ou de la production pour faire arriver, et non seulement penser ou énoncer, l'événement [...]. (305–306)

1/ Derrida groupe trois textes : « Tympan », « Qual Quelle » et « Signature événement contexte ». Ce n'est pas le seul moment où Derrida procède à cette réunion. C'est aussi le cas dans « Tympan » même. Parlant du *proprius*, dont « l'hypothèse la plus insistante de ce livre » (*Marges*) est qu'il « ne répercute sa limite absolue que dans la représentation sonore », Derrida ajoute : « La logique de l'événement y est interrogée depuis les structures d'expropriation nommées *timbre* (*tympanum*), *style* et *signature* », ces trois étant « la même division oblitérante du propre » (Derrida 1972a, XIII). Or *timbre* et *style* sont travaillés dans « Qual Quelle » ; *signature*, surtout dans « Signature événement contexte ».⁹ Je vais me pencher sur le premier de ces deux écrits.

2/ À travers ces trois textes, quelque chose a été foulée. Je laisse en note les diverses acceptions de ce mot selon Littré,¹⁰ qu'il convient par ailleurs de consulter lorsqu'on lit Derrida. Quelque chose a donc été opprimé, écrasé, on a marché dessus, on l'a détruit, fracturé, violé, luxé, maltraité, tué, blessé, tourmenté, froissé, usé... Aussi, comme un animal ou un vivant, l'a-t-on suivi ou traqué. Peut-être aussi l'a-t-on déplacé, disloqué. Un autre terme, plus classique, pour cette opération violente, par laquelle il s'agit de faire arriver, et non seulement penser ou énoncer, l'événement, ne serait-il pas celui de *force* ?

3/ Ceci passe la « conscience discursive » (« énonciation » comprise). Ainsi caractérisée, cette logique étrange de l'arrivée de l'unique appelle « une nouvelle logique du re-foulé » et de l'après-coup : « pluralisation qui fracture, en le faisant *arriver*, l'événement même de l'unique » (Derrida dans Finas et al. 1973, 306). Plus tard, *Le monolinguisme de l'autre* allait rappeler encore ce dernier aspect : « c'est comme une pensée de l'unique, justement, et non du pluriel, comme on l'a trop souvent cru, qu'une pensée de la dissémination s'est présentée naguère », « la dissémination comme expérience de l'unicité » (Derrida 1996, 49). L'« irremplaçable » qui ne se produit (qui n'arrive) qu'en se perdant dans l'itération, ouvrant le problème qui, dans Derrida (1996), se présente explicitement en termes d'« exemplarité » ou de généralité, généralisation et générativité. Ce qui ne peut se faire, semble-t-il, que dans une élaboration (*graphique* aussi) du *propre*. Tout ceci allant sans doute au-delà, ou restant en-deçà, de toute opposition conventionnelle du littéraire et du philosophique, et permettant de l'interroger comme telle, nous pouvons maintenant, c'était promis, nous rendre à « Qual Quelle ».¹¹

COGITO : COUP, TIMBRE, STYLE

« Qual Quelle » constitue une lecture du travail de Paul Valéry.¹² Avant d'y venir, deux remarques.

1/ Ce texte est traversé par l'opposition forme/sens (et ses analogues). Tout *Marges* l'est (Derrida 1972b, 207, 246, 256, entre plusieurs autres), ainsi que *La dissémination* dont « La double séance » en élabore puissamment l'enjeu. Cette opposition et cette complicité ne sont pas étrangères à la question générale de la voix et du « s'entendre-parler ». Comme Derrida le montre dans Husserl, la voix, en tant que milieu de l'expression de l'objectivité, « préserve à la fois la *présence de l'objet* devant l'intuition et la *présence à soi*, la proximité absolue des actes à eux-mêmes » (Derrida 1967b, 83), l'expression devant « protéger, respecter, restituer la *présence* du sens à la fois comme être-devant de l'objet disponible pour un regard et comme *proximité à soi dans l'intériorité* » (85).¹³ L'un des thèmes centraux de *La voix et le phénomène*, est bien l'analyse de la façon dont « chez Husserl l'intuitionnisme transcendantal pèse encore très lourdement sur le thème formaliste » (110). Peut-être, nous est-il dit, « le thème sémantique, si 'vide' soit-il, limite-t-il toujours le projet formaliste » (110).

Parlant de Valéry, Derrida évoque dans « Qual Quelle » : « la nécessité critique de cet esthétique, de ce formalisme ou de ce conventionnalisme » (Derrida 1972b, 350) ; il note l'importance par lui reconnue à « l'instance formelle » (348, 359) ; il rappelle « la question critique, la question si insistante et si nécessaire de Valéry sur le *sens* (fond, thème, sujet, contenu, etc.) » (330). Si nous reprenons le tableau proposé en début de cet article, nous voyons que le côté *forme* prime sur le côté *sens* (le côté *littérature* sur le côté *philosophie*). Mais, depuis le début, Derrida avertit : « nous nous préparons peut-être à envenimer la question du sens et à mesurer de quel prix Valéry a dû payer le discrédit qu'il était, jusqu'à un certain point et d'une certaine manière, justifié à jeter sur la valeur et l'autorité du sens » (330). À travers cette analyse de Valéry, il s'agira pour Derrida de toucher à « une limite où l'opposition de la forme

et du sens, avec tous les partages qui s'y ordonnent, perd sa pertinence et appelle une tout autre élaboration » (362).

2/ Plus haut, autour de la citation déposée de « Force et signification », j'indiquais que, à telle liste d'artistes, Derrida proposait d'ajouter la voix d'Antonin Artaud. Il le citait alors : « J'ai débuté dans la littérature en écrivant des livres pour dire que je ne pouvais rien écrire du tout. Ma pensée, quand j'avais quelque chose à dire ou à écrire, était ce qui m'était le plus refusé... » (Artaud cité par Derrida 1967a, 18). C'est le thème (mais impossible à thématiser, justement, ou plutôt le thème même de ce qui ne se laisse pas thématiser) de l'« impouvoir », étudié de près dans « La parole soufflée » de 1965.¹⁴ Mais je n'indiquais pas que, à partir de ces mots d'Artaud, Derrida mettait cette note : « La même situation n'est-elle pas décrite dans l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* ? » (18).

Commençant à traiter dans « Qual Quelle » le thème de la source chez Valéry en tant que thème du non-thématisable, Derrida travaille presque exclusivement avec la *Note et digression* à l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*. Il s'agit là pour Valéry d'accéder au « moi le plus nu ». Derrida commente cette égologie en ces termes :

Rien dans le monde, rien du moins qui s'y présente, y apparaisse comme phénomène, thème, objet, sans être d'abord pour moi, pour (un) moi et n'y revienne comme à l'ouverture, à l'origine même du monde : non pas la cause de son existence, mais l'origine de sa présence, le point de source depuis lequel *tout* prend sens, se profile et se mesure. Tout, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas moi [...], ce que Valéry appelle ici le moi pur et que les philosophes nomment plutôt le *je* ou l'*ego* transcendantal, ce n'est pas la « personne », le moi ou la conscience empirique [...]. Comme la conscience transcendantale décrite par Husserl, elle n'est constituée, n'étant pas *dans* le monde, ni par un corps, ce qui va de soi, ni même par une âme.¹⁵ (Derrida 1972b, 334–335)

(Valéry et Artaud, mais donc aussi les autres, accédant en fait à la conscience transcendantale décrite par Husserl ? Or par conséquent, Husserl penseur de [la crise de] la littérature ?).¹⁶

Ce Moi pur, source ou origine qui n'existe pas ou à peine, conscience pure, n'a pas de nom. Dans ses *Charmes*, Valéry avait ce vers : « Je remonte à la source où cesse même un nom » (1957, 153). On remonte à la source *par analyse* et critique de la conscience. En accord avec le mot valéryen selon lequel « Au commencement était la fable » (Derrida 1972b, 340 ; cf. Valéry 1957, 394, 966), Derrida suit tour à tour dans « Qual Quelle » deux circuits *mythiques* de soi à soi. L'analyse du système métaphorique de l'œil occupe les pages 337 à 340, mais « l'œil échoue à s'instituer en origine » (1972b, 341).¹⁷ Or, dans des analyses qu'on « connaît moins bien, parce que Valéry s'y livrait surtout dans les *Cahiers* »,¹⁸ et réservées « à la voix, à la voix de l'origine, à l'origine de la voix » (340), il avait « reconnu l'immense portée » du « circuit autonome du s'entendre-parler », et cela « mieux sans doute qu'aucun philosophe de la tradition ne l'avait fait, mieux que Husserl, mieux que Hegel » (341). De ces analyses riches et subtiles, je ne garde ici que deux traits :

1/ Valéry aurait marqué « dans la parole à la fois le cercle du s'entendre-parler, le leurre de la source rejointe et la loi qui fait de tel retour à soi un effet » (342). Par-là,

et comme Freud, il « re-définit le moi et la conscience comme des effets dans un système » (356). Ce qui amène Derrida, par deux fois dans le texte, à dissocier la source et l'origine. « La source n'est donc pas l'origine, elle n'est ni au départ ni à l'arrivée » (342, cf. aussi 353).

2/ Il se produit selon Valéry (343), comme il se produisait dans Husserl selon l'analyse de Derrida dans *La voix et le phénomène*, qu'on ne puisse pas déterminer la différence entre parole *interne* et *externe* (Derrida 1967b, 63 : « *Le signe est originellement travaillé par la fiction [...], il n'y a aucun critère sûr pour distinguer entre un langage extérieur et un langage intérieur [...]* »). Il semblerait, selon cette analyse grave, que « *ni dans la forme ni dans le contenu d'un énoncé [je souligne] nous ne pourrions assigner de différence intrinsèque entre la phrase que je prononce ici, maintenant, à voix dite haute, qui retournera bientôt au silence dont elle procède, très bas dans ma voix ou sur ma page, et la même phrase retenue dans un for intérieur, le mien, le vôtre* » (Derrida 1972b, 342).¹⁹

Ces deux aspects (la source *devenue*, différente de l'origine ; l'impossibilité, par le recours à la forme et au sens, d'assigner une différence entre événement de parole intérieur et extérieur, fictif et réel) vont se nouer plus directement maintenant. Valéry dissocie l'origine et l'événement initial ou source : « Certains vont au plus loin de l'*origine* – qui est coïncidence de la *présence* et de l'événement initial – et essaient d'aller dans cet écart trouver l'*or*, le *diamant* » (345, citation de Valéry). Selon Derrida, cette dénonciation du concept d'origine, cette dissociation proposée entre l'événement initial ou cette « valeur de *première fois* »,²⁰ d'une part, et la présence, d'autre part, constitue le « traquenard » selon lequel Valéry « dispose toute sa lecture de l'histoire de la philosophie » (346). Cette « sollicitation critique du discours philosophique » (346) aura selon Derrida trois conséquences. Nous allons directement vers la troisième, où sont abordés *timbre* et *style*.

Il s'agit de l'interprétation valéryenne de l'énoncé du *cogito* par Descartes. Le *cogito* « *n'a aucun sens. Mais je dis aussi qu'il a une très grande valeur, toute caractéristique de l'homme même* » (Valéry 1957, 825). Lisant Valéry, nous allons voir peut-être fonctionner la façon dont Derrida l'a lu, qui se demande, après une longue citation, « comment rassembler ces propositions ? » (Derrida 1972b, 351). Lesquelles ? Valéry avait enchaîné, ramassé en deux pages : le *cogito* compris non pas comme syllogisme ni même comme signification mais comme « l'éclat d'un acte, d'un coup de force »²¹ ; l'idée que jamais, jusqu'à Descartes, un « philosophe ne s'était si délibérément exposé [...], payant de sa personne, osant le *Je* pendant des pages entières ; et comme il le fait surtout, dans un style admirable [...]. Je viens de dire : style admirable » (Valéry 1957, 825). La question est donc la suivante. Si l'opération du Moi dans le *cogito* est celle qui consiste à « s'assurer de la source dans la certitude d'une présence à soi invincible » (Derrida 1972b, 350), comment entendre qu'il y ait risque et prix à payer ? Quel est ce risque ? Et que vient faire ici le style ? Pour le comprendre, nous dit Derrida, il faut rappeler que Valéry définit de façon rigoureuse les concepts de timbre et de style : « le timbre de voix marque de son irremplaçable qualité l'événement de langage. Il importe plus, à ce titre, que la *forme* des signes et le *contenu* du sens. Il ne s'y résume en tout cas jamais, la forme

et le contenu ayant au moins en commun de pouvoir être répétés, imités dans leur identité d'objet, c'est-à-dire dans leur idéalité » (352). Si le style est « dans l'écriture l'équivalent de cette vibration unique », « rien ne peut, semble-t-il, suppléer leur échange unique » (352). Mais encore : pourquoi est-ce que *Je* risque, et doit payer un prix pour imposer la source ? C'est que, pour arriver, le spontané, l'initialité de l'unique, l'inimitable et l'irremplaçable, doit ne pas se présenter. Nous trouvons ici l'ébauche d'une élaboration de la différence proposée entre l'unique et la présence à soi :

Le spontané ne peut surgir comme initialité pure de l'événement qu'à la condition de ne pas se présenter lui-même, à cette condition de passivité inconcevable et irrelevable où rien ne peut se présenter soi-même. Nous requérons ici une logique paradoxe de l'événement comme *source qui ne peut pas se présenter, s'arriver*. La valeur d'événement est peut-être indissociable de celle de présence, elle reste en toute rigueur incompatible avec celle de présence à soi. (353)

Timbre et style marquent donc l'événement de langage (la source ou l'unique) en tant qu'il ne se réduit ni à la forme ni au sens. Mais par là même, *Je* (la source ou l'unique) s'y perd, ou en tout cas s'expose. Pourquoi sinon Valéry pourrait-il être capable d'enchaîner dans un même discours, en deux pages et sans aller à la ligne, que le *cogito* n'a pas de signification mais qu'il est un éclat de René Descartes lui-même l'unique, que Descartes « s'expose » et « ose » le *Je*, « payant de sa personne », et qu'il a un style admirable, où l'on croit même entendre son timbre ? La source n'arrive qu'à se perdre ou à se disséminer (« aussi sec, textuellement, dans l'itération ») *générativement*.

Ceci, qui dépasse l'opposition et la complicité de la forme et du sens, appelle, nous l'indiquions, une « nouvelle logique du re-foulé ». « Qual Quelle » continue, à partir d'ici, en approchant le rapport de Valéry à Freud. Dans sa résistance à lui, à ce qu'il considère être son « point de vue sémantique, 'significatif' » sur le rêve, Valéry opposera « son point de vue formaliste » (357). Ce que Valéry reproche à la psychanalyse selon Derrida, « ce n'est pas d'interpréter de telle ou telle manière, c'est tout simplement d'interpréter ». Dès lors, « le formalisme poétique et linguistique de Valéry » s'articule à ce rejet : « N'y avait-il pas dans le sens, en tant qu'il est travaillé et après coup constitué par le refoulement, quelque chose avec quoi il ne fallait surtout pas avoir affaire ? » (362).

Le formalisme et le linguisticisme de Valéry l'ont empêché, semble-t-il, d'avoir un rapport *autre que critique* au sens. L'élaboration de la question de cette tangence où l'opposition de la forme et du sens perd sa pertinence, « requiert qu'on ne jette pas seulement un regard d'esthète sur le discours philosophique qui porte en lui l'histoire des oppositions dans lesquelles se déplacent, souvent à l'aveuglette, et le formalisme critique et l'herméneutique psychanalytique. Comme Nietzsche, réinterpréter l'interprétation » (362). On foulera la percée en juillet 1972, au colloque « Nietzsche aujourd'hui ? », autour, précisément, de « La question du style » (premier titre de *Éperons. Les styles de Nietzsche*), où seront développés ces thèmes : la pensée heideggerienne de l'événement comme appropriation, interrogée à partir d'une question de la « appropriation » aimantée par cette pensée de l'arrivée de l'événement, mise en place

même graphiquement depuis que quelque chose a été foulé entre « Tympan », « Qual Quelle » et « Signature, événement, contexte ».

Dans *La voix et le phénomène*, Derrida avait pu écrire qu'« un signe n'est jamais un événement si événement veut dire unicité empirique irremplaçable et irréversible », qu'un signe « qui n'aurait lieu qu' 'une fois' », qui serait « purement idiomatique », ne serait pas un signe (Derrida 1967b, 55). Dans *De la grammatologie*, il parlait de l'écriture comme de « la mort de l'idiome pur réservé à l'unique » (1967c, 162). Mais nous pouvons dire, pour conclure, que la question de l'événement, qui est aussi celle de l'unique (de la fois unique, de l'irremplaçable, donc de l'idiome), commence à trouver, dans le travail de Derrida, une élaboration explicite entre « Tympan », « Qual Quelle » et « Signature, événement, contexte ». La présentation de l'unique, de l'autre (de l'autre comme autre ou de *l'autre même*), à la conscience, c'est sa disparition et sa mort, sa répétition textuelle ou son idéalisation ou essentialisation. Il s'agira dorénavant de penser non pas l'apparition de l'autre (de l'idiome, de l'unique, de l'irremplaçable, l'événement comme événement de l'autre), mais son arrivée. Ce serait l'enjeu de cette logique paradoxe de l'événement, appelée par Derrida dans les textes mentionnés. Elle exige d'aller au-delà de l'opposition de la forme et du contenu, de la forme et du sens, de l'esthétique et de l'herméneutique, notions inaptes pour une élaboration de l'enjeu. Cette élaboration, qui va donc au-delà de la différence du philosophique et du littéraire, n'est pas seulement théorique, mais elle est aussi pratique : elle est vouée à crever le tympan.

NOTES

¹ Je renvoie à l'appel à contributions pour le présent numéro de cette revue.

² On sait que Jorge Luis Borges avait ce mot que « la métaphysique est une branche de la littérature fantastique ». Rappelons tout de même que cette déclaration est faite par le narrateur du récit « Tlön, Uqbar, Orbis Tertius » (1941), qui n'en prend pas la responsabilité lui-même mais la rapporte, l'attribuant aux métaphysiciens de la planète Tlön. « Les métaphysiciens de Tlön ne cherchent pas la vérité, ni même la vraisemblance : ils cherchent l'étonnement. Ils jugent que la métaphysique est une branche de la littérature fantastique » (Borges 2005, 436).

³ Paul Valéry, qui disait : « En toute question, et avant tout examen sur le fond, je regarde au langage » (Valéry 1957, 1316), disait aussi, dans la même veine : « Langue et Logique. Ne pas confondre » (Valéry 1973, 770).

⁴ *Note sur la brèche*. Cet entretien est indiqué par le philosophe Iván Trujillo comme un indice puissant d'une certaine brèche, qui se serait produite entre Derrida et la déconstruction à partir de la publication de son *Mémoire de 1953–1954* en 1990, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Cette brèche s'approfondit à mesure que l'on découvre non pas uniquement « l'importance » de la phénoménologie transcendantale dans un moment circonscrit de l'itinéraire de Derrida, mais la possibilité de fournir une interprétation globale de son travail dans un rapport à celle-ci. Cet écrit-ci voudrait contribuer à cette transformation en cours, mais en louchant, stratégiquement, vers des lieux qui se laissent plus immédiatement signaler sous le titre de « littéraires ».

⁵ « Je ne connais pas de témoignage plus décisif à cet égard que celui de Virginia Woolf, à l'époque où elle travaillait à *Mrs. Dalloway* : 'C'est une erreur de croire que la littérature peut être prélevée sur le vif. Il faut sortir de la vie. Oui, et c'est pour cela que l'interruption de Sydney m'a été si désagréable. Il faut sortir de soi, et se concentrer au maximum sur un seul point ; ne rien demander aux éléments épars de sa personnalité ; *vivre dans son cerveau*. Quand Sydney vient, je suis Virginia. Mais quand

j'écris, je ne suis plus *qu'une sensibilité*. Il arrive que j'aime être Virginia ; mais seulement quand je me sens dispersée, multiple et grégaire. Et maintenant, tant que nous serons ici, je voudrais *n'être que sensibilité*' » (Rousset 1962, V).

⁶ Je veux dire : une opinion courante, que l'on peut en venir à exprimer.

⁷ Donc, du texte de *La dissémination* consacré surtout à Mallarmé, au texte qui ouvre *Marges*.

⁸ Allusion à Finas 1972.

⁹ Cf. Derrida 1972c, 388 et ss., pour ce qui est de cette logique paradoxale de l'événement quant aux énoncés performatifs : « Je reviens donc à ce point qui me paraît fondamental et qui concerne maintenant le statut de l'événement en général, de l'événement de parole ou par la parole, de l'étrange logique qu'il suppose ». Dans ce texte, c'est cette question de l'événement qui traverse l'interprétation du performatif austiniens, elle n'est pas surprise par lui mais l'interroge.

¹⁰ « *Fouler*. Wallon, *foler*, *marcher sur*, provenç. *folar*, *follar*; espagn. *hollar* [...], d'un radical latin *full*, qui se trouve dans *fullo*, *foulon*, et dans *fulcire*, *appuyer*. C'est par une dérivation facile que de *fouler*, *serrer*, *presser*, on a tiré *foule*, *presse de gens*. 1. Distendre une articulation, la contondre [...] 3. Presser, écraser une chose qui n'oppose guère de résistance. Fouler un lit [...] 4. Terme de chasse. Fouler la bête, se dit des chiens quand ils mordent l'animal après l'avoir renversé [...] 5. Se fouler, v. réfl. Être pressé, serré par la foule [...] 6. Blessé par frottement ou par tiraillement. La selle foule ce cheval [...] 7. Terme de chasse. Faire battre ou parcourir un terrain par le limier ou par une meute. [...] 8. Opprimer [...] 9. V. n. Exercer une action de pression [...] 10. Marcher dessus [...] » (Littré [1863–1872] 1957).

¹¹ Cf. encore Derrida 1992, 29.

¹² Pour l'interprétation de Valéry par Derrida, cf. Guerlac (2019) et Mattiussi (2008), ainsi que Finas et al. (1973).

¹³ C'est pourquoi « le passage à l'infini dans l'idéalisation de l'objet ne fait qu'un avec l'avènement historique de la *phonè* », « l'époque de la voix » devant être pensée « comme maîtrise *technique* de l'être-objet », dans une « unité de la *technè* et de la *phonè* » (Derrida 1967b, 83–84). Cf. Derrida 1972d, 108 : « seule l'ouïe, qui sauve à la fois l'objectivité et l'intériorité, peut être dite pleinement idéale et théorique ».

¹⁴ On lit déjà dans ce texte important : « On pourrait croire que, par définition, l'unique ne peut être l'exemple et le cas d'une figure universelle. Si. L'exemplarité ne contredit l'unicité qu'en apparence » (Derrida 1967a, 259).

¹⁵ Valéry note : « On pourrait écrire *moi* pour désigner sa personne, et *MOI* pour désigner l'origine en général » (Valéry [1974] 1984, 314). Pierre Fasula marque avec force l'originalité et la radicalité de cette impersonnalité du *Moi* pur chez Valéry. Suivant Jacques Bouveresse, il le compare à Robert Musil. Mais Valéry irait plus loin. Il « apparaît comme celui qui pousse le plus loin possible le détachement de l'individu à l'égard de ses caractéristiques, au point cependant de lui faire perdre toute individualité » (Fasula 2022, 5). Ce « cependant » s'explique peut-être parce que l'auteur de cet essai ne rapproche pas cette situation, de ce qu'une certaine philosophie appelle le *je* ou l'*ego* transcendantal. De ce dernier point de vue, « cependant » pourrait aussi bien être un « donc ».

¹⁶ Emmanuel Levinas écrit : « La mise entre guillemets de l'expérience n'est possible que parce que l'acte droit préfléxif, va vers le Haut ». Et c'est lié à la métaphore : « La merveille des merveilles de la métaphore, c'est la possibilité de sortir de l'expérience, de penser plus loin que les données de notre monde. Qu'est-ce que sortir de l'expérience ? Penser Dieu » (cf. Kuchtová 2023, 302–303). De par ce rapport entre métaphore et réduction (chez Levinas, ouvertes par le Haut), on sera tenté d'estimer que la pensée de Levinas n'est pas étrangère à cette même situation.

¹⁷ On comparera cette analyse avec les pages de *La voix et le phénomène* où il est expliqué pourquoi l'auto-affection visuelle n'est pas pure et « doit passer par le non-propre » (Derrida 1967b, 88–89) : échoue, donc, à s'instituer en origine.

¹⁸ Cette situation a, bien entendu, jusqu'à un certain point, changé. C'est peut-être que « Qual Quelle » aura fait date, en contribuant à « réorienter les études valéryennes de façon décisive » (Joqueviel-Bourjea 2006, 89).

¹⁹ La question peut paraître artificielle. On ne la comprend que si l'on se souvient qu'il s'agit dans le « langage intérieur » de la « voix phénoménologique », que Derrida (1967b et 1967c) compare avec

l'« image acoustique » saussurienne. Selon Saussure, l'image acoustique – i.e. le signifiant – « n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son ». Elle est là, et donc la langue toute entière, lorsque nous parlons à nous-mêmes « sans remuer les lèvres ni la langue » (Saussure [1916] 1972, 98). Ouzounova-Maspero (2003, 58) fait état de la possibilité d'interpréter chez Valéry une certaine « *idée du son* », qui n'est pas le son, en termes d'image acoustique.

²⁰ Pour bien prendre la mesure de tout ce qui est impliqué dans cette valeur de « première fois », et donc de cette question de l'événement ou de l'unique, il s'agirait maintenant de se rapprocher de l'*Introduction* à la traduction de *L'origine de la géométrie* de Husserl. Dans ce texte, où il est question d'une « *essence-de-première-fois en général* » (Derrida 1962, 32), Valéry était évoqué p. 58, dans la proximité de Husserl, de Blanchot, de Mallarmé et de Hegel.

²¹ La question de savoir si le *cogito* est ou non « performatif », est délicate. Il semble que, dans cette analyse, la question soit autre : celle de l'événement (cf. plus haut notre note 9).

BIBLIOGRAPHIE

- Borges, Jorge Luis. 2005. *Obras completas*. Vol. I. Barcelone : RBA – Instituto Cervantes.
- Derrida, Jacques. 1962. « Introduction. » In *L'origine de la géométrie*, Edmund Husserl, 3–171. Paris : Presses universitaires de France.
- Derrida, Jacques. 1967a. « Force et signification. » In *L'écriture et la différence*, Jacques Derrida, 9–49. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. 1967b. *La voix et le phénomène*. Paris : Presses universitaires de France.
- Derrida, Jacques. 1967c. *De la grammatologie*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972a. « Tympan. » In *Marges – de la philosophie*, Jacques Derrida, I–XXV. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972b. « Qual Quelle. » In *Marges – de la philosophie*, Jacques Derrida, 325–363. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972c. « Signature événement contexte. » In *Marges – de la philosophie*, Jacques Derrida, 365–393. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972d. « Le puits et la pyramide. » In *Marges – de la philosophie*, Jacques Derrida, 79–127. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972e. *La dissémination*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. 1992. *Points de suspension. Entretiens*. Choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1996. *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. [1980] 2014. *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion.
- Derrida, Jacques et Derek Attridge. [1992] 2009. « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature. » In *Derrida d'ici, Derrida de là*, dir. Thomas Dutoit et Philippe Romanski, 253–292. Paris : Galilée.
- Fasula, Pierre. 2022. « Une psychologie inhumaine. » *Klësis-Revue philosophique* 53: 1–10. Consulté le 2 novembre 2023. <https://www.revue-klesis.org/#d53>.
- Finas, Lucette. 1972. *La Crue. Une lecture de Bataille : Madame Edwarda*. Paris : Gallimard.
- Finas, Lucette et al. 1973. *Écart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. Paris : Fayard.
- Guerlac, Suzanne. 2019. « Derrida after Valéry (after Derrida). » In *Understanding Derrida, Understanding Modernism*, dir. Jean-Michel Rabaté, 178–192. New York : Bloomsbury Academic.
- Joqueviel-Bourjea, Marie. 2006. « Jacques Derrida. » In *Faut-il oublier Valéry ? Bulletin des Études Valéryennes 100*, dir. Marie Joqueviel-Bourjea, 89–98. Paris et Montpellier : L'Harmattan et Université Paul-Valéry.
- Kuchtová, Alžběta. 2023. « Beyond Concept: Derrida and Levinas on Metaphor. » *Filozofia* 78, 4: 296–305. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2023.78.4.5>.
- Littré, Émile. [1863–1872] 1957. *Dictionnaire de la langue française. Édition intégrale*. Paris : J.-J. Pauvert.

- Mattiusi, Laurent. 2008. « Le Moi intempestif : Valéry après Derrida. » In *Paul Valéry – « Regards » sur l'histoire*, dir. Robert Pickering, 233–243. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Ouzounova-Maspero, Janeta. 2003. *Valéry et le langage dans les Cahiers (1894–1914)*. Paris : L'Harmattan.
- Rousset, Jean. 1962. *Forme et signification. Essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*. Paris : José Corti.
- Saussure, Ferdinand de. [1916] 1972. *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro*. Paris : Payot.
- Valéry, Paul. 1957. *Œuvres I*. Éd. par Jean Hytier. Paris : Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade.
- Valéry, Paul. 1960. *Œuvres II*. Éd. par Jean Hytier. Paris : Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade.
- Valéry, Paul. 1973. *Cahiers I*. Éd. par Judith Robinson. Paris : Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade.
- Valéry, Paul. [1974] 1984. *Cahiers II*. Éd. par Judith Robinson. Paris : Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade.