



HAL
open science

”Déconstruction et performativité -L’oral et le moral”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. ”Déconstruction et performativité -L’oral et le moral”. Colloque ’Morale et Performativité -Nature, Normes, Conventions’, Université Bordeaux 3 / EA 3654 CREPHINAT, organisé par Layla RAÏD et Bruno AMBROISE., Jun 2004, Bordeaux, France. halshs-00671863

HAL Id: halshs-00671863

<https://shs.hal.science/halshs-00671863>

Submitted on 19 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Communication aux journées « Morale et Performativité –Nature, Normes, Conventions », Bordeaux-3, 1^{er} et 2 juin 2004, organisées par Bruno Ambroise et Layla Raïd]

Déconstruction et Performativité : L'oral et le moral

Charles Ramond
Université Bordeaux 3 Michel de Montaigne

Écrivant en 1971 « Signature Événement Contexte » (ou *SEC*), Derrida rencontre Austin et la théorie du performatif comme des objections très puissantes à ses propres thèses. Son intérêt pour Austin acquiert alors une urgence qui peut expliquer la violence des critiques qu'il lui adresse. *La prise en compte nécessaire des contextes pour l'analyse des énoncés*, qui est la nouveauté austinienne, était en effet à l'opposé de thèse derridienne de *l'arrachement au contexte comme condition de possibilité du sens et de la communication en général*. Pour soutenir une thèse si paradoxale en apparence, Derrida s'appuyait sur l'impossibilité d'un code structurellement secret : si je peux communiquer une signification à une personne, alors je peux la communiquer aussi à une autre personne, en un autre lieu, en un autre temps, etc –faute de quoi je ne pourrais jamais communiquer. Cet arrachement potentiel au contexte était donc non seulement « toujours déjà » présent dans toute communication, mais, y insistait Derrida, il en était même la condition de possibilité. On comprend alors pourquoi Derrida faisait de l'écriture, et non de la parole, le modèle de toute transmission de sens. Une lettre est en effet la figure parfaite de l'arrachement au contexte : j'écris à quelqu'un qui n'est pas là, ici et maintenant, qui recevra mon message dans un autre contexte que celui dans lequel je l'ai écrit. C'est cela, tout

simplement, qu'on appelle la « différance » avec un « a » : l'idée qu'une communication est toujours « différée », que ce différement, ce retard, ce délai, le fait qu'elle peut toujours être interceptée, lue par quelqu'un d'autre que le destinataire (d'ailleurs, le destinataire est par définition toujours quelqu'un d'autre), n'est qu'un ensemble de façon de dire que la communication se fait toujours fondamentalement dans l'absence et non dans la présence, absence au monde, absence aux autres, absence à soi (ici s'intercale évidemment le motif psychanalytique). La conclusion que tirait Derrida de tout cela est que la parole elle-même, l'acte de parole, le discours que je tiens ici et maintenant à celui ou à ceux qui est ou qui sont ici et maintenant en face de moi, ne peuvent être parole, discours, transmission d'un sens, qu'à condition d'être « toujours déjà », malgré les apparences, arrachés à leur contexte. Il n'y avait donc pour Derrida *aucune différence structurelle entre la communication écrite et la communication orale* –toutes deux ne pouvant exister qu'à condition d'être structurellement déliées, détachées, de leur contexte. Les « conditions de possibilité » du discours étaient donc en même temps les « conditions d'impossibilité » de toute communication « authentique », « pleine », etc, par où était immédiatement récusée toute distinction ou toute hiérarchisation entre des discours qui seraient « normaux » ou « sérieux » et d'autres qui seraient « dérivés » ou « non sérieux ».

Derrida, bien sûr, sait déjà, dans les années soixante-dix, que la connaissance des contextes aide à la compréhension des textes... Il produit d'ailleurs de minutieuses études des contextes, par exemple dans *Glas*, et en bien d'autres endroits encore. Il est donc tout prêt à accorder que, de fait, on ne peut pas et on ne doit pas négliger les contextes. Mais il soutient néanmoins que, puisqu'il n'existe pas de contexte unique à une situation ou à une énonciation données, la détermination du contexte est en elle-même toujours problématique ; et que par conséquent, en droit, la signification ne doit jamais être recherchée par une contextualisation qui serait de plus en plus fine, comme si, à la limite, une contextualisation totale et parfaite permettait une compréhension elle-même totale et parfaite des discours émis, un peu comme la présence d'un objet remplit l'intuition. Non, si attentif qu'il ait toujours été aux problèmes de contextualisation, Derrida maintiendra toujours très radicalement sa thèse : en droit, structurellement, il n'y a sens que par et dans la décontextualisation, et la condition de possibilité (et d'impossibilité) du discours est qu'il soit séparable de son contexte.

Mais soutenir cela, c'était soutenir bien évidemment la fameuse thèse de « l'itérabilité », autre nœud de la controverse avec Austin, puis Searle. En effet, dire que la condition de possibilité du discours est l'arrachement au contexte, c'est dire que la condition de possibilité de tout discours est qu'il soit réitérable, ou, comme dit Derrida, « itérable », c'est-à-dire qu'il soit toujours possible de le répéter, de le citer, de le ré-

citer, de le transposer, de le transporter, de le métaphoriser, de le greffer (autant de façons d'exprimer cette même idée), dans un autre contexte. Un discours ne peut donc avoir lieu (qu'il soit écrit ou oral, peu importe, je le répète), qu'à condition d'être toujours déjà redoublé comme par une ombre de lui-même, un fantôme, un double, une citation de lui-même. Ou encore : il ne peut y avoir de discours que « toujours déjà » dédoublé, redoublé, répété (refendu, clivé, entendrait peut-être un analyste). Ou encore : comme toute chose, un discours ne peut jamais être un événement purement singulier et purement présent. Il est toujours double dès le départ, toujours écartelé, différant donc de soi comme de son contexte. De ce point de vue, il n'y a donc pas d'occurrences singulières, et il n'y a non plus aucune différence, structurellement, entre discours prononcé, et discours cité.

La cible commune à toute ces thèses (qui ne sont qu'autant de variations sur un seul et même thème) est ce que Derrida appelle alors la « métaphysique de la présence », et qu'il se plaît à retrouver chez la plupart des auteurs de la tradition philosophique, de Platon à Husserl, en passant par Rousseau et bien d'autres encore : association d'une ontologie de la présence, de l'origine et de la simplicité (autant de traits de l'oralité, fait remarquer Derrida), et d'une morale qui établit, sous couvert de hiérarchisations purement conceptuelles (intelligible / sensible, profond / superficiel, essentiel / accidentel, propre / parasite, pur / impur, originaire / dérivé, modèle / copie, etc) la dévalorisation des deuxièmes termes de chacun de ces couples. Cette liaison de « l'oral » et du « moral » serait ainsi, selon Derrida, le geste même de la métaphysique occidentale, comme l'indique dès l'origine le traitement hostile ou méprisant réservé à l'écriture par Socrate, « l'ami de la sagesse », qui parle mais n'écrit pas.

Derrida va donc se montrer particulièrement sensible à toute reprise, même apparemment discrète, latérale, ponctuelle, de ces hiérarchisations en apparence naturelles et ontologiques, en réalité toujours morales à ses yeux. Et, comme les personnes qui, ayant été victimes de discriminations (ce fut son cas en Algérie comme juif à l'âge de 10 ans) savent entendre, reconnaître infailliblement, et réagir parfois avec une violence qu'un observateur indifférent ou non concerné jugera excessive ou injustifiée, à la moindre connotation raciste ou antisémite ou sexiste d'un discours apparemment neutre et technique, Derrida réagit très vivement, et, de façon sans doute inattendue pour ses interlocuteurs et pour ses lecteurs, sur le plan moral encore plus que sur le plan ontologique ou que sur tout autre plan, aux thèses développées par Austin, dans lesquelles, comme nous allons le voir, il entend distinctement résonner certaines harmoniques qu'il a appris à reconnaître et auxquels il souhaite ôter leur masque d'innocence et de technicité purement descriptive. C'est que pour lui, derrière ces fugitives

résonances, s'annonce toujours le formidable appareil de la tradition philosophique dans ce qu'elle a de plus traditionnel et de plus moralisant.

Nous sommes donc maintenant en mesure, me semble-t-il, de mieux comprendre à la fois le grand intérêt que Derrida va porter aux thèses d'Austin, et les raisons pour lesquelles il oriente sa critique, de façon inattendue au vu des matières abordées, sur le plan moral principalement.

Ce qui attire Derrida chez Austin, c'est d'abord, je crois, une communauté dans certains buts et certains moyens. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit en somme de faire trébucher la philosophie sur ses propres discours. Les deux philosophes ont la noblesse philosophique, le ton « grand seigneur », en point de mire. Ils ont tous deux une oreille particulièrement fine, un sens de la formulation, du détail, un humour et une culture, une capacité à déstabiliser les croyances ou les préjugés au moyen des tournures les plus simples. Tout cela explique la loyauté avec laquelle Derrida reconnaît l'importance et la qualité de la révolution introduite par Austin.

Par ailleurs, Derrida est très sensible au geste premier de Austin, à savoir la distinction entre constatifs et performatifs. Il y voit la possibilité de se délivrer au moins dans une certaine mesure des chaînes de la seule vérité (puisque en effet les énoncés performatifs ne relèvent pas du « vrai » et du « faux »), c'est-à-dire au fond et toujours, de la tyrannie de l'être et de la présence (et donc de l'intuition, seule garante, toujours, et en dernier ressort, de la saisie de l'adéquation entre le discours et la chose)¹. L'extension par Austin du performatif à l'ensemble des discours, et la destitution corrélatrice du constatif, ont donc certainement été reçus par Derrida comme des outils très puissants à utiliser contre la « métaphysique de la présence » et ses retombées sous forme « d'intuition » et « d'adéquation ». En outre, bien qu'on n'en trouve pas trace à ma connaissance dans ses textes, et bien qu'il s'agisse certainement au fond d'une lecture fautive d'Austin, j'aurais tendance à penser que Derrida a été impressionné par les passages où Austin transforme des constatifs en performatifs (ou remet en cause cette distinction même) au moyen de la mise en évidence de la possibilité pour tout discours de se dédoubler dans la référence à soi, phénomènes

¹J. Derrida, *Limited Inc*, p. 38 (dans *SEC*), présente le « performatif » comme capable d'échapper à la « surveillance » de la vérité comme adéquation, donc comme une théorie en quelque sorte « libératrice » : « Le performatif est une 'communication' qui ne se limite pas essentiellement à transporter un contenu sémantique déjà constitué et *surveillé* [je souligne, CR ; noter la connotation morale du terme] par une visée de vérité (de *dévoilement* de ce qui est dans son être ou d'*adéquation* entre un énoncé judiciaire et la chose même ».

proches de l'itérabilité ou de la citationnalité universelles que soutiendra Derrida.

Et néanmoins l'essentiel de la lecture d'Austin par Derrida sera très critique. La controverse porte non seulement sur le point essentiel qu'est le rapport au contexte, mais également sur la question de l'événementialité même de l'énonciation. La thèse de la performativité est en effet par définition la reconnaissance d'un lien quasi substantiel du discours au contexte et à l'événement –et donc, de façon privilégiée, à la « parole » ou à « l'oralité » comme modèle principal des actes de langage. C'est en effet principalement par la parole, la prise de parole, le discours prononcé à haute voix, que je peux intervenir, couper la parole, insulter, etc. Cela tient en bonne part (considération physiologique qui, me semble-t-il, a son importance) au fait que nous ne pouvons pas « fermer les oreilles » comme nous pouvons « fermer les yeux ». Nous ne pouvons même pas « écouter à côté », « détourner les oreilles » comme nous « regardons à côté » ou comme nous « détournons les yeux » de ce que nous ne voulons pas voir : si bien que nous sommes obligés d'entendre, sinon d'écouter, celui qui nous « parle », tandis que nous pouvons très bien ne pas ouvrir une lettre, ou ne pas la lire une fois ouverte. La performativité de la voix pour l'oreille est donc intrinsèquement plus puissante que celle de la main pour l'œil (lorsqu'on écrit). L'événementialité et la puissance performative sont donc liées de préférence à la parole, et donc, via la parole, à la présence. C'est pour cela que Derrida met assez légitimement en exergue de *Limited Inc* un passage où Austin déclare qu'il « [s']en [tiendra] toujours, par souci de simplicité, à l'énonciation *parlée* »².

Quand on lit Austin en effet en étant attentif au vocabulaire qu'il emploie lui-même pour parler des discours, on ne peut manquer de remarquer que le vocabulaire qu'il utilise désigne presque exclusivement la parole : « dire » « énoncer » « prononcer » « déclarer », etc ; je pourrais sans difficulté en donner d'innombrables exemples [réf], et je crois que le fait lui-même est peu contestable ; sans doute Austin mentionne parfois « que ce soit par écrit ou par oral » ; mais d'une part c'est vraiment rare dans l'ouvrage [réf], et d'autre part, le fait même qu'Austin estime *parfois* nécessaire de préciser ou de détailler le rapport à l'écrit me semble justement prouver, par contraste, que pour lui le vocabulaire général des actes de paroles est *naturellement* celui de l'oralité, de la voix, à l'événementialité de la prise de parole, et beaucoup moins de l'écrit. D'ailleurs, on aurait beaucoup de mal à réécrire *Quand dire c'est faire* en employant des verbes qui désigneraient à coup sûr un discours écrit, ou qui du moins pourraient valoir aussi bien pour un discours oral que pour un discours écrit. On objectera peut-être que

² Austin, *Quand dire, c'est faire* tr. fr, p. 122 ; **texte anglais :**

Austin emploie le discours du « dire » aussi bien pour les « constatifs » que pour les « performatifs », et que par conséquent cette « oralité » que diagnostiquera Derrida dans la théorie performative s'étend en réalité à l'ensemble des actes de discours. Mais à cela, je répondrais volontiers que l'évolution d'Austin, de la distinction initiale entre « constatifs » et « performatifs », vers la distinction entre actes « locutoires », « illocutoires » et « perlocutoires » confirme en réalité le diagnostic derridien. Je crois en effet qu'on pourrait assez facilement montrer, livre en main, que *Quand dire c'est faire*, dans sa progression du premier au second groupe de distinctions, montre une extension progressive, pour ne pas dire une universalisation, du discours du « dire », c'est-à-dire du modèle de la voix ou du modèle oral [réf]. Et, si c'est bien le cas, la théorie des actes de langage (ou de « discours », ou de « parole » ?, problème bien difficile et bien intéressant ici) ne décrirait l'extension du « faire » dans le langage que par l'extension du « dire » ou de l'oralité – et tel me semble bien être le cas.

Je voudrais maintenant établir, au sujet de la querelle entre déconstruction et performativité, la thèse suivante : Derrida et Austin perçoivent, plus ou moins explicitement, les difficultés d'une performativité propre à l'écrit. Mais à partir de cette prémisse commune (que je vais pour ma part tenter dans un instant de légitimer en elle-même et pour elle-même), ils divergent profondément. Austin va rapporter la quasi totalité de l'activité performative à la parole, introduisant ainsi une discontinuité de fait, et même une hiérarchie entre oral et écrit, que lui reprochera vivement Derrida. Derrida de son côté, refusant de distinguer entre écrit et oral, qui relèvent tous les deux selon lui de l'itérabilité généralisée, sera au contraire amené à remettre en question les fondements même de la théorie des performatifs.

La façon « ordinaire » (pour Austin) d'introduire un énoncé performatif, c'est, donc, de dire quelque chose comme « lorsque je dis 'P' », « lorsque nous disons 'P' », « lorsque je déclare 'P' », « lorsqu'on déclare 'P' », « Si j'énonce 'P' », etc ; on ne trouve quasi jamais dans ses ouvrages (sous sa plume), à ma connaissance, des exemples de performatifs introduits par « lorsque j'écris 'P' », et encore moins par « lorsque nous écrivons 'P' », ou « lorsqu'on écrit 'P' ». De telles remarques ne peuvent bien sûr prétendre à être des preuves, pas même de véritables arguments en faveur de la thèse selon laquelle Austin mettrait la performativité plutôt dans l'oral que dans l'écrit ; mais elles sont tout de même, je crois, des indices assez intéressants.

Pour légitimer cette association naturelle et spontanée à laquelle procède Austin entre oralité et performativité (et donc par là même

montrer mon accord sur le fond avec la pratique, sinon la position austinienne, en même temps que mon accord avec le diagnostic derridien), je souhaiterais décrire maintenant deux types de problèmes que soulève, inversement, la performativité du texte écrit. Il y a, je crois, une difficulté directe et intrinsèque à concevoir la performativité de l'écrit ; et il y a une seconde difficulté, qui tient à son événementialité.

Premièrement, il nous semble légitime et naturel, dans bien des cas, de reconnaître à l'écrit une valeur performative. Par exemple (et c'est sans doute plus qu'un exemple), Austin y fait parfois **référence**, la quasi totalité des écrits juridiques semblent bien relever de la performativité. Et, puisque le thème de notre colloque nous y invite, arrêtons-nous donc un instant sur la question des « conventions » écrites. Quand on signe un « contrat », ou une « promesse de vente », par exemple, on accomplit incontestablement un acte performatif du même ordre de celui qu'on fait lorsqu'on énonce à haute voix l'enchère la plus haute dans une vente, ou lorsqu'on fait une promesse à voix haute. Et, de ce point de vue, on pourrait légitimement soutenir qu'une part immense de nos actions, dans nos sociétés très contractuelles, sont régies par des performatifs écrits, et non pas oraux. Resterait cependant à savoir si les lois écrites et les contrats écrits peuvent vraiment être considérés comme des performatifs. C'est une question très difficile à mes yeux, dans l'état actuel de mes connaissances et de mes réflexions. Je me contenterai donc de proposer la question suivante : la performativité d'une loi, par exemple, est-elle dans la loi ou dans son application ? À bien y réfléchir en effet, une loi ne s'applique jamais d'elle-même, automatiquement. Il y a bien des cas où l'on ne sait tout simplement pas quelle est la loi, et où un juge a besoin de la dire, ou de la redire : par exemple, dans les querelles de bornage, de murs mitoyens, d'occupations de locaux, de modifications de façade, etc. Par ailleurs, certaines règles que l'on croit légales peuvent se révéler en réalité illégales, donc illusoires en tant que lois : par exemple, si on instaure une règle de ségrégation raciale à l'entrée d'un club, cette règle, fût-elle écrite, sera jugée non valable dans un procès. Il arrive même que des lois, même votées par les députés, soient déclarées ensuite partiellement ou totalement inconstitutionnelles par le Conseil Constitutionnel. Autrement dit, le texte écrit de la loi peut bien exister, il n'acquiert cependant valeur performative (de régulation, d'injonction) qu'au moment d'une décision judiciaire. Bien sûr, cette décision peut elle-même être écrite (et l'est d'ailleurs toujours, même si elle a donné lieu à une déclaration orale au tribunal), mais le simple fait qu'elle existe indique bien que la performativité de la loi n'est pas directe, pas consubstantielle à la loi elle-même, puisqu'elle a besoin de ce relais de la décision judiciaire événementielle. On pourrait d'ailleurs en dire autant de certains contrats : je peux avoir signé un contrat à une date précise, il se peut que ce contrat mentionne sa propre durée de validité,

et donc que, dans l'ensemble, ce texte écrit ait toutes les caractéristiques d'une événementialité performative. Et pourtant, de nombreux procès ou litiges portent précisément sur les durées de validité des contrats, ou sur le moment de leur mise en application, etc : si bien que même dans ces cas-là, on a souvent besoin d'une décision judiciaire qui porte sur l'événementialité même du contrat –ce qui prouve que cette événementialité n'est jamais assurée en elle-même, et donc que ce n'est pas le contrat en lui-même qui possède la puissance, ou la force, performatives. Une loi ou un contrats sont donc, me semble-t-il, séparés de leur propre performativité comme une loi est séparée de son application qui, dans tous les cas suppose la suspension de cela-même qui est appliqué (nous retrouvons ici le thème derridien de « l'identité des conditions de possibilité et des conditions d'impossibilité », par où nous constatons une fois de plus l'accord assez profond, même s'il n'est pas formulé, de Derrida et d'Austin sur la déficience performative de l'écrit). Pour prendre une décision de justice en effet, c'est-à-dire *appliquer la loi*, le juge doit momentanément *suspendre la loi* (sinon, la loi s'appliquerait automatiquement, sans tenir compte des circonstances, etc, et ce ne serait plus de la justice, mais de l'injustice). On voit donc que la performativité des lois et des contrats écrits, loin d'être directe et effective, suppose pour être appliquée des opérations *supplémentaires* (des décisions supplémentaires) qui sont d'abord et fondamentalement des mises entre parenthèses, ou des suspensions momentanées de ce qui a été écrit. Pour cela sans doute certains pays (comme l'Angleterre) peuvent se passer de constitution et de lois, sans pour autant se passer de justice. On peut donc légitimement, semble-t-il, au moins discuter le caractère directement performatif des lois et des contrats. (Ce résultat vaudrait aussi, sans doute, pour des lois ou des contrats non écrits. Mais ce ne serait pas là une véritable objection à la démonstration. Car la remise en question de la performativité apparente des lois et des contrats écrits n'est pas invalidée par le fait qu'elle touche également les lois ou contrats non écrits).

Deuxièmement, la performativité de l'écrit pose un problème lié, me semble-t-il, à la nature complexe de l'événementialité de l'écrit. Il faut d'abord noter que ce qui est « écrit », et du fait même que c'est « écrit », possède assez souvent (je n'ose pas dire toujours) une valeur de non-événementialité dans la littérature. Par exemple, de façon très frappante (on le voit dans *Jacques le Fataliste*, et dans la plupart des contes orientaux), le destin est presque toujours formulé sous la forme d'un « c'était écrit », ou « c'était écrit dans le grand rouleau ». L'écrit est donc assez naturellement et généralement perçu comme en opposition à l'événementialité : si le destin s'exprime par un « toujours déjà écrit », c'est sans doute parce que l'écrit relève lui-même et d'abord,

intrinsèquement, d'un « toujours déjà » en lequel se fondent le destin, l'adestination et le destinataire.

Mais si l'on voulait regarder les choses d'encore plus près, et légitimer d'une autre façon encore cette quasi répugnance entre écrit et performativité (et ainsi mieux comprendre à la fois l'accord de nos deux philosophes sur ce point et donc le sens général de leur controverse), il faudrait distinguer peut-être deux types de rapport entre l'événementialité et l'écrit. Je verrais les choses de la façon suivante. D'un côté, il existe sans doute une événementialité globale et externe de l'écrit : un livre, par exemple, est publié à un moment et en un lieu précis, apparaît dans un contexte ou dans une controverse également déterminés, et en cela, fait incontestablement événement, produisant par son irruption une rupture entre l'ancien et le nouvel ordre des choses. De l'autre, pourtant, on pourrait soutenir avec quelque vraisemblance qu'il n'existe pas d'événementialité interne à l'écrit. Dans un texte écrit en effet, quel qu'il soit (roman, théâtre, philosophie), l'événementialité, me semble-t-il, est toujours fictive. Dans ce livre que je tiens dans mes mains, tout ce qui est écrit est « toujours déjà » là, toujours déjà entièrement et intégralement là. Et je ne peux être surpris par un « coup de théâtre », par un revirement de situation, par la conclusion inattendue d'un raisonnement, que si je me fais complice du jeu qui est joué par l'auteur : un peu comme on se retient de lire le dernier chapitre d'un Agatha Christie pour ne pas connaître le meurtrier avant la fin. Mais en réalité, ce dernier chapitre est « toujours déjà là », dès le début de la lecture, il informe en réalité tout l'ouvrage. Ma surprise finale est donc une événementialité jouée, et non une véritable événementialité (ce qui ne lui ôte d'ailleurs nullement sa force émotionnelle, au contraire, puisque le fait de participer à ce jeu de l'événementialité ou de la surprise peut même décupler les affects produits, dans la mesure où on participe à leur élaboration). J'irais même plus loin : il me semble, si nous nous tournons vers les textes philosophiques, que les textes dans lesquels le raisonnement est linéaire (par exemple les *Méditations*) et donc dans lesquels on rencontre de véritables « coups de théâtres » philosophiques (le doute, le malin génie, le *cogito*, les preuves de l'existence de Dieu, etc) sont en réalité toujours menacés, du fait même qu'ils sont écrits, d'être fictifs plutôt que véritablement démonstratifs. De toute évidence en effet, le doute, le malin génie, etc, sont suspendus à une résolution argumentative qui est « toujours déjà » dans les *Méditations*, même si on n'y parvient que plus loin dans la suite du texte, même si, comme il arrive lorsqu'on lit un roman policier, on se cache avec la main la suite du texte pour jouir plus longtemps et plus complètement de la surprise qui inévitablement va se

produire pour nous³. Si nous sommes honnêtes, nous devons reconnaître, me semble-t-il, que nous ne pourrions pas changer une virgule au texte, qu'il est de part en part toujours déjà là, que le *cogito* nous attend immanquablement dans la seconde méditation, et que par conséquent le fait qu'il soit écrit, toujours déjà là depuis 1636, ne peut que lui ôter au fond son événementialité, que nous ne lui reconnaitrions jamais celle-ci qu'en acceptant de jouer le jeu que nous propose l'auteur, et donc, pour reprendre les termes centraux de la controverse Derrida-Searle, qu'en acceptant de *faire semblant d'être sérieux* : façon de dire que dans le texte écrit l'événement lui-même, et donc la performativité, sont toujours joués, feints, pas authentiques, pas purs, fictifs en réalité (si j'ose dire).

Bien sûr, il demeure toujours une forme de performativité interne à un texte écrit, philosophique, romanesque ou théâtral. C'est même ce qui permet les jugements moraux que nous formons lorsque nous lisons (c'est une des grandes idées de Ricoeur : la littérature serait l'école du jugement moral). Lorsqu'un héros de roman ou de théâtre fait une demande en mariage, ou une promesse, aucun individu réel n'est sans doute engagé par là : l'acteur n'épouse pas l'actrice, et ne s'est pas engagé à le faire. Mais néanmoins le personnage a bel et bien fait une demande en mariage ou une promesse. Et s'il ne tient pas sa promesse dans la suite de la pièce, nous le jugerons aussi négativement que nous jugerions un ami qui dans la vie réelle n'aurait pas tenu une promesse (on peut penser à certaines scènes du *Don Juan* de Molière). Ici encore le lecteur ou le spectateur donnent réalité, par identification affective aux personnages, à une performativité qui en elle-même reste fictive. En un mot, les caractéristiques du texte écrit me semblent, d'une part, événementialité et performativité externes réelles ; et d'autre part événementialité et performativité internes fictives (ce qui ne veut pas dire nulles). Je conclus donc de tout cela que l'écrit et la performativité divergent sans doute pour des raisons profondes et structurelles ; et que par conséquent, l'emploi apparemment contingent, par Austin, de termes relevant quasi exclusivement du langage oral dès qu'il était question de donner des exemples de performativité était en réalité l'indice d'une assez profonde distorsion entre performativité et texte écrit.

³ En revanche un livre comme *l'Éthique*, dans lequel la lecture est obligatoirement régressive et non linéaire (puisqu'il faut sans cesse tourner les pages en arrière pour avancer), et qui ne laisse par conséquent aucune place à de prétendus coups de théâtre argumentatifs (on ne trouve rien d'équivalent, dans le texte de Spinoza, aux grandes étapes ou aux grandes scènes du texte de Descartes), un texte comme *l'Éthique*, donc, est me semble-t-il, moins menacé par cette fictionnalisation engendrée par le « toujours déjà là » de l'écrit.

Mais, une fois constatée la valorisation de la parole, ou le maintien d'une différence structurelle entre écrit et oral du point de vue de la performativité, il n'y a plus alors, pour Derrida, qu'à tirer sur ce fil, pour vérifier si, comme chez Platon, Rousseau ou Saussure, la valorisation de la parole entraîne avec elle chez Austin les dévalorisations apparemment ontologiques et en réalité morales caractéristiques de la position philosophique traditionnelle que critique, ou plutôt « déconstruit », Derrida. Et de fait, nous allons le voir, c'est bien ce qui se produit. Derrida tombe en effet en arrêt devant un bref passage de la deuxième conférence de *Quand dire c'est faire*, dans lequel Austin critique les usages « non sérieux » du langage, les oppose à un usage « normal » qui serait pratiqué dans des « circonstances ordinaires », avant de décider d'« exclure » ces usages « parasites » de son étude.⁴ À lire ce passage, on comprend qu'il ait pu arrêter Derrida, et faire naître la controverse. La critique de la citationnalité par l'imputation de « parasitisme » (le terme revient deux fois, avec une connotation évidemment péjorative), la référence à un emploi « sérieux », « normal », du langage, ou à des « circonstances ordinaires », visiblement prises comme point de départ, de référence, d'origine, point à partir duquel on va comparer ce qui (les citations, les usages « parasites » sur la scène du théâtre) sera donc immédiatement et implicitement connoté comme « dérivé », « pas sérieux », « pas normal », et donc, pour reprendre des termes qu'Austin emploie plusieurs fois et souligne lui-même, que l'on devra « exclure expressément » : tout cela fait résonner aux oreilles de Derrida un discours philosophique qu'il connaît bien, à vrai dire le discours philosophique par excellence de la tradition, celui dont il essaie de mettre en évidence les incohérences, et de s'écarter, et dont il vient d'entendre une fois de plus les notes caractéristiques, si fugitives aient-elles été : « [...] Le projet de remonter 'stratégiquement', idéalement, à une origine ou à une 'priorité' simple, intacte, normale, pure, propre, pour

⁴ Austin, *Quand dire, c'est faire*. 2^{ème} conférence, pp. 21-22 ; tr. fr. (Gilles Lane. Paris : Ed. du Seuil, 1970) p. 55 : « Deuxièmement : en tant qu'*énonciations*, nos performatifs sont exposés *également* à certaines espèces de maux qui atteignent *toute* énonciation. Ces maux-là aussi –encore qu'on puisse les situer dans une théorie plus générale-, nous voulons expressément les exclure de notre présent propos. Je pense à celui-ci, par exemple : une énonciation performative sera creuse ou vide *d'une façon particulière* si, par exemple, elle est formulée par un acteur sur la scène, ou introduite dans un poème, ou émise dans un soliloque. Mais cela s'applique de façon analogue à quelque énonciation que ce soit : il s'agit d'un revirement [*sea-change*], dû à des circonstances spéciales. Il est clair qu'en de telles circonstances, le langage n'est pas employé *sérieusement* [je souligne ce terme, CR], et ce de manière particulière, mais qu'il s'agit d'un usage *parasitaire* par rapport à l'usage *normal* [je souligne ce terme, CR] –parasitisme dont l'étude relève du domaine des *étiolements* du langage. Tout cela nous l'*excluons* donc de notre étude. Nos énonciations performatives, heureuses ou non, doivent être entendues comme prononcées dans des *circonstances ordinaires* » [je souligne ces deux derniers mots, CR]. Donner le texte anglais.

penser *ensuite* la dérivation, la complication, la dégradation, l'accident, etc. Tous les métaphysiciens ont procédé ainsi, de Platon à Rousseau, de Descartes à Husserl : le bien avant le mal, le positif avant le négatif, le pur avant l'impur, le simple avant le compliqué, l'essentiel avant l'accidentel, l'imité avant l'imitant, etc. Ce n'est pas là *un* geste métaphysique parmi d'autres, c'est la requête métaphysique la plus continue, la plus profonde et la plus puissante »⁵.

On perçoit en effet, dans le début de ce passage (« le projet de remonter '*stratégiquement*' à une origine », etc) la réponse à l'une des nombreuses objections qu'on a pu adresser à Derrida, et qui consistait à dire que « l'exclusion » dont parlait Austin dans le texte évoqué précédemment étant provisoire et méthodique, il était donc disproportionné (voire paranoïaque ?) de réagir si violemment à son sujet. Derrida ne peut que récuser ce type d'argument : car précisément, accepter de distinguer entre des considérations qui seraient « seulement méthodologiques » (ou « stratégiques ») et d'autres qui, par exemple, « toucheraient au fond du problème », ce serait accorder d'avance l'essentiel de ce qui est en question dans l'ensemble de la discussion (c'est-à-dire, la légitimité de distinguer le « sérieux » et le « pas sérieux », le « normal » et le « pas normal », l'« ordinaire » et le « pas ordinaire », le « propre » et le « parasitaire »). La violence du passage d'Austin était d'ailleurs plutôt surprenante, de la part d'un philosophe généralement modéré et plutôt doué du sens de l'humour –comme si quelque chose de vraiment important était soudain en jeu. Et si Derrida dresse l'oreille devant de tels changements de ton, c'est qu'il a pris l'habitude de les repérer au sein de discours apparemment techniques⁶. En somme, dès qu'il est question de distinguer une communication « normale », « sérieuse », « ordinaire » d'une communication n'ayant pas toutes ces caractéristiques, on voit, chez Austin comme chez Saussure, mais aussi comme chez Platon, dans le *Phèdre*, le ton passer de l'analyse technique

⁵ Derrida, *Limited Inc*, p. 174.

⁶ Par exemple chez Saussure, capable de passer en quelques pages d'un discours apparemment neutre à un discours franchement péjoratif, voire agressif, à l'égard de l'écriture précisément en ce que, conçue au départ comme simple redoublement ou représentation de la parole, elle en vient peu à peu à la contaminer, à la parasiter. Voir par exemple Saussure, *Cours de Linguistique Générale* : « l'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé, ce dernier constitue à lui seul cet objet » (45) ; « l'écriture est étrangère au système interne de la langue » (44) ; « l'écriture voile la vue de la langue : elle n'est pas un vêtement, mais un travestissement » (51) ; « le lien de l'écriture et de la langue est 'superficiel', 'factice' ; c'est par une 'bizarrerie' que l'écriture, qui ne devrait être qu'une 'image', 'usurpe le rôle principal', et que le 'rapport naturel est inversé' (47) ; l'écriture est un 'piège', son action est 'vicieuse' et 'tyrannique', ses méfaits sont des monstruosité, des 'cas tératologiques', 'la linguistique doit les mettre en observation dans un compartiment spécial' (54) ; etc. **Textes relevés par Derrida in 0000.**

des problèmes de la *mimesis*, ou de la répétition, ou de la citation, à une condamnation immédiatement morale et parfois très violente. On ne peut donc pas objecter à Derrida, comme le fait Searle, qu'il s'agit d'un simple problème d'antériorité logique ou chronologique dans le développement d'une analyse. Car, si c'était le cas, pourquoi immédiatement ces connotations morales ? Comme dit Derrida :

« [...] Car enfin, soyons sérieux, où a-t-on pris qu'un élément dépendant (logiquement dépendant), un élément second, une conséquence *logique* ou même chronologique pouvait être qualifiée, sans autre précaution ni justification, de « parasitaire », « anormale », « malheureuse », « vide », etc. ? [...] Quel logicien, quel théoricien en général aurait-il osé dire : B dépend logiquement de A, donc B est parasitaire, non sérieux, anormal, etc. ? On peut dire de quoi que ce soit que c'est « *logically dependent* » sans le qualifier aussitôt (comme si on se livrait par là à un jugement analytique, voire tautologique) de tous les attributs qui ont évidemment en commun une évaluation péjorative. Ils marquent tous une *déchéance* ou une *pathologie*, une dégradation éthico-ontologique : plus ou moins qu'une simple dérivation logique »⁷.

Toute la controverse peut donc finalement se résumer à la question de savoir s'il est possible de déterminer ou de définir un discours « sérieux » (« Car enfin, soyons sérieux »). Chacun de nous sait à quel point c'est difficile. Certains gros livres très documentés peuvent être en réalité futiles, tandis que telles scènes comiques savent toucher à l'essentiel. Le personnage du philosophe, et même du sage sont toujours sous la menace du comique et du ridicule. Du point de vue qui est le sien, et que j'ai rappelé au début de cette communication, à savoir du point de vue de l'itérabilité, de l'arrachement au contexte comme condition de possibilité et d'impossibilité du sens et de la communication, Derrida ne peut donc qu'être extrêmement méfiant, pour le moins, devant toute revendication par ses collègues d'un discours « sérieux », « normal », qui se tiendrait dans un contexte « ordinaire ». Et par conséquent, un peu à la façon dont on peut réduire logiquement la position relativiste en la relativisant à son tour, Derrida dénie aux théoriciens des actes de parole la possibilité logique de tenir d'emblée un discours sérieux sur le sérieux du discours –car cela revient toujours, de leur part, à préjuger de ce qui est en question⁸.

⁷ Derrida, *Limited Inc*, p. 172

⁸ 6.-Derrida, *Limited Inc*, p. 136 : « Je sais bien que le théoriciens des *speech acts* ne conseille pas comme un moraliste de préférer le sérieux au non sérieux, par exemple, ni le propre au parasitaire. Du moins dans le langage ordinaire de la non-théorie. Mais avant même l'hypothèse d'une telle neutralité, l'opposition sérieux / non sérieux [...], littéral / métaphorique, ironique, etc, ne peut faire l'objet d'une analyse classiquement et strictement rigoureuse, « sérieuse », sans que l'un des deux termes,

Mais si un point de vue logique sur le sérieux est impossible, car contradictoire et présupposant son propre objet, on devra donc conclure que le seul point de vue à partir duquel peut se tenir le discours de la revendication d'une distinction entre sérieux et non sérieux est le point de vue *moral*. Et telle est bien, en effet, la conclusion à laquelle parvient Derrida, et sur laquelle il s'exprime avec la dernière clarté, en reprenant la plupart des termes utilisés par Austin dans le passage de la « deuxième conférence » qui a motivé sa réaction :

« [...] On n'a pas besoin de monter en chaire ou d'écrire des pamphlets moralisateurs pour exiger l'exclusion des méchants parasites (ceux du langage ou de la cité, les effets de l'inconscient, les *pharmakoi*, les travailleurs immigrés, les contestataires ou les espions), pour tenir un langage éthico-politique ou –et c'est tout ce que je voulais repérer dans le cas de Austin du moins- pour reproduire dans un discours dit théorique les catégories fondatrices de tout énoncé éthico-politique. Je pense que la théorie des *speech acts* est, en son fond et pour ce qui y est le plus fécond, le plus rigoureux, le plus intéressant (car je rappelle qu'elle m'intéresse beaucoup), une théorie du droit, de la convention, de la morale politique, de la politique comme morale. Elle décrit (dans la meilleure tradition kantienne, Austin le reconnaît quelque part) les conditions pures d'un discours éthico-politique, dans ce qui lie son intentionnalité à une conventionnalité ou à une règle ».⁹

Sans doute certaines propositions de ce texte pourront faire sursauter tel ou telle d'entre nous. Sans doute on estimera inutilement dramatique l'évocation par Derrida du cortège pitoyable de tous ceux que la société va peut-être « exclure » un jour avec la bénédiction des théoriciens des actes de langage... Mais je crois qu'on aura tort, ou du moins qu'on aura mal apprécié ce qui est en jeu. Car nous sommes ici véritablement sur une ligne de démarcation théorique, où le compromis n'est pas possible. Et Derrida, il le revendique d'ailleurs tout au long de *Limited Inc*, entend procéder, c'est une décision de méthode de sa part, avec la rigueur logique et conceptuelle la plus extrême, un peu à la manière de Descartes qui, dans la première *Méditation*, rejette avec une « injustice » et une « mauvaise foi » apparente des pans entiers de toute théorie dans laquelle il a soupçonné la moindre faille. Or le point de vue de l'itérabilité ne peut en aucune manière trouver d'accord ou de compromis théoriques avec la revendication d'un discours « sérieux », d'un contexte « normal », pas même, me semble-t-il, avec la notion d'un langage « ordinaire » -du moins le compromis est-il impossible tant que la pertinence de telles notions n'est pas au moins provisoirement et

le sérieux, ou le littéral, ou le strict, vienne régler la *valeur* du discours théorique lui-même. Celui-ci se trouve ainsi inclus, partie prenante et prise dans l'objet même qu'il prétend analyser ».

⁹ Derrida, *Limited Inc*, p. 180

méthodologiquement suspendue pour que la discussion à leur sujet puisse avoir lieu. Et c'est pourquoi Derrida, logiquement, ne pouvait pas considérer *a priori* la doctrine de la performativité, et toutes les notions qui la sous-tendent, au premier rang desquelles la valorisation « naturelle » de « l'oral », comme les expressions d'un point de vue théorique en son fond, mais comme celles d'un point de vue seulement et essentiellement moral.
