

Article

« De Derrida à la mode »

Denyse Beaulieu et Catherine M. Mavrikakis

Études françaises, vol. 20, n° 2, 1984, p. 19-27.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/036825ar>

DOI: 10.7202/036825ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

De Derrida à la mode

DENYSE BEAULIEU
CATHERINE M. MAVRIKAKIS

Prendre la parole ici même, après d'autres voix pour parler de Derrida sur un autre ton, pour donner de Derrida un autre son de cloche participe peut-être essentiellement d'un mouvement de mode où il y aurait entre nos voix communes soit une logique de double bande, soit la nécessité d'elles à moi d'une correspondance dont cet article formerait le tout et l'essentiel. Nous pourrions jouer, nous le faisons d'une certaine façon... Mais prendre la parole ici même après d'autres voix présuppose déjà entre nous un «nous», une communauté, un certain «contrat de transparence» qui établit qu'elles et moi nous parlons toujours effectivement de Derrida et de la mode, d'une voix qui si elle change de ton se veut la même ou se signe sous un même nom, le nom de Derrida ou précisément le titre de cette revue. Or c'est cette communauté-là aujourd'hui qu'il me faut suspecter. En effet, comment après avoir lu Derrida pouvons-nous comprendre ici ce «nous» qui nous réunit autour de son nom ou autour d'un titre de revue? Quel est ce «nous» légitimant qui nous permet ici d'écrire? Sur quel concept de légitimation s'installe notre écriture, ou s'agit-il entre «nous» d'autre chose que de ce nous «communautaire», s'agit-il d'un autre «nous» ou autre chose qu'un nous après l'avoir lu «lui» qui précisément «nous» invite¹ à renoncer à ce «nous» dans sa dimension métaphysique, dans son fondement humaniste qui présuppose toujours une essence de l'homme implicite dans ce «nous-les-hommes»?

1. J. Derrida, «Les fins de l'homme», dans *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Que Derrida produise ici et là des effets de mode, et que nous en soyons aujourd'hui ici encore le symptôme, cela est possible. Que des mots, les siens, son nom circulent comme possibilité de fondement d'une communauté basée sur la connivence et la répétition de quelques mots clés : déconstruction, différance, etc., qui font pour certains de la modernité un truc, un exercice de style, ou un pur jeu simple sur les signifiants, cela aussi est possible, et nous y participons certainement nous aussi à notre manière. Disons même que nous ferons d'avance et a priori *comme si* les autres voix et moi étions deux voix, la même peut-être, modulée de cette mode Derrida. Nous assumerons donc la part de mode qui s'inscrit dans notre discours qui d'une façon ou d'une autre nous réunira, fera de nous déjà une petite communauté. Et c'est en ce sens que «nous» assumerons aussi ici encore notre participation à un numéro sur la mode comme étant elle aussi un effet de mode.

Ne pas sortir de la mode et assumer entièrement tout effet de connivence («tu sais bien ce que je veux dire») est en fait pour nous déjà une question stratégique. Vouloir échapper à la mode, ce serait pour nous partir à la recherche d'un système de légitimité, d'une vérité dernière ou première sur lesquels s'appuieraient nos deux voix complices pour prendre la parole aujourd'hui. Or cette légitimité de tout discours qui se veut de toute façon discours de vérité, voilà ce qu'à l'heure actuelle nous ne pouvons que suspecter. La question de la fin ou des fins de la philosophie qui se pose aujourd'hui au discours philosophique et par là même à tout discours à prétention de vérité relève de la question de la possibilité même de la légitimité d'un discours quelconque. Or si nous admettons que la philosophie actuelle ne peut que s'interroger sur sa fin et ses propres conditions de possibilité, la philosophie comme discours exemplaire ou comme discours modèle de vérité se voit toujours contrainte de chercher son propre espace de légitimité, sa propre loi, et de sans cesse s'interroger sur cette légitimité. Si la philosophie recherche encore des universaux pour fonder son discours et son pouvoir, ces universaux sont toujours eux-mêmes convoqués à la question de leur condition de légitimation, et s'installe alors un autre discours philosophique.

La philosophie ne pouvant plus compter sur une légitimité qui lui serait propre a priori se voit coupée de ses moyens de transmissibilité. Sa perpétuelle interrogation sur elle-même ne lui permet plus d'une certaine façon d'institutionnaliser son propre discours, d'énoncer des critères de légitimité qui fonderaient

autour d'elle une communauté à qui serait transmise la loi, la vérité ou tout au moins une vérité dont la valeur serait garantie sous le sceau d'une universalité, sous la signature de la loi. Or la transmissibilité du savoir philosophique semble être la possibilité même de toute philosophie (de Socrate à Platon, là commence l'histoire des «relais» philosophiques) et l'on peut dire sans se tromper que toute philosophie présuppose implicitement une réflexion sur l'enseignement et sur l'Université (Heidegger lui-même n'y échappe pas). Or cette réflexion philosophique sur sa propre transmissibilité s'est toujours effectuée dans l'histoire de la philosophie dans des circuits d'ordre juridique ou légal, où la loi philosophique garantissait tout discours et signalait d'avance tout enseignement qui se réclamait d'elle. La réflexion, toute révolutionnaire qu'elle fût, qu'un philosophe pouvait faire sur l'enseignement ne remettait jamais en cause le sceau implacable de la philosophie et de son enseignement. Par ce sceau, il était assuré a priori pour tous que tout discours de vérité trouverait sa place dans la philosophie et qu'autour de ce discours se fonderait un «nous». Le sceau de la loi philosophique garantissait à tout destinataire de rejoindre assurément et sans problème ses destinataires, mais imposait par contre à tous, destinataires et destinataires, de se reconnaître dans la loi même qui les unit sous peine de tomber dans la folie ou la déraison. Les destinataires du discours philosophique sont alors la loi philosophique elle-même, loi qui en déterminant la raison et l'intelligibilité constitue la communauté des hommes, des êtres raisonnables qui peuvent s'«entendre». Le sens figuré d'«entendre» ici impose sa limite au sens propre, le circuit philosophique ne transmettant alors que sa propre condition de transmissibilité. Le prix à payer pour participer à la compréhension de la philosophie est de soutenir la loi philosophique. Un philosophe, pour s'assurer de la transmissibilité de son discours, devait un impôt général au discours philosophique, c'était donc à lui de payer le sceau.

Or qu'en est-il aujourd'hui du rapport de la philosophie à l'enseignement, comment peut se transmettre une philosophie qui met en question sa propre transmissibilité en s'interrogeant sur ce «nous», communauté des êtres raisonnables qui assure traditionnellement à la philosophie sa légitimité? En fait si la philosophie ne cesse de s'interroger sur elle-même, si sa légitimité est toujours remise en question, si elle ne peut plus définir a priori ses destinataires, c'est-à-dire se définir elle-même (étant son propre destinataire), il ne reste à la philosophie aucun système de légitimation, si ce n'est *être de son temps*, car c'est dans la

coïncidence avec son époque que la philosophie peut espérer s'adresser à quelqu'un, rassembler autour d'elle ceux qui ont l'époque en commun. À être de son temps, la philosophie (qui n'est ici qu'un modèle, le modèle par excellence bien sûr) n'est plus qu'une question de mode.

Or la mode elle-même se passe de légitimité, son fonctionnement étant absolument et parfaitement tautologique. Elle s'autorise à faire loi du seul fait qu'elle se prévaut d'être de son temps et tout ce qui est hors d'elle est dépassé. Or précisément ce qui délimite le temps, l'époque, le passé ou le dépassé, c'est bien la mode elle-même. Contrairement au discours philosophique traditionnel qui se doit d'énoncer sa loi de transmissibilité, d'instituer sa légitimité pour relier destinataire et destinataire du discours, la mode constitue sa communauté sans la médiation d'aucun discours de légitimité, en identifiant le destinataire et le destinataire comme membres d'une même époque. L'époque ne peut être une catégorie parfaitement déterminable, elle est changeante et fluctuante selon les modes, sans que jamais ne s'énonce ce qui la constitue. «Entre gens à la mode, on ne peut que s'entendre; entre gens d'une même époque, on sait bien ce qui est à la mode.» En fait, il n'existe plus aucun critère pour assurer à qui que ce soit ce qui est vraiment la mode ou l'époque. Chacun peut se prévaloir d'un discours de vérité en se croyant dépositaire de la vraie mode et rejeter (avec un mépris tout à fait mondain) toute opposition dans un passé suranné. Alors il peut y avoir de fait autant de discours de vérité, de modes que d'individus, sans que pour autant l'énonciateur d'un discours qui ne serait reconnu par aucun autre homme, tombe dans la folie du martyr solitaire. Dès qu'un système de mode légitime un discours, un «nous» apparaît, quel que soit le nombre d'individus qui se reconnaissent dans cette mode.

Le discours philosophique en l'absence de garantie a priori de légitimité tombe donc sous l'égide de la mode. Si tel texte de nos jours circule, et non tel autre, ce n'est plus au nom d'une vérité dans laquelle tout homme (nous tous) peut se reconnaître, mais sous le couvert de la mode. La mode prend le relais dans la fonction de transmissibilité du savoir qu'avait la légitimité traditionnelle. La mode se contente de postuler une communauté quand elle présuppose que quelque chose comme l'époque existe. Pourtant, si la mode est si omnipotente et si elle a le pouvoir de légitimer le discours philosophique c'est bien parce que quelque chose d'une telle communauté, de la communauté philosophique, a déjà disparu. La mode n'interroge donc pas les nouvelles

conditions de possibilité d'une communauté, elle les considère comme acquises et c'est par cela même qu'elle légitime n'importe quel discours. Dans ces conditions, si la philosophie ne peut que se contenter de laisser à la mode le soin de transmettre ses textes qui circuleront selon la mode la plus à la mode, celle qui rassemblera le plus de gens, que reste-t-il du discours philosophique? Va-t-il se contenter de produire des discours ou des textes qui tenteront de forcer la main à la mode? Le seul pouvoir de la philosophie est-il le coup de force? S'agit-il pour la philosophie de renverser à son profit une mode actuelle, de ruser avec la mode, de produire un discours qui tout en répondant aux attentes de la mode la renverse et la recrée au goût du nouveau discours philosophique? Le coup de force pourtant du discours philosophique présente toujours un côté aléatoire; il peut tout aussi bien réussir qu'échouer puisque la mode, celle qu'il faut prendre d'assaut, n'est jamais déterminable ou déterminée. Il serait inutile de nier que de tels coups de force ne sont pas le lot des modes philosophiques actuelles; il existe donc, pour chaque philosophie qui apparaît, l'aléatoire de la mode pour se faire reconnaître. Or, entre le coup de force et la légitimité traditionnelle, il existe peut-être une autre possibilité d'exister pour la philosophie. C'est vers cette possibilité que se dirige l'entreprise de Derrida lorsqu'il entend constituer le Collège international de philosophie.

Le Collège international de philosophie est une institution commandée par l'État, mais qui paradoxalement ne présente pas de légitimité définie. Et Derrida, dans le projet qu'il écrit pour le Collège², n'entend pas lui en désigner une de façon décisionnelle, ni le fonder sur une tradition institutionnelle acquise, reconnaissant par là même la crise moderne de la légitimation. Il se refuse donc à définir des critères stricts qui trancheraient entre le savoir admis d'une part et le savoir exclu, le non-savoir d'autre part. Pourtant, il ne s'agit pas de faire du Collège international de philosophie un lieu où s'expérimenteraient tous les savoirs illégitimes, tous les discours exclus des institutions existantes et reconnues traditionnellement.

Le Collège ne se tiendra pas simplement en dehors de tout procès de légitimation, voire dans l'illégitimable. Si même nous le souhaitions la chose paraît absolument impossible. La critique la plus impitoyable, l'analyse implacable d'un pouvoir de légitimation se produit toujours au nom d'un

2. *Collège international de philosophie*, Rapport présenté à Monsieur Jean-Pierre Chevènement, ministre d'État, ministre de la Recherche et de l'Industrie, par François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye, Dominique Lecourt, Paris, 1982.

système de légitimation. Celui-ci peut-être déclaré ou implicite, établi ou en cours de formation, stable ou mobile, simple ou surdéterminé, on ne peut l'ignorer, on peut tout au plus le dénier. Cette dénégation est aujourd'hui la chose au monde la mieux partagée. À en faire un thème, le Collège essaiera d'éviter cette dénégation, autant qu'il est possible³.

Le Collège va devenir alors le lieu où va se poser particulièrement la question contemporaine des rapports de la mode et de la légitimité. En effet, si l'on se demande quels discours vont être mis en circulation dans le Collège, on ne peut que répondre que se diffuseront les discours qui auront réussi à s'imposer, qui auront un semblant de légitimité, c'est-à-dire que circuleront, suivant Derrida, les recherches qui «s'annoncent déjà et promettent une nouvelle légitimité, jusqu'à ce qu'un jour, de nouveau — et ainsi de suite» Il s'agit autrement dit des textes à la mode, car seuls ceux-là de nos jours peuvent oser une telle promesse, puisqu'ils ont réussi le coup de force de la mode. Cependant le Collège international de philosophie n'en restera pas là. Cette légitimité des discours à la mode ne sera pas prise pour une légitimité qu'il faut travailler à rendre définitive et instituante. La mode sera considérée comme ce qu'elle est, c'est-à-dire *comme si* elle était instance de légitimation puisque, en fait, elle est aujourd'hui la seule légitimité possible, la mode, de même, fait *comme si* la communauté des hommes était encore possible alors que l'existence même de la mode et surtout la force de son omniprésence interroge la possibilité même de la communauté philosophique traditionnelle. C'est donc ce *comme si* légitimant de la mode que la philosophie se doit de travailler. La mode agit *comme si* elle était puissance de légitimation et génératrice de communauté. Or ce sont les conditions mêmes d'un tel *comme si* (qui ne tient pas à un faire semblant ou à un mensonge de la mode) qu'il faut interroger. Derrida en parlant du contrat instituteur du Collège international nous montre la position ambiguë d'un tel collège qui tente malgré tout d'instaurer une communauté, et c'est à cet endroit précis qu'il développe quelque chose sur le *comme si* qui est le même *comme si* que celui de la mode. Le Collège de philosophie se constitue donc sur

Un contrat singulier et paradoxal [], comme peut l'être un engagement à ne jamais laisser hors de question, d'analyse, voire de transformation, dans le repos du dogme, les termes même du contrat instituteur. Cela ne transforme-t-il pas un tel contrat en fiction et l'idée régulatrice du Collège en un

«comme si» (faisons *comme si* une telle communauté était possible, *comme si* la propriété accordée aux «frayages encore non légitimés» pouvait faire l'objet d'un consensus *in fine*, *comme si* une «traduction générale» pouvait au moins être tentée, au-delà des systèmes classiques et de l'université onto-encyclopédique dont le modèle totalisant s'est imposé — fût-ce sous sa variante «libérale», celle de Schleiermacher et Humboldt — au moment de la création de ce paradigme occidental, l'université de Berlin)? Et ce *comme si* n'affecte-t-il pas un tel engagement et tous les contrats légalisés qu'il appelle d'un indice de simulacre? À quoi nous répondrons, au moins par ellipse, ceci : d'une part, loin d'être absolument nouveau, ce type de contrat singulier aura caractérisé toute institution philosophique ou scientifique digne de ce nom, c'est-à-dire décidée à ne jamais rien laisser hors de question pas même sa propre axiomatique institutionnelle; d'autre part la réflexion sur ce qui peut lier une structure de fiction à — par exemple — tels énoncés performatifs, promesses, contrats, engagements, actes fondateurs ou instituteurs, sera l'une des tâches du Collège, et la richesse de ses implications est inépuisable⁴.

Or, penser ce «comme si» de la mode, penser le moment où une structure de fiction, un discours philosophique non reconnu se lie à un acte fondateur promesse d'une communauté, penser la possibilité qu'a la mode de faire «comme si» elle était loi, c'est permettre à la philosophie de s'interroger d'une façon nouvelle sur le destinataire du discours philosophique. En effet, la mode fait toujours «comme si» le passage d'un discours philosophique à une communauté allait de soi, «comme si» aujourd'hui la destination du discours coïncidait avec ses destinataires effectifs, «comme si» le discours pouvait s'assurer ses destinataires, alors qu'il ne les trouve qu'après coup, par hasard ou par coup de force. S'interroger aujourd'hui sur la légitimation c'est interroger précisément cet écart entre la destination du discours et ses destinataires. Or cet écart est précisément le lot de toute lettre qui n'est jamais pour Derrida assurée de rejoindre le bon destinataire, si une telle chose existe. Il est à noter, et ce n'est pas par hasard, que le Collège de philosophie s'inaugure par une «lettre circulaire», selon l'expression même de Derrida. Les réponses à cette lettre ne pourront donc qu'être hétérogènes entre elles, puisque la lettre circulaire ne déterminant pas son destinataire peut être lue de lieux absolument différents. Les lettres-réponses ne peuvent être soumises à aucune unité car elles répondent à un appel qui ne les concerne à la limite aucunement. L'hétérogénéité

4. *Ibid.*, p. 115-116.

des réponses pourtant n'est pas totale car elles restent néanmoins la réponse à une lettre unique. C'est donc cette hétérogénéité, effet de communauté ou «simulacre» de communauté, qui reproduit ici l'écart entre la destination de la lettre et ses destinataires. Les lettres répondent à la lettre sans jamais pouvoir y répondre, car on ne sait pas quelle réponse est attendue, ou si même une réponse est attendue. Elles sont là pour marquer l'écart. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy ont lancé une invitation sous forme de lettre à des participants éventuels au colloque sur *les Fins de l'homme*⁵. Les organisateurs n'avaient aucune certitude de la légitimité des demandes qu'ils formulaient aux participants. Ils ne pouvaient savoir d'avance s'il était pertinent d'inviter telle ou telle personne. Et les participants en venant n'étaient pas assurés de répondre véritablement à cette invitation. La lettre, le dit Derrida, ne dit pas autre chose qu'un «viens», mais le problème est de savoir qui dit le «viens», le destinataire ou le destinataire, on ne peut trancher, «la question», dit Lyotard, «n'est pas celle du contenu. Il n'y a pas de contenu de la loi mais il y a quelque chose comme cet appel et nous n'avons rien pour décider⁶». Jacques Derrida en répondant à Lyotard ajoute ceci :

On ne sait jamais qui dit «viens» le premier. Jean-Luc et Philippe ayant eu toute l'initiative [...] ils vous ont invité. Je m'en suis réjoui quand je l'ai appris. Je croyais que vous refuseriez [...]. Mais si Jean-Luc et Philippe vous ont dit «viens», ils répondaient sans doute à quelque chose, à eux de le dire. Là aussi une analyse est à faire, leur appel répondait à ce qui le rendait possible de votre côté. Peut-être étiez-vous déjà venus ou devant venir quand ils vous ont invités. Personne ne dira en toute sécurité [...] où la chose a commencé. Le «viens» est un réseau d'appels et d'échos dont l'origine est difficile à assigner⁷.

Les réponses à ce «viens», à cet appel sans destinataire marquent elles aussi un écart entre le destinataire et le destinataire, car il n'y a pas de réponse unique (peut-être pas même de réponse, mais un appel du destinataire) à ce «viens». Les réponses à ce «viens» ne forment aucune unité, mais apparaît cependant dans l'hétérogénéité des réponses une possibilité de traduction d'une réponse à une autre, puisque chaque réponse peut être dite une traduction de la réponse unique manquante qui existerait si la lettre avait vraiment un destinataire. Chaque réponse en effet naît

5 *Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Editions Galilée, 1981

6 *Ibid*, p 484

7 *Ibid*, p 484-485

d'un déplacement de la destination de la lettre sur un destinataire particulier. À défaut du texte original, cette possibilité de traduction ne peut pas constituer une identité entre toutes les réponses, mais seulement établir un réseau où chaque réponse se retrouve dans une autre réponse, mais sans pouvoir s'y reconnaître, défigurée. Les réponses à ce «viens» sont les «réponses» que la philosophie fait à la mode, et inversement que la mode fait à la philosophie. Ainsi, à l'appel du Collège de philosophie, les modes qui se présenteront pour répondre à cet appel ne devront pas être considérées comme des expressions originales, ou comme des vérités premières de l'époque, mais comme déjà la traduction d'une vérité de l'époque qui fait toujours défaut, étant donné l'absence de toute véritable communauté. Interrogée sur la question de la destination, la mode n'est plus la certitude immanente d'une époque, mais n'existe que dans un réseau de modes, de discours où chaque mode, chaque discours apparaissent porteurs d'une vérité, d'un principe de communauté toujours partiels, partiellement traduisibles et transmissibles, n'obtenant le consensus qu'au prix de traductions infidèles et de transmissions brouillées. L'importation et l'implantation des modes parisiennes au Québec se fait peut-être sans cette compréhension de la nécessité de la traduction inhérente à la mode? On importe un discours sans même le traduire, sans vouloir le trahir, alors qu'un bon Parisien lui-même, s'il ne veut pas tomber dans le dogmatisme de la mode parisienne est déjà obligé d'en passer par la traduction.