

## **DISTRIBUTION AGREEMENT**

In presenting this thesis or dissertation as a partial fulfillment of the requirements for an advanced degree from Emory University, I hereby grant to Emory University and its agents the non-exclusive license to archive, make accessible, and display my thesis or dissertation in whole or in part in all forms of media, now or hereafter known, including display on the world wide web. I understand that I may select some access restrictions as part of the online submission of this thesis or dissertation. I retain all ownership rights to the copyright of the thesis or dissertation. I also retain the right to use in future works (such as articles or books) all or part of this thesis or dissertation.

Signature:

\_\_\_\_\_  
Christopher Treadwell

\_\_\_\_\_  
Date

Le Lisible et l'illisible : réflexion et métatextualité chez

Beckett, Camus et Merleau-Ponty

By

Christopher Treadwell

Doctor of Philosophy

French

---

Geoffrey Bennington  
Advisor

---

Dalia Judovitz  
Committee Member

---

Candace Lang  
Committee Member

---

Jill Robbins  
Committee Member

Accepted:

---

Lisa A. Tedesco, Ph.D.  
Dean of the Graduate School

---

Date

Le Lisible et l'illisible : réflexion et métatextualité chez

Beckett, Camus et Merleau-Ponty

By

Christopher Treadwell

Honours B.A., University of Toronto, 1999

M.A., University of Toronto, 2000

Advisor: Geoffrey Bennington, Ph.D.

An abstract of

A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in French  
2009

## ABSTRACT

### Le Lisible et l'illisible : réflexion et métatextualité chez Beckett, Camus et Merleau-Ponty

By Christopher Treadwell

What follows is a study of reading and self-reflexivity in 20<sup>th</sup>-century French fiction, philosophy and literary theory. My concern has been to reexamine the crucial literary-theoretical concept of metatextuality by means of an interdisciplinary and comparative study of the French modernist novel in its critical relation to the philosophy of reflection from Descartes to Hegel. The dissertation argues, 1) that certain works of (meta)fiction do not answer to the classical concept and theory of metatextuality as a form of 'reflection' in the philosophical sense, 2) that this entails a certain failure of the traditional concept of reading as such and, 3) that metatextuality and reading must therefore be (re)thought more rigorously than has been hitherto the case. My introduction carefully retraces the origins, recent evolution and mutual articulation of the concepts of metatextuality, reflection and reading. These concepts are then mobilized in detailed rereadings of two novels by Beckett and Camus as would-be examples of metatextuality or self-reflection at work. In both cases, I demonstrate that the novels in question deploy a more sophisticated logic of reflection – what I distinguish as their 'reflexivity' – than the very theories that have traditionally been used to interpret them. Intertextually confronting Beckett's *L'Innommable* (1953) with the reflective *cogito* of Descartes' *Méditations*, and Camus' *La Chute* (1956) with the speculative dialectic of Hegel's *Phenomenology*, I show how these texts remain radically *illegible* in terms of the classical philosophical determination of the concept of reflection, and therefore of current literary-theoretical models of metatextuality issuing from it. In response to this problematic situation, my conclusion consists in a reassessment of the concept of 'reading' or *legibility* and its traditional subordination to the philosophical logic of 'experience' as everywhere and always an experience of *meaning*. This model of reading, I argue, is originally and fundamentally rearticulated in the later work of Maurice Merleau-Ponty, offering a new, more complex way of conceptualizing the triad of reading, experience and meaning, and thus moving beyond the conceptual limits of contemporary literary theory.

Le Lisible et l'illisible : réflexion et métatextualité chez  
Beckett, Camus et Merleau-Ponty

By

Christopher Treadwell

Honours B.A., University of Toronto, 1999

M.A., University of Toronto, 2000

Advisor: Geoffrey Bennington, Ph.D.

A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in French  
2009

## REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans la patience, l'encouragement et la bienveillance soutenus de mon directeur, le professeur Geoffrey Bennington. Seul le professeur émérite, Brian T. Fitch, de l'Université de Toronto aura eu une influence comparable sur ma capacité de penser et de conceptualiser mon propre rapport singulier à la lecture et à la littérature. Je tiens aussi à exprimer individuellement ma profonde reconnaissance à chacun des membres de mon comité de thèse, les professeurs Dalia Judovitz, Candace Lang, et Jill Robbins. Je voudrais en outre remercier ici le professeur Elissa Marder, qui m'a toujours été d'un secours et d'un soutien moral et intellectuel inestimables pendant ma carrière académique à l'Université Emory à Atlanta.

Les tout débuts de ce projet ont bénéficié de l'assistance financière du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada entre 2000 et 2004.

Christopher Treadwell

# TABLE

## I. INTRODUCTION : METATEXTUALITE ET LISIBILITE

1. INTRODUCTION GENERALE.....	2
2. DE LA THEORIE A LA LECTURE.....	5

## II. LECTURES LITTERAIRES

1. REFLEXIVITE ET <i>COGITO</i> : BECKETT ET DESCARTES.....	40
2. REFLEXION ET SPECULATION : DE DESCARTES A HEGEL.....	84
3. REFLEXIVITE ET DIALECTIQUE : CAMUS ET HEGEL.....	99
I. « DIALECTIQUE » DE <i>LA CHUTE</i> , I : NARRATION ET CONSCIENCE DE SOI.....	116
II. « DIALECTIQUE » DE <i>LA CHUTE</i> , II : TEXTUALITE ET CONSCIENCE DE SOI.....	143
4. DE LA LITTERATURE A LA THEORIE.....	178

## III. CONCLUSION : LE LISIBLE ET L'ILLISIBLE

1. L'« EXPERIENCE » DE LA LECTURE.....	191
2. EN LISANT : MERLEAU-PONTY.....	203

BIBLIOGRAPHIE.....	233
--------------------	-----

I. INTRODUCTION : METATEXTUALITE ET  
LISIBILITE



## 1. INTRODUCTION GENERALE

### *Un problème actuel.*

Quel peut être le sens de l'usage de plus en plus répandu du mot de « lecture » pour couvrir le champ de ce qu'on nommait auparavant « interprétation », « analyse », « critique », « commentaire », etc. ? Roland Barthes ne prévenait-il pas encore en 1966 contre toute confusion entre les notions de *critique* et de *lecture*,<sup>1</sup> tandis qu'on parle volontiers aujourd'hui justement de « lecture critique » ? En Amérique, en effet, sous l'influence considérable de la théorie critique de la soi-disant « Yale School », le phénomène est plus visible encore, le concept de « lecture » s'appliquant aussi légitimement, semble-t-il, à un film, un tableau ou une œuvre d'architecture qu'à un texte proprement dit. Abus de langage ? Manque de rigueur ? Déplorable nivellement de toute distinction générique pertinente, propre au « discours philosophique de la modernité » ?<sup>2</sup> Nous ne le pensons pas. Car encore faudrait-il s'interroger sur la *possibilité* d'une telle confusion, laquelle sûrement ne va pas de soi. Qui plus est, même si l'on pouvait se convaincre que le référent (*Bedeutung*) de la nouvelle acception du mot de « lecture » demeurerait rigoureusement le même que celui des concepts plus traditionnels qu'il remplace, il resterait un déplacement indiscutable au niveau du sens (*Sinn*), lequel n'en serait pas moins significatif.<sup>3</sup> C'est dire qu'il y a bien là l'indice d'un problème ou d'un complexe de problèmes imbriqués propres au contexte actuel de la théorie de la critique.

---

<sup>1</sup> *Critique et Vérité* (Paris : Seuil, 1966) pp. 76-79 ; quoique réservant à la notion même de « critique » (pp. 63-75) certains traits du concept élargi de lecture que nous nous proposons d'examiner dans cette étude.

<sup>2</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris : Gallimard, 1988).

<sup>3</sup> Sur la distinction logique entre *Sinn* et *Bedeutung*, cf. G. Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, coll. Points essais (Paris : Seuil, 1994), *passim.*, et J.-F. Lyotard, *Discours, Figure* (Paris : Klincksieck, 1971) pp. 105-116.

Or quoique ces problèmes soient traités, du moins implicitement, un peu partout à travers la production théorique (la plus conséquente, s'entend) contemporaine,<sup>4</sup> ils nous semblent mériter une attention plus soutenue ainsi qu'un traitement plus « systématique » qu'ils n'en ont reçu jusqu'à présent. Cette généralisation de la problématique de la « lecture » au sein du discours des « sciences humaines » constituera donc l'horizon le plus général de notre travail.

*Plan raisonné de ce travail.*

Le travail qu'on va lire représente une étude soutenue et approfondie du concept et de l'« expérience » de la *lecture* à travers les domaines de la philosophie, de la littérature et de la théorie littéraire. Nous proposons de partir du concept théorico-littéraire de la *métatextualité* dans son rapport essentiel aux concepts connexes de réflexivité et de réflexion. Nous tenterons ainsi une réévaluation du concept de métatextualité au moyen d'une étude interdisciplinaire et comparative du roman dit « moderniste » français dans son rapport « critique » à la philosophie de la réflexion de Descartes à Hegel. Nous avancerons les hypothèses suivantes : 1) que certaines œuvres de (méta)fiction ne se laissent pas déterminer en termes du concept et de la théorie classiques de la métatextualité comme forme de « réflexion » au sens philosophique, 2) que cela entraîne un certain échec du concept traditionnel de la lecture en tant que telle, et, 3) que la métatextualité ainsi que la lecture doivent être (re)pensées de façon plus rigoureuse qu'elles ne l'ont été jusqu'à présent parmi les théoriciens de la littérature. Dans un premier temps (*De la théorie à la lecture, infra*), nous retraçons soigneusement

---

<sup>4</sup> Notamment, mais aucunement exclusivement, dans les divers travaux d'inspiration « déconstructive », que ceux-ci se revendiquent du nom de Paul de Man ou de celui de Jacques Derrida.

les origines, l'évolution récente, et l'articulation réciproque des concepts traditionnels de métatextualité, de réflexion et de lecture. Dans un deuxième temps (les *Lectures littéraires*), nous mettons ces concepts « à l'épreuve » de la lecture de deux romans de Beckett et de Camus en tant qu'« exemples » de la métatextualité et de la réflexion pour ainsi dire « en acte » ou « à l'œuvre ». Dans chaque cas, nous tentons de démontrer que ces textes mobilisent en fait une logique *plus sophistiquée* de la réflexion – ce que nous distinguons sous le nom de « réflexivité » – que celle des théories à partir desquelles ils ont traditionnellement été interprétés. En confrontant *L'Innommable* de Beckett au *cogito* réflexif des *Méditations* de Descartes, et *La Chute* de Camus à la dialectique spéculative de la *Phénoménologie* de Hegel, nous nous efforçons de démontrer en quoi ces textes « littéraires » demeurent foncièrement *illisibles* en termes du traditionnel concept *philosophique* de la réflexion, et donc de tout modèle théorico-littéraire issu de lui. Dans un troisième temps (notre *Conclusion*), nous revenons au statut proprement *théorique* de la lecture, ou de la *lisibilité*, et sa subordination traditionnelle à la logique philosophique de l'« expérience » comme partout et toujours une expérience du *sens*. Or le concept classique de la lecture se trouve fondamentalement réarticulé au sein de l'œuvre de Merleau-Ponty. En traçant l'articulation conceptuelle singulière de la philosophie de celui-ci, nous développons une façon plus complexe d'envisager les rapports entre lecture, sens et expérience afin de les affranchir des limites conceptuelles de la théorie littéraire contemporaine.

## 2. DE LA THEORIE A LA LECTURE

### *Pourquoi la métatextualité ?*

Nous avons déjà indiqué que la thématique de la *métatextualité* commandera les lectures littéraires ici aventurées. Comment justifier ce choix de problématique ? Quels en sont la visée ainsi que le bénéfice attendu ? Une première réponse à ces questions pourrait consister tout simplement à en indiquer la caducité. On répondrait alors que nous n'avons justement pas le choix. Dans la situation où nous sommes, la lecture ayant toujours déjà commencée, dès que la question de la lecture se pose il y a *nécessairement* retentissement, « repli » ou « réflexion » de cette question sur elle-même et sa propre lisibilité. Or une telle « réflexion » participe justement et essentiellement (nous allons le voir) à ce que toute une tradition logico-mathématique, linguistique et philosophique aura toujours pensé sous le préfixe « méta- ». Dès lors *ne pas* poser la question de la métatextualité reviendrait à esquiver la possibilité même de toute interrogation sur la lecture et la lisibilité en général. Quoique ces considérations de principe aient été déterminantes pour nous, elles pourraient cependant s'appliquer à bien d'autres études (pour peu que celles-ci se voudraient rigoureuses) menées sur bien d'autres questions théoriques où l'on retrouverait la même réflexivité à l'œuvre.

La généralité même de notre première réponse justificative nous pousse donc à en formuler quelques autres, que voici :

1. Le concept autant que le phénomène de la métatextualité (ainsi que plusieurs autres concepts connexes tels le métalangage, l'intertextualité, l'hypertextualité etc.) demeurent théoriquement ambigus quoique assez répandus. Situation

regrettable qui, à elle seule, exige et donc justifie l'entreprise de « clarification conceptuelle » que nous proposons. Mais il y a plus.

2. Il est de fait que l'une des déterminations majeures (surtout en théorie littéraire, nous y reviendrons) du concept de métatextualité lui donne pour extension tout procédé littéraire de réflexivité, d'auto-référence ou -représentation, de mise en abyme, etc., soit toute situation où un texte se met en quelque sorte à se « lire » soi-même – façon de parler qui se justifie pour autant que la lecture en général demeure, à notre connaissance, le *sine qua non* du rapport au texte en général *en tant que texte*. Toute lecture critique éventuelle devra donc tenir compte de cette « première » (auto)lecture *à même le texte* : situation singulière, propre à compliquer d'emblée la notion d'« expérience de lecture » à travers laquelle on aimerait justement la penser. Aussi est-ce précisément toute la question – *notre* question – de la *lisibilité* que pose et met en jeu la métatextualité ainsi définie.
3. Il est aussi de fait qu'une deuxième détermination majeure (nous y reviendrons) du concept de métatextualité lui donne pour extension toute instance de citation, de commentaire ou d'interprétation d'un texte dans et par un autre, soit *la quasi totalité des activités dites de critique et de théorie littéraires*. Autrement dit, la clarification conceptuelle de la métatextualité s'avère absolument indispensable à celle du sens de la critique et de la théorie elles-mêmes, ce qui ne donne pas matière à indifférence à notre propre projet à la fois critique et théorique.

Voilà qui devrait suffire, dans un premier temps, à la justification, du moins *relative*, de notre choix de problématique. Pour résumer, le concept de métatextualité semble engager tout à la fois (1) les rapports qu'un texte peut (éventuellement) entretenir avec lui-même,

(2) les rapports que le texte critique ou théorique (le nôtre inclus) entretient nécessairement avec son « objet » textuel, et (3) la lecture comme l'*a priori* même de l'ensemble de ces rapports. Comme nous le verrons bientôt d'ailleurs, cette sorte de surdétermination théorique de la notion de métatextualité – cet empiètement ou entrelacs, comme dirait Merleau-Ponty, des textualités « littéraires » et « critico-théoriques » – n'est aucunement fortuite mais abrite en fait une complexité, un nœud d'essence indémêlables, voire irréductibles. Le nexus théorique qui se noue ainsi autour du concept de métatextualité lui confère une position *stratégique* ainsi qu'une valeur *économique* sûres pour toute tentative de (re)penser la lecture (pour ne rien dire de l'apport éventuel de la clarification du concept de métatextualité à une approche théorique du « modernisme »<sup>5</sup> français à travers certains de ses procédés de prédilection).

*Petite historique critique du concept de métatextualité.*

Impossible de tenter, dans l'espace dont nous disposons ici, une généalogie, même partielle, du concept de métatextualité. Ce qui suit ne représente donc qu'un récit, disons

---

<sup>5</sup> Pris au sens problématique qu'il revêt depuis la refonte radicale de la notion même de périodisation en études littéraires avec l'introduction du concept du soi-disant « post-moderne ». Cf. J-F Lyotard, *La Condition postmoderne*, coll. « Critique » (Paris : Minuit, 1979), *Le Postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance 1982-1985* (Paris : LGF/Galilée, 1988), 'Réécrire la modernité' et 'Le temps, aujourd'hui' in *L'Inhumain, Causeries sur le temps*, coll. Débats (Paris : Galilée, 1988). Pour un aperçu de lectures littéraires récentes autour de la question de la modernité, Cf. G. Bennington, *Dudding, des noms de Rousseau*, coll. La philosophie en effet (Paris : Galilée, 1991) ; D. Judovitz, *The Culture of the Body : Genealogies of Modernity* (Ann Arbor : University of Michigan, 2001) ; E. Marder, *Dead Time : Temporal Disorders in the Wake of Modernity (Baudelaire and Flaubert)*, coll. Cultural Memory in the Present (Stanford : Stanford University Press, 2001). Pour notre part, nous nous intéressons surtout à ce qu'on pourrait nommer la « découverte » de la lecture chez des figures liminaires, voire insituables par rapport à la logique de l'opposition moderne/postmoderne. C'est en effet le cas autant pour Merleau-Ponty en philosophie que pour Beckett et Camus en histoire littéraire.

« chronologisant », des grandes étapes marquant la logique en « méta- » des discours théoriques du siècle précédent.<sup>6</sup>

**1. Logique symbolique et mathématiques.** En tout premier lieu, retenons les termes historico-théoriques de *métalogique* et de *métamathématique* désignant l'ensemble des discours ayant pour *réfèrent* (ou « objet ») les énoncés formels constituant les domaines génériques des « sciences » de la logique et des mathématiques, respectivement. En logique formelle et en mathématiques, nous pouvons tracer une histoire mouvementée partant de la théorie des ensembles (1874-84) de Georg Cantor jusqu'au premier théorème de Gödel sur l'incomplétude (1931), en passant bien sûr par le projet logiciste (« réductiviste », si l'on préfère) des *Principia Mathematica* (1910-13) de Russell et Whitehead, le Wittgenstein du *Tractatus* (1921) et le logicopositivisme viennois. Selon cette histoire,<sup>7</sup> la théorie mathématique des ensembles (ou des « classes » en logique formelle) aurait suscité l'accusation d'incohérence lorsque le jeune Russell des *Principles of Mathematics* (1903) en tire sa célèbre antinomie en appliquant pour ainsi dire des prédicats à des prédicats,<sup>8</sup> soit en faisant opérer les axiomes du système formel de Cantor à un ordre logique supérieur à 1 (celui des « classes de classes » ou *métaclasses*).<sup>9</sup> En jeu

---

<sup>6</sup> Auquel nous nous limitons non arbitrairement, mais en dépit cependant de la longue tradition de pensée sur tout ce qui se tient « *meta ta physica* » inaugurée par (la lecture scholastique de) Aristote. Dans cette perspective, c'est en effet à un sens original du « méta » ainsi qu'à un tout autre souci de rigueur terminologique que nous avons affaire depuis le tournant du XXe siècle.

<sup>7</sup> Pour une discussion plus détaillée de ce qui suit, cf. Jean Piaget (éd.) *Logique et connaissance scientifique*, coll. Encyclopédie de la Pléiade (Paris : Gallimard, 1967) pp. 140-142, 236-39 et 324-32.

<sup>8</sup> Une classe n'étant autre chose que l'extension d'un prédicat quelconque : classe des objets rouges, classe des nombres impairs, classe de toutes les classes etc.

<sup>9</sup> Voici la forme classique de cette antinomie : Soit la classe  $\sim Inc$  de toute classe non-inclusive d'elle-même  $\sim Inc = C[c(\sim inc)]$ , que nous représentons ainsi afin de bien marquer la récursivité de la fonction ainsi définie, laquelle se prend *elle-même* comme argument. Posons ensuite la question « récursive » ou « réflexive » de l'inclusivité (appartenance) ou non de  $\sim Inc$  à elle-même. De deux choses l'une : ou bien  $\sim Inc$  est inclusive d'elle-même et une classe inclusive d'elle-même appartient alors à  $\sim Inc$ , soit la classe des classes *non-inclusives*, ce qui est exclu par définition, ou bien  $\sim Inc$  est non-inclusive d'elle-même et doit

dans ce premier « métaproblème » est une détermination implicite et surtout *ambiguë* du rapport « métalogue » comme opération d'un système quelconque de symboles sur un système *identique* quoique nominalement d'ordre « inférieur ». Détermination ambiguë donc, en ce que métalogue et langue-objet se confondent ici de par l'identité rigoureuse de la *notation symbolique* propre aux deux ordres logiques supposés distincts, de sorte que les *mêmes* prédicats s'appliquent *récurivement* à eux-mêmes.

C'est d'ailleurs là l'opération visée par l'objection pour ainsi dire « nominaliste » du premier Wittgenstein à l'antinomie de Russell : on ne peut *par définition* faire jouer un même symbolisme sur deux niveaux logiques distincts à la fois.<sup>10</sup> La différence de niveau doit nécessairement être marquée d'avance par une différence de notation, surtout lorsqu'un prédicat au niveau 1 devient objet ou argument au niveau 2. Selon le *Tractatus*, donc, l'expression symbolique de l'antinomie de Russell serait tout simplement mal formée (ou formulée), ce qui revient à annuler les conditions mêmes de l'antinomie. Cette objection (à la limite de la pétition de principe) tente d'interdire d'avance toute « contamination » d'un ordre logique par un autre en éliminant *a priori* toute possibilité de récursivité dans la notation ou le « discours » logique (qui ne font qu'un pour le jeune Wittgenstein). Par définition purement nominale et sous peine de « non-sens » on pose en principe l'extériorité radicale et irréductible du métalangage à son langage-objet, du métalogue au logique.<sup>11</sup> On retrouve la même distinction de principe entre ordres ou niveaux logiques – quoique maniée avec beaucoup moins de scepticisme et beaucoup plus d'insouciance – chez Rudolf Carnap et les logicopositivistes comme condition

---

par définition s'inclure elle-même, ce qui contredit l'hypothèse. On voit facilement le rapport analogique entre l'antinomie de Russell et le paradoxe d'Epiménide dit « du menteur ».

<sup>10</sup> Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 3.331-3.334 et 5.451.

<sup>11</sup> C'est pourquoi pour le Wittgenstein du *Tractatus*, on le sait, tout métalangage logique rigoureux s'avère purement tautologique.



nécessaire du projet même de réduire l'ensemble des discours du savoir scientifique à la seule « syntaxe » logico-mathématique et son caractère analytique, voire *tautologique*.<sup>12</sup> La double fidélité du logicopositivisme à un métalangage logiciste d'un côté (d'où « logico ») et au respect absolu des données « empiriques » de l'autre (d'où « positivisme ») présuppose forcément une extériorité ou hétérogénéité d'un ordre à l'autre (même si la *traduction* entre ordres, et donc une *certaine* homogénéité demeure par hypothèse toujours possible).

De ces débats métalogiques, retenons donc l'ambiguïté qui semble caractériser la détermination de la relation métalogique ou métamathématique : celle-ci peut être *interne* ou *externe*,<sup>13</sup> selon qu'on admette ou non une identité possible entre métalangage et langage-objet, c'est-à-dire selon que les propriétés de *récurtivité* ou de *réflexivité* soient ou non reconnues comme caractéristiques du rapport « méta- » en général. Si oui, on peut parler de méta-rapports internes (un même langage se prend *soi-même* pour objet) ; si non, de rapports externes (un langage  $A^2$  prend un langage distinct  $B^1$  pour objet). Remarquons en outre que les effets d'antinomie ou de paradoxe semblent relever de la seule détermination interne du méta-rapport, l'externe ayant pour fonction justement d'éliminer (la possibilité) de tels effets et d'assurer ainsi la cohérence interne de chaque ordre logique à son échelle propre. Cependant, et pour en finir avec notre petite histoire de la métalogique mathématique, rappelons le coup de grâce que fut le premier théorème de Gödel (1931) non seulement pour le projet logiciste des *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead, mais encore pour toute tentative de systématiser l'ensemble de la

---

<sup>12</sup> Cf. *Logique et connaissance scientifique*, pp. 79-93 et R. Carnap, *Meaning and Necessity : A Study in Semantics and Modal Logic*. (Chicago : University of Chicago, 1988) pp. 145-171.

<sup>13</sup> Nous introduisons ici ces notions provisoires, empruntés à Bernard Magné (voir ci-dessous, la section 4, « Théorie littéraire ») pour des raisons heuristiques : leur insuffisance fera l'objet d'une critique explicite dans ce qui suit.

science logique selon les principes de l'axiomatique de Hilbert, voire selon la définition même de « système formel » en logique mathématique. Traduit en termes appropriés à notre problématique,<sup>14</sup> le résultat de Gödel démontre que tout système formel non-contradictoire capable d'une représentation interne biunivoque et donc *dénombrable* de ses propres théorèmes peut générer au moins *un* théorème « indécidable », c'est-à-dire ni dérivable, ni réfutable selon les axiomes et les lois de dérivation du système lui-même. Qui plus est, Gödel montre que de tels systèmes sont incapables par eux-mêmes (c'est-à-dire à partir de leurs propres axiomes) d'effectuer la preuve de leur propre non-contradiction, cette démonstration n'étant possible qu'à l'intérieur d'un système plus puissant (métasystème) dont le premier système ne constituerait qu'un sous-système (système-objet). Cela revient à dire qu'on ne peut ni identifier ni rigoureusement distinguer la métarelation interne et la métarelation externe : tout système formel capable d'une auto-représentation, c'est-à-dire de métarelation interne, comporte un point aveugle que seule une métarelation externe pourra suppléer. Comme le dit très bien Jean Ladrière,

les limitations des formalismes sont donc comme la rançon de leurs possibilités positives. C'est dans la mesure même où ils permettent de construire des expressions auto-référentielles que les systèmes formels sont soumis à des limitations. Celles-ci expriment toutes, selon des modalités différentes, un même fait fondamental : ce qui est auto-référentiel comporte une dualité irréductible entre l'acte d'expression et le

---

<sup>14</sup> Ce qui n'autorise pas, bien entendu, la transposition analogique de ces résultats à d'autres domaines que celui de la métamathématique. La charge d'« imposture intellectuelle » du type Sokal et Bricmont ne saurait trouver sa place ici, où il est précisément question de la *reconstitution historique* d'une problématique marquée profondément par les théorèmes de Gödel. L'importante question de savoir de quel côté situer la véritable imposture intellectuelle dans l'« affaire Sokal » elle-même reste d'ailleurs ouverte. Cf. par exemple F. Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis* (Paris : La Découverte, 2003) pp.11-23 et J. Derrida, 'Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux', *Le Monde*, 20 novembre 1997, p. 17.

contenu qui est visé dans cet acte, il est impossible de rendre le reflétant homogène au reflété, de conférer toute l'actualité d'une opération effective à ce qui n'est que l'index d'une opération virtuelle.<sup>15</sup>

**2. Linguistique structurale.** Penchons-nous à présent sur les sources proprement linguistiques du concept de métatextualité. C'est ici en effet que la notion méthodologique de métalangage ou de métalangue semblerait revêtir son sens le plus « propre ». N'était-ce pas quelque peu par métaphore que le logicien ou le mathématicien parlaient de leurs théorèmes et de leurs systèmes formels comme de « langages » ? En linguistique, au contraire, c'est bel est bien du langage « proprement dit » qu'il s'agit autant sur le plan du langage-objet que sur celui du métalangage. Ainsi Jakobson, s'il reconnaît à cet égard la dette de la linguistique envers la « logique symbolique » et s'appuie surtout sur Carnap pour promouvoir la nécessité méthodologique de la distinction langage-objet/métalangage, va néanmoins insister sur le fait que « à ces deux niveaux différents du langage, *le même stock linguistique peut être utilisé* ; ainsi pouvons-nous parler en français (pris en tant que métalangage) à propos du français (pris comme langage-objet) ». <sup>16</sup> C'est encore à l'encontre de la position logicopositiviste que le linguiste russe poursuit en remarquant qu'« il est évident que de telles opérations, qualifiées de *m é t a l i n g u i s t i q u e s* par les logiciens, ne sont pas de leur invention : loin d'être réservées à la sphère de la science, elles s'avèrent être partie

---

<sup>15</sup> *Logique et connaissance scientifique*, pp. 330-31. L'« opération virtuelle » ineffectuable, ici, serait l'énumération exhaustive des théorèmes du système donné, laquelle ne saurait s'effectuer en temps « réel » mais dont la preuve de Gödel doit néanmoins supposer le fait accompli.

<sup>16</sup> Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, coll. Arguments (Paris : Minuit, 1963) p. 53, nous soulignons.

intégrante de nos activités linguistiques usuelles. »<sup>17</sup> Ce qui relève de l'évidence pour la linguistique structurale, donc, c'est *l'impossibilité* d'éviter toute contamination entre niveaux linguistiques dans la tentative de description scientifique des langues dites « naturelles ». Autrement dit, le discours du linguiste fera toujours par quelque côté partie prenante de son propre objet linguistique, que celui-ci lui reflète d'avance sa propre activité métalinguistique ou que son langage théorique s'articule dans la langue même qu'il étudie. Aussi est-ce là même où on espérait cerner le sens « propre » et rigoureux du mot de « métalangage » qu'on éprouve en vérité le comble de la confusion inextricable des niveaux logiques et linguistiques, de l'interne et de l'externe du rapport métalangagier.

Ce nœud se confirme et se complique à la fois à considérer la théorie glossématique de Hjelmslev. Car si celui-ci reconnaît que, « en raison de son universalisme, une langue quotidienne peut servir de métalangue pour se décrire elle-même comme langue-objet », c'est pour ajouter aussitôt que,

en général, on sera cependant obligé de modifier quelque peu l'usage de la langue quotidienne en y introduisant une série de signes nouveaux, ceux qu'on appelle 'termes techniques' ou 'expressions de spécialiste'. On peut aussi remplacer, totalement ou partiellement, la langue quotidienne par une langue à formules spécialement inventée et convenant, en tant que métalangue, à la description d'autres langues ...<sup>18</sup>

Autrement dit, le don métalinguistique des langues naturelles va susciter tout un système de termes techniques, de formalismes, c'est-à-dire d'opérations *régulatrices* et

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> L. Hjelmslev, 'Degrés linguistiques' in *Le Langage*, coll. Folio essais (Paris : Gallimard, 1991) p. 175.

*compensatoires*, ayant justement pour fonction de marquer et ainsi de *sauvegarder* la distinction toute nominale de « degré linguistique » entre métalangue et langue-objet : la métarelation interne se maquille en métarelation externe. Cherchera-t-on à rendre toute sa rigueur à la notion de métalangue à partir de la différence glossématique entre *métalangue* et *langue de connotation* ?<sup>19</sup> Cela mènerait très vite au dévoilement de la valeur proprement *connotative* des « termes techniques » et des « expressions de spécialiste » censés pourtant assurer la « métalinguisticité » de la métalangue elle-même : de tels termes et expressions ont pour effet de *signifier* la « rigueur » et la « scientificité » de la théorie des degrés linguistiques tout autant que de les garantir en fait. L'opposition glossématique entre métalangue et langue de connotation a beau s'imposer *elle-même* comme « métalinguistique », elle n'en constitue pas moins une puissante langue de connotation à l'intérieur de la « volonté de savoir » ou de « scientificité » de la linguistique structurale en tant que telle. Notons d'ailleurs que c'est encore en appliquant la théorie glossématique « *réflexivement* » à *elle-même*, c'est-à-dire en y décelant la fonction connotative des « termes techniques » propres à la soi-disant métalangue, qu'on en découvre ainsi le fonctionnement *idéologique*.<sup>20</sup>

Les rapports supposés « externes » (à notre sens) entre métalangue et langue-objet, métalangue et langue de connotation – on pourrait d'ailleurs *a fortiori* en dire

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 179-80, et L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, coll. Arguments (Paris : Minuit, 1968) pp. 155-167.

<sup>20</sup> C'est là tout l'intérêt des études du premier Barthes sur *Le Degré zéro de l'écriture* (Paris : Seuil, 1953), sur les *Mythologies* (Paris : Seuil, 1957), *Sur Racine* (Paris : Seuil, 1963), sur les 'Eléments de sémiologie' in *L'Aventure sémiologique* (Paris : Seuil, 1985), sur le *Système de la Mode* (Paris : Seuil, 1967), et jusqu'à *S/Z* (Paris : Seuil, 1970), où la fonction *idéologique* des signes est ramenée à leur capacité de se constituer en langues ou systèmes de connotation cohérents. Cf. à ce sujet, G. Genette, 'L'envers des signes' in *Figures I* (Paris : Seuil, 1966), lequel préfère parler de « rhétorique » plutôt que d'« idéologie ». Ce n'est cependant qu'en 1971 que Barthes soulèvera la question « réflexive » du fonctionnement connotatif/idéologique de l'activité « démystificatrice » de la mythologie elle-même. Cf. 'La mythologie aujourd'hui' in *Le Bruissement de la langue* (Paris : Seuil, 1984) et 'L'aventure sémiologique' in *L'Aventure sémiologique*.

autant de l'opposition dénotation/connotation en général – ne s'avèrent donc que *relativement* opératoires pour peu qu'on s'interroge « réflexivement » sur leur propre statut « métalinguistique ». Il apparaît alors que la relation posée comme externe entre les degrés linguistiques subit à chaque fois une sorte d'« interférence », d'« écho » ou de « feedback » *internes*, ce qui retentit justement sur la distinction terminologique entre l'externe et l'interne comme telle. Quoique cette sorte de court-circuit dans la topologie des plans langagiers ne soit pas le fait de la seule étude des langues naturelles – nous l'avons déjà vu à l'œuvre dans le domaine logico-mathématique – il semble néanmoins que le linguiste s'en trouve particulièrement embarrassé du fait que, quelque métalangage qu'il choisisse, il ne fera jamais qu'articuler un langage sur un autre, voire *du* langage sur *du* langage, le tout structuré de ces relations étant, par principe, son affaire.<sup>21</sup> Il en résulte pour le linguiste un paradoxe formel très proche de celui posé à la logique mathématique par le théorème de Gödel : selon Hjelmslev lui-même,

toute science, donc aussi la grammaire, si nombreux que soient les signes qu'elle définit, sera obligée, à un certain moment, de mettre un terme à la série des définitions, de sorte que les signes qui entrent dans la définition de base ne soient pas définis de nouveau. Dans toute science, il subsistera donc certains indéfinissables ou certaines notions fondamentales, c'est-à-dire des dénominations qui ne peuvent être définies dans la langue dont il

---

<sup>21</sup> A moins de tenir pour rigoureusement déterminable le partage des tâches entre linguistique et sémiologie, ce qui ne va pas de soi. Cf. l'ambiguïté de la célèbre formule Saussurienne selon laquelle « la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier. » *Cours de linguistique générale* (Paris : Payot, 1916) p. 101. Cet énoncé aura suscité de nombreux commentaires chez les successeurs de Saussure, certains allant jusqu'à renverser la hiérarchie proposée par le maître pour subordonner la sémiologie à la description linguistique. Cf. E. Benveniste, 'Sémiologie de la langue' in *Problèmes de linguistique générale*, 2, coll. Tel (Paris : Gallimard, 1974), R. Barthes, 'Éléments de sémiologie', et F. Jameson, *The Prison-House of Language : A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton, NJ : Princeton, 1972) pp. 111 et suiv.

s'agit et qui ne peuvent l'être que par l'introduction d'une autre langue, métalangue par rapport à la première.<sup>22</sup>

Quoique Hjelmslev demeure optimiste, n'est-ce pas là précisément reconnaître quelque chose comme une « incomplétude » essentielle de toute grammaire *rigoureusement formelle*, voire de toute linguistique *scientifique* comme telle ? Indéfiniment appelée et renouvelée, l'introduction nécessaire de degrés supplémentaires dans la description linguistique représente une complication intraitable non seulement de l'appareil formel du linguiste, mais aussi de l'objet de la description lui-même en tant que *fait de langage*. Dès lors la « science » linguistique tout entière se constitue nécessairement selon le modèle invaginé du ruban de Möbius, à la fois enveloppée et enveloppante par rapport à son objet et s'érigeant elle-même en métalangue scientifique externe par le biais d'une déhiscence interne de ce langage qu'elle a pour tâche d'élucider.<sup>23</sup>

D'où l'intérêt des recherches sémantiques de Greimas, du moins en ce qu'elles s'affrontent explicitement au problème des *transformations* du sens (et du sens *comme* transformation) à l'intérieur d'une théorie des degrés linguistiques. On sait que Greimas se montre partant très soucieux du respect des différences entre ordres linguistiques, posant comme condition minimale d'une sémantique structurale et scientifique une distinction hiérarchique entre « trois langages, situés à trois niveaux d'exigence logique différents : le langage descriptif, le langage méthodologique et le langage épistémologique. »<sup>24</sup> A peine cette hiérarchie définie cependant, les problèmes

---

<sup>22</sup> 'Degrés linguistiques', p. 176.

<sup>23</sup> Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur le statut trouble de toutes ces « métaphores » (feedback, court-circuit, ruban de Möbius, déhiscence, etc). Notons déjà cependant que toute théorie de la métaphore se fonde forcément sur la reconnaissance minimale des « degrés linguistiques » ici en question : la pétition de principe demeure irréductible.

<sup>24</sup> A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, coll. 'Langue et langage' (Paris : Larousse, 1966) p. 17.

commencent : comme chez Hjelmslev, on rêve ici sur « l'exemple des mathématiques, mais aussi de la logique symbolique et, plus récemment encore, de la linguistique » d'un « corps de concepts défini de façon univoque » au nom duquel « on abandonne la 'langue naturelle' pour noter ces concepts symboliquement, à l'aide de caractères et de chiffres. »<sup>25</sup> Mais Greimas de poursuivre :

Toutefois, pour qu'une telle notation puisse être introduite dans un domaine, il faut que l'inventaire des concepts à traduire dans ce langage « symbolique » soit assez restreint. On ne saura que plus tard si de tels inventaires réduits sont possibles : c'est, en tout cas, un des buts que la sémantique doit se proposer.<sup>26</sup>

Si l'intérêt « scientifique » d'une telle notation et réduction symboliques tient manifestement à leur rigueur et univocité, elles offrent de surcroît l'avantage d'introduire une différence formelle entre discours descriptif et discours décrit. Il s'agit donc encore une fois d'une tentative de limiter autant que possible l'interférence potentielle entre langage-objet et métalangage scientifique.

L'évolution de la théorie sémantique de Greimas semble toutefois l'avoir mené à une méfiance plus grande à l'endroit de la notation logico-mathématique dans la mesure où le sens du sens est repensé en termes plus dynamiques. La signification se définit d'emblée comme processus de « transposition d'un niveau de langage dans un autre, d'un langage dans un langage différent, et le sens n'est que cette possibilité de *transcodage*. »<sup>27</sup> Cette fluidification du sens du sens s'accompagnera désormais d'une mise en garde méthodologique contre le danger d'une réification conceptuelle du sens :

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> A. J. Greimas, 'Du sens' in *Du sens : Essais sémiotiques*, (Paris : Seuil, 1970) p. 13.



« Tout métalangage que l'on peut imaginer pour parler du sens est non seulement un langage signifiant, il est aussi substantivant, il fige tout dynamisme d'intention en une terminologie conceptuelle. »<sup>28</sup> Ne pouvant pourtant se passer d'un métalangage quelconque, la tâche d'une sémantique scientifique consisterait à « élaborer des *techniques de transposition* qui permettent d'effectuer les transcodages artificiellement, mais bien. La description sémiotique de la signification est, par conséquent, la construction d'un langage artificiel adéquat. »<sup>29</sup> Misant ainsi sur le sens comme processus de transposition *entre* langages, plutôt que comme propriété (ou non) de ceux-ci pris individuellement, la nouvelle position de Greimas se maintient nécessairement dans une ambivalence par rapport aux modèles classiques du métalangage :

L'attitude du sémioticien à l'égard des langages formels tient à ceci que l'admiration s'y mêle à la méfiance. ... Ce qui l'inquiète, ... c'est le caractère tautologique du calcul logique : il se demande si tout transcodage, si toute nouvelle articulation du sens n'indique pas une augmentation de celui-ci ou, du moins, une différenciation qui mériterait d'être retenue et notée.<sup>30</sup>

Comme en témoigne la notion de « différenciation », ce qui intervient ici pour opposer Greimas aux logiciens est en vérité la conception saussurienne dite « diacritique » du sens comme pur *écart* de sens entre deux termes non-substantiels ou négatifs.<sup>31</sup> Pour une telle conception, dans la mesure où toute opération de transcodage introduit nécessairement un écart entre le langage de « départ » et le langage d'« arrivée », l'opération même s'avère

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 9.

forcément génératrice de sens et ne saurait donc s'annuler du compte. En revanche, la tautologie n'apparaît plus comme propriété du seul métalangage (comme pour les logiciens), mais en quelque sorte comme caractéristique de la forme même du sens en général pour autant que celui-ci n'a d'être que *différentiel*. C'est pourquoi la nouvelle définition du sens promue en fin de compte par Greimas revêt elle-même une forme foncièrement tautologique :

Ce que l'on peut retenir dès maintenant, c'est cette ambiguïté novatrice : la production du sens n'a de sens que si elle est la transformation du sens donné ; la production du sens est, par conséquent, en elle-même, une mise en forme significative, indifférente aux contenus à transformer. *Le sens, en tant que forme du sens, peut se définir alors comme la possibilité de transformation du sens.*<sup>32</sup>

Voici donc le sens défini quelque peu circulairement en termes de *sa propre* transformation (transposition, transcodage) incessante, c'est-à-dire *en termes de lui-même*. D'un côté il n'y a *que* du sens, partout et toujours ; de l'autre, n'étant sens qu'en tant qu'il se transforme ou se différencie activement, il demeure toujours en sursis de son propre sens. A la limite, le sens n'arrive à signifier qu'à se nier ou se transformer : il naît par rupture d'avec soi-même, par écart ou déhiscence internes. On retrouve ainsi la forme invaginée du circuit reliant la face externe et la face interne de la métarelation de transcodage. Désormais, celle-ci ne se laissera plus penser pour nous sous l'un ou l'autre

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 15. Une telle définition du sens comme transformation sensé d'un sens donné, serait à rapprocher de la première définition althusserienne de la pratique théorique (scientifique) comme production de nouvelles connaissances (=Généralités III) à partir d'une matière (idéologique) première (=Généralités I) au moyen du travail transformateur d'un ensemble de concepts méthodologiques et théoriques (=Généralités II). ('Sur la dialectique marxiste' in *Pour Marx* [Paris : Maspéro, 1965]). Pour Althusser comme pour Greimas, l'essence du processus se tient dans le « moment » transformateur, soit le travail effectué par les Généralités II chez le premier et la « mise en forme significative » chez le second.

aspect de sa double face, interne ou externe, mais devra enfin revêtir le nom propre-impropre (nous y reviendrons) de *chiasme*.<sup>33</sup>

**3. Du langage au texte.** Avant d'en venir à la théorie littéraire et donc au domaine privilégié de la *métatextualité* comme telle, il nous reste à dire deux mots sur le passage théorique du concept de langage, voire de langue, à celui de texte. Reprenons donc la théorie linguistique de Jakobson. Dans son célèbre article sur les rapports entre 'Linguistique et poétique',<sup>34</sup> Jakobson se fonde sur la théorie de la communication<sup>35</sup> pour introduire une typologie des diverses *fonctions* du soi-disant « message » verbal. Selon que l'une ou l'autre des instances constitutives de toute communication verbale – destinataire, destinataire, message, contexte, contact et code – prédomine, on obtient une fonction différente de la communication en question. C'est ainsi que le linguiste en vient à définir une « fonction poétique » de la communication verbale caractérisée par « la visée (*Einstellung*) du message en tant que tel, l'accent mis sur le message pour son propre compte ».<sup>36</sup> Il est à remarquer que la fonction poétique ainsi définie constitue une propriété *réflexive* du message verbal. En effet, malgré l'extrême indétermination des notions de « visée du message en tant que tel » ou d'« *accent mis* sur le message pour son propre compte », il reste clair que la fonction poétique agit effectivement de manière à

---

<sup>33</sup> Le mot, on le sait, et de M. Merleau-Ponty, cf. *infra*, notre *Conclusion*.

<sup>34</sup> 'Linguistique et poétique' in Jakobson, *op. cit.*

<sup>35</sup> Cf. 'Linguistique et théorie de la communication' in *op. cit.*

<sup>36</sup> 'Linguistique et poétique', p. 218. Définition que tout invite à rapprocher de celle de la « littérarité » chez les Formalistes russes. Cf. Tzvetan Todorov (éd, Préface de R. Jakobson), *Théorie de la littérature : Textes des Formalistes russes* (Paris : Seuil, 1965) ainsi que l'étude critique de F. Jameson, *The Prison-House of Language*. Notons aussi que Jakobson distingue explicitement sa fonction poétique (axée sur le message en tant que tel) de ladite « fonction métalinguistique », laquelle a pour propre de thématiser ou de « mettre l'accent » sur le *code* d'un message donné. Le parallélisme chiasmatique des deux fonctions mériterait un examen plus approfondi : « Entre la poésie et le métalangage, toutefois, il y a une opposition diamétrale : dans le métalangage, la séquence est utilisée pour construire une équation, tandis qu'en poésie c'est l'équation qui sert à construire la séquence. » p. 221.

créer un lien *intérieur* entre le message et son propre statut *en tant que* message. Cette réflexivité caractérise aussi le double rapport de sélection paradigmatic et de combinaison syntagmatic dans la construction même de la séquence poétique dans la mesure où « *la fonction poétique projette le principe d'équivalence de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison*. L'équivalence est promue au rang de procédé constitutif de la séquence. »<sup>37</sup> Autrement dit, le principe de la construction du message poétique lui demeure tout immanent : la combinaison renvoie à la seule sélection selon un principe d'« équivalence » interne. Il en résulte un message tendant à une entière égalité à soi-même, sans référent autre que sa propre constitution interne et close. (En termes glossématiques ou mythologiques au sens barthésien, on pourrait dire qu'au sein de la fonction poétique c'est la connotation qui prime, éclipsant le message « premier » au profit du message idéologique sui-référentiel « je suis poétique » ou « je suis exemple de littérature ».)<sup>38</sup>

La définition de la fonction poétique a eu cet effet commode de donner d'emblée droit de cité à la linguistique en études littéraires, avec les conséquences théoriques et historiques que l'on sait. Jakobson, à son plus programmatique : « un linguiste sourd à la fonction poétique comme un spécialiste de la littérature indifférent aux problèmes et ignorant des méthodes linguistiques sont d'ores et déjà, l'un et l'autre, de flagrants anachronismes. »<sup>39</sup> Une des conséquences de la théorie « poétique » de Jakobson aura été d'étendre, du moins en principe, la compétence et donc la juridiction de la linguistique pour comprendre l'étude des *textes* (littéraires), là où la linguistique traditionnelle se

---

<sup>37</sup> 'Linguistique et poétique', p. 220.

<sup>38</sup> Cf. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, passim, et *Mythologies*, p. 208.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 248.

bornait à l'analyse d'unités syntagmatiques équivalentes ou inférieures à la phrase.<sup>40</sup> Cela découle d'ailleurs assez directement de l'indétermination du concept de « message » emprunté à la théorie de la communication et dont l'articulation « syntaxique » dépasse le plus souvent les limites étroites de la seule phrase. Mais c'est surtout avec sa démonstration de la (relative) clôture linguistique du message poétique que Jakobson, à la suite de Mallarmé et de Saussure, aura contribué à la détermination de cet « objet » sémiotique sans origine ni contenu qu'est le *texte*.

La première chose à noter chez les théoriciens du texte, cependant, serait la traversée et le *renversement* conséquent de la position de Jakobson : en fermant « réflexivement » le message poétique sur lui-même celui-ci croyait le rendre docile à la linguistique et de là à une éventuelle « grammaire » poétique systématique. Ce programme n'a d'ailleurs pas manqué de se formuler à travers les premiers travaux narrato-sémiologiques de Barthes, de Greimas et de C. Metz (en études cinématographiques)<sup>41</sup> ainsi que les recherches poétiques de Genette,<sup>42</sup> Todorov<sup>43</sup> et d'autres dans la collection « Poétique » aux éditions du Seuil. Il s'est cependant très vite avéré que l'autonomie et la réflexivité sui-référentielle du discours poétique n'en faisait aucunement un domaine clos, mais, depuis le *Cours* de Saussure et son introduction des notions de *signifiant*, de *valeur* et de sens *différentiel* en linguistique, pouvait en fait s'étendre au fonctionnement effectif du langage *en général*. Poursuivies jusque dans leurs

---

<sup>40</sup> Cf. E. Benveniste, 'Les niveaux de l'analyse linguistique' in *Problèmes de linguistique générale, 1*, coll. Tel (Paris : Gallimard, 1966), R. Barthes, 'Introduction à l'analyse structurale des récits' in *L'aventure sémiologique*, pp. 170-171, et O. Ducrot et J.-M. Schaeffer, 'Texte' in *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, coll. Points essais (Paris : Seuil, 1995) p. 595-597.

<sup>41</sup> Cf. *Essais sur la signification au cinéma*, Tome 1 (Paris : Klincksieck, 1968), et *Langage et cinéma*, coll. 'Langue et langage' (Paris : Larousse, 1971)

<sup>42</sup> Cf. les trois premiers volumes de ses *Figures* (Paris : Seuil, 1966-72).

<sup>43</sup> Cf. *Littérature et signification* (Paris : Larousse, 1967), *Poétique*, coll. Points essais (Paris : Seuil, 1968) et *Poétique de la prose* (Paris : Seuil, 1971).

conséquences les plus radicales, la proposition saussurienne selon laquelle « la langue est une forme et non une substance » ainsi que la détermination de celle-ci en tant que système de « différences sans termes positifs »,<sup>44</sup> en assure le fonctionnement en l'absence de toute attache extra-linguistique, sans pour autant en clore le système. N'ayant de limites ni externes, ni internes (ce qui impliquerait une hypostase positive ou substantielle du système de différences), la langue et son processus de signifiance font éclater le discours même de la linguistique qui tente de la cerner en tant qu'objet d'une science déterminée. D'où la naissance du « texte » comme « objet » rebelle à l'analyse linguistique traditionnelle parce que plus originaire que la problématique linguistique en tant que telle.<sup>45</sup>

A en croire les théoriciens du groupe 'Tel Quel', d'ailleurs, le texte n'est précisément pas un « objet » au sens phénoménologique du terme. Pour Kristeva, par exemple, le texte est pure « productivité », opérant en deçà de toute hypostase éventuelle de son « sens ».<sup>46</sup> Il s'agit donc d'un processus *radicalement* polysémique de « signifiance », déjouant autant le contrôle d'une quelconque « intention » ou « *Sinngebung* » auctoriales, que celui d'une herméneutique visant l'univocité ou du moins la stabilité relative du sens comme « produit » de sa propre activité d'interprétation. Il ne saurait y avoir une phénoménologie de l'objet « texte » dans la mesure où celui-ci ne relève pas d'un « vouloir-dire » (la *Bedeutung* husserlienne selon la

---

<sup>44</sup> Saussure, p.169 et 166.

<sup>45</sup> Cf. les articles de T. Todorov 'Ecriture', 'Signe', 'Texte' et 'Sémiotique' in O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des science du langage*, coll. Points Essais (Paris : Seuil, 1972) ; J. Kristeva, 'La sémiotique, science critique et/ou critique de la science' in *Σημειωτική : Recherches pour un sémanalyse*, coll. 'Tel Quel' (Paris : Seuil, 1969) ; et J. Derrida, *De la grammatologie*, coll. 'Critique' (Paris : Minuit, 1967) et *Positions*, coll. 'Critique' (Paris : Minuit, 1972).

<sup>46</sup> Cf. 'Le texte et sa science' et 'L'engendrement de la formule' in *op. cit.*

traduction de Derrida)<sup>47</sup> déterminé ou déterminable, mais représente justement ce faisceau irréductible et illimité d'opérations polysémiques propres au jeu de traces ou de marques de la langue comme telle, et dont la signifiante même escamote toute « origine » ou « intention » au sens phénoménologique.<sup>48</sup> C'est ainsi que la pensée du texte en vient à rejeter toute notion impliquant une maîtrise quelconque du signifiant et sa subordination au signifié tels l'auteur, son intention, l'œuvre, le livre, etc.<sup>49</sup>

A côté de Mallarmé et de Saussure, la théorie du texte chez Kristeva, Barthes, Sollers, etc. s'inspire manifestement des écrits de Freud et de Lacan, de Marx et d'Althusser. Rien d'étonnant, d'ailleurs, à ce qu'une théorie visant la subversion du sujet phénoménologique de l'écriture ou de la lecture prenne appui sur les postulats de la psychanalyse de l'inconscient ou de la critique de la « fausse conscience » idéologique. Le triomphe du texte s'accompagne ainsi d'une suspicion accrue à l'égard de la *conscience* sous toutes ses formes philosophiques traditionnelles. Plus surprenant peut-être serait le déplacement sur le texte lui-même de la propriété par excellence de la conscience philosophique, à savoir la *réflexion*. Depuis au moins Descartes, en effet, qui dit conscience, dit *conscience d'avoir* conscience ou *conscience de soi*. Or c'est précisément cette réflexivité de la conscience qui ne saurait en aucun cas passer telle quelle dans la réflexivité de la « fonction poétique » jakobsonienne et de son héritage chez les théoriciens du texte, dans la mesure même où la réflexivité *textuelle* demeure foncièrement *anonyme*, provenant du seul jeu « inconscient » des signifiants au sein de la

---

<sup>47</sup> Cf. *La Voix et le phénomène*, coll. Epiméthée (Paris : P.U.F., 1967) et 'La forme et le vouloir-dire, note sur la phénoménologie du langage' in *Marges, de la philosophie*, coll. 'Critique' (Paris : Minuit, 1972)

<sup>48</sup> Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, pp. 95 et 99, et 'Signature événement contexte' in *Marges*.

<sup>49</sup> Cf. R. Barthes, *S/Z* et 'La mort de l'auteur' et 'De l'œuvre au texte' in *Le Bruissement de la langue* ; J. Kristeva, 'Le sujet en procès' in *Polylogue*, coll. 'Tel Quel' (Paris : 1977) ; J. Derrida, *De la grammatologie*, pp. 15-41 et 226-34, et 'La pharmacie de Platon' in *La Dissémination*, coll. Points Essais (Paris : Seuil, 1972) pp. 79-80, 118-19 et 161-62.

langue ou à travers l'espace du texte. Dès lors comment comprendre au juste les diverses modalités et figures de ce « repli-sur-soi » ou « rapport-à-soi » si caractéristiques de la textualité ? Car si la *signifiante*, la polysémie *radicale*, voire la *dissémination* immaîtrisable du texte le libèrent de sa dépendance à l'égard de toute conscience (de soi) phénoménologique, ces notions elles-mêmes dépendent à leur tour de ce que nous sommes contraints pour le moment de nommer la *réflexivité pré-originale* de la textualité comme telle. Nous y reviendrons après notre discussion du concept de la métatextualité en théorie littéraire.

**4. Théorie littéraire.** Si nous nous bornons ici à la considération des conceptions de deux théoriciens seulement, ce n'est certes pas que les théories dans ce domaine fassent défaut. Bien au contraire, c'est sans doute autant par son étendue que par sa richesse que le champ théorique relatif à la problématique métatextuelle ne se laisse pas facilement résumer, ni même parcourir.<sup>50</sup> D'où le parti pris de ne commenter que les représentants les plus « purs », pour ainsi dire, des deux déterminations majeures mais opposées de la métatextualité. Cela dit, nos deux théoriciens s'inscrivent toutefois dans la même lignée de recherches textuelles d'inspiration poétique et rhétorique, ce qui ne rend que plus intéressant leur différend (s'il y en a). Il s'agit d'un côté de la tentative de Gérard Genette

---

<sup>50</sup> Signalons toutefois à titre indicateur les travaux de J. Ricardou, *Problèmes du Nouveau Roman* (Paris : Seuil, 1967), *Le Nouveau Roman* (Paris : Seuil, 1973, 1990), et *Nouveaux problèmes du roman* (Paris : Seuil, 1978), L. Dällenbach, *Le Récit spéculaire : essai sur la mise en abyme*, coll. Poétique (Paris : Seuil, 1977) et 'Reflexivity and Reading' in *Mirrors and After : Five Essays on Literary Theory and Criticism* (New York : Graduate School CUNY, 1986), B. T. Fitch, *A l'ombre de la littérature : Pour une théorie de la critique littéraire*, coll. Théorie et littérature (Montreal : XYZ, 2000), L. Hutcheon, *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox* (New York: Methuen, 1984), et l'ensemble des importants numéros de *Texte : revue de critique et de théorie littéraire*, nos. 1 ('L'autoreprésentation : le texte et ses miroirs', 1982) et 15/16 ('Texte, métatexte, métalangage', 1994), (Toronto : Trintexte, 1982 et 1995). Pour un point de vue 'critique' ou 'déconstructiviste' de la problématique métatextuelle, cf. J. Derrida, 'Parergon' in *La Vérité en peinture*, coll. Champs (Paris : Flammarion, 1978) et 'Survivre' in *Parages*, coll. La philosophie en effet (Paris : Galilée, 1986).



de systématiser l'ensemble du domaine de ce que, d'après Aristote et avec Jakobson, Barthes et Tzvetan Todorov, il avait (re)baptisé la *poétique* dans les années soixante ; de l'autre, nous nous appuyons sur les travaux critiques et théoriques de Bernard Magné dans le domaine des études perecquiennes, l'apport théorique le plus remarquable duquel aura été de dessiner les grandes lignes d'une rhétorique de ce qu'il nomme le *métatextuel*. La justification de ce rapprochement par contraste des deux chercheurs nous est épargnée du fait que Magné lui-même s'en charge en tentant de situer sa théorie ainsi que sa terminologie aussi explicitement que possible par rapport à celles de Genette. Qui plus est, les deux reconnaissent la même dette à l'égard de Julia Kristeva, sinon pour leur concept même de « texte » – plus classiquement herméneutique dans les deux cas –, du moins pour le paradigme terminologique de la « morphologie » des terminaisons en « texte » (phénotexte, génotexte, intertexte, métatexte, etc).<sup>51</sup>

Ce n'est pas un hasard, pensons-nous, si les théories de Genette et de Magné s'opposent justement sur le problème de l'interprétation « externe » ou « interne » – la distinction, rappelons-le, est de Magné lui-même – de la métarelation telle que nous l'avons détaillée ci-dessus à travers notre examen des théories logico-mathématiques et linguistiques. Dans le cas présent, le champion de la métatextualité « externe » serait Genette. Ayant défini le plus largement possible l'objet de la poétique comme étant la « *transtextualité*, ou transcendance textuelle du texte », à savoir « tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes », l'auteur baptise *métatextualité*

la relation, on dit plus couramment de 'commentaire', qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer : c'est ainsi que Hegel, dans la

---

<sup>51</sup> Cf. 'Le mot, le dialogue et le roman' et 'L'engendrement de la formule' in *Σημειωτική*.

*Phénoménologie de l'esprit*, évoque, allusivement et comme silencieusement, *le Neveu de Rameau*. C'est, par excellence, la relation critique.<sup>52</sup>

On ne saurait être plus catégorique sur la portée exclusivement *extratextuelle* de la métarelation : la référence à un « autre texte », le cas Hegel-Diderot et l'exemplarité « exemplaire » de la relation critique ou de « commentaire » témoignent tous de l'extériorité (pré)supposée du métatexte au texte-objet. Cela n'aurait d'ailleurs rien de trop surprenant si l'on retrouvait la métarelation interne classée sous une autre étiquette dans la grande typologie genettienne de la « transtextualité ». Or il n'en est rien, l'auteur ayant *d'avance* déterminé cette dernière, comme nous venons de le voir, et comme l'expression même de « *transcendance* textuelle » l'indique suffisamment, en termes de « relation, manifeste ou secrète, avec *d'autres textes* ». Si étrange que cela puisse paraître donc, la poétique de Genette ne tient nulle part compte – de façon explicite du moins – de la *possibilité même* d'une poétique des rapports, quels qu'ils soient, d'un texte *avec lui-même*.<sup>53</sup> Il n'en demeure pas moins que ces rapports textuels « réflexifs » doivent être constamment présumés comme *condition(s) de possibilité* de chaque type de transtextualité défini par la suite (intertextualité, métatextualité, paratextualité, hypertextualité et architextualité). D'où l'ambiguïté foncière de la poétique genettienne à l'endroit de la métarelation interne.

---

<sup>52</sup> G. Genette, *Palimpsestes : La littérature au second degré*, coll. Poétique (Paris : Seuil, 1982) p. 10. Cf. aussi *Introduction à l'architexte*, coll. Poétique (Paris : Seuil, 1979) p. 87 : « *métatextualité*, la relation transtextuelle qui unit un commentaire au texte qu'il commente : tous les critiques littéraires, depuis des siècles, produisent du métatexte sans le savoir. » Fitch, *op. cit.* donne à peu près le même sens au mot de « métatexte ».

<sup>53</sup> Nous n'oublions pas que c'est Genette lui-même qui avait formalisé les rapports métanarratifs ou métadiégétiques au sein du *récit* (ce qui n'engage pas la *textualité* du texte) dans son 'Discours du récit' in *Figures III*, coll. Poétique (Paris : Seuil, 1972) p. 238 et suiv.

Les écrits théoriques de Bernard Magné autour de la pratique textuelle de Georges Perec vont précisément tenter de remédier à cette lacune chez Genette, sans pour autant mettre en question la théorie genettienne à partir d'une réflexion sur la *nécessité même* d'un tel supplément. Magné propose de définir le champ de ce qu'il nomme le « métatextuel » comme recouvrant *à la fois* la « métatextualité » au sens (externe) de Genette *et* le métatextuel interne, à savoir l'ensemble des « dispositifs par lesquels un texte donné désigne, soit par dénotation, soit par connotation, les mécanismes qui le produisent »,<sup>54</sup> ou des « moyens [dont dispose un texte] pour assurer *dans son corps même* la désignation de tout ou partie de ses mécanismes constitutifs ». <sup>55</sup> Mise à part la suggestivité riche mais diffuse des mots de « dispositifs », de « désignation », de « corps » et de « mécanismes », la définition du métatextuel laisse à désirer sur l'importante question du statut de la *réflexivité* (méta)textuelle. Magné assigne en effet à son objet d'étude la dénomination de « sous-ensemble »<sup>56</sup> de la métatextualité genettienne, laissant entendre par là qu'il s'agit encore d'une relation de « commentaire », dont la seule originalité serait d'être effectuée *par* le texte lui-même *sur* lui-même. Or toute la question serait précisément de savoir si le métatextuel ainsi défini peut *en droit* fonctionner comme simple commentaire dès lors qu'il fait lui-même, *en tant que commentaire « interne »*, partie de l'objet de son propre commentaire. Dès lors le métatextuel n'est-il pas en soi un des « mécanismes constitutifs » du texte (métatextuel) ? Si oui, – et il serait malaisé de soutenir le contraire – jusqu'à quel point le texte métatextuel est-il en mesure de nous renseigner non seulement sur lui-même (comme tout

---

<sup>54</sup> Bernard Magné, 'Le puzzle, mode d'emploi : petite propédeutique à une lecture métatextuelle de *La vie, mode d'emploi* de Georges Perec' in *Texte*, no. 1, p. 71.

<sup>55</sup> Bernard Magné, 'Métatextuel et lisibilité' in *Protée*, vol. 14, nos. 1-2, printemps-été, 1986, p. 77. C'est aussi le point de vue de J. Ricardou et de L. Dällenbach.

<sup>56</sup> 'Métatextuel et lisibilité', p. 77.

commentaire), mais plus précisément sur son propre caractère métatextuel, voire sur ce qui en constitue l'essence même *en tant que métatextuel* ? Et si cette essence du métatextuel – la métatextualité même du métatextuel – devait finir par lui échapper (pour des raisons d'essence justement), que penser d'un commentaire qui ne saurait *par principe* « commenter » si peu que ce soit la détermination majeure, décisive, même *essentielle* de son objet ?

Tout cela, répétons-le, découle du vague entourant la spécificité de la réflexivité du métatextuel dans les définitions proposées. De deux choses l'une : ou bien la réflexivité du commentaire n'altère pas essentiellement son caractère de commentaire, et l'on se trouve en proie aux questions soulevées à l'instant, ou bien la réflexivité constitue une propriété *originale* du commentaire métatextuel et celui-ci n'est déjà plus tout à fait un commentaire au sens ordinaire... Reste que la définition de Magné a ce mérite de mettre explicitement en rapport métarelation externe et métarelation interne comme nous avons tenté de le faire nous-même ci-dessus. Nos recherches, cependant, nous ont mené dans chaque cas étudié à reconnaître une implication réciproque et comme une interférence ou contamination irréductibles entre l'interne et l'externe – si bien, d'ailleurs, que nous proposons même d'abandonner comme trop rigide leur opposition au profit de figures plus complexes telles l'invagination, le ruban de Möbius ou le chiasme. Cela devrait suffire à nous inspirer une méfiance à l'endroit du schéma simple (sinon simpliste) de Magné et *a fortiori* de Genette. D'un côté, il n'est pas du tout certain que le rapport supposé extratextuel de commentaire critique puisse en toute rigueur se débarrasser de tout « feedback » interne : lorsque je critique ici même Magné ou Genette, la thématization de leurs textes par le « mien » ne peut pas ne pas engager la textualité

*générale* au sein de laquelle nous œuvrons tous les trois, et de là mon « propre » texte. En ce sens, tout commentaire textuel d'un texte est aussi à quelque degré que ce soit un auto-commentaire. En revanche, aucun texte ne saurait se prendre soi-même pour objet, ne serait-ce que par connotation (nous y venons), sans introduire un effet « spéculaire » de dédoublement non seulement sur le plan discursif ou narratif, mais encore sur celui de sa textualité même, en ce que la brèche ou l'abîme ainsi ouverts demeurent par principe irréductibles pour l'auto-commentaire qui les aura introduits : le texte sui-référentiel est en mesure de tenir compte de tout aspect de lui-même hormis son *propre* caractère sui-référentiel.<sup>57</sup> Qui plus est, selon le postulat même de la *transtextualité* ou « transcendance textuelle » comme constitutive de tout texte en tant que tel, la question s'impose de savoir si l'on peut continuer sans contradiction et en toute tranquillité de parler d'*extratextualité*, voire d'« autres textes », dans la mesure même où l'on vient de reconnaître à cet « extérieur » ou à ces « autres » un statut proprement *constitutif* de la textualité du texte *comme tel*. C'était déjà la leçon des théoriciens du texte cités ci-dessus : dans un sens, « le » texte n'a pas de frontières rigoureuses ; tout texte compose *essentiellement* avec ses propres marges, voire son propre con-texte.

Pour conclure notre historique du concept de métatextualité, rappelons l'échange quelque peu ironique entre Barthes et Lacan au sujet du métalangage. Ce dernier ayant proposé au cours de son séminaire qu'« *il n'y a pas de métalangage* »,<sup>58</sup> le premier trouva

---

<sup>57</sup> Magné semble le reconnaître lorsqu'il note que ce que les réseaux métatextuels « rendent lisible, par leurs connotations, c'est tel ou tel aspect du texte, local ou global, mais non point leur propre fonctionnement » *ibid.*, p. 84. Les supposés contre-exemples fournis immédiatement après ne changent d'ailleurs rien à la chose en ce que ce sera toujours la réflexion *actuelle* et non la réflexivité en général qui échappera nécessairement à sa propre activité.

<sup>58</sup> *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre XX : Encore*, coll. Le champ freudien (Paris : Seuil, 1975) p. 107. Proposition affirmée dès 1971, lors du séminaire non encore publié « D'un discours qui ne serait pas du semblant ».

bon d'ajouter qu'« il n'y a *que* du métalangage », <sup>59</sup> ce qui revient, bien entendu, au même. C'est notre situation : à travers tout ce qui précède, nous avons vu que métalangage et langage-objet, métatexte et texte, n'arrivent ni à se maintenir dans une véritable extériorité l'un par rapport à l'autre, ni à se fondre ensemble en une véritable identité. Il n'y a *pas* de métalangage ou de métatexte en ce sens que la métarelation « externe » est incapable d'éliminer toute interférence, tout écho, toute « friture » ou « feedback » internes issus du rapport même qu'elle instaure. S'il n'y a *que* du métalangage/texte, c'est que la *métarelation* « interne », en revanche, n'en serait pas une du tout si elle n'était pas travaillée par ce minimum d'extériorité-à-soi nécessaire à la constitution d'un *circuit*, d'une *distance* à parcourir ou d'un *écart* à enjamber. Métaphores ? Oui et non. Car les oppositions propre/figuré ou dénotation/connotation, ne sont pas plus opératoires ici que celle entre l'« interne » et l'« externe », sur lesquelles d'ailleurs elles se fondent. C'est-à-dire que la possibilité même de l'opposition métaphorique sens *premier*/sens *second* dépend justement de la décision théorique impossible concernant le statut de la métarelation en général. D'où la prolifération de nos propres « métaphores » d'invagination, de ruban de Möbius, etc., censées (ré)inscrire la logique en « méta- » dans celle du *chiasme*, pris non comme origine ou fondement, mais comme lieu stratégique d'une surdétermination (inter)textuelle qui va commander notre lecture proprement théorique de Maurice Merleau-Ponty en conclusion à ce travail.

---

<sup>59</sup> Nous n'avons pas retrouvé la référence exacte.

*‘Métatextuel et lisibilité’.*

Reprenons cependant notre lecture de Magné. Nous sommes à présent en mesure de rendre compte de tout ce qui nous interdirait de souscrire à une affirmation telle que « l’opposition dénotatif vs connotatif est...toujours décidable, du moins dans le champ du métatextuel ». <sup>60</sup> Nous avons pourtant pu constater sur l’exemple de Hjelmslev lui-même ce qui rend pour le moins malaisé la démonstration d’une telle « décidabilité », *précisément* en ce qui concerne le métalinguistique en général, et donc le métatextuel. Lorsque Roquentin-narrateur thématise l’écriture de son propre journal (métatextuel dénotatif) ses remarques retentissent nécessairement – et souvent paradoxalement – sur le texte de *La Nausée* (métatextuel connotatif). Quand la Princesse de Clèves dit de sa propre histoire qu’elle est trop invraisemblable pour être une fiction, quel lecteur ou lectrice de cette fiction qu’est *La Princesse de Clèves* demeure insensible à l’ironie foncière d’une telle protestation ? Dans de pareils cas, par quel étrange spinozisme linguistique pourrait-on distinguer rigoureusement entre les « attributs » complémentaires de la dénotation et de la connotation propre à cette unique « substance » qu’est le texte ? Comment par ailleurs « décider » entre métatextuel connotatif ou dénotatif dans le cas aussi banal que le fonctionnement de l’adverbe déictique « ici » dans les textes d’un Beckett ou même d’un Ronsard ? Les effets de surdétermination textuelle ne sont ici aucunement des accidents qui adviendraient à un texte en principe univoque, mais le constituent et le travaillent depuis toujours dans sa textualité même.

Magné devrait le savoir, d’ailleurs, qui tient expressément compte de cas d’« ironie métatextuelle », <sup>61</sup> et même de métatextualité « dénotative » dont le

---

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 83.

fonctionnement « provoque une véritable *lisibilité paradoxale* » et « constitue un obstacle incontournable pour une lecture soumise à la logique de la représentation. Le lisible passe par l'épreuve de l'illisible. »<sup>62</sup> On ne saurait mieux dire. Car c'est un deuxième immense mérite des recherches de Magné de soulever la question, capitale pour notre propos, de la *lisibilité* du métatextuel. Nous avons en effet insisté en abordant cette introduction à la problématique de la métatextualité que celle-ci est inséparable de la question de la lecture. Non seulement le projet même d'écrire sur la lecture engage-t-il d'avance et réflexivement sa propre lisibilité, mais toute métatextualité s'installe et opère forcément au sein de la lisibilité comme condition de possibilité du rapport au texte en général, voire à la textualité comme telle. Mais il convient alors de ne pas déterminer *d'avance* le sens et la portée de la lisibilité, de ne pas déformaliser trop vite un concept mis en jeu précisément dans sa détermination la plus générale ou la plus formelle. Car c'est la lisibilité *minimalement* définie en tant que possibilité *générale* d'une approche du texte *en général* qu'engage *a priori* toute détermination, soit interne et réflexive, soit « extra-textuelle » des rapports métatextuels ; c'est ainsi dans leur essence même, leur sens le plus originaire, que lisibilité et métatextualité se croisent et s'entrelacent.

Que dire alors du concept de lisibilité qui constitue (le plus souvent) l'horizon théorique des études de Magné ? Tout se passe comme si la théorisation du métatextuel n'apportait rien à l'interprétation du sens de la lisibilité, empruntée telle quelle à la tradition herméneutique et philosophique la plus classique. Cela est d'autant plus surprenant que Magné, nous l'avons vu, reconnaît lui-même que, dans certains cas « paradoxaux » du moins, « le lisible passe par l'épreuve de l'illisible. » Or il faudrait justement – et nous ne manquerons pas de le faire au moment voulu – s'interroger

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 79.



longuement sur la possibilité d'une telle épreuve sur le chemin du lisible. En effet, dès qu'il *peut* y avoir « obstacle incontournable pour une lecture soumise à la logique de la représentation », on voit mal comment l'illisible ainsi admis *en droit* pourrait par la suite se laisser réduire sans reste au nom d'une lisibilité toute transparente, issue manifestement de cette même « logique de la représentation » récusée précédemment. C'est pourtant ce qui se produit chez Mangé lorsqu'il parle de « *meilleure* lisibilité », ou encore des « réseaux métatextuels » comme rendant « lisibles » ou « *plus* lisibles » les textes qu'ils parsèment. La rigueur et la subtilité mêmes des analyses du théoricien génèrent ainsi une tension constante entre son concept classique de lisibilité et la complexité des situations de lecture qu'il étudie. N'est-ce pas précisément cette tension qui motive telle mise en garde selon laquelle « la lisibilité d'un texte ne saurait être mécaniquement proportionnelle au nombre et à la pertinence de ses réseaux de connotations métatextuelles » ?<sup>63</sup> Mais cela ne devrait pas suffire selon Magné lui-même en ce qu'il poursuit en critiquant très justement le concept de la lisibilité-« flash » de Jean Ricardou,<sup>64</sup> remarquant qu'« il ne saurait être question de 'flash', c'est-à-dire de perception lumineuse et immédiate : tout fait métatextuel connotatif implique un minimum de calcul interprétatif sur le statut qu'il faut accorder au sens dérivé servant de base à l'opération métatextuelle. »<sup>65</sup> Or ce « minimum de calcul interprétatif » ne nous autorise-t-il pas aussitôt à modifier la mise en garde de Magné lui-même, en notant que la lisibilité d'un texte est paradoxalement à la fois *proportionnelle* (sans l'être 'mécaniquement', bien entendu) et *inversement proportionnelle* à sa propre

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>64</sup> Proposé, selon Magné, lors d'un séminaire tenu au Collège International de Philosophie (1985-1986). Toujours selon Magné, la lisibilité-« flash » désignerait un effet de lisibilité « immédiate et complète » provoqué dans le cas de « métascrits » ou « métatextes » « offerts à nu » par le texte.

<sup>65</sup> *Ibid.*

métatextualité ? En fin de compte ne faudrait-il pas *généraliser* cette « lisibilité paradoxale » réservée par Magné à certains cas limites du métatextuel pour affirmer que *toute* lisibilité « passe par l'épreuve de l'illisible » ? En effet, si les « mises à nu » de mécanismes textuels propres au métatextuel « sont toujours le résultat d'une double construction scripturale et lectorale », voire « le contraire d'un flash », <sup>66</sup> il faut admettre pour de bon que le fait métatextuel ne supplée pas seulement au *degré* de lisibilité du texte mais en transforme radicalement le sens même à travers la « mise à nu » de sa complicité essentielle avec l'illisible. Pour parler comme Mallarmé, le métatextuel enseigne surtout qu'« on a *touché* à la lisibilité ».

*Lire ou décoder ? La déhi-sens.*

Ce qui semble surtout entraver les analyses de Magné c'est un équivoque fâcheux entre les notions de lecture et de décodage. Prévenant contre « l'illusion que, par leur nature interne et spéculaire, les phénomènes métatextuels seraient les instruments idéaux d'une pédagogie lectorale autonome, le texte fournissant à lui seul tous les éléments nécessaire à son décodage, offrant son propre mode d'emploi », l'auteur en conclut que « si la lisibilité d'un texte suppose le recours au métatextuel, la lisibilité du métatextuel exige quelque secours au-delà du seul enclos de l'espace textuel. » <sup>67</sup> Laissons de côté les difficultés soulevées par ces propositions en elles-mêmes <sup>68</sup> pour mieux insister sur la substitution de « lisibilité » pour « décodage » dans le passage de l'une à l'autre. Rien ne trahit plus clairement la « soumission » du concept de lisibilité chez Magné lui-même à la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Nous serons en effet tenté d'y voir l'aveu implicite qu'aucun réseau métatextuel n'est en mesure de rendre (exhaustivement) compte de sa propre activité et donc que la métatextualité du texte ne fait jamais qu'en *compliquer* la lisibilité.

« logique de la représentation » que cet équivoque autour du concept de décodage. Une des tâches importantes du présent travail sera de montrer que l'insuffisance, voire l'échec des théories classiques de la lecture relève précisément de l'interprétation implicite – et souvent explicite depuis Jakobson et ses emprunts terminologiques aux théories de la communication et de l'information – de la lecture en termes de décodage ou parfois de déchiffrage d'un message verbal. Or tout porte à croire *que lire un texte ne se réduit en aucun cas à le décoder*. Pour dire vite et de façon purement provisoire (c'est-à-dire dogmatique), le décodage doit nécessairement déterminer d'avance son objet comme régi par un nombre *fini* de codes *biunivoques* et donc comme *essentiellement* transparent. Le décodage ne saurait *par principe* rencontrer une polysémie *essentiellement irréductible*, tout obstacle à son activité demeurant par principe purement contingent et accidentel, voire *a priori* surmontable.<sup>69</sup> C'est pourquoi il est possible de décoder un message mais non un *texte*, ou plutôt, ce qui revient au même, on ne peut décoder un texte que dans la mesure où l'on fait abstraction de sa textualité pour le traiter comme message porteur d'information. Ce qui appelle une *lecture*, ce qui invite ou incite à la lecture, au contraire, c'est le texte *en tant que texte*, c'est-à-dire en tant que réseau symbolique à signifiante *illimitée*, polysémie *irréductible – dissémination*, pour parler comme Derrida, ou, jouant sur un mot cher à Lacan, Merleau-Ponty et Derrida, *déhi-sens*. Seule une telle déhi-sens – fissure, béance ou éclosion irréductible de la « racine » même du sens – peut proprement *donner à lire*, ou *se prêter à la lecture*, quoique aucune lecture ne puisse la suturer ou la clore. Ce qui donne à lire – le lisible comme tel – c'est donc cela même qui s'y retranche, qui y fait obstacle ; c'est *l'intraitable* de toute lecture, à savoir *l'illisible*.

---

<sup>69</sup> Cf. J. Derrida, 'Signature événement contexte', p. 375.

*(Il)lisibilité et réflexion.*

Il va de soi que ce nœud d'essence, cet entrelacs du lisible et de l'illisible ruine d'emblée toute (notion de la) « lecture soumise à la logique de la représentation », comme le disait Magné au sujet de certains dispositifs métatextuels. En effet, si nous remontons à l'origine de la philosophie moderne de la représentation – mais on pourrait remonter bien au-delà – avec la doctrine cartésienne de la « lumière naturelle » et de ses « idées claires et distinctes »,<sup>70</sup> il est évident que l'(il)lisibilité du texte – car c'est ainsi que nous l'inscrirons désormais – ne saurait faire l'objet d'une représentation au sens classique du terme (un « sens classique » qui survit encore de nos jours). Mais il faut insister ici sur le fait qu'il y va exactement de même pour la métatextualité. Tout autant que la textualité dont elle relève, celle-ci échappe radicalement à toute détermination univoque pour un sujet, un *ego*, voire une conscience (de soi) phénoménologique en général. D'où cet étrange notion de réflexivité *pré-originnaire* que nous proposons plus haut en commentant la théorie du texte du groupe 'Tel Quel'. *Pré-originnaire* donc, parce qu'il n'y a d'*archè* ou d'origine phénoménologique du sens que pour une conscience (de soi). Aussi nous faudra-t-il tenter de penser l'(il)lisibilité du texte – ce que nous avons nommé sa déhi-sens – comme se tenant en deçà (ou au-delà) de toute conscience phénoménologique comme telle. (C'est pourquoi nous parlerons de la *non-conscience* ou de *l'a-conscience* de la réflexivité textuelle plutôt que de son « inconscience », cette dernière demeurant *en général* complice sinon captive de la logique de la représentation et de la conscience.) La source de l'équivoque (dans un certain sens inévitable) des divers concepts du métalogue, du métalangage et de la métatextualité recensés ci-dessus peut

---

<sup>70</sup> Cf. D. Judovitz, *Subjectivity and Representation in Descartes : The Origins of Modernity* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).

à présent se formuler ainsi : dans chaque cas on tente de déterminer la logique en « méta » à partir d'une problématique (implicitement) *phénoménologique* du sens (reste à savoir s'il y en a d'autre). Cette tentative doit cependant échouer dans la mesure où la métarelation s'avère *plus originaire* que cette problématique elle-même (qui est en même temps celle de l'origine en tant que telle). Si l'entrelacs ou l'invagination chiasmatisque des « degrés », des « plans » ou des « niveaux » (logiques, linguistiques et textuels) demeure irréductible, comme nous avons tenté de le démontrer, c'est que nous avons affaire à une complexité et une réflexivité (pré)originaires, c'est-à-dire constitutives de la possibilité même des concepts phénoménologico-philosophiques avec lesquels nous entrons vainement l'analyse pour ainsi dire après-coup. D'où la valeur de la problématique littéraire de la métatextualité : le texte auto-représentatif, sui-référentiel, réflexif, construit « en abyme », etc., témoigne exemplairement de cette sorte de réflexion d'avant la réflexion et de lecture d'avant la lecture que nous allons tenter de théoriser au cours des lectures qui suivent. On commence alors à soupçonner que ce n'est pas du tout à travers le legs conceptuel de la philosophie de la représentation-réflexion qu'il nous faut à présent (re)penser la réflexivité textuelle, la métatextualité et la lisibilité : c'est là le pain quotidien de la théorie littéraire classique. Non, ce que notre examen critique des théories de la métatextualité nous enseigne, c'est la nécessité d'inverser les rapports traditionnels entre texte et conscience, lecture et expérience, afin de réinscrire la *réflexion* philosophique dans la *réflexivité* pré-originale constitutive de toute textualité et de repenser ainsi le sens même de l'expérience comme *(il)lisibilité générale*.

## II. LECTURES LITTERAIRES

1. REFLEXIVITE ET *COGITO* : BECKETT ET DESCARTES

Il ne faut plus que je me pose des questions, si c'est moi, ces lapins, qui m'empêchent de me retrouver. ... Autres résolutions, tant qu'à faire, c'est ça, hardiment, autres résolutions. ... Supposer notamment dorénavant que la chose dite et celle entendue soient de même provenance, en évitant de révoquer en doute la possibilité de supposer quoi que ce soit. Situer cette provenance en moi, sans spécifier où, pas de fignotage, tout étant préférable à la conscience de tierces personnes et, d'une façon un peu plus générale, d'un monde extérieur. ... Ecarter une fois pour toutes, en même temps que l'analogie avec la damnation usuelle, toute idée de commencement et de fin. Surmonter, cela va de soi, le funeste penchant à l'expression. Me prendre, sans scrupules ni ménagement, pour celui qui existe, d'une façon quelconque, peu importe laquelle, pas de fignotage, celui dont cette histoire, un instant se voulait l'histoire. Mieux, me prêter un corps. Mieux encore, m'arrogé un esprit. Parler d'un monde à moi, dit aussi intérieur, sans m'étrangler. Ne plus douter de rien. Ne plus rien chercher. ... Enfin, bref, ces décisions prises, et d'autres encore, continuer tranquillement comme par le passé.

— Beckett, *L'Innommable*, pp. 172-73

*Métatextualité et réflexion.*

Notre première approche théorique du concept de métatextualité nous ayant amené à la question de la lecture et de la lisibilité en général, nous passons ici « à l'acte », pour ainsi dire, en abordant la lecture de *L'Innommable* de Beckett. Ceci nous permettra de mettre à l'épreuve le concept classique de métatextualité sur l'« exemple » d'un des textes les plus « métatextuels » qui soit. Si, comme nous l'avons proposé, le concept courant de métatextualité se fonde en fin de compte sur le concept philosophique

de réflexion, l'insuffisance de ce premier se fera sentir dans la mesure où le texte beckettien s'avère proprement *illisible* en termes de la philosophie de la réflexion en tant que telle. C'est pourquoi nous confrontons *L'Innommable* aux *Méditations* de Descartes, le célèbre *cogito* de ce dernier ayant inauguré de façon décisive la tradition moderne de la réflexion.<sup>71</sup> En relevant la trace du texte cartésien à travers celui de Beckett, nous verrons que *L'Innommable* mine constamment les fondements de la réflexion cartésienne, la dissipant ou dispersant dans l'anonymat d'une réflexivité opérant *en deçà* de toute récupération identitaire, voire de tout *cogito* pensé en termes de la « réflexion » ou de la « conscience de soi » philosophiques. C'est par ce biais que nous tenterons de (r)ouvrir la question de la lisibilité même d'un texte comme *L'Innommable* et, de là, celle des *Méditations* elles-mêmes.

#### *Beckett et Descartes.*

Il serait vain – une véritable entreprise beckettienne – de tenter ici une étude compréhensive de l'« intertexte » cartésien qui hante l'œuvre entier de Samuel Beckett.<sup>72</sup> En effet, on aurait à peine recours à une parole hyperbolique en affirmant que toute la première « trilogie » (Beckett, on le sait, aura toujours refusé cette étiquette) du romancier consiste en une transposition et une mise à l'épreuve proprement littéraires des

---

<sup>71</sup> Nous suivons ici l'interprétation la plus *traditionnelle* de l'héritage cartésien en philosophie occidentale, ce qui ne nous empêche pas de souscrire *aussi* aux affirmations de J.-L. Nancy ou de S. Margel (cf. *infra* pour les références), selon lesquels il n'y aurait pas à proprement parler de *réflexion* chez Descartes, mais plutôt une sorte d'*intuitionnisme* radical. Cela dit, il serait vain de nier que la philosophie moderne de la réflexion *s'est* (rétroactivement peut-être) *fondée* sur le modèle du *cogito* cartésien.

<sup>72</sup> Depuis la publication de son premier poème, *Whoroscope* (London : Hours Press, 1930) repris in *Poems in English* (New York : Grove, 1963), l'obsession de Beckett pour Descartes n'est plus à démontrer. Pour une lecture de Beckett particulièrement sensible aux motifs cartésiens cf. Hugh Kenner, *Samuel Beckett: A Critical Study* (London: Calder, 1961), et plus récemment, Alain Badiou, *Beckett : L'incroyable désir* (Paris : Hachette, 1995). Sur le thème beckettien/cartésien de l'épuisement du possible, cf. Gilles Deleuze, 'L'épuisé' in Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision* (Paris : Minuit, 1992).



*Méditations* et de la philosophie cartésienne qui en découle. Beckett aurait ainsi pratiqué une sorte de « doute hyperbolique »<sup>73</sup> à l'égard du discours du roman en tant que tel en refusant *a priori* toute complicité avec les « préjugés » narratifs et compositionnels du genre romanesque. Ainsi dès *Molloy* (1951) – malgré la désignation provocatrice de « roman » – plus de personnages stables (quel est le statut du « couple » Molloy/Moran ?), plus d'intrigue unifiée, plus de vraisemblance psychologique ni même de cohérence ontologique (spatio-temporelle), mais déjà un roman à la recherche de sa propre genèse, de sa propre possibilité, voire de sa propre « vérité ». Or ce premier retour sur soi du roman beckettien, cette amorce d'une réflexion et d'une réflexivité romanesques, culmineront, on le sait, dans la pleine « conscience de soi », la « textualité » radicale du discours interminable de *L'Innommable*.<sup>74</sup> C'est ici que la mise en question de la forme romanesque toute entière trouvera son expression la plus hyperbolique, la présupposition même d'un lieu, d'un temps, et d'un narrateur déterminés (ou même déterminables) étant révoquée en doute dès le célèbre l'incipit : « Où maintenant? Quand maintenant? Qui maintenant? » (B, p. 7)<sup>75</sup>

En empruntant au discours de la phénoménologie husserlienne – qui elle-même se réclame d'une descendance strictement cartésienne<sup>76</sup> – on pourrait dire que *L'Innommable* représente le champ d'expérience ouvert, non par une réduction eidétique

<sup>73</sup> Sur la notion du doute « hyperbolique » chez Descartes, cf. J. Derrida, 'Cogito et histoire de la folie' in *L'Écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967).

<sup>74</sup> Pour se faire une première idée de l'opération de la réflexivité dans *L'Innommable*, cf. B. T. Fitch, *Dimensions, structures et textualité dans la trilogie romanesque de Beckett* (Paris : Minard, 1977), et 'The Referent Deferred : Beckett's *L'Innommable*' in *Reflections in the Mind's Eye : Reference and its Problematicization in Twentieth-Century French Fiction* (Toronto : University of Toronto, 1991) ; Maurice Blanchot, '« Où maintenant ? Qui maintenant ? »' in *Le Livre à venir* (Paris : Gallimard, 1959) ; Raymond Federman, 'Le paradoxe du menteur' in Tom Bishop et Raymond Federman (éds.) *Samuel Beckett, Cahier de L'Herne* (Paris : L'Herne/LGF, 1976).

<sup>75</sup> Samuel Beckett, *L'Innommable* (Paris : Minuit, 1953). Toute référence à ce texte sera désormais donnée entre parenthèses précédée d'un 'B'. C'est toujours nous qui soulignons. Sur l'incipit de *L'Innommable*, cf. B. Fitch, 'The Referent Deferred', pp. 140-141.

<sup>76</sup> Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1980).

ou transcendantale, mais par une réduction pour ainsi dire purement « discursive », une sorte d'*epochè* textuel par où serait mis hors-jeu tout ce qui excède l'ordre du pur discours « romanesque » qui se trouve donc réflexivement interrogé sur sa possibilité (ou son impossibilité) même. D'où les traces persistantes du discours cartésien au sein de celui de *L'Innommable*, qui n'est lui-même qu'une application rigoureuse de la méthode du doute hyperbolique dans le domaine du roman dans l'espoir, comme le disait Descartes des sciences, d'y « établir quelque chose de ferme et de constant » (D, p. 404).<sup>77</sup> C'est donc à une quelconque « vérité » capable de fonder l'entreprise romanesque en tant que telle qu'aimerait aboutir le « narrateur » beckettien, une sorte d'analogue littéraire du *cogito* cartésien qui lui permettrait enfin d'abolir le doute et « de dire qui je suis, où je suis, de faire ce que j'ai à faire de la seule manière qui puisse y mettre fin, de faire ce que j'ai à faire. » (B, p. 63) « Y mettre fin » : c'est-à-dire faire cesser le discours, le doute, coïncider enfin avec soi-même dans le silence et la transparence de la conscience prélinguistique, mais aussi découvrir après coup qu'on avait quelque chose de déterminé à dire – une histoire à narrer, un roman à écrire – en achevant justement de le dire. Cependant, à la différence (semble-t-il) de l'ego cartésien, le narrateur beckettien n'a précisément pas la vérité pour sanction mais le seul *discours*. Il n'a donc strictement rien à dire sans pour autant cesser d'avoir à le dire : « Cependant je suis obligé de parler. Je ne me tairai jamais. Jamais. » (B, p. 8) Discours donc interminable, c'est-à-dire, sans possibilité d'une limite, d'une vérité extérieure à lui-même sur laquelle se régler afin d'y aboutir dans le silence : texte sans prétexte, texte pur et pur texte.

---

<sup>77</sup> René Descartes, *Méditations touchant la première philosophie* in F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques*, t. II (Paris: Garnier, 1967). Toute référence à ce texte sera désormais donnée entre parenthèses précédée d'un 'D'. C'est toujours nous qui soulignons.

*Feinte, fiction, discours.*

Mais il ne s'agit pas là d'une simple expérience littéraire touchant à la possibilité (ou, en l'occurrence, à l'impossibilité) du seul discours romanesque. Car l'*époque* textuel de Beckett n'est pas sans enseignement pour la réflexion cartésienne elle-même, le discours soi-disant « fictif » du roman entretenant en vérité un lien essentiel avec celui supposé plus « sérieux » de la philosophie. En effet, c'est précisément avec Descartes et son « malin génie » que le discours philosophique usera *structurellement* et *systématiquement* d'une « feinte » ou d'une « fiction » au service de la vérité. Qui plus est, le discours cartésien sera parmi les plus « romanesques » de l'histoire de la philosophie, le *Discours* et les *Méditations* se donnant explicitement pour le récit, la narration, la « fable », d'un « personnage » (anonyme, d'ailleurs) qui n'est autre que le 'je' du sujet (philosophique) en tant que tel.<sup>78</sup> En vérité, *toute* la métaphysique ainsi que la physique cartésiennes sont soumises à un protocole délibérément fictif, à commencer par *Le Monde* et le traité de *l'Homme* (1633), comme l'atteste ce que Descartes en dira dans le *Discours* :

je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs [les doctes] disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre ...<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Cf. J.-L. Nancy, 'Mundus est fabula' in *Ego Sum*, coll. La philosophie en effet (Paris : Flammarion, 1979).

<sup>79</sup> *Discours de la méthode* in *Œuvres Philosophiques*, t. 1 (Paris : Garnier, 1963) p. 615.

Nul doute, donc, que le discours cartésien se maintient dans la dépendance *essentielle* de la possibilité de la feinte, voire d'une certaine *puissance* de fiction ou de « fictionnalité » propre au discours *en général*, c'est-à-dire *avant* toute distinction éventuelle entre le discours « philosophique » et le discours « feint » des « poètes ».

Dès lors, c'est par principe que le statut pour ainsi dire « ontologique » du langage, du discours – et éventuellement de l'écriture et du texte – comme *moyens* de feinte *aurait dû* faire l'objet d'une « méditation » à part chez le philosophe. Or, on le sait, il n'en est rien. Une telle lacune dans la réflexion cartésienne se laisserait-elle réduire comme accidentelle par rapport au projet cartésien ? Il y a lieu d'en douter – du moins à en croire *L'Innommable*. C'est-à-dire que la « réussite » du *cogito* cartésien repose précisément sur la méconnaissance structurelle chez Descartes de cela même dont témoigne l'expérience frustrée du *cogito* constamment recherché mais essentiellement toujours-déjà manqué du narrateur de Beckett. En effet, la « découverte » angoissée du sujet beckettien à la recherche de son « propre » *cogito* n'est autre que celle de l'impossibilité radicale d'atteindre à une coïncidence parfaite avec soi-même dès lors qu'on tient compte du langage et de sa fonction essentielle de *dépossession de soi*. Impossibilité qui marque donc *déjà* le *cogito* cartésien en ce que celui-ci s'appuie nécessairement sur un discours lui-même porteur de ses propres doutes internes, mais justement non-relevés par le « doute » pourtant méthodique, et même hyperbolique, de Descartes. Aussi le roman de Beckett se laisse-t-il lire comme une sorte de réécriture ou de « supplément » aux *Méditations* cartésiennes (notamment la seconde) – une hyperbole de l'hyperbole cartésienne – où le « sujet méditant » de Descartes se pencherait enfin sur

le problème de la possibilité de son « propre » discours.<sup>80</sup> Tâchons alors de voir de plus près si, et dans quelle mesure, le langage en général se laisse déterminer comme « propre » au sujet cartésien.

*Profertur, pronuntiatum.*

Descartes commence la « méditation seconde » dans l'incertitude absolue, la désorientation totale : « comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. » (D, p. 414) En effet, le sujet méditant de Descartes avait « déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps » et s'était « persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ». (D, p. 415) Or, le comble en est qu'« il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. » (D, p. 415) Le cas est donc bien grave. Toutefois, pour être ainsi constamment trompé, il faut tout de même que le sujet *soit*, car,

qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut

---

<sup>80</sup> Sur le statut problématique du sujet méditant chez Descartes cf. les pièces du débat maintenant « classique » entre Foucault et Derrida, à savoir, M. Foucault, *Folie et Dérison, Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Plon, 1961 [2<sup>e</sup> éd., Gallimard, 1972]) ; J. Derrida, 'Cogito et histoire de la folie' ; M. Foucault, 'Mon corps, ce papier, ce feu' et 'Réponse à Derrida' in *Dits et écrits I, 1954-1975*, coll. Quarto (Paris : Gallimard, 2001) ; ainsi que S. Felman, *La Folie et la chose littéraire* (Paris : Seuil, 1978). Notre propre lecture de Descartes s'inspire en outre des travaux de Merleau-Ponty (cf. *infra*, notre Conclusion) ; M. Heidegger, *L'Être et le temps* (Paris : Gallimard, 1964) et 'L'Époque des « conceptions du monde »' in *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris : Gallimard, 1962) ; J.-P. Sartre, 'La liberté cartésienne' in *Situations, I : essais critiques* (Paris : Gallimard, 1947) ; J.-L. Nancy, *Ego sum* ; D. Judovitz, *Subjectivity and Representation in Descartes et The Culture of the Body : Genealogies of Modernity* (Ann Arbor : University of Michigan, 2001) ; et S. Margel, *Corps et âme. Descartes. Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur* (Paris : Galilée, 2004).

conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. (D, pp. 415-16)

C'est là sans doute le raisonnement le plus célèbre de la philosophie moderne. Mais enfin, quel étrange parallélisme que : « toutes les fois que je la *prononce* (*profertur*) ou que je la *conçois* en mon esprit », quelle bizarre équivalence entre *énonciation*, c'est-à-dire parole, et pensée venant d'un être explicitement dépourvu (i.e. sans corps) des moyens de parler, de prononcer quoi que ce soit.<sup>81</sup> Pourquoi d'ailleurs avoir parlé de « proposition » (*pronuntiatum*) plutôt que de pure pensée au sujet du fameux *je suis, j'existe* (*Ego sum, ego existo*) ? Car c'est bien tant qu'il *pensera* être, non tant qu'il parlera, que Descartes sera : « *Je suis, j'existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. » (D, p. 418) Tout porterait ainsi à croire que la méthode du doute hyperbolique *aurait déjà dû* exclure comme accessoire et douteuse tout prononcement, toute proposition, en se débarrassant du corps pour en venir à la pure pensée ou conscience de soi qu'est le « sujet » du *cogito*.

### *Pensée et langage I.*

A moins, cependant, que la parole ou, plus généralement, le langage soit *essentiel* à la pensée, qu'il n'y ait pas de pensée sans propositions. C'est bien ce que semble présupposer le langage même de Descartes, surtout lorsqu'il écrira, au début de la troisième méditation : « ainsi *m'entretenant* [*alloquendo*, de *alloquor* : parler, adresser la parole, haranguer, exhorter ; d'où le nom *alloquium* : allocution, entretien, conversation]

<sup>81</sup> Cf. cependant J.-L. Nancy, 'Unum quid' in *op. cit.*

seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et familier à moi-même. » (D, p. 430) Il y a donc une certaine forme d'« allocution » qui fonde la possibilité des *Méditations*, et cela *au-delà* ou indépendamment du doute porté sur l'existence du corps. Descartes de poursuivre : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui *affirme*, qui *nie*, [etc]. » (*Ibid.*) Ici, Descartes doit tout au moins admettre une *articulation* irréductible de la pensée, laquelle doit pouvoir s'articuler au minimum en propositions synthétiques, c'est-à-dire *prédicatives* (S est p), afin de pouvoir affirmer ou nier quoique ce soit. Ainsi la subjectivité cartésienne semble-t-elle devoir renfermer *quelque chose comme* le langage (allocution et articulation) *pour qu'il y ait seulement pensée* et donc *méditation* ou « entretien » avec soi-même.

C'est ici qu'intervient le discours de *L'Innommable*. Car si la certitude absolue du *cogito* cartésien repose sur un préjugé jamais examiné selon lequel langage et pensée sont en fait solidaires et que ceci ne pose pas de problème digne de « méditation », le narrateur beckettien, par contre, semble plutôt obsédé par la possibilité qu'il y ait écart irréductible entre « pensée » ou « conscience » et parole ou langage. Son discours (à la différence de celui de Descartes) thématise constamment la correspondance louche entre pensée et langage. Dès lors, cependant, c'est la possibilité même d'un *cogito* définitif qui se trouve révoqué en doute, pour ainsi dire *de l'intérieur* par cela même, nous l'avons vu, qu'elle présuppose, à savoir l'exercice du langage. Ceci nous est d'ailleurs signalé dès le début de *L'Innommable*, où, bien que miré dans la même incertitude que Descartes au début de la deuxième méditation, le narrateur beckettien manquera irrémédiablement sa propre rencontre avec le fameux « je suis, j'existe » (*Méditations*) ou « je pense, donc je suis »

(*Discours*) en niant immédiatement toute dépendance du discours à l'égard de la pensée : « Où maintenant? Quand maintenant? Qui maintenant? Sans me le demander. *Dire je. Sans le penser.* » (B, p. 7) Et beaucoup plus loin : « C'est à ça que ça aboutit, à la seule survie de ça, puis les mots reviennent, *quelqu'un dit je, sans le penser.* » (B, pp. 192-193) Mais dès que le parler prime sur le penser, le raisonnement même qui mène au *cogito* devient pure question de mots :

Du moment qu'on ne sait pas de quoi on parle et qu'on ne peut pas s'arrêter pour y réfléchir, à tête reposée, heureusement, heureusement, on aimerait bien s'arrêter, mais sans condition, du moment, dis-je, du moment que, voyons, du moment qu'on, du moment qu'il, ah, laissons tout ça, du moment que ceci, alors cela, d'accord, n'en parlons plus, j'ai failli caler. (B, p. 187)

Descartes disait en effet que « Je suis, j'existe » était une *affirmation*, une *proposition* nécessairement vraie dès que je la *prononcerais* ou la concevrais « dans mon esprit ». Il laissait ainsi supposer que, du point de vue du *cogito* du moins, penser et dire se valent, voire que toute pensée est une articulation-allocation propositionnelle. A quoi Beckett répond que, dès qu'on fait ainsi du *cogito* une pensée-proposition, on en fait un *énoncé*, un *dire*, c'est-à-dire un acte ou un fait proprement langagier, ce qui n'implique plus nécessairement une pensée sous-jacente, un sub-iectum ou *hypo-keimenon*.<sup>82</sup> Car il se peut bien (nous y reviendrons) qu'il y ait, sur le plan de la pure pensée, coïncidence parfaite entre pensé et pensant, de sorte que je suis, nécessairement, dès que je pense quoi que ce soit, cela ne fait pas pour autant que, lorsque je me *dis* penser, le 'je' de l'énonciation soit identique au 'je' supposé penser (le 'je' du *réfèrent*, si vous voulez), ni

---

<sup>82</sup> Cf. M. Heidegger, 'L'Epoque des « conceptions du monde »'.



d'ailleurs ces deux premiers au 'je' de l'énoncé.<sup>83</sup> Il en va de même pour la logique de la démonstration selon laquelle la *pensée* de voir remplace la vision effective chez le sujet cartésien (D, p. 428). Car lorsque j'affirme que « je pense *parler* », ce que je dis là retentit nécessairement sur la forme propositionnelle de cette affirmation même : je pense que je parle en disant que je pense que je parle. Ma pensée de parler devient elle-même la parole d'une (autre ?) pensée de parler et on ne sait plus qui parle et qui pense : le 'je' de l'énonciation se dérobe en se démultipliant à l'infini. Bref, si une certaine conception de la pensée la tient pour transparente à elle-même, il n'en est rien quant au langage où « dire je » peut toujours se faire « sans le penser ». Ainsi la saisie réflexive de soi-même, l'expérience du *cogito*, ne peut pas se faire à travers le discours et Descartes aurait eu tort d'avoir parlé de « proposition nécessairement vraie » lorsqu'il évoquait sa vérité première.

### *Pensée et langage II.*

Mais peut-être devrions-nous revenir sur nos pas et dire que cette formule était en fait *accidentelle*, que la parole et le langage sont purement accessoires par rapport à la pensée, et que le véritable *cogito* est une pure pensée, une expérience silencieuse et toute intérieure. Et en effet : « Car encore que *sans parler je considère tout cela en moi-même*, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même. » (D, p. 426) Et un peu plus loin : « Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au delà du commun, doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire ; j'aime mieux passer

---

<sup>83</sup> Cf. J. Lacan, 'L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud' in *Ecrits*, pp. 515-18.

outré » (D, p. 427). C'est donc nous qui aurions eu tort de prendre certains des « termes » des *Méditations* à la lettre et d'y voir à l'œuvre une identité implicite entre pensée et langage : Descartes n'y *dit*, n'y *énonce* strictement rien. Nous nous sommes nous-même laissé prendre au piège du « langage ordinaire » et nous devrions sans doute « avoir honte de tirer des occasions de douter des termes de parler du vulgaire ». Si Descartes se sert de *pronuntiatum, profertur, alloquendo, etc.*, ce n'est là qu'une façon de parler relevant des exigences même de la communication discursive, laquelle nous oblige, hélas, à trahir le silence de la pensée en l'amenant à l'expression. Peu importe, donc, que le langage soit venu *par la suite* traduire cette pensée afin de la communiquer aux lecteurs, voire à autrui en général : tout cela ne survient qu'après coup et donc n'affecte en rien l'expérience de la pensée elle-même. Or tout ceci revient à dire qu'il n'y a pas de lien essentiel entre langage et pensée, que celle-ci peut très bien se passer entièrement de celui-la, lequel se trouve désormais exclu de la subjectivité close qu'initie l'expérience du *cogito*.

Mais si cette expérience se tient vraiment en deçà de tout discours, comment prétendre en rendre compte à l'aide d'un discours ? Comment même espérer *communiquer* la conscience la plus intime et immédiate de soi sans par là même en sacrifier la singularité irréductible ? Bref, pourquoi écrire les *Méditations* ? Descartes :

Lorsque l'auteur, *après avoir conçu ces Méditations dans son esprit*, résolut d'en faire part au public, ce fut autant par la crainte d'étouffer la voix de la vérité, qu'à dessein de la soumettre à l'épreuve de tous les doctes ; à cet effet il leur voulut parler en leur langue, et à leur mode, *et renferma toutes ses pensées dans le latin, et les termes de l'Ecole*. (D, p. 394)

On ne pourrait plus nettement affirmer une distinction absolue entre pensée et discours. Descartes aurait « renfermé » ses pensées dans un discours comme dans une prison ou un asile d'aliénés.<sup>84</sup> Cette « aliénation » de la pensée dans l'élément radicalement hétérogène de la langue, cependant, ne semble pas selon Descartes en empêcher ou en détruire la transmission. Bien au contraire. Le projet de Descartes était justement, nous l'avons constaté, d'« établir quelque chose de *ferme* et de *constant* dans les *sciences*. » (D, p. 404) Or même si « les sciences », pour Descartes, peuvent toutes se contenir à l'intérieur d'une conscience individuelle, leur idéal régulateur et normatif *en tant que sciences* reste néanmoins celui de valoir à titre de vérité inébranlable pour *toute* conscience en tout temps, ce qui présuppose la possibilité de la communication intersubjective.<sup>85</sup> Même si le *cogito* est censé garantir à chacun(e) de remonter *individuellement* et au sein de son for intérieur aux sources même du savoir universel, ce savoir, une fois institué, n'en demeure pas moins universel et objectif, c'est-à-dire propriété commune et donc en droit accessible et communicable à tous. D'où la nécessité incontournable du langage en tant qu'unique moyen de communication entre consciences individuelles : l'idéal du savoir scientifique « objectif » le présuppose *a priori*. Si donc le *cogito* s'inscrit dans le projet de recherche de cet idéal à titre de fondement absolu du savoir en matière des sciences, il lui est essentiel d'être *communicable*. Autrement dit, le *cogito* doit être *en quelque mesure* justiciable du langage de par son rôle fondateur dans l'institution du domaine « intersubjectif » de la recherche scientifique. Dès lors, impossible de se débarrasser du problème du langage qui travaille le projet cartésien de l'intérieur.

---

<sup>84</sup> Cf. M. Foucault, *Folie et Dérison*.

<sup>85</sup> Cf. J. Derrida, 'Cogito et histoire de la folie' et 'Introduction' in E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris : P.U.F., 1974).

*Autorité et lecture.*

D'où l'ambiguïté irréductible et indécidable du 'je' des *Méditations*. Car c'est par principe, on le sait, que Descartes ne peut pas se proposer comme *autorité* à son lecteur *justement* parce qu'il enseigne la nécessité de se *défaire* de toute autorité extérieure au sujet individuel que je suis. Le discours cartésien est donc *absolument contraint*, non seulement de s'écrire à la première personne du singulier, mais en outre de narrer l'histoire ou l'aventure toute personnelle de son narrateur.<sup>86</sup> Il s'ensuit que le *cogito*, le « je suis, j'existe » ne peut pas ne pas être une singularité pure, absolument inaliénable : se l'approprier, un seul instant, c'est *nécessairement* et *immédiatement* trahir l'enseignement qu'il porte. En effet, dès que moi, lecteur, j'épouse la position du 'je' absolument singulier du narrateur cartésien *je reçois ipso facto sa leçon du 'je' de l'Autre*, ce qui contredit le sens même de cette leçon. Dès lors, comment *lire* ce pronom déictique, ce « shifter »<sup>87</sup> qu'est le 'je' des *Méditations* ? Le *shifter* 'je' ne saurait assumer ici son *anonymat* et comme son *aliénabilité* structurels en tant que *charnière* ou opérateur linguistique du transfert entre l'enseignement cartésien et ma « propre » subjectivité en tant que lecteur. Je suis cependant *obligé* de m'approprier le je du discours *afin seulement de le lire*. Il faut même *absolument* que ce soit *ma* subjectivité qui soit en jeu dans cette lecture si j'espère en suivre la leçon pour parvenir à mon propre, *absolument* propre, *cogito*. C'est pourquoi Descartes écrit en préface : « je ne conseillerai jamais à personne de le [mon livre] lire sinon à ceux qui voudront *avec moi* méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et *le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés* » (D, p. 393). Tout le problème tient dans

<sup>86</sup> Cf. J.-L. Nancy, 'Mundus est fabula' in *Ego sum*.

<sup>87</sup> Cf. R. Jakobson, *op. cit.*, p. 178.

l'ambiguïté de cet « avec moi » : afin de pouvoir me « délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés », je dois amener *mon* esprit et m'*accoupler avec* Descartes. Ma lecture doit être *immédiatement* une véritable méditation de ma propre part,<sup>88</sup> menée *avec*, c'est-à-dire *parallèlement* à celle du narrateur. Car il faut que ce soit moi seul qui dise « je suis, j'existe » si je ne veux rien devoir à l'autorité d'autrui. Mais à qui donc le 'je' du texte ? Il semble que le lecteur doit constamment se le disputer avec le narrateur et le parallélisme du « avec moi » s'effondre. L'unique 'je' des *Méditations* doit ainsi engager *à la fois* la singularité *absolue* et *intransférable* du signataire du texte *et* celle de son lecteur afin que ce dernier comprenne en lisant qu'il n'aura strictement rien reçu du premier, y compris donc cette leçon même. La situation de lecture est donc parfaitement aporétique : si je lis le texte, je n'aurais *par là même* rien compris ; j'aurais forcément *mal lu du fait même d'avoir lu*. Bref, si je lis les *Méditations*, je ne les aurais pas lues.

#### *L'anti-cogito beckettien.*

Ce qu'on peut donc reprocher du discours cartésien c'est d'être un discours, c'est d'avoir *énoncé* ou *écrit* « cogito ». *Pronuntiatum, profertur, alloquendo* ne sont aucunement des termes accidentels, induisant en erreur pour être empruntés au parler « ordinaire » ou « vulgaire » : *aucun* parler n'est adéquat, *tout* parler est « vulgaire » et trompeur du point de vue de la pure pensée. Le 'je' du discours ne renverra jamais au je pensant, à une subjectivité privée et parfaitement fermée sur soi. Cependant, *cogito* ne peut pas ne pas se dire, s'énoncer, s'entendre, s'écrire, se lire – la science même qu'il fonde l'exige. Mais il ne saurait le faire sans se perdre, sans s'aliéner dans l'anonymat

---

<sup>88</sup> D'où la notion des *Méditations* en tant qu'« exercice spirituel » soulignée par M. Foucault, 'Mon corps, ce papier, ce feu'.

structurel de son propre 'je', c'est-à-dire sans (se) rater ou se trahir aussitôt. C'est la leçon de *L'Innommable* : pour chaque « je suis, j'existe » ou « je pense, donc je suis » il y a un « dire je, sans le penser », un *anti-cogito*, dans la mesure où le 'je' en question sera toujours-déjà en quelque mesure *langagier*, c'est-à-dire destiné *a priori* à l'anonymat irréductible de la catégorie éminemment interchangeable du sujet du discours. Ainsi le *cogito*-énoncé de Descartes et la subjectivité qu'il fonde seront marqué toujours et fatalement par la trace de l'Autre sous forme du discours dont ils dépendent et à travers lequel ils s'instituent.<sup>89</sup>

C'est dans l'espace impossible de cette aporie, ce *double-bind* du 'je' des *Méditations* qu'erre interminablement le narrateur de *L'Innommable*. En termes cartésiens, le fameux « je ne peux pas continuer, je vais continuer » qui « clôt » le roman se laisse traduire en « je ne peux pas dire *cogito*, je vais dire *cogito* ». En effet, si le *cogito* représente le moment du contact le plus intime avec soi, la prise du sujet sur sa propre existence singulière comme seule certitude absolue, et si le recours au langage, pourtant nécessaire, dépossède le sujet de ce contact et de cette prise, alors c'est ce *cogito* lui-même qui est impossible et ne peut qu'être à jamais différé par le discours même qui cherche à le dire. C'est d'ailleurs en ceci que *L'Innommable* demeure étrangement fidèle à la pensée cartésienne tout en la subvertissant de l'intérieur. Car Beckett nous offre précisément l'expérience d'une subjectivité proprement cartésienne devenue « consciente » à la fois de sa propre dépendance à l'égard du langage et de la dépossession de soi qui en résulte. C'est-à-dire que le narrateur beckettien semble vivre (si ce mot garde un sens dans son cas, et rien n'est moins sûr) le paradoxe de la recherche

---

<sup>89</sup> Comme Nietzsche l'aura remarqué plus d'une fois, cf. surtout *Par delà le bien et le mal* et *La Volonté de puissance*.

frénétique d'un *cogito* dans la pleine conscience de ne pouvoir l'atteindre. Ainsi à la différence de Descartes qui justifiait son entreprise en disant avoir déjà « différ[é] si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir » et qui s'était donc « procuré un repos assuré » afin de « détruire généralement toutes mes anciennes opinions » (D, pp. 404-5), le narrateur beckettien, reprenant les mots du philosophe, ne voit là qu'un piège par où « on croit seulement se *reposer*, afin de mieux *agir* par la suite, ou *sans arrière-pensée*, et voilà qu'en très peu de temps on est dans l'impossibilité de plus jamais rien faire. » (B, p. 7) *Comment faire*, en effet, lorsque, parmi ces « anciennes opinions », ces « arrière-pensées » que la réflexion (au sein du « repos assuré » du philosophe) aura ainsi « détruites », se trouve celle-là même qui porte sur l'existence du corps et du monde en général : « comment je fais, sans me sentir une oreille, sans me sentir une tête, ni un corps, ni une âme, comment je fais, pour quoi faire, mais pour ne rien faire, comment je fais, ce n'est pas clair » (B, p. 168). Et à plus forte raison encore : « Comment, dans ces conditions, fais-je pour écrire, à ne considérer de cette amère folie que l'aspect manuel ? Je ne sais pas. Je pourrais le savoir. Mais je ne le saurai pas. Pas cette fois-ci. » (B, p. 24)

Rappelons que nous abordons le texte de *L'Innommable* pour ainsi dire *in medias res*, que nous en sommes déjà à l'analogue beckettien de la deuxième méditation et donc en plein doute : « Où maintenant? Quand maintenant?... » Le narrateur, comme Descartes, a *déjà* perdu pied. Il est trop tard, ça a déjà commencé et, dans un certain sens, *il est déjà réduit à l'état d'un sujet cartésien*, c'est-à-dire, un être pour qui « le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu *ne sont que des fictions de mon esprit*. » (D, p. 415) En effet,

Pourquoi aurais-je un sexe, moi qui n'ai plus de nez ? Tout cela est tombé, toutes les choses qui dépassent, avec mes yeux, mes cheveux, sans laisser de trace, ... de la chute de mes oreilles rien entendu. ... Des organes, un dehors, c'est facile à imaginer, d'autres, un Dieu, c'est forcé, on les imagine, c'est facile, ça calme le principal, ça endort, un instant. ... Ne puis-je donc rien garder de tout ce qui a porté mes pauvres pensées, ployé sous mes dires, pendant que moi je me cachais ? Ces orbites ruisselantes, je vais les sécher aussi, les boucher, voilà, c'est fait, ça ne coule plus, je suis une grande boule parlante, parlant de choses qui n'existent pas ou qui existent peut-être, impossible de le savoir, *la question n'est pas là*. (B, p. 31)

Pour Descartes, au contraire, *toute* la question est là. Malgré son doute affolant, le sujet cartésien ira donc courageusement de l'avant :

Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux ; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain. (D, p. 414)

La situation des deux narrateurs est donc la même, à cette différence près : celui de Beckett aura toujours-déjà fait l'épreuve de sa propre dépossession linguistique et tout *cogito* lui est désormais interdit. C'est à la lettre le cas d'un sujet cartésien qui



s'apercevrait à mi-chemin, voire *trop tard*, que le *cogito* nécessite le langage mais qu'en revanche le langage – anonyme, impersonnel – détruit la possibilité même de tout *cogito*. Ainsi, pour reprendre les termes de Descartes, le narrateur beckettien n'a aucune certitude à « rencontrer », son « chemin » ne mène nulle part, il n'est lui-même rien que ce cheminement interminable vers rien : « Aller de l'avant, appeler ça aller, appeler ça de l'avant. » (B, p. 7) Pour le narrateur, ce n'est là qu'une façon de parler. En fait, *tout* n'est pour lui qu'une façon de parler, une pure question de mots dont l'enchaînement, même *sensé*, ne marque aucun progrès *vers* quoi que ce soit sinon d'autres mots encore : « il n'y a rien, rien à découvrir, rien qui diminue ce qui demeure à dire » (B, p. 46) Et d'ailleurs,

Toute cette histoire de tâche à accomplir, pour pouvoir m'arrêter, de mots à dire, de vérité à retrouver, pour pouvoir la dire, pour pouvoir m'arrêter, de tâche imposée, sue, négligée, oubliée, à retrouver, à acquitter, pour ne plus avoir à parler, plus avoir à entendre, je l'ai inventée, dans l'espoir de me consoler, de m'aider à continuer, de me croire quelque part, mouvant, entre un commencement et une fin, tantôt avançant, tantôt reculant, tantôt déviant, mais en fin de compte grignotant toujours du terrain. A balayer.  
(B, pp. 45-6)

### *Questions de « méthode » I.*

D'où un scepticisme justifiable chez le narrateur beckettien par rapport au projet cartésien de recherche de fondements : « Y a-t-il d'autres fonds, plus bas ? Auxquels on accède par celui-ci ? Stupide hantise de la profondeur. » (B, p. 10) Ou encore : « Déplorable manie, dès qu'il se produit quelque chose, de vouloir savoir quoi. Si

seulement je n'étais pas dans l'obligation de manifester. » (B, p. 15) Cette méfiance ira d'ailleurs jusqu'à comprendre l'aspect systématique et méthodique du doute cartésien :

Ce qu'il faut éviter, je ne sais pourquoi, c'est l'esprit de système. Gens avec choses, gens sans choses, choses sans gens, peu importe, je compte bien pouvoir balayer tout ça en très peu de temps. Je ne vois pas comment. Mais je suis obligé de commencer. C'est-à-dire que je suis obligé de continuer. [...] Cependant je ne désespère pas, cette fois-ci, tout en disant qui je suis, où je suis, de ne pas me perdre, de ne pas partir, de finir ici. Ce qui empêche le miracle, c'est l'esprit de méthode, auquel j'ai été peut-être un peu trop sujet. (B, pp. 9, 27)

Mais puisqu'il faut continuer, nous revoilà donc face au « comment faire ? » : « Comment faire, comment vais-je faire, que dois-je faire dans la situation où je suis, comment procéder ? Par pure aporie ou bien par affirmations et négations infirmées au fur et à mesure, ou tôt ou tard. Cela d'une façon générale. » (B, pp. 7-8) Le narrateur bute tout de même ici sur la « méthode » cartésienne du doute systématique, lequel procède, en effet, « par affirmations et négations infirmées ». Il pratiquera ainsi à sa façon la méthode du doute, mais non plus au service de la vérité et de la certitude, mais du discours en tant que tel :

D'où me viennent ces notions d'ancêtres, de maisons où l'on allume, la nuit venue, et tant d'autres ? J'ai cherché partout. Et toutes ces questions que je me pose. Ce n'est pas dans un esprit de curiosité. *Je ne peux pas me taire*. Je n'ai besoin de rien savoir sur moi. Ici tout est clair. Non, tout n'est

pas clair. *Mais il faut que le discours se fasse. Alors on invente des obscurités. C'est de la rhétorique.* (B, p. 11-12)

Ce n'est donc plus la vérité qui commande le discours chez Beckett mais plutôt le contraire. On se met à douter, on se pose des questions, on « invente des obscurités », *pour* faire avancer le discours : « Mais ce sont là encore des questions. Voilà qui est caractéristique. Je ne connais pas de questions et il m'en sort à chaque instant de la bouche. Je crois savoir ce que c'est. C'est pour que le discours ne s'arrête pas, ce discours inutile qui ne m'est pas compté, qui ne me rapproche pas du silence d'une syllabe. » (B, p. 35) Evidemment. L'ordre des priorités cartésiennes est ainsi renversé dès qu'on reconnaît qu'« on se met à parler comme si l'on pouvait s'arrêter en le voulant », que « c'est bien ainsi », mais que, justement, « la recherche du moyen de faire cesser les choses, taire sa voix, est ce qui permet au discours de se poursuivre. » (B, p. 21)

### *Questions de « méthode » II.*

Ainsi, la « méthode » du narrateur, la voici :

Non, je ne dois pas essayer de *penser*. *Dire* simplement ce qu'il en est, c'est préférable. Les choses, les figures, les bruits, les lumières, dont ma hâte de parler affuble lâchement cet endroit, il faut de toute façon, en dehors de toute question de procédé, que j'arrive à les en bannir. *Souci de vérité dans la rage de dire. D'où l'intérêt d'un débarras par voie de rencontre.* Mais doucement. *D'abord salir, ensuite nettoyer.* (B, pp. 21-22)

Il s'agit donc bien d'une *variante* de la méthode cartésienne : dans un premier temps, douter ou « salir », dans un second, « nettoyer » en rebâtissant l'édifice du savoir à partir

du *cogito*. La gêne en est que chez Beckett, *tout cela se fait sans penser*. La méthode est donc invertie ou subvertie, puisque parler, discourir, *c'est* « *salir* ». Car c'est bien la « hâte de parler » du narrateur qui *produit* « les choses, les figures, les bruits, les lumières », c'est-à-dire tout ce qu'il faudrait éventuellement « bannir » ou « nettoyer ».<sup>90</sup> Ainsi si la pure pensée peut légitimement prétendre abolir toute chose extérieure à elle-même, comme le suppose le sujet cartésien, il n'en va pas de même pour le discours, qui fait constamment (re)surgir ces mêmes choses dès qu'il en « parle ». Car le discours peut justement se passer de toute pensée, de toute conscience : « A aucun moment je ne sais de quoi je parle, ni de qui, ni de quand, ni d'où, ni avec quoi, ni pourquoi » (B, p. 86) Dès lors, – dès qu'on peut « Dire je. Sans le penser. » – le discours n'a que lui-même sur lequel se régler, que lui-même auquel se mesurer. Dans leur événement-avènement incessant, les mots deviennent la seule mesure du « réel ». Comme le *logos* de Dieu, celui du narrateur de Beckett *crée* cela même qu'il dit du fait même de le dire : « il n'y a rien ... qui diminue ce qui demeure à dire, j'ai la mer à boire, *il y a donc une mer*. [...] On m'a parlé de roses. Je finirai par en sentir, c'est comme ça que ça se passe. » (B, pp. 46, 105)

### *Réflexivité et langage.*

La « réflexion » beckettienne, la « conscience de soi » dont témoigne son discours se confond ainsi avec une certaine *réflexivité du langage lui-même en tant qu'ordre autonome, ni res extensa, ni res cogitans* :

C'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, je

---

<sup>90</sup> D'où le renversement de toute la logique cartésienne de fondements et d'édifices : « Mais Worm ne peut rien noter. Voilà en tout cas une première affirmation, *je veux dire négation, sur laquelle bâtir*. Worm ne peut rien noter. » (B, p. 88) « Mais remontons toujours, *après nous dégringolerons*. » (B, p. 109)

ne suis ni d'un côté ni de l'autre, je suis au milieu, je suis la cloison, j'ai deux faces et pas d'épaisseur, c'est peut-être ça que je sens, je me sens qui vibre, je suis le tympan,<sup>91</sup> d'un côté c'est le crâne, de l'autre le monde, je ne suis ni de l'un ni de l'autre (B, p. 160).

Mais il n'y a plus de « dehors », de « monde » ; seuls les mots demeurent : « l'endroit aussi, l'air aussi, les murs, le sol, le plafond, *des mots*, tout l'univers est ici, avec moi, *je suis l'air, les murs* » (B, p. 166). Mais de même que le narrateur ne saurait renverser l'ordre de sa « méditation », rebrousser chemin et retrouver la sécurité des choses d'avant les mots, il ne peut non plus passer outre pour atteindre la pure pensée de soi-même, le « dedans », les ténèbres du « crane ». C'est que les mots ne renvoient pas plus à l'ordre de la pensée qu'à celui des choses. Les mots, une fois admis, ne renvoient qu'aux mots. Le narrateur n'a donc plus rien à être sinon ces mots eux-mêmes dans leur renvoi infini l'un à l'autre, leur enchaînement l'un après l'autre : « je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres » (B, p. 166). Il se dira « emmuré » (B, p. 166) de mots, mais de sorte que, paradoxalement, « tout cède, s'ouvre, dérive, reflue » (B, p. 166). Ainsi « où que j'aille je me retrouve, m'abandonne, vais vers moi, viens de moi, jamais que moi, qu'une parcelle de moi, reprise, perdue, manquée, des mots, je suis tous ces mots, tous ces étrangers, cette poussière de verbe, sans fond où se poser, sans ciel où se dissiper » (B, p. 166).

Le narrateur beckettien est donc forcé de s'identifier totalement avec cette irréductible « poussière de verbe » qu'est son propre discours. D'où le fait qu'il ne peut pas se taire, qu'il est obligé de continuer : son être se réduit à l'événement même de son

---

<sup>91</sup> Cf. J. Derrida 'Tympan' in *Marges*, ainsi que toute sa discussion de l'« hymen » dans 'La double séance' in *Dissémination*.

discours se faisant – il « est » tant qu’il parle. Mais *qui* parle, au juste ? Quelle est la *provenance* de ce discours ? Car enfin, il ne suffit pas de substituer un « je parle, donc je suis » pour le « je pense, donc je suis » cartésien afin de « tenir compte » du langage et d’être ainsi tiré d’embarras. Il n’y a pas plus d’identité entre le ‘je’ parlé et le ‘je’ parlant qu’entre le ‘je’ parlant et le ‘je’ pensant. Tout au plus pourrait-on écrire « ‘je’ parle, donc ‘je’ existe », ou mieux « ‘je’ *est dit*, donc ‘je’ existe », tout comme « j’ai la mer à boire, il y a donc une mer ». Si le narrateur s’identifie ainsi de façon radicale, c’est-à-dire se *réduit* aux mots de son propre discours, s’il n’y a *que* ces mots, alors il n’y a qu’eux « se rencontrant pour dire, se fuyant pour dire, *que je les suis tous* [en anglais: that I am they] » (B, p. 166). Autrement dit, dès que le narrateur se dit n’être que ses propres mots il s’ensuit que ce sont ces mots eux-mêmes qui le lui font dire. Il y a cercle, et ce n’est plus le « sujet » qui commande son propre discours mais le discours qui constitue le sujet. Celui-ci n’est qu’une commode illusion, qu’un effet du discours.<sup>92</sup> Dès lors, le ‘je’ perd le privilège inouï que lui accordait la réflexion de Descartes : « bah, peu importe le pronom, pourvu qu’on n’en soit pas dupe. » (B, p. 94) C’est que le pronom personnel n’est justement pas la possession de l’« individu » qu’il est supposé désigner mais fait partie de l’appareil discursif à l’intérieur duquel il fonctionne par opposition à la fois « syntagmatique » et « paradigmatic » avec d’autres mots. A tout moment, n’importe qui peut venir s’emparer de « mon » ‘je’ pour s’en servir à son tour. ‘Je’ est un autre : « Je. Qui ça ? » (B, p. 83)

---

<sup>92</sup> Nietzsche encore.

*Altérité et langage.*

C'est pourquoi le « narrateur » (que nous mettrons désormais entre guillemets) affirme que les mots mêmes dont il est fait sont « des mots des autres », des « étrangers » (B, p. 166). Ils ne peuvent pas être « siens » puisqu'ils le précèdent et le constituent, puisqu'ils sont tous donnés d'avance en tant qu'éléments internes au discours autonome et anonyme qui *le* parle. Ce discours, ces mots, ce langage, c'est donc « d'eux » qu'ils proviennent :

Tout ce dont je parle, avec quoi je parle, c'est d'eux que je le tiens. ... Ne pouvoir ouvrir la bouche sans les proclamer, à titre de congénère, voilà ce à quoi ils croient m'avoir réduit. M'avoir collé un langage dont ils s'imaginent que je ne pourrai jamais me servir sans m'avouer de leur tribu, la belle astuce. Je vais le leur arranger, leur charabia. (B, pp. 62-3)

L'altérité irréductible inscrite à même la possibilité du langage en tant que tel se traduit ici dans l'opposition 'je'/'ils'. Si 'je' est un autre, il doit « leur » appartenir, être à « eux », les « autres », ces « malins génies » dont tout le jeu est fait « pour me bercer, ... pour me leurrer, pour qu'il me semble m'entendre dire, moi enfin, à moi enfin, que ce ne peut être eux qui parlent ainsi, que ce ne peut être que moi qui parle ainsi. » (B, p. 102) Et le « narrateur », obligeant, de poursuivre : « Ah comme je voudrais me découvrir une voix dans ce concert, ce serait la fin de leurs peines, et des miennes. Il a parlé, il croit qu'il a parlé, il est des nôtres, maintenant vite taisons-nous tous, tous. » (B, p. 102) Mais, hélas, « leur » altérité n'est à son tour qu'une hypostase, qu'un « effet » de l'altérité pour ainsi dire « en soi » du langage. « Mais qui, ils ? » (B, p. 63) En effet, si le « narrateur » affirme, nous l'avons vu, « je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres »,

c'est pour aussitôt ajouter « *quels autres* » ? (B, p. 166) Il n'y « a » donc pas plus 'ils' ou 'eux' que 'je' ou 'moi' pour qui n'est pas « dupe » des effets de sens qu'implique le jeu des pronoms :

Enfin, allons jusqu'au bout, on doit y être presque, voyons ce qu'ils ont à lui offrir, en fait d'épouvantails. Qui, on ? Ne parlez pas tous en même temps, cela ne sert à rien non plus. Tout se résoudra, tard dans la soirée, il n'y aura plus personne, le silence redescendra. Inutile de chicaner, d'ici là, sur les pronoms et autres parties du boniment. Peu importe le sujet, il n'y en a pas. Worm étant au singulier, c'est venu comme ça, eux sont au pluriel, pour éviter qu'il y ait confusion, il faut éviter la confusion, en attendant que tout se confonde. (B, p. 123)

Et tout ce confondra, ou deviendra confus, en effet : « Ils disent ils, en parlant d'eux, c'est pour que je croie que c'est moi qui parle. Ou je dis ils, en parlant de je ne sais qui, c'est pour que je croie que ce n'est pas moi qui parle. » (B, p. 138)

La non-identité à ou avec soi et comme l'altérité à même lui-même du langage qui ouvre la possibilité (ou l'impossibilité) du discours de *L'Innommable* aura toujours-déjà contaminé le discours cartésien pour le rendre *illisible* selon son propre « propos déclaré ». Le sujet cartésien s'aliène ou s'altère nécessairement chaque fois qu'il « dit » 'je', de sorte qu'il lui est strictement impossible, non seulement de savoir ce qu'il veut dire en énonçant « je suis, j'existe », mais encore *de ne rien recevoir d'autrui*. Même après la réduction des autres, voire de tout Autre en général, le langage en tant que tel persiste qui en portera la *trace*. Si le *cogito* est donc une « proposition », c'est-à-dire comporte, nous l'avons vu, un minimum d'articulation et d'allocution, alors quelque



chose de l'altérité de l'Autre s'y loge de façon irréductible ; alors Descartes devrait dire, avec Beckett : « J'ai l'air de parler, ce n'est pas moi, de moi, ce n'est pas de moi. » (B, p. 7) Autrement dit, la possibilité du langage, et donc de tout *cogito* en tant que *pronuntiatum*, c'est la menace même de la dépossession par l'Autre, c'est cet autre « malin génie » qui hante, qui ronge, qui écartèle le *cogito* en l'arrachant à soi-même de l'intérieur : extériorité irréductible de l'intérieur « même ». Dès lors on ne saura jamais qui dit 'je' et donc d'où l'on tient (l'autorité de) sa vérité première : celle-ci *peut toujours* 'me' venir, *peut toujours* 'm' 'être venu de l'Autre. Le *cogito* aura ainsi toujours-déjà préjugé de tous les préjugés qu'il avait justement pour tâche de réduire en renfermant en « soi-même » la possibilité du préjugé *comme tel*, à savoir le discours en tant que discours de l'Autre. La trace de l'Autre contamine et altère *originellement* le « sujet » cartésien depuis son fondement absolu (dans l'ordre *épistémologique*, du moins, son fondement ontologique restant, bien entendu, Dieu) dans l'énoncé même du *cogito*. Selon « l'ordre des raisons » cartésien, donc, « *cogito* », c'est *le* préjugé des préjugés, le préjugé *même*.

#### *Entre existence et essence.*

Aussi est-ce dès le *cogito* que le « sujet » des *Méditations* se laisse *essentiellement* « confondre » avec celui de *l'Innommable*. Personne, d'ailleurs, ne « doute » *qu'il y a cogito, qu'il y a* « je suis, j'existe », et que cela ne soit pas *rien*, que cela soit *quelque chose*. Mais *quoi*, au juste ? Le fait de *qui* ? Descartes :

Mais je ne connais pas encore assez clairement *ce que* je suis, mais qui suis certain *que* je suis ; de sorte que désormais il faut que prenne

soigneusement garde *de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi*, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant. (D, p. 416)

C'est en effet un des aspects les plus révolutionnaires du discours cartésien que celui-ci pose l'*existentia* (*que je suis*) du sujet avant son *essentia* (*ce que je suis*). Il en résulte, cependant, qu'une fois débarrassé du corps et réduit à l'état de pure constat de soi telle que l'exprime la proposition « je suis, j'existe », cette nouvelle « existence » désincarnée et radicalement indéterminée erre dangereusement dans le vide. Le *cogito* où siège-t-il ? Selon la logique d'un chiasme singulier, Descartes déduira l'existence de Dieu de Son essence, mais sa propre essence de son existence. On sait que de cette essence il fera finalement une substance indépendante de tout sauf Dieu qu'il nommera *res cogitans* ou *chose pensante*. Mais cela n'empêche pas que pour un bref instant avant la découverte, voire la déduction, de la substantialité propre de la pensée, le sujet cartésien vogue périlleusement entre *existentia* et *essentia*, contingence et nécessité, dans l'extrême risque de la *méconnaissance* radicale, voire de la *perte* absolue de soi. Or qu'est-ce que ce moment sinon celui où, si brièvement que ce soit, le je cartésien passe tout entier du côté du discours pour se confondre entièrement avec le 'je' purement pronominal du *cogito* ? « Est 'ego' qui dit 'ego'. »<sup>93</sup> Mais Descartes ne sait précisément pas encore *qui* dit 'ego', *quel est* cet être, cette existence qui dit 'ego'; il a beau se dire « je dis 'ego' », pour l'instant son propre 'je' ne se distingue justement plus de ce pronom lui-même, ce *shifter*, cette place à jamais vide *puisque* transférable à n'importe quel autre. C'est dans la béance

---

<sup>93</sup> E. Benveniste, 'De la subjectivité dans le langage' in *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1964) p. 260.

de cet instant vertigineux, dans l'écart, la déhiscence irréductible entre existence et essence que tient tout entier le discours de *L'Innommable* : « Je me vois, je vois ma place, rien ne l'indique, rien ne la distingue, des autres places, elles sont à moi, toutes, si je les veux, je ne veux que la mienne, rien ne la signale » (B, p. 128) Ce discours se maintient dans l'angoisse infinie d'un sujet cartésien qui se perdrait à chaque instant pour avoir une fois, mais de nécessité, introduit l'anonymat langagier au sein même de son 'je' le plus intime. *L'Innommable*, c'est l'expérience de la tension impossible entre l'existence et l'essence, entre le 'je' facticiel du discours et le sujet substantiel censé se l'approprier *après-coup* mais toujours-déjà dépossédé par lui. Car il ne reste plus personne pour *dire* 'ego' lorsqu'il n'y a qu'un 'ego' *dit*, c'est-à-dire lorsque le discours demeure le seul et dernier appui possible pour un sujet sans corps, ni monde, ni situation aucune et donc incapable de différencier en quoi que ce soit sa « place » « des autres places », son pronom du pronom de(s) (l')Autre(s). Un tel sujet, rivé à la pure facticité de son « existence » verbale, co-originaire au discours de l'Autre, ne dira jamais son *essentia* « propre » : « Pah, ils son tranquilles, je suis emmuré de leurs vociférations, personne ne saura jamais ce que je suis, personne ne me l'entendra dire, même si je le dis, et je ne le dirai pas, je ne pourrai pas, je n'ai que leur langage à eux ». Cependant, *hope springs eternal*, comme disent les anglais :

si si, je le dirai peut-être, même dans leur langage à eux, pour moi seul, pour ne pas ne pas avoir vécu en vain, et puis pour pouvoir me taire, si c'est ça qui donne droit au silence, et rien n'est moins sûr, c'est eux qui détiennent le silence, qui décident du silence, toujours les mêmes, de mèche, de mèche, tant pis, je m'en fous du silence, je dirai ce que je suis,

pour ne pas ne pas être né inutilement, je le leur arrangerai leur sabir, après je dirai n'importe quoi, tout ce qu'ils voudront, avec joie, pendant l'éternité, enfin avec philosophie. (B, pp. 64-5)

Parler « enfin avec *philosophie* » : c'est-à-dire parler en sujet ayant *enfin* franchi l'abîme entre existence et essence, sujet capable de se dire résolument *res cogitans* pour *enfin* passer outre. Autrement dit, sujet purement *pensant*, au-delà ou en deçà de tout discours possible, ne devant plus rien à l'Autre : sujet impossible.

« *Voix* » et écriture.

Une telle altérité *originnaire* du langage ruine d'emblée toute détermination métaphysique traditionnelle de la *voix* comme présence à ou *auprès de soi*. Aucun auteur, on le sait, n'aura fait un usage aussi fréquent de l'image ou l'idée d'une voix qui parle que Beckett. « Mais c'est entièrement une question de voix, toute autre métaphore est impropre. [...] Mais c'est uniquement une question de voix, tout autre image est à écarter. » (B, pp. 64, 100) Logocentrisme tenace ? Et pourtant, la voix est ici *déjà image*, *déjà métaphore*, quoique plus « propre » que toute « autre ». Or la distinction même du propre et de l'impropre, c'est-à-dire du sens propre et du sens figuré n'est autre que le concept métaphysique de la métaphore. Comment dès lors retourner les prédicats de « propre » ou d'« impropre » pour les appliquer au concept même de leur opposition ? Comment dire d'une métaphore qu'elle est plus « propre » qu'une autre sans *par là même* donner dans une pensée ou logique « proprement » métaphorique de la métaphore ?<sup>94</sup> Ces questions ne sauraient nous retenir ici. Il nous suffira de noter que la question de la

---

<sup>94</sup> Cf. cependant J. Derrida, 'La mythologie blanche' in *Marges* pour une discussion plus détaillée de cette question épineuse.

« métaphore » de la voix chez Beckett ne se laisse ni résoudre ni réduire facilement selon les schémas classiques de la métaphysique. Cette étrange « voix », tendons donc l'oreille pour mieux l'entendre :

Il ne faut pas oublier, quelquefois je l'oublie, que tout est une question de voix. Ce qui se passe, ce sont des mots. Je dis ce qu'on me dit de dire, dans l'espoir qu'un jour on se lassera de *me parler* [notons l'ambiguïté de ce « me parler »]. Seulement je le dis mal, n'ayant pas d'oreille, ni de tête, ni de mémoire. Maintenant *je m'entends dire* [même ambiguïté] que c'est la voix de Worm qui commence, je transmets la nouvelle, pour ce qu'elle vaut. Croient-il que je crois que c'est moi qui parle ? Ça c'est d'eux aussi. Pour me faire croire que j'ai un moi à moi et que je peux en parler, comme eux du leur. (B, p. 98)

*Je m'entends dire* : le narrateur entend-il une voix qui lui parle, ou sa propre voix lui échappant pour dire... ? Et cette voix, *lui* parle-t-elle, ou *le* parle-t-elle ? Comment le savoir ? Et à quoi bon ? Qu'elle soit la « sienne », ou celle de l'« Autre », peu importe : cela reviendra, sans pourtant *lui revenir*, au même :

Elle n'est pas la mienne, je n'en ai pas, je n'ai pas de voix et je dois parler, c'est tout ce que je sais, c'est autour de cela qu'il faut tourner, c'est à propos de cela qu'il faut parler, avec cette voix qui n'est pas la mienne, mais qui ne peut être que la mienne, puisqu'il n'y a que moi, ou s'il est d'autres que moi, à qui cette voix pourrait appartenir, ils ne viennent pas jusqu'à moi, je n'en dirai pas davantage, je ne serai pas plus clair. (B, p. 34)

Drôle de voix, en effet, qui ne saurait *s'entendre* (selon la polysémie irréductible de ce mot, *s'entend*) pour ne pas *s'appartenir*, c'est-à-dire pour n'appartenir ni à « moi », ni aux « autres », ni donc à aucune « instance » qui pourrait seulement la rassembler en un « *s'entendre dire* », un « être-auprès-de-soi » homogène reliant le même au même – moi-même à moi-même, l'autre à lui-même, peu importe – dans une intention, un « vouloir-dire » univoque. Même « mienne », la voix 'me' revient de l'Autre (impossible). Mieux : c'est l'altérité foncière de ma « propre » voix, la passivité radicale à partir de laquelle je la reçois *comme autre*, sa différence à soi qui constitue jusqu'à la *possibilité* de l'Autre comme aliénation ou dérobée de moi-même à moi-même. Dans ce sens, il n'y a de voix que de l'Autre. D'où le doute du narrateur par rapport au statut d'une telle « voix » :

Cette voix qui parle, se sachant mensongère, *indifférente à ce qu'elle dit*, trop vieille peut-être et trop humiliée pour pouvoir jamais dire enfin les mots qui la fassent cesser, se sachant inutile, pour rien, *qui ne s'écoute pas, attentive au silence qu'elle rompt*, par où peut-être un jour lui reviendra le long soupir clair d'avent et d'adieu, *en est-elle une ?* (B, p. 34)

Question sans réponse à l'intérieur du discours de *L'Innommable* (et c'est là toute la « rigueur » de ce texte singulier, se maintenant dans l'indécidable aporétique sur plus de 200 pages) où il sera désormais constamment question de « voix », ne serait-ce qu'à titre d'« image » ou de « métaphore ». En termes métaphysiques traditionnels, cependant, la réponse est simple : une voix « indifférente à ce qu'elle dit », une voix « qui ne s'écoute pas », une voix « attentive au silence qu'elle rompt » *est tout sauf une voix*. A l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, une telle voix, on le sait, se nomme *écriture*, c'est-à-dire

voix ou lettre *morte*, menace perpétuelle de l'égaré du sens loin de son foyer auprès de soi dans l'intention d'un sujet parlant de voix *vive*.<sup>95</sup> Ainsi, « me voilà bien embarrassé. Car sur moi, proprement dit, je me comprends, il me semble qu'on ne m'a encore rien dit. Peut-on parler d'une voix, dans ces conditions ? Sans doute que non. Pourtant je le fais. D'ailleurs toute cette histoire de voix est à revoir, à corriger, à démentir. » (B, p. 82)

Mais si l'on ne peut pas parler de voix tout en continuant à le faire, c'est que la voix beckettienne incarne ce véritable monstre métaphysique que serait *une voix qui fonctionne comme écriture*, une intention qui s'altère *aussitôt*, qui se dérobe à elle-même et à son origine chez un sujet-destinateur pour *y revenir immédiatement* depuis un « ailleurs » *sans origine*, sans commencement ni fin, qui n'est autre que ce « même » sujet nié, oublié, raturé *afin même de pouvoir fonctionner comme « sujet »*. Ce que dit la voix de *L'Innommable* n'est donc rien d'autre que l'impossibilité de toute *destination*, dans le sens à la fois verbal de *destiner*, et substantif d'*arrivée*. Voix sans destination, c'est-à-dire, à la lettre, sans destinateur ni destinataire :

N'entendant rien, *je n'en suis pas moins la proie de communications*.

Appeler ça des voix, pourquoi pas après tout, du moment qu'on sait qu'il n'en est rien. ... Donc rien sur moi. C'est-à-dire *aucune relation suivie*. De faibles appels, tout au plus, de loin en loin. *Ecoute-moi ! Reviens à toi !* C'est donc qu'on a quelque chose à me dire. Mais pas le moindre renseignement, sinon, sous-entendu, que je ne suis en mesure d'en recevoir aucun, *n'étant pas là*, ce que je savais déjà. (B, pp. 82-3)

---

<sup>95</sup> Pour cette détermination du concept classique de l'écriture nous renvoyons notre lecteur à l'œuvre entier de J. Derrida.

Or peut-on, *a-t-on* jamais *pu* seulement *penser* la pensée sans y introduire la forme de la voix *en général* ?<sup>96</sup> *Pronuntiatum, profertur, alloquendo* : articulation et allocution irréductibles de la pensée *comme pensée*. Si l'on pouvait s'en tenir tranquillement à la détermination métaphysique de la voix comme absolue proximité de soi à soi, de l'intention de pensée à elle-même, tout irait bien. (Mal)heureusement, le texte de Beckett est là pour nous dire qu'il n'en est rien, que l'articulation même de la pensée l'aura toujours-déjà constituée comme *trace*, que son « allocution » n'a aucune *adresse*, est *déjà* en *quelque mesure* inscription, écriture originant d'on ne sait où, parvenant à on ne sait qui. La voix beckettienne ne profère aucune pensée, aucune réflexion récupérative, mais les entrave toute deux :

Mais le moyen de réfléchir et de parler à la fois, de réfléchir à ce qu'on a dit, dit, pourra dire, tout en disant, on réfléchit à n'importe quoi, on dit n'importe quoi, plus ou moins, plus ou moins, on se fait des reproches mal fondés, sans pouvoir y répondre, il s'agit tout de suite d'autre chose, c'est pour ça qu'ils répètent toujours la même chose, la même litanie, celle qu'ils savent par cœur, c'est pour essayer de réfléchir à autre chose, pendant ce temps, au moyen de dire autre chose que toujours la même chose, toujours mal toujours la même mauvaise chose, ils ne trouvent pas, ils ne trouvent pas autre chose à dire que ce qui les empêche de trouver, ils feraient mieux de penser à ce qu'ils sont en train de raconter, afin d'en varier la présentation, c'est la présentation qui compte, mais le moyen de penser et de parler en même temps, c'est spécial, comme faculté (B, p. 145).

---

<sup>96</sup> Cf. J. Derrida, *La Voix et le phénomène*.



Rien de plus cartésien, dans un sens, qu'une telle hétérogénéité entre parler et penser, réfléchir et dire, n'était-ce que l'une ne commande plus l'autre chez Beckett. L'urgence même du parler y détruit le silence de la pensée. On a beau (se) répéter machinalement la « même mauvaise chose » en attendant de penser enfin quelque chose, quoi que ce soit, impossible de joindre les deux bouts : on ne pensera jamais ce qu'on dit, on ne dira jamais ce qu'on pense.

[L]a pensée vagabonde, la parole aussi, loin l'une de l'autre, enfin, n'exagérons rien, chacune de son côté, taupes de faïence, c'est au milieu qu'il faudrait être, là où on souffre, là où on exulte, d'être sans parole, d'être sans pensée, là où on ne sent rien, n'entend rien, ne sait rien, ne dit rien, n'est rien, c'est là où il ferait bon être, là où on est. (B, p. 146)

### *Réflexion et réflexivité.*

Pourquoi lisons-nous Beckett avec Descartes ? Nous sommes parti de deux constats : 1) la possibilité même de la réflexion cartésienne repose sur la possibilité de la feinte radicale et donc d'une *discursivité générale*, c'est-à-dire *avant* toute opposition entre discours scientifique et discours de fiction ; 2) nulle part Descartes ne s'interroge-t-il ou ne fait-il réflexion sur le statut ontologique ou épistémologique d'une telle discursivité, c'est-à-dire sur la condition même de possibilité de sa métaphysique. Le soupçon nous est venu que ce *punctum caecum* de la réflexion cartésienne n'était aucunement fortuit ou accidentel. Et en effet, une relecture attentive de certains passages des *Méditations* confirmait le statut trouble, ambigu, du langage au sein du projet cartésien : le langage y était à la fois nécessairement intérieur et nécessairement extérieur,

condition de possibilité et condition d'impossibilité. Cette indécision radicale quant au langage nous ouvrait la voie à la voix de *L'Innommable* dont la « méditation » infinie n'était autre que celle du sujet cartésien aux prises avec l'irréductibilité de son propre être discursif. *L'Innommable* ne fait ainsi que porter la réflexion cartésienne à un degré supérieur de repli ou de torsion réflexive en « réfléchissant » (sur) les moyens mêmes de sa propre feinte, voire de sa réflexion en tant que telle. Mais voilà : ce dernier (re)tour réflexif du sujet sur le discours qui le porte et la discursivité qui le constitue en sa singulière existence *dès avant* la découverte de son essence en tant que « *res cogitans* », – cette sorte de surréflexion beckettienne produit une inversion-invagination totale du discours cartésien par où le sujet méditant *se perd à se reconnaître* dans les mots de son « propre » discours. Le sujet y recroise forcément ce moment, radicalement insituable pour être toujours-déjà donné, où ce n'est plus lui qui parle (et, à plus forte raison, qui pense) mais « son » discours même qui *le* parle. Autrement dit, la *réflexion* méditative ne tolère pas la *réflexivité*, pourtant irréductible, de son propre discours. Car là où pointe le *cogito*, c'est la discursivité même qui vient à la parole pour *se dire* « *ego* ». La réflexion du sujet méditant s'y disperse en réflexivité pure, en deçà de toute subjectivité, de toute conscience, voire de toute pensée. C'est pourquoi le sujet cartésien ne peut en aucun cas faire réflexion sur son « propre » langage : tant qu'il pensera penser il vivra précisément du désaveu de la réflexivité autonome, anonyme, impersonnelle qui le traverse et le constitue tout en en déchirant l'intimité de sa présence à soi. Et pourtant, la radicalité même de la réflexion et du doute cartésiens est justement telle que ce même sujet *ne peut pas ne pas se perdre de la sorte* en se dépouillant systématiquement de tout sauf son être purement discursif à l'instant du *cogito*.

Ce *double bind* demeure radicalement intraitable de l'intérieur du projet cartésien. Il implique en outre que l'expérience du *cogito* n'en est pas une, si tant est que le concept même d'expérience aura toujours supposé la présence à soi ou la conscience de soi d'un sujet, voire d'une instance « aperceptive » en général. Or, depuis Descartes justement, cette instance s'est laissée essentiellement déterminer en termes du 'je' du *cogito*. Mais ce 'je', nous venons de le voir, relève d'une réflexivité discursive plus originaire que la réflexion d'une conscience ou d'une pensée en pleine possession d'elles-mêmes. De là les redoutables problèmes de lisibilité que pose le texte cartésien et que nous avons déjà entrevus. Car si la détermination traditionnelle de la lecture aura toujours impliqué l'expérience, voire la saisie d'un sens par une instance aperceptive unifiée nommée « lecteur », alors il n'y a pas à proprement parler *lecture* du *cogito*. En effet, saisir le sens du *cogito*, ou le *cogito comme sens* pour une conscience en général, c'est aussitôt réduire la réflexivité anonyme du 'je' du texte en la subordonnant présomptivement à la logique identitaire de la réflexion. Cependant, aucune lecture du *cogito* ne serait seulement possible en dehors justement de l'anonymat constitutif du pronom discursif, c'est-à-dire en dehors de la constitution aliénée ou aliénante du 'je' qui en garantit l'« appropriabilité » pour un lecteur en général. Ainsi la réflexivité même du discours cartésien est à la fois ce qui en garantit et en ruine la lisibilité : *lire* ce texte implique que je m'approprie un 'je' en retrait ou retranchement<sup>97</sup> perpétuel, un 'je' qui se dérobe à mon « intention » signifiante, ma *Sinngebung*, par le jeu même de la dispersion réflexive qui m'en ouvre l'accès.

---

<sup>97</sup> La notion de ce « retranchement » constitue un des motifs les plus insistants de *Ego sum* de J.-L. Nancy.

*Réflexivité et « intertextualité ».*

Dans ce sens, le discours de *L'Innommable* serait comme le revers ou la doublure d'impossibilité qui hante depuis toujours, qui entrave et diffère à jamais la lisibilité de l'instant décisif du *cogito*. Nous en tirons cette conséquence inquiétante que le discours de *L'Innommable n'est pas autre* que celui des *Méditations*, ce qui ne va pas sans singulièrement compliquer la pensée de leurs rapports. On pourrait dire, en effet, qu'à *chaque instant* de la lecture des *Méditations*, la menace essentielle pèse d'un certain *devenir-Beckett* de Descartes, pour ainsi dire, voire d'une indécidabilité essentielle entre le 'je' de l'« un » et celui de l'« autre » (ou du moins de leurs « narrateurs »). En revanche, aucune phrase de *L'Innommable* ne serait seulement possible en dehors de la possibilité essentielle de la réduction radicale qu'aura ouverte le discours cartésien. Car les *Méditations* opèrent *déjà* – quoiqu'à l'insu de leur « narrateur » – la réduction textuelle que re-marquera la réflexivité pour ainsi dire *totale* de *L'Innommable*. Autrement dit, la lisibilité même du discours cartésien dépend essentiellement du jeu anonyme du 'je' anonyme de *L'Innommable*, lequel dépend à son tour de la réduction cartésienne d'un corps ou d'un monde extérieurs à la pure puissance de feindre, voire à la *fictionnalité essentielle* du discours en tant que tel.

Or notons tout de suite que ce chiasme textuel entre Beckett-Descartes ne répond à aucune logique assimilable au concept désormais classique d'« intertextualité », ni d'ailleurs à celui très voisin d'« hypertextualité ».<sup>98</sup> De tels concepts présupposent en effet ce que notre lecture de Beckett-Descartes remet radicalement en cause, à savoir l'hypostase de la réflexivité au profit de la réflexion : pour qu'il y ait « intertexte » ou

---

<sup>98</sup> Le premier proposé par J. Kristeva, *Σημειωτική*, le second par G. Genette, *Palimpsestes*, quoique ce dernier tente de distinguer l'hypertextualité de l'intertextualité.

« hypertexte », il faut nécessairement poser une limite, *quelle qu'elle soit* – chronologique, géographique, topographique, générique, etc. – « entre » (au moins) deux discours, langages, styles, écritures, textes, etc. Peu importe, d'ailleurs, qu'on pose cette limite *pour* la franchir ou la transgresser aussitôt sur le mode de l'« inter- » ou de l'« hyper- » : la limite ainsi posée présuppose *telle quelle* une *certaine* clôture ou ipséité des textes ou discours en question. Autrement dit, la logique de l'intertextualité ou de l'hypertextualité se maintient toute entière dans la dépendance d'une pensée préalable de la totalisation et capitalisation du discours ou du texte en une forme d'unité ou d'identité-à-soi par principe *isolable* d'autres identités ou unités de même type. Il s'agit donc de concepts parfaitement métaphysiques, issus justement du *cogito* cartésien en tant que principe ultime de toute identité-à-soi (du texte ou du sujet) en tant que telle. A quelque niveau ou degré que ce soit, l'« inter- » de l'intertextualité suppose toujours une *réflexion* préalable du texte « individuel » sur lui-même – une sorte de *cogito* textuel – qui en garantit d'avance l'identité sécurisante du sens à ou auprès-de soi-même, *ce qui aura toujours été l'enjeu même du concept philosophique de « réflexion »*. Or une telle identité-à-soi du sens à travers la réflexion a précisément pour effet de masquer, de réduire ou de neutraliser la menace et le risque *essentiels* de la perte de soi radicale qu'implique, nous l'avons vu à l'aide de Beckett, la discursivité même du discours cartésien. En effet, plus originaire que la réflexion, qui n'en est qu'une hypostase, la *réflexivité* radicale de *L'Innommable* interrompt et détruit l'ipséité, l'identité-à-soi, voire l'*autorité* (au sens de l'« auto » comme de l'« auteur ») du sujet réfléchissant en le rappelant à sa propre condition d'(im)possibilité dans le je(u) anonyme (donc *innommable*) de l'altérité irréductible et infiniment interchangeable du pronom discursif

comme tel. Pure menace de la perte de soi du sujet cartésien, et donc de la réflexion même en tant que fondement absolu de son identité-à-soi à travers le *cogito*, la réflexivité beckettienne remet radicalement en question la *lisibilité même* du discours cartésien comme discours *sensé*, c'est-à-dire offert à l'in(tro)spection d'un sujet (auteur, narrateur, ou lecteur) identique à soi-même et donc capable de proférer ou de recevoir un sens univoque quelconque. D'où l'échec nécessaire des concepts d'intertextualité et d'hypertextualité face au chiasme Beckett-Descartes : de tels concepts, tout comme celui de métatextualité chez Genette ou Magné, se seront toujours inscrits dans un projet – herméneutique ou structural, peu importe ici – d'un maximum de transparence, voire de *lisibilité* (au sens classique) du sens. Or notre propre confrontation des textes cartésien et beckettien n'a justement pas pour enjeu de les rendre l'un et l'autre *plus* lisible, mais *d'en faire ressortir l'illisibilité essentielle comme condition même de leur lisibilité « générale »*. C'est pourquoi nous ne saurions nous satisfaire des concepts d'intertextualité ou d'hypertextualité pour en déterminer les rapports : la problématique de la réflexivité chez Beckett-Descartes s'articule sur un « plan » plus originaire que celui de l'identité-à-soi close d'un sujet, d'un texte ou d'un sens *en général*, laquelle suppose, nous en avons tenté la démonstration, le concept classique, voire cartésien, de réflexion. En ruinant la fonction d'« identification » propre à la réflexion, la réflexivité illisible de Beckett-Descartes déborde la conceptualité hypostasiée du simple *inter-texte*. Il n'y a justement *pas* « Beckett » d'un côté et « Descartes » de l'autre : il y a chiasme illisible, entrelacs, et possibilité permanente de confusion ou de rechute de l'un dans l'autre. Comme nous le disions plus haut, le discours de *L'Innommable* n'est pas autre que celui

des *Méditations*, ce que présupposerait forcément toute détermination de leurs rapports en termes d'inter- ou d'hypertextualité.

Est-ce à dire que nous nions la pertinence de toute distinction entre nos deux auteurs et leurs textes ? Non, certes. Mais pour peu qu'on tienne compte de la *radicalité*<sup>99</sup> de ces discours entrelacés précisément à l'endroit où se pose la question même de leur *lisibilité*, il est clair que toute distinction éventuelle « entre » eux reste nécessairement en sursis, c'est-à-dire suspendue à la « résolution » d'une telle question. Autrement dit, le prélèvement de traits distinctifs en vue d'une circonscription ou délimitation des textes et discours en question présuppose en fait une *décision* quant à leur lisibilité, décision que la *lecture même* de ces discours diffère à chaque instant et rend donc paradoxalement impossible. Car lire Beckett-Descartes, nous l'avons vu, c'est précisément s'affronter au *problème* du rôle de la réflexion et de la réflexivité au sein de l'articulation traditionnelle du concept de lecture. C'est donc questionner les présupposés mêmes de la problématique du sens (et donc de la lisibilité) issue justement de la tradition du *cogito* en philosophie occidentale depuis Descartes.

« *L'innommable* ».

Revenons pour finir à la lecture de *L'Innommable*. Car il semble y avoir un en deçà de la voix : c'est le silence duquel elle émerge et sur fond duquel elle se détache sous forme du dit. Source secrète de tout *dire*, regagner ce silence originaire serait ce qui permet d'échapper au dit en coïncidant enfin parfaitement avec soi : c'est le vrai foyer du

---

<sup>99</sup> Radicalité, bien entendu, au sens de la racine du sens « même » *déjà* fissurée par ce que nous avons nommé la *déhi-sens*.

sujet cartésien et tout l'espoir du « narrateur » beckettien, lui qui « sait » pourtant qu'il n'est que ses propres mots « et pas autre chose » (B, p. 166). Mais soudain,

*si, toute autre chose, une chose muette, dans un endroit dur, vide, clos, sec, net, noir, où rien ne bouge, rien ne parle, et que j'écoute, et que j'entends, et que je cherche, comme une bête née en cage de bêtes nées en cage de bêtes nées en cage de bêtes nées en cage de bêtes nées en cage de bêtes nées et mortes en cage de bêtes nées en cage mortes en cage nées et mortes nées et mortes en cage en cage nées et puis mortes nées et puis mortes... .* (B, p. 166)

Autant de mots pour exprimer ce que les mots eux-mêmes ne diront jamais, à savoir le silence qui les produit et soutient tous. Car c'est le silence, le dire à l'état pur – avant qu'il ne soit *dit* – que cherche à tout prix le « narrateur ». Mais comment regagner le silence, son propre dire encore prégnant ou même *naissant*, à partir du dit auquel son être même est entièrement confondu ? Impossible, puisque, quoiqu'on fasse, on ne réussira qu'à ajouter encore du dit à ce qui a déjà été dit, comme l'indique de façon poignante la série récursive, le véritable *reductio ad absurdum* de « bêtes nées en cage », c'est-à-dire de mots-cages qui contraignent à mort le « narrateur » dans un dit à jamais sans issue :

*ce sont des mots, ouvert au silence, donnant sur le silence, de plain-pied, pourquoi pas, tout ce temps, au bord du silence, je le savais, sur un rocher, ficelé sur un rocher, au milieu du silence, sa grande houle s'élève vers moi, j'en ruisselle, c'est une image, ce sont des mots, c'est un corps, ce n'est pas moi, je savais que ce ne serait pas moi, je ne suis pas dehors, je suis dedans, dans quelque chose, je suis enfermé, le silence est dehors,*



*dehors, dedans, il n'y a qu'ici, et le silence dehors, que cette voix, et le silence tout autour...* (B, p. 206)

Or le silence originaire demeure radicalement indicible étant l'inarticulé même de toute articulation. Mais le seul espoir du « narrateur » est justement de lui trouver un nom, à ce silence, car c'est ce qui permet de s'approprier le dit en entier en touchant enfin à sa source, à savoir l'intention encore silencieuse de dire quelque chose : « Sans noms propres, pas de salut. » (B, pp. 84-5) Sa tâche impossible est donc de dire le mot, le nom, le pronom même, qui, de l'intérieur du dit renvoie néanmoins hors de lui en désignant le dire qui le dit, en faisant enfin coïncider le discours avec une intention, la voix avec un sujet parlant, et le « narrateur » avec lui-même. Malheureusement, ce signifiant transcendantal n'existe pas :

que cela est confus, quelqu'un parle de confusion, est-ce une faute, *tout ici est faute*, on ne sait pas pourquoi, on ne sait pas de qui, on ne sait pas envers qui, quelqu'un dit on, *c'est la faute des pronoms, il n'y a pas de nom pour moi, pas de pronom pour moi*, tout vient de là, on dit ça, c'est une sorte de pronom, ce n'est pas ça non plus, je ne suis pas ça non plus, laissons tout ça, oublions tout ça.... (B, p. 195)

Sans nom ni pronom, le « narrateur » n'est ni Mahood, ni Worm, ni on, ni ça, ni je, ni quoi que ce soit qui demeure intérieur au système du dit. Il sera donc le « préposé » même du discours : « quelqu'un parle de soi, c'est ça, au singulier, un seul, *le préposé, lui, moi*, peu importe, le préposé parle de soi, *ce n'est pas ça* » (B, p. 195). Mais quoi alors? Peut-être tout simplement l'« absent » du discours :

me voilà loin, *me voilà l'absent*, c'est son tour, celui qui ne parle ni n'écoute, qui n'a ni corps ni âme, c'est autre chose qu'il a, il doit avoir quelque chose, il doit être quelque part, *il est fait de silence*, voilà une jolie analyse, *il est dans le silence, c'est lui qu'il faut chercher, lui qu'il faut être*, de lui qu'il faut parler, mais il ne peut pas parler, alors je pourrai m'arrêter, je serai lui, *je serai le silence, je serai dans le silence*, nous serons réunis, son histoire qu'il faut raconter, mais il n'a pas d'histoire, il n'a pas été dans l'histoire, ce n'est pas sûr, *il est dans son histoire à lui, inimaginable, indicible...* . (B, pp. 210-11)

Ainsi pour nous, lecteurs, peut-être que le seul mot qui convienne pour désigner ce « narrateur » est celui qui n'apparaît justement nulle part *dans* le texte, l'« absent » du texte, le « préposé » du texte pour n'être donné qu'en couverture, à savoir ce titre, ce nom paradoxal, illisible, qu'est « *L'Innommable* ».

## 2. REFLEXION ET SPECULATION : DE DESCARTES A HEGEL

### *De Descartes à Hegel.*

Peut-on espérer échapper aux dilemmes de l'expérience cartésienne en se fiant à la dialectique spéculative de Hegel (moyennant quelques retouches marxistes ou existentielles) ? C'était du moins le pari de beaucoup d'intellectuels d'après-guerre, dont plusieurs avaient subi l'influence considérable des leçons d'Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit* pendant les années trente et parues chez Gallimard en 1947 par les soins de Raymond Queneau. Selon la lecture – à la fois heideggerienne et marxisante – de Kojève, Hegel aurait dépassé la problématique cartésienne en (ré)insérant la réflexion philosophique dans l'histoire matérielle de « l'Homme » et en identifiant le savoir absolu avec un point de vue déterminé, « incarné », au sein de cette histoire, à savoir, le *Dasein* de Hegel lui-même rédigeant son chef-d'œuvre.

La PhG doit répondre à la question du philosophe qui se croit capable d'atteindre la vérité définitive ou absolue : « Je pense, donc je *suis* ; mais *que suis-je ?* »

La réponse cartésienne à la question du philosophe : « que suis-je ? », la réponse : « Je suis un être pensant » ne satisfait pas Hegel. ...

Je ne suis pas seulement un être pensant. Je suis porteur d'un *Savoir* absolu. Et ce *Savoir* est actuellement, au moment où je pense, incarné en moi, – Hegel. Donc : je ne suis pas seulement un être pensant ; je suis encore – et avant tout – *Hegel*. Qu'est-ce donc que ce Hegel ?<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, coll. Tel (Paris : Gallimard, 1947) p. 163.

Dès lors, la question « *que suis-je (qui pense) ?* » trouve sa réponse dans la personne même de Hegel, et c'est plutôt *comment* le Savoir en est venu à occuper ce *Dasein* particulier qui pose problème pour la philosophie. Le problème de l'incarnation du savoir philosophique ne se pose donc plus *a priori* sur le plan abstrait du *cogito*, mais relève après-coup de son propre « fait accompli » ontologico-historique (la chouette de Minerve...). Pour Kojève et ses disciples, la dialectique hégélienne est donc surtout celle de la pensée *dans* l'histoire, voire de la pensée *et* de l'histoire, d'où la précellence de la dialectique de la conscience de soi – c'est-à-dire du maître et de l'esclave, du désir et de la reconnaissance, du travail et de la satisfaction – au sein de cette interprétation. En effet, ce n'est qu'avec le dédoublement propre à la conscience de soi que la dialectique de la *Phénoménologie* semble s'installer dans l'histoire concrète ouverte par l'historicité même du travail en tant que tel.

Avec Hegel-Kojève, on est donc assez loin de la distinction cartésienne abstraite entre l'*existentia* et l'*essentia* du sujet, c'est-à-dire de l'abîme ouvert par la réflexion philosophique entre la pure facticité de son *existence* et l'essentialité même de son *être*. En termes hégéliens, la *certitude* de la conscience de soi ne précède pas la conquête concrète, voire historique, de son essence ou de sa *vérité* ; elle en *résulte* : « la série des figures que la conscience parcourt sur ce chemin est plutôt l'histoire détaillée de la formation de la conscience elle-même à la science ».<sup>101</sup> La méthode cartésienne, au contraire, se résume toute entière dans le moment initial et immédiat de « la *résolution*, précisément, de ne pas se rendre à l'autorité des pensées d'autrui, mais d'examiner tout par soi-même et de suivre seulement sa propre conviction, ou mieux encore de produire

---

<sup>101</sup> G. W. F. Hegel (trad. J. Hyppolite), *La Phénoménologie de l'esprit*, t. I, coll. Philosophie de l'esprit (Paris : Aubier Montaigne, 1941) pp. 69-70.

tout de soi et de tenir pour le vrai seulement ce qu'il fait. ... [C]ette résolution présente le processus de formation sous la forme simple d'une résolution comme immédiatement achevée et actualisée. »<sup>102</sup> Cela va obliger Descartes à réduire tout « autre » et jusqu'à la réalité même à la pure « pensée de... » pour mieux s'y identifier au moyen d'un *cogito* tout formel et ensuite en déduire tautologiquement sa propre essence en tant que « chose qui pense ». Pour la conscience de soi hégélienne, par contre, la *vérité* du moment cartésien doit être (re)conquise à travers une *expérience* de la conscience, en sorte que la certitude *que je suis* ne fait plus qu'un avec le mouvement ou développement « effectivement réel » de ma conscience de *ce que je suis* (conscience de soi) ; essence et existence, certitude et vérité doivent *s'éprouver* comme inséparables non analytiquement, mais *dialectiquement*.

Mais cela ne présuppose-t-il pas résolu le problème du langage et du discours tel que nous avons été amené à le formuler à partir de notre relecture « beckettienne » de Descartes ? L'aliénation de la conscience dans son propre *je* est-elle de nature dialectique ou même dialectisable ? Qu'en est-t-il de la discursivité du discours dialectique, voire de la « phénoménalité » même de la *Phénoménologie* en tant qu'*inscription discursive* du savoir ? Autant de questions que soulèvent justement les lectures de Hegel proposées par Kojève et Jean Hyppolite, grands champions français de Hegel pendant les années 1930 à 1960, c'est-à-dire à l'époque qui vit naître puis s'interrompre l'œuvre singulière d'Albert Camus.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*

*Dialectique, discours, transcendance I : Kojève.*

L'enseignement « hégélien » de Kojève est novateur à plus d'un égard. Aussi ne se laisse-t-il pas facilement résumer.<sup>103</sup> Mise à part le privilège exorbitant accordé à la dialectique du maître et de l'esclave sur lequel nous n'avons pas à nous attarder ici, il reste cependant deux « thèses » kojéviennes sur Hegel qui s'avèrent indispensables pour l'intelligence de la spécificité de la réception française de la *Phénoménologie*. Premièrement, grand amateur de l'« ontologie fondamentale » de Heidegger, Kojève va y puiser son propre concept de vérité en tant que « vérité *révélée* », dont la parenté avec l'*aletheia* ou l'*Unverborgenheit* heideggériennes ne fait pas de doute. Attribué ou appliqué *tel quel* à Hegel (ce que Heidegger se serait sûrement abstenu de faire lui-même) ce concept de vérité donne une allure existentielle à la *Phénoménologie* qui autorisera maintes douteuses lectures « existentialistes » de la philosophie hégélienne, ainsi que l'interprétation hautement contestable du savoir absolu en termes de « sagesse » et du « sage », figure existentielle concrète dont Hegel lui-même, nous l'avons vu, serait l'incarnation historique. Plus importante encore, cependant, est la détermination de cette vérité révélée comme étant essentiellement le fait de la *parole* ou du *discours* incarnant la pensée. Ainsi dès les premières lignes du commentaire de la dialectique du maître et de l'esclave offert « en guise d'introduction » par son éditeur, Kojève affirme au nom de Hegel que « l'homme prend conscience de soi au moment où – pour la 'première fois' – il dit : 'Moi'. Comprendre l'homme par la compréhension de son 'origine', c'est donc

---

<sup>103</sup> Le lecteur peut toutefois se faire une idée générale de cet enseignement et de son influence en consultant J. Butler, *Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York : Columbia, 1987), Vincent Descombes, *Le Même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, coll. « Critique » (Paris : Minuit, 1979), J. Hyppolite, 'La « phénoménologie » de Hegel et la pensée française contemporaine' in *Figures de la pensée philosophique*, t. 1, coll. Quadrige (Paris : P. U. F., 1991), Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel : Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France* (Paris : Albin Michel, 1996), et M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France : From Sartre to Althusser* (Princeton : Princeton, 1975).

comprendre l'origine du Moi révélé par la parole. »<sup>104</sup> C'est là un leitmotiv kojévien des plus insistants : la pensée révélatrice de l'être est essentiellement *discours*.

Le Réel *concret* (dont nous *parlons*) est à la fois Réel-révélé-par-un-discours, et Discours-révélant-un-réel. Et l'expérience hégélienne ne se rapporte ni au Réel, ni au Discours pris isolément, mais à leur unité indissoluble. Et, étant elle-même un Discours révélateur, elle est elle-même un aspect du Réel concret qu'elle décrit. Elle n'y apporte donc rien *du dehors*, et la pensée ou le discours qui naissent d'elle ne sont pas une réflexion *sur* le Réel : c'est le Réel lui-même qui se réfléchit, ou se reflète dans le discours ou en tant que pensée.<sup>105</sup>

A la place du vocabulaire proprement hégélien du « sujet » et de la « substance » ou du « concept » et de la « notion », Kojève substitue ainsi systématiquement l'opposition réel/discours. « Discours », d'ailleurs, remplace le plus souvent « pensée », et lorsque celle-ci est évoquée elle s'accompagne, partout, toujours, de la précision supplémentaire « *ou discours* ». Lors de sa discussion du temps, Kojève dira qu'« il n'y a de Temps que dans la mesure où il y a *Histoire*, c'est-à-dire existence *humaine*, c'est-à-dire *existence parlante*. »<sup>106</sup> Ou encore : « Je dis : pour l'Homme. C'est-à-dire pour l'être parlant qui vit dans le Temps, qui a besoin de temps pour vivre et pour parler (c'est-à-dire pour penser par le Concept). »<sup>107</sup> Bref, pour Kojève il n'y a pas de « vérité révélée » sans *discours révélateur* ; pas de pensée ni de concept sans manifestation ou expression langagières. La

---

<sup>104</sup> Kojève, *op. cit.*, p. 11.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 352.

dialectique relève toute entière du discours en tant que discours *du* réel (double génitif, bien entendu).

La deuxième thèse de Kojève que nous devons retenir ici est celle du soi-disant *athéisme* de Hegel. L'interprète y insiste surtout dans sa « Note sur l'Eternité, le Temps et le Concept »<sup>108</sup> et son introduction à la lecture du chapitre VIII de la *Phénoménologie*, sous le titre de « Philosophie et Sagesse ».<sup>109</sup> A en croire Kojève, en effet, la philosophie hégélienne serait la seule philosophie proprement *athée*, et Hegel donc le seul *philosophe* proprement dit, le reste de la tradition se laissant réduire à une forme ou une autre de *théologie*. Laissons de côté tout ce qu'une telle lecture de Hegel doit manifestement à la pensée de Heidegger. L'enjeu de cette interprétation radicale de Hegel-athée semble être de définir la dialectique comme destruction ou réduction systématique de toute *transcendance* (Hegel aurait dit : « être-autre » ou « au-delà ») afin de présenter l'Histoire en tant qu'horizon même du savoir absolu. Le discours hégélien s'appliquerait en fin de compte à « révéler » l'immanence secrète de toute transcendance à la conscience de soi ou à l'esprit, et ainsi de supprimer la transcendance « théologique » ou « verticale » en la rabattant sur l'axe pour ainsi dire « horizontal », voire *circulaire*, d'une Histoire de part en part *humaine*. L'Histoire serait précisément l'histoire de la découverte qu'il *n'y a que* l'Histoire. C'est donc (le jeune) Marx<sup>110</sup> autant que Heidegger qui guide ici l'interprétation historico-anthropologique de Kojève. Il va d'ailleurs sans dire que les leçons de Kojève comptent pour beaucoup dans l'image hégélianisée et « humaniste » de Marx que se sont faite les intellectuels français des années trente jusqu'à la révolution althussérienne de 1965-70. Le Hegel de Kojève, radicalement athée de par la poussée

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 336-380.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 271-291.

<sup>110</sup> Kojève s'y réfère explicitement à la p. 377.



même de sa pensée – elle-même historique et utopique –, n’était pas fait, en tout cas, pour déplaire à son auditoire de gauche, le plus souvent marxiste ou marxisant. Mais si la dialectique selon Kojève est exclusivement l’affaire de l’homme *historique*, et si l’homme se confond essentiellement avec son Discours-révéléur-du-réel, alors la question du langage devient la question, la clef pour qui veut ou bien entrer dans, ou bien sortir du cercle hégélien.

*Dialectique, discours, transcendance II : Hyppolite.*

De ce point de vue, les commentaires de Jean Hyppolite prolongent ceux de Kojève tout en les nuancant et les relativisant, notamment en ce qui concerne la place surdimensionnée qu’y occupe la dialectique du maître et de l’esclave, ainsi que leur tendance fâcheuse à substituer la notion de l’Homme à celle, proprement hégélienne, de la conscience de soi.<sup>111</sup> En ce qui nous concerne à présent, cependant, on peut affirmer que, moyennant quelques réserves importantes,<sup>112</sup> Hyppolite fait siennes et s’applique à développer les thèses kojéviennes sur le discours et la transcendance chez Hegel. Il ne fait pas de doute que la question du langage et du discours dialectique, par exemple, occupe une place privilégiée dans la lecture de Hyppolite,<sup>113</sup> surtout en ce qui concerne (*pace* Kojève) la spécificité de la *Logique* hégélienne par rapport à l’« humanisme » et

---

<sup>111</sup> « Dans la *Phénoménologie*, Hegel ne dit pas l’homme, mais la conscience de soi, et les interprètes modernes qui ont traduit immédiatement ce terme par l’homme ont faussé quelque peu la pensée hégélienne. ... L’homme est conscience et conscience de soi, en même temps qu’être-là naturel, mais la conscience et la conscience de soi ne sont pas l’homme, elles disent en l’homme l’être comme sens, elles sont l’être même qui se sait et se dit. On peut seulement ainsi comprendre que la philosophie hégélienne aboutisse au moins autant à une logique spéculative qu’à une philosophie de l’histoire. » J. Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, coll. Epiméthée (Paris : PUF, 1952) p. 25.

<sup>112</sup> Cf. *Figures de la pensée philosophique*, p. 240. Le grand reproche de Hyppolite est celui d’anthropologisme.

<sup>113</sup> Sur cette lecture, cf. encore J. Butler, *Subjects of Desire*, Vincent Descombes, *Le même et l’autre*, et M. Poster, *Existential Marxism*.

l'« anthropologisme » de la *Phénoménologie*.<sup>114</sup> « Le langage, écrit-il dans *Logique et existence*, est l'être-là de l'esprit. »<sup>115</sup> Dans son introduction au même ouvrage, Hyppolite place au cœur de sa problématique l'affirmation suivante de Hegel (tirée de la grande *Logique*) :

Les formes de la pensée trouvent leur exposition et leur être dans le langage de l'homme. Dans tout ce qui devient son intériorité, sa représentation en général, on retrouve l'intervention du langage et dans ce langage on trouve les catégories, c'est ainsi que l'homme pense tout naturellement selon la logique, ou plutôt que la logique constitue sa nature même.<sup>116</sup>

Le problème central de *Logique et existence* sera donc le problème du langage, lequel, en tant que « médium même de la dialectique »<sup>117</sup> est censé assurer la « relève » ou « sursomption »<sup>118</sup> théorique de l'anthropologique par l'ontologique, soit du phénoménologique par le logique :

L'objet et le sujet enfin se transcendent comme tels dans le langage authentique de l'être, dans l'ontologie hégélienne. Ce langage apparaît comme l'existence de l'essence, et le discours dialectique comme le devenir du sens. Mais comment dans le langage naturel, ce langage, qui n'est celui de personne, qui est la conscience de soi universelle de l'être, se distingue-t-il du langage humain, trop humain ? Comment en d'autres

---

<sup>114</sup> « Si l'on s'en tenait à la *Phénoménologie*, en la coupant de sa conclusion comme de sa préface, on en resterait à un humanisme, à une anthropologie philosophique, et la Logique, le Logos de l'Être, auquel Hegel attache tant d'importance, seraient incompréhensibles. » *Logique et existence*, p. 42.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Les deux traductions les plus courantes de l'*Aufhebung* hégélienne. Nous y reviendrons plus loin.

termes s'opère le passage de la Phénoménologie au Savoir absolu ? Cette question est la question hégélienne par excellence, et l'objet même de cet ouvrage est de tenter de la poser en confrontant les diverses attitudes de Hegel à son égard.<sup>119</sup>

Hyppolite aura ainsi eu le grand mérite d'insister sur la *priorité* ou le *primat* du langage sur la conscience (de soi) phénoménologique chez Hegel. Puisque le passage de la *Phénoménologie* à la *Logique* exige en fin de compte la relève ultime de la « subjectivité » propre à l'*expérience* de la conscience à l'intérieur du système universel et clos du savoir *ab-solu* (insistons ici sur la parenteté étymologique de *absolu* et de *absoudre*), le langage comme médium ou élément même de ce savoir (identité de l'être et de la pensée) doit lui-même se débarrasser ou s'absoudre de toute attache empirique et anthropologique à la conscience phénoménologique pour s'élever au plan du pur concept. En vérité, bien entendu, c'est le système du savoir absolu lui-même qui, « conscience de soi universelle de l'être », supprime ainsi *en soi-même* son propre Être-en-tant-qu'expérience-d'une-conscience-subjective, c'est-à-dire son propre « apparaître », sa propre « phénoménalité », comme moment purement *pédagogique* de sa dialectique. Il n'y a jamais eu que le système de l'être se pensant soi-même à travers la discursivité pure, universelle, voire *inhumaine* de son propre concept :

Le concept, tel qu'il apparaît dans ce discours dialectique, est à la fois vérité et certitude, être et sens ; il est immanent à cet être qui se dit et c'est pourquoi il apparaît, au terme de la Logique, comme l'être qui est sens par la médiation de la réflexion, aussi bien que comme le sens qui est. Mais cette réflexion médiatrice n'est plus une réflexion extérieure ou subjective,

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 31.

elle est la réflexion même de l'être. ... [C]e discours ne sera plus un discours sur l'expérience, entaché de subjectivité, réfléchissant toujours sa propre subjectivité, un discours encore humain ; il sera le discours qui dit l'être universel en soi et pour soi ; il sera l'Absolu lui-même qui se dit comme conscience de soi universelle.<sup>120</sup>

Il y a donc un langage ou un discours ainsi qu'une réflexion proprement *ontologiques* chez Hegel, lesquels priment de nécessité sur tout discours, toute réflexion purement phénoménologiques. « Si l'Absolu est réflexion, la réflexion est elle-même absolue, elle n'est pas une opération subjective qui serait juxtaposée à l'être, et le soi de la réflexion n'est plus le soi humain qui est pris en considération dans une anthropologie ou dans une phénoménologie. »<sup>121</sup> En touchant au savoir absolu, la réflexion purement subjective de la conscience (de soi) historique ou humaine *se dépasse* vers la conscience de soi universelle de l'être *comme vers sa propre origine ou condition de possibilité*.<sup>122</sup> De même pour le discours : « L'homme est la demeure du Logos, de l'être qui se réfléchit et se pense. L'homme, en tant qu'homme, se réfléchit aussi comme homme, et l'humanité de la *Phénoménologie* engendre la conscience de soi universelle qui est cette demeure, à travers un itinéraire anthropologique, *mais la réflexion à laquelle elle parvient est la réflexion même de l'Absolu qui comme être se fonde dans son propre Logos.* »<sup>123</sup> La vraie conscience de soi, la vraie réflexion, le vrai discours ou « Logos » (ne) sont ceux de *personne* ; ils reviennent toujours à l'immanence absolue et anonyme de l'être comme

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>122</sup> Sur ce cercle entre la *Phénoménologie* et la *Logique*, c'est-à-dire entre la genèse *réelle* et la genèse *idéale* du concept de l'Absolu, cf. aussi l'important essai de Hyppolite, 'Essai sur la « Logique » de Hegel' in *Figures*.

<sup>123</sup> *Logique et existence*, p. 92. Nous soulignons.

tel. « Le soi doit se décentrer du purement et seulement humain pour devenir le soi de l'Être. »<sup>124</sup> Autrement dit, l'être est *en soi* discours ou Logos réflexif *de/sur soi*, ou, comme le disait la Préface à la *Phénoménologie*, l'être est à la fois substance *et sujet*, c'est-à-dire *esprit*. Mais cette subjectivité universelle de l'être en tant qu'esprit est d'un tout autre ordre que la subjectivité phénoménologique pour laquelle, *en tant que phénoménologique*, subsistera toujours un « objet » extérieur à elle-même, c'est-à-dire un certain « être-autre » ou « au-delà », voire une certaine *transcendance*.

Or pour Hyppolite, c'est uniquement en termes de la problématique de l'immanence et de la transcendance qu'on doit entendre le soi-disant « athéisme » de Hegel prôné par Kojève :

Pour ma part, je n'apercevais pas chez Hegel, comme Kojève, un athéisme militant ... . J'écrivais : « ... Le but de la dialectique de la religion n'est-il pas d'aboutir à une réconciliation complète de l'esprit dans le monde et de l'esprit absolu ? Mais alors il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique ; dans ces conditions, la pensée hégélienne, en dépit de certaines formules, nous paraît très loin de la religion. Toute la *Phénoménologie* apparaît comme un effort héroïque pour réduire la transcendance verticale à une transcendance horizontale. »<sup>125</sup>

Et ailleurs : « La philosophie hégélienne est le refus de toute transcendance, l'essai d'une philosophie rigoureuse qui prétend rester dans l'immanence et n'en pas sortir. »<sup>126</sup> Athée ou non, Hegel s'applique à la relève systématique et exhaustive de la transcendance en tant que telle. C'est d'ailleurs pourquoi, selon Hyppolite, le discours de la dialectique

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>125</sup> *Figures*, p. 240.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 159.

spéculative ne saurait en fin de compte avoir rien de proprement subjectif et finit par supprimer sa propre phénoménalité – son être pour une *conscience* – pour devenir pure *déterminabilité immanente* du concept du savoir absolu, négativité strictement *logique* et non plus *phénoménologique* ou *existentielle*. Mais ce Logos purement ontologique et comme absous de toute attache ontique, en quoi reste-t-il discours, langage, c'est-à-dire apparition, incarnation, réalisation, effectuation, manifestation, expression – peu importe ici l'image ou la « métaphore » adoptée – d'un sens ? Hyppolite a beau insister que « le discours de l'expérience et le discours de l'être, l'*a posteriori* et l'*a priori*, se correspondent et s'exigent mutuellement », il n'en est pas moins contraint d'avouer lui-même que « l'historicité [du] savoir absolu pose au sein même de l'hégélianisme de nouveaux problèmes, peut-être insolubles. »<sup>127</sup> Mais l'« historicité » du savoir absolu n'est en rien séparable de son être même ; c'est donc cet être en tant que *tel* et en tant que « discours de l'être » – l'*a priori* même – qui « pose problème » pour l'hégélianisme *depuis toujours*. Ainsi le primat même du Logos, du « discours de l'être » soulevé par Hyppolite demeure en quelque sorte celui d'une *discursivité sans discours*, de même que la « conscience de soi universelle » qui s'y... (exprime ? manifeste ? quoi, au juste ?) demeure *subjectivité sans sujet* ou *conscience sans conscience* (ce qui n'est pas du tout la même chose qu'une inconscience ou un inconscient). « Qui parle ? se demandera en effet Hyppolite beaucoup plus tard. La réponse n'est ni le *on* ni le *ça* [sic], ni tout à fait le *je* ou le *nous*. Ce nom de *dialectique* que Hegel a repris pour le caractériser et qui désigne une dialectique des choses elles-mêmes, et non un instrument du savoir, est lui-même au centre du problème. »<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> *Logique et existence*, p. 44.

<sup>128</sup> *Figures*, p. 351.

*Réflexions hégéliennes.*

L'avancée hégélienne sur la problématique cartésienne de la réflexion (s'il on peut si facilement parler d'« avancée » ici) tiendrait donc à ce qu'on pourrait nommer son *ontologisation*. La réflexion épistémologique et méthodologique du sujet méditant de Descartes se transforme chez Hegel en réflexion absolue de l'être lui-même. Le « dépassement » hégélien des « philosophies de la réflexion » de Descartes à Kant se veut philosophie *spéculative* dans un sens radical, ontologique et absolu.<sup>129</sup> C'est ainsi que la dialectique spéculative condamne comme abstraite et se subordonne toute méditation proprement épistémologique, voire toute conscience de soi purement subjective et individuelle, au nom d'une réflexion totale qui s'identifie à ce que Hyppolite nommait « la conscience de soi universelle de l'être », c'est-à-dire l'être lui-même en tant qu'Absolu. La spéculation ou réflexion absolue de l'être lui-même opère sur un plan *plus originnaire* que celui du sujet cartésien et même de la conscience de soi « phénoménologique » au sens hégélien. Selon Hyppolite, même, « le passage de cette réflexion subjective à la réflexion objective, comme de la réflexion externe à la réflexion interne, est la découverte de l'hégélianisme. »<sup>130</sup> Etant le fait d'une conscience de soi, voire d'un soi ou d'un sujet anonymes et universels qu'elle constitue, d'ailleurs, en tant que telle, la réflexion spéculative de l'être précède finalement *toute* conscience de soi.

Ce qui étonne chez Hegel, cependant, c'est que le *langage*, dans ce schéma, va émigrer du domaine de la conscience pour trouver sa place du côté de l'être en tant que Logos absolu, *ontologique*. Le discours spéculatif *se transcende lui-même* en tant que

<sup>129</sup> Sur ce passage de la philosophie de la réflexion à la réflexion spéculative ou absolue, cf. R. Gasché, *The Tain of the Mirror : Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge MA : Harvard, 1986) pp. 23-54.

<sup>130</sup> *Figures.*, p. 112.

*simplement* subjectif pour s'instituer comme subjectivité *universelle*, donc « objective », de l'être : substance *vivante*, substance-sujet ou sujet-substance.<sup>131</sup> Si donc pour Descartes le sujet méditant croyait se subordonner le langage comme simple instrument de la communicabilité de sa science universelle, Hegel montre au contraire qu'il n'y a précisément pas de sujet cartésien avant le langage. La vérité du *cogito* demeure totalement abstraite tant qu'on ne la ramène pas à une sorte de *cogito de l'être lui-même* se réfléchissant à travers son propre « discours » spéculatif universel ; autant il est vrai que le *cogito* est tout sauf un jeu de mots propre au discours *empirique* d'un sujet *individuel*, autant il ne saurait même se concevoir en dehors de la *discursivité ontologique* de l'être lui-même. Mais cet être est tout entier spéculation, réflexion de et en soi-même – réflexion pure et totale – et c'est cette réflexion absolue que doit soutenir et exposer son propre Logos. Il y a donc non seulement une réflexion ontologique d'avant la conscience, mais en outre une *réflexivité du discours* qui précède et fonde la réflexion elle-même. C'est là une des conséquences les plus puissantes et les plus originales de la philosophie spéculative. Depuis le « Logos » proprement ontologique de Parménide et de Héraclite, aucune philosophie « moderne » avant Hegel n'avait encore tenté de fonder la réflexion de la *conscience* (de soi) sur une réflexivité *originale* du langage en tant que tel. Cela demeurait d'ailleurs strictement inconcevable tant que le langage servait uniquement de *médium empirique* ou *anthropologique* de l'universel sans s'identifier avec cet universel lui-même en tant que Logos. Chez Hegel, au contraire, le langage *est* l'élément même de l'universel dans un sens ontologique radical. Reste à savoir, cependant, si le langage se laisse seulement concevoir dans une telle pureté absolue et donc absoute de

---

<sup>131</sup> Cf. Hegel, *op. cit.*, pp. 17-18.



tout particularisme, toute opacité, et si sa réflexivité essentielle ne fait pas plutôt intérieurement obstacle à sa prétention même à l'universalité.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> C'est là l'enjeu de plusieurs (re)lectures récentes de Hegel, notamment celles de J. Derrida et de J.-L. Nancy auxquelles nous renverrons souvent le lecteur dans ce qui suit.

### 3. REFLEXIVITE ET DIALECTIQUE : CAMUS ET HEGEL

L'anticipation ou la précipitation (risque de précipice et de chute) est une structure irréductible de la lecture. Et la téléologie n'a pas seulement ni toujours le caractère apaisant qu'on veut lui prêter. On peut l'interroger, la dénoncer comme un leurre ou un effet, mais on ne peut en réduire la menace.

Avec le *telos* on peut aussi trouver l'à-pic. Où s'ancrer ou tomber.

En posant la nécessité téléologique *en effet* nous sommes déjà dans Hegel. De cette proposition il n'a fait que déployer puissamment la conséquence.

Nous ne pouvons donc ni éviter ni accepter en principe l'anticipation téléologique, ni accepter ni éviter en principe le retard empirico-chronologique du récit.

— Derrida, *Glas*, p. 12a

#### *Intelligence et raison.*

Les meilleurs commentaires de l'œuvre d'Albert Camus nous ont toujours semblés ceux qui se maintiennent dans une extrême méfiance vis-à-vis de la limpidité de cette écriture « classique ». <sup>133</sup> « Etre classique, c'est se répéter » remarquait Camus lui-même dans 'L'intelligence et l'échafaud'. Et plus loin, se répétant : « Etre classique, c'est en même temps se répéter et savoir se répéter. Et c'est la différence que je vois avec d'autres littératures romanesques où l'intelligence inspire l'œuvre, mais se laisse aussi

---

<sup>133</sup> Nous pensons surtout aux remarques de R. Barthes dans *Le Degré zéro de l'écriture*, coll. Pierres Vives (Paris : Seuil, 1953) pp. 109-110, ainsi que les études de M. Blanchot, 'Le mythe de Sisyphe' et 'Le roman de l'étranger' in *Faux pas* (Paris : Gallimard, 1943), 'Réflexions sur l'enfer' in *L'Entretien infini* (Paris : Gallimard, 1969) et 'Le détour vers la simplicité' et 'La chute : la fuite' in *L'Amitié* (Paris : Gallimard, 1971) ; P. de Man, 'The Masks of Albert Camus' in *Critical Writings, 1953-1978* (Minneapolis : University of Minnesota, 1989) ; J.-P. Sartre, 'Explication de l'Etranger' in *Situations, I* (Paris : Gallimard, 1947) ; et l'ensemble des études camusiennes de Brian T. Fitch, notamment *The Narcissistic Text : A Reading of Camus' Fiction* (Toronto : University of Toronto, 1982) et *The Fall: A Matter of Guilt* (New York : Twayne, 1995).

entraîner par ses propres réactions. »<sup>134</sup> L'intelligence (dans tous les sens du mot) de l'écriture camusienne tient précisément à ce refus de toute dialectique susceptible d'emporter style et ton au-delà de leurs propres contraintes étroites, et le lecteur au-delà de ce qu'il lit. A-t-on suffisamment médité cette soumission de l'écriture de Camus à une singulière « esthétique » de la *répétition* (sous le signe, bien entendu, de Sisyphe) ? Car si « tout l'art de Kafka est d'obliger le lecteur à relire »,<sup>135</sup> c'est aussi bien, *a fortiori*, celui de l'auteur de *L'Étranger* et de *La Chute*. Il faudra d'ailleurs un jour tenter de penser en toute rigueur ce qui distingue le protocole répétitif de l'« intelligence » camusienne à la fois de la *Verstand* kantienne et de la *Vernunft* hégélienne. Car il y a une « ruse de la raison »<sup>136</sup> à l'œuvre chez Camus tout comme chez Hegel, à cette différence près, cependant, que pour Camus la ruse travaille toujours *aux dépens* de la Raison, et non à son service : « ruse de la raison » ou la raison *elle-même* comme ruse, piège, subterfuge, dans lesquels il ne faut surtout pas donner ou se laisser prendre.

La dialectique spéculative peut-elle seulement *lire*, sinon réduire ce génitif ambigu (« ruse *de* la raison ») où sombre la raison de la raison elle-même ? Il y a lieu d'en douter. C'est que « les méthodes impliquent des métaphysiques, elles trahissent à leur insu les conclusions qu'elles prétendent parfois ne pas encore connaître. Ainsi les dernières pages d'un livre sont déjà dans les premières. Ce nœud est inévitable. »<sup>137</sup> A la limite, les « méthodes » rendent caduque la lecture. Or pour Hegel, on le sait, la dialectique est bien plus, voire tout autre chose qu'une méthode, étant le mouvement

<sup>134</sup> Albert Camus, 'L'intelligence et l'échafaud' in *Œuvres complètes*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade (Paris : Gallimard, 2006) pp. 896, 897.

<sup>135</sup> 'L'Espoir et l'Absurde dans l'œuvre de Franz Kafka' in *op. cit.*, p. 305.

<sup>136</sup> Sur la ruse de la raison chez Hegel, cf. *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (Paris : Plon, 1965) pp. 106-113, *Science de la logique, t. 2 : la logique subjective ou doctrine du concept* (Paris : Aubier Montaigne, 1981) pp. 262-263, et *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. 1 : La science de la logique* (Paris : Vrin, 1970) pp. 265, 444-445, 614.

<sup>137</sup> Camus, *Le Mythe de Sisyphe* in *op. cit.*, p. 227.

même du contenu ou concept s'engendrant soi-même devant le regard plutôt contemplatif, phénoménologique, du lecteur.<sup>138</sup> Il n'en reste pas moins que ce mouvement hégélien du « Vrai [qui] est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin come son but »,<sup>139</sup> ne saurait représenter pour Camus qu'une hypostase métaphysique de la logique méthodologique en général. Selon Camus, donc, l'exposition d'une telle dialectique sera soit naïve, soit cynique, mais en tout cas témoignera autant de l'embaras de l'auteur devant une impasse méthodologique inéluctable, un « nœud inévitable », que d'une nécessité quelconque du « contenu » ainsi articulé. Autrement dit, le parti pris méthodologique de la neutralité « phénoménologique » chez Hegel, livre sa dialectique à une indécidabilité constante : le retour complexe de la fin dans le commencement, conçu comme « retour *en soi* » (*Rückkehr*) de ce dernier et donc comme leur identité dialectique médiatisée, *pourrait toujours* n'être qu'un artifice de méthode, une circularité stérile par où, tout bêtement, la méthode *se donne d'avance* ses propres conclusions, où l'effet de découverte et d'expérience, voire de « connaissance » ou de « savoir », s'avère pur préjugé. La fin n'est plus nécessairement dans le commencement par *immanence* dialectique, c'est-à-dire, comme « résultat » ou réappropriation *médiatisée* du point de départ naïf ou immédiat. Ce qui devait revenir au seul contenu (circularité du savoir) était peut-être toujours déjà présupposé, « à son insu », par la méthode adoptée.

---

<sup>138</sup> Cf. Hegel, *Phénoménologie*, I, pp. 74-77, et Kojève, 'La dialectique du Réel et la méthode phénoménologique chez Hegel' in *op. cit.*, pp. 447-528.

<sup>139</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 18.

(Re)lire.

Mais qu'est-ce que *lire* dans une telle situation ?<sup>140</sup> De deux choses l'une : soit j'adopte d'avance le point de vue du savoir absolu en m'identifiant au « nous » phénoménologico-rétrospectif et j'aurai en quelque sorte (toujours) *déjà lu* la *Phénoménologie*, soit je m'identifie au « je » de la conscience naïve et ma lecture, tout en gardant l'allure d'une véritable aventure ou « expérience », s'avérera pure illusion, pur *effet* de lecture dans la mesure même où je la poursuis jusqu'au bout pour découvrir la nécessité, la préprogrammation absolue de mon parcours. Dans le premier cas, je déjoue en quelque sorte la lisibilité même de la *Phénoménologie* en déjouant la « ruse » de sa « méthode », en n'entrant pas dans le jeu, pour ainsi dire ; dans le deuxième, c'est la nécessité même de ma lecture qui s'efface progressivement au profit de celle du seul contenu. Dans tous les cas, je ne ferai *l'épreuve* de la lisibilité du texte que sous peine de ne pas voir ou comprendre que son récit est nécessairement truqué. Or, (bien) lire la *Phénoménologie*, c'est précisément et sciemment en arriver à une telle compréhension ; *je ne peux donc pas ne pas m'en apercevoir* et tout se passe ainsi *comme si ma (première) lecture n'avait pas eu lieu*.<sup>141</sup> Mais pour Camus, cette situation même transforme le supposé retour en soi final de la dialectique hégélienne justement en nouveau « commencement » sous forme de *relecture*.<sup>142</sup> Ma « première » lecture s'étant avérée

---

<sup>140</sup> La question de la lecture de la *Phénoménologie* est soulevée par Hegel lui-même aux pp. 52-57 de la préface (nous y reviendrons), ainsi que par G. Bennington, *Interrupting Derrida* (London : Routledge, 2000) pp. 138-39, J. Derrida, *Glas*, coll. La philosophie en effet (Paris : Galilée, 1974) pp. 252a-260a, W. Hamacher, *Pleroma – Reading in Hegel*, coll. Meridian : Crossing Aesthetics (Stanford : Stanford University, 1998), J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, coll. La philosophie en effet (Paris : Galilée, 1973), notamment pp. 19-31, et A. Warminski, *Readings in Interpretation : Hölderlin, Hegel, Heidegger*, coll. Theory and History of Literature (Minneapolis : University of Minnesota, 1987) pp. 112-179.

<sup>141</sup> « Le vrai lecteur a *déjà relu*. » J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative*, p. 21.

<sup>142</sup> Hegel lui-même, nous le verrons, affirme la nécessité de la relecture, mais sans y voir une menace *essentielle* pour la *Rückkehr* de l'esprit.

nulle ou non advenue, voire *impossible* dans la mesure où il n'y avait rien à lire, j'en déduis que la « dialectique » même de la méthode et du contenu m'oblige à relire, ne serait-ce que parce que je me suis fait « avoir », en quelque sorte, et qu'il m'importe de savoir *comment*.

On voit mal d'ailleurs pourquoi la dialectique s'attarderait même à lire, elle qui fait justement l'économie de toute lecture en prétendant incarner *en elle-même* la logique nécessaire de « l'automouvement » (*Selbstbewegung*) du concept dans son déploiement historico-dialectique. Admettant même que la dialectique ait besoin de la lecture comme d'une médiation nécessaire de telle figure aliénée de la conscience de soi, lire est-ce une simple médiation au sens hégélien ? A quoi pourrait bien ressembler une parfaite « relève »<sup>143</sup> (*Aufhebung*), un *dépassement* dialectique de la lecture ? A quel moment, au juste, le « moment » (*Moment*) de la lecture cesserait-il de faire retour, serait-il enfin supprimé ? C'est tout l'enjeu de la répétition camusienne, index insistant d'une tension perpétuelle entre méthode et contenu et comme d'un reste irréductible et illisible dans l'économie même du texte, appelant comme tel une relecture incessante. Il convient donc d'éviter les facilités d'une lecture trop classiquement dialectique et d'adopter plutôt une certaine « herméneutique du soupçon »<sup>144</sup> (radicale, on le verra) en abordant le texte camusien, d'autant plus que l'auteur lui-même ne semble admettre d'autre rapport à la littérature que celui, répétitif, de la relecture. Mais qu'est-ce à dire sinon que tout l'art de *Camus* est d'opposer une certaine conception, voire une certaine *pratique* de l'écriture à la grande dialectique du savoir dit « spéculatif » ? Le texte camusien nous contraint plutôt

---

<sup>143</sup> Nous adoptons ici la traduction de l'*Aufhebung* hégélienne proposée par J. Derrida, 'Le puits et la pyramide : introduction à la sémiologie de Hegel' in *Marges*.

<sup>144</sup> Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation : essai sur Freud*, coll. L'ordre philosophique (Paris : Seuil, 1965) pp. 40-44.

à la tâche sisyphienne de toujours relire, tout en nous maintenant dans le désespoir lucide d'en arriver par là à une certitude ou un savoir quelconques, sans même parler de « savoir absolu ». Camus n'affichait-il pas, d'ailleurs, que « la méthode définie ici [*Le Mythe de Sisyphe*] confesse le sentiment que toute vraie connaissance est impossible » ?<sup>145</sup>

Il y a donc une tension entre l'« art » de Camus et la philosophie spéculative de Hegel – *tension* (mot camusien) et non « opposition » ou « contradiction », lesquelles seraient vite « relevées » (*aufgehoben*) par la dialectique insatiable de ce dernier. Cette tension, nous venons de le voir, se laisse sentir dès *Le Mythe de Sisyphe* (1942). Cependant le corpus camusien ne nous en offre-t-il pas un développement beaucoup plus important dans la lecture explicitement « critique » de Hegel (et de Marx) publiée neuf ans plus tard dans *L'Homme révolté* (1951) ? Ces pages, en effet, constituent le fond du célèbre débat des *Temps Modernes*, culminant dans la rupture publique de Camus et de Sartre.<sup>146</sup> Mais la question et surtout la tension sont-elles là ? Ce serait déjà beaucoup concéder au camp sartrien. Car le Hegel de *L'Homme révolté* semble, en effet, « fait de connaissances ramassées à la hâte et de seconde main »,<sup>147</sup> comme le suggérera Sartre au sujet du livre entier. C'est-à-dire qu'à s'en tenir au seul *Homme révolté*, le Hegel de Camus ressemblerait à s'y méprendre à celui de Kojève et de Hyppolite. Cela n'a d'ailleurs rien de mal (Sartre lui-même, parfois...), surtout en ce qui concerne un livre portant explicitement sur l'héritage moderne, « nihiliste » selon Camus, de Hegel, lequel

---

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 227.

<sup>146</sup> Les pièces principales du débat sont les suivantes : A. Camus, *L'Homme révolté* in *Essais* (Paris : Gallimard, 1965) ; F. Jeanson, 'Albert Camus ou l'Ame révoltée' in *Les Temps Modernes*, no. 81, mai 1952 ; A. Camus, 'Lettre au Directeur des Temps Modernes', J.-P. Sartre, 'Réponse à Albert Camus', F. Jeanson, 'Pour tout vous dire' in *Les Temps Modernes*, no. 82, août 1952. La 'Lettre' de Camus (sous le titre de 'Révolte et servitude') ainsi que la 'Réponse' de Sartre sont reprises dans, respectivement, A. Camus, *Actuelles II* in *Essais*, et J.-P. Sartre, *Situations, IV : Portraits* (Paris: Gallimard, 1964).

<sup>147</sup> J.-P. Sartre, *Situations, IV*, p. 101.

passé entièrement, en France du moins, par Kojève ainsi que par Hyppolite et sa traduction et commentaire de la *Phénoménologie*.

*Camus lecteur de Hegel.*

Si nous avons si longuement insisté sur les lectures hégéliennes de Kojève et de Hyppolite, c'est surtout que ce sont là les deux commentateurs cités explicitement par Camus dans son chapitre sur la *Phénoménologie* dans *L'Homme révolté*.<sup>148</sup> Nous savons donc mieux à présent ce que Camus aura été susceptible de puiser chez ses contemporains en matière hégélienne, ce qui nous aidera à comprendre ce qu'il a su ensuite *en faire*. Nous avons aussi, cependant, indiqué en quoi toute confrontation *directe* avec Hegel – comme l'est celle de *L'Homme révolté* – court le risque de se voir tout simplement « relevée » au sein de la dialectique de celui-ci. Ce qui va donc nous intéresser est une « lecture » critique de Hegel à l'œuvre *ailleurs* chez Camus. Celle-ci sera beaucoup plus indirecte et par là même beaucoup plus efficace, mais elle s'appuiera justement sur les questions du discours et de la transcendance telles que Camus a pu se les formuler d'après ses lectures de Kojève et de Hyppolite.

Nous sommes parti du constat d'une « tension » critique entre les notions camusiennes d'*intelligence* et de *répétition* ou *relecture* et celles de *raison* et de *retour-en-soi*, voire de *spéculation* chez Hegel. Mais le propre de cette tension chez Camus est d'être mise à l'œuvre plutôt qu'exposée en termes philosophiques, de travailler intérieurement la dialectique en mettant celle-ci justement *au travail*, c'est-à-dire à l'épreuve d'une certaine *pratique* de l'écriture. Car il y a une sorte de *reprise* ou *répétition* camusienne de la dialectique, laquelle, nous l'avons vu, se confond chez lui

---

<sup>148</sup> *Essais*, pp. 549 et 550.



avec une reprise de la lecture, un leurre de la « méthode » d'où résulte l'exigence presque structurale de toujours relire. C'est là le ressort essentiel, le *piège* de la dialectique pour Camus : elle donne toujours à (re)lire. Mais, comme l'indiquent ici les parenthèses, cela implique que la dialectique donne tout d'abord à *lire*, qu'elle se constitue non seulement en discours ou *Logos*, comme le soulignent fortement Kojève et Hyppolite, mais en inscription *lisible, textuelle*. Pour Camus, la dialectique exige et produit un texte : elle est avant tout *écriture*. Cependant, cette lisibilité de la dialectique, son essence textuelle ou scripturale, se confond d'emblée avec une sorte d'illisibilité. Car la dialectique donne non seulement à lire mais à *relire* (finies les parenthèses) – le prétendu « retour-en-soi » spéculatif finit par renvoyer le lecteur inlassablement au point de départ. Mais que faire d'un texte dont la lecture est *par principe* toujours à reprendre ? En aura-t-on jamais fini avec sa lecture ? Celle-ci est-elle seulement possible ?

Ce problème camusien de la lisibilité de la dialectique, ce n'est pas *L'Homme révolté* qui le soulève : c'est *La Chute* (1956). Evidemment, celle-ci reprend plus ou moins directement à son compte plusieurs aspects de la critique explicite de celui-là, mais s'appuyer sur la seule lecture de Hegel (ou de Marx) dans *L'Homme révolté* afin d'élucider la « dialectique » complexe de *La Chute* reviendrait à confondre (sur le plan formel) un essai avec un récit et s'obstiner ainsi, suivant une certaine « critique » hautement contestable, à faire passer Camus pour son contraire, à savoir un romancier à thèse. Toutefois, insister ainsi sur *La Chute* comme lieu « déplacé » de la lecture camusienne de Hegel ne nous dispense en rien de savoir ce que ce récit doit à l'essai du même auteur et au débat qu'il suscita.

*De L'Homme révolté à La Chute.*

Tout le discours de Clamence témoigne en effet de cette « dénonciation violente de l'hypocrisie formelle qui préside à la société bourgeoise », cette « critique fondamentale de la bonne conscience », et cette « dénonciation de la belle âme » (II, p. 543)<sup>149</sup> que *L'Homme révolté* attribue en dernière instance à la pensée de Hegel. Selon Camus (plagiaire ici de Hyppolite), « Hegel détruit définitivement toute *transcendance verticale*, et surtout celles des principes, voilà son originalité incontestable. » (II, p. 550) Et Camus (s'inspirant maintenant de Kojève) d'en conclure : « Rien n'est pur, ce cri convulse le siècle. L'impur, donc l'histoire, va devenir la règle et la terre *déserte* sera livrée à la force toute nue qui décidera ou non de la divinité de l'homme. » (II, p. 543) Cri et logique auxquels fait manifestement écho la *vox clamans in deserto* incarnée par Jean-Baptiste Clamence, « faux prophète qui crie dans le désert et refuse d'en sortir. » (I, p. 1551) Serait-ce donc que Clamence, ce « partisan éclairé de la servitude » (I, p. 1543), suivant de près le commentaire critique proposé par *L'Homme révolté*, ait compris, lui, que « le dépassement de la Terreur, entrepris par Hegel, aboutit seulement à un élargissement de la Terreur », que celui-ci « fournit ..., au niveau de la dialectique du maître et de l'esclave, la justification décisive de l'esprit de puissance au XXe siècle », et donc que « le vainqueur a toujours raison [est] une des leçons que l'on peut tirer du plus grand système allemand du XIXe siècle » (II, p. 544) ? Ayant bien compris tout cela, Clamence aurait enfin lui-même

---

<sup>149</sup> Les deux derniers volumes de la nouvelle édition des *Œuvres complètes* se faisant encore attendre à la date de cette rédaction, toute référence parenthétique aux textes de Camus renverra désormais à l'édition des œuvres de Camus paru dans la Bibliothèque de la Pléiade sous la direction de Roger Quillot: I - *Théâtre, récits, nouvelles* (1962), II - *Essais* (1965). C'est nous qui soulignons dans chaque cas.

découvert qu'en attendant la venue des maîtres et de leurs verges, nous devions, comme Copernic, inverser le raisonnement pour triompher. Puisqu'on ne pouvait condamner les autres sans aussitôt se juger, il fallait s'accabler soi-même pour avoir le droit de juger les autres. Puisque tout juge finit un jour en pénitent, il fallait prendre la route en sens inverse et faire métier de pénitent pour pouvoir finir en juge. (I, p. 1546)

N'est-ce pas d'ailleurs le principe même de la dialectique hégélienne (telle que *L'Homme révolté* la définit), selon lequel « l'on ne peut poser un extrême sans que l'autre surgisse » (II, p. 543), qu'applique encore Clamence ici ?

Toutefois, le prophète de *La Chute* n'aura pas négligé le fait, capital pour Camus, que chez Hegel « l'esprit est, et n'est pas, dans le monde ; il s'y fait et il y sera. La valeur est donc reportée à la fin de l'histoire. » (II, p. 550) Aussi Clamence affirme-t-il que « l'esclavage n'est pas pour demain. Ce sera un des bienfaits de l'avenir, voilà tout. » (I, p. 1546) Tout comme le « travail du négatif » selon Hegel, celui du juge-pénitent<sup>150</sup> exige en effet beaucoup de patience. Tout compte fait, la caractérisation camusienne de la *Phénoménologie* s'applique à merveille à *La Chute* : « *La Phénoménologie* est, sous un de ses aspects, une méditation sur le désespoir et la mort. Simplement, ce désespoir se veut *méthodique* puisqu'il doit se transfigurer à la fin de l'histoire dans la satisfaction et la sagesse absolues. » (II, p. 545) Or, « méthodique », le désespoir de Clamence l'est à coup sûr. Sa propre « fin de l'histoire », cependant, ainsi que *la fin de sa propre histoire*, aboutissent, on le sait, à un tout autre « résultat » que chez Hegel.

---

<sup>150</sup> Notons toutefois que le trait d'union demeure ici irréductible et donc *illisible* pour la dialectique : la fonction du juge ne relève pas celle du pénitent ni l'inverse. Le juge-pénitent constitue en fait une impasse ou un avorton dialectique.

En effet, la dialectique cynique de Clamence semble précisément aboutir à ce « curieux complexe où se mêlent *repentir* et *suffisance* » (II, p. 771) que Camus discerne et dénonce chez Jeanson dans sa ‘Lettre au Directeur des *Temps Modernes*’. Or « si épuisant que soit ce *double* effort, je ne puis croire qu’il puisse jamais prétendre à *s’insérer dans la réalité*, sinon sous forme d’une *soumission*. » (*Ibid.*) Puisqu’une telle suffisance-repentie ne saurait trouver sa place dans la réalité, Camus la fera passer dans une de ses fictions. D’où l’histoire de Clamence, « charmant Janus » (I, p. 1499), juge-pénitent faisant profession de son propre complexe et prêchant justement la fin de l’histoire « sous forme d’une soumission ». Pour Clamence, en effet, l’histoire ne s’achemine pas vers le *savoir* absolu, mais vers la *soumission* absolue : « Tous réunis, enfin, mais à genoux, et la tête courbée. » (I, p. 1545) Qui plus est, l’Histoire se confond ainsi avec *son* histoire, c’est-à-dire avec le récit confessionnel, la fiction narrative d’un narrateur fictif. En fait *toute* la critique de Hegel de *L’Homme révolté* et de la ‘Lettre au Directeur’ exige finalement ce « résultat » ironique qu’est *La Chute*, tout y concourt à la nécessité de cet *autre* texte, non un commentaire cette fois, mais une véritable *réécriture* de la *Phénoménologie* qui en dénudera le piège, le truquage essentiel, en en exposant le caractère non seulement narratif, mais en outre fictif et surtout, nous le verrons, *textuel*.

### *L’écriture de l’esprit.*

Dans sa ‘Lettre’, Camus note le statut d’« écrits canoniques » (II, p. 757) qu’acquièrent les œuvres de Hegel sous la plume de Jeanson, « dont on [lui] *récite* *doctoralement* trois pages » (II, p. 762), et observe que, finalement, toute l’« attitude » de son critique « revient à choisir contre la réalité un *dogme réaliste* auquel on se *réfère*

constamment sans y adhérer réellement. » (II, p. 771) Autrement dit, Camus remarque déjà chez Jeanson ce fait que la dialectique se prête surtout à la *citation*, à la *réitération*, et fonctionne en fin de compte comme « dogme réaliste », substitut itérable, textuel, de la « réalité ». On retrouve ici la méfiance camusienne face à toute « méthode » : la dialectique hégélienne n'est pas dans les choses, mais toute entière dans son propre discours, dont elle transforme les catégories en « dogme réaliste » en les (mé)prenant pour des référents réels ou objectifs. Dès *L'Homme révolté*, d'ailleurs, Camus reproche à la *Phénoménologie* – qu'il traite d'« *Emile* métaphysique » (II, p. 545) – son « caractère pédagogique » (*ibid.*). Or « cette pédagogie a cependant le défaut de ne supposer que des élèves supérieurs et elle a été prise au mot alors que, par le mot, elle voulait seulement annoncer l'esprit. » (*Ibid.*) La dialectique, pour Camus, c'est d'abord un discours, des mots. Suivant de près ici l'interprétation de Hyppolite, Camus insiste sur l'ambiguïté de ce discours dialectique comme charnière entre le sujet phénoménologique-pédagogique – l'« élève » s'élevant au savoir absolu – et la subjectivité anonyme et universelle de l'esprit comme résultat de cette formation ou « *Bildung* ». Ce qui l'intéresse, c'est donc le statut précaire du discours « pédagogique » de la *Phénoménologie* en tant que moyen ou médiation entre l'élève et l'esprit ou l'absolu. Car en quoi le « mot » de la dialectique se laisse-t-il même séparer de « l'esprit » qui prétend l'animer ? Toute la question est là : car le mot, dans la mesure même où il peut se réduire à un simple moyen extérieur, c'est-à-dire pédagogique, aux fins de l'« annonce » de l'esprit, encourt par principe le risque de s'en séparer définitivement. Autrement dit, la possibilité d'une « prise au mot » en tant que mé-prise est inscrite à même la possibilité du mot comme tel. Aussi la dialectique demeure-t-elle « par le mot » structurellement ouverte à la menace d'être

« prise *au mot* », c'est-à-dire d'une « lecture » trop littérale qui en détruirait justement la *visée* ou le *résultat* pédagogique, à savoir l'avènement même de l'esprit comme relève définitive du mot en tant qu'extériorité *de* l'intérieur, *Entäusserung* de l'esprit lui-même. Cette menace est donc *constitutive* de la « phénoménalité » même de la *Phénoménologie* en tant que discours dialectique pédagogique : la possibilité du *mauvais élève* y est inscrit d'avance. L'écriture de Hegel engendre donc d'elle-même au moins une « figure » concrète ou existentielle de la conscience (de soi) dont la possibilité nécessaire menace le sens même de son épopée de l'esprit : celle du *mauvais lecteur*.<sup>151</sup> Or peu importe si tel lecteur réel a lui-même l'« esprit » si banal qu'il ne peut s'empêcher de toujours tout prendre à la lettre : dès que la *lettre*, le *mot*, sont admis comme *essentiels* à la « phénoménalité » même de l'esprit, la lecture « littérale » représente une possibilité *permanente* et *essentielle* de la *Phénoménologie de l'esprit*. Car enfin, c'est bien un *livre*, un *texte*, qu'a fait Hegel ; le mot, la lisibilité de la *Phénoménologie* sont donc la condition même de possibilité de la dialectique pédagogique de « l'éducation de la conscience » (II, p. 545) qui s'y donne précisément à lire. Dès lors, la dialectique spéculative, elle qui se voulait « réelle » dans un sens absolu, inouï, *peut toujours* se voir réduite à un simple « dogme réaliste », n'« annonçant » plus rien que son propre être textuel.

---

<sup>151</sup> Quoiqu'il y ait là peut-être un nouveau dilemme pour le lecteur du texte hégélien : « qu'est-ce que ne pas lire ou mal lire Hegel, ou plutôt le texte *Sa* [Savoir Absolu]? Cette négativité est-elle comprise et au travail dans le texte *Sa* ? Pour l'admettre il faut d'abord le lire et bien lire. Mais quel recours aurait le texte *Sa* et devant quelle instance pourrait-il conduire cette non-lecture préalable, ou toutes les séductions, dérives, perversions, ni réelles ni fictives, ni vraies ni fausses qui l'entraîneraient hors de lui, sans se soumettre à sa juridiction ? ... Que voudrait dire ne pas comprendre (Hegel) le texte *Sa* ? S'il s'agit d'une défaillance finie, elle est d'avance comprise dans le texte. S'il s'agit d'une faute ou d'un manque infinis, il faudrait dire que le *Sa* ne se pense pas, ne se dit pas, ne s'écrit pas, ne se lit pas, ne se sait pas, ce qui ne veut plus rien dire par définition. Le *Sa* finit toujours par être plein, gros de lui-même. » J. Derrida, *Glas*, pp. 258a-259a.

*Texte et transcendance. « La chute ».*

« Hegel détruit définitivement toute *transcendance verticale*, et surtout celles des principes, voilà son originalité incontestable. » (II, p. 550) Voici donc que s'impose une nouvelle lecture de la thèse centrale – puisée chez Hyppolite – de toute la critique camusienne de Hegel : la destruction hégélienne de la « transcendance verticale » et la chute conséquente de l'homme occidental dans l'ambiguïté de l'histoire est doublée d'une *chute dans le texte*. Car selon Camus, nous l'avons vu, Hegel n'a pas pu maîtriser la lecture, le sens de son propre texte ; si la *Phénoménologie* a été « prise au mot », c'est justement de sorte que l'esprit supposé s'y « annoncer » dans son avènement historique nécessaire s'est réduit finalement à une des « transcendances » vaines et abstraites que le discours de Hegel supprime par sa propre poussée intérieure. D'où cet « élargissement de la Terreur » par cela même qui devait en représenter le « dépassement » : en détruisant « toute transcendance verticale » Hegel finit par détruire (« à son insu ») ce qui garantissait la finalité objective de sa dialectique, à savoir, la puissance *référentielle* de son propre discours, *qui n'est qu'une autre forme de la transcendance verticale*. L'« athéisme » radical de Hegel (Kojève), sa réduction de toute transcendance, est en vérité un *asémantisme*. Pour Camus, il y aurait ainsi chez Hegel une « Terreur » proprement *textuelle*, une sorte de dispersion et d'instabilité immaîtrisables du sens propres à l'irréductible textualité et lisibilité de la dialectique, « dont on ne peut arrêter le mouvement que de façon arbitraire. » (II, p. 769) L'arbitraire, en effet, c'est de couper court au mouvement dialectique lorsqu'il menace de s'appliquer enfin à son propre discours pour y découvrir l'essence textuelle et l'« illusion référentielle » comme seuls supports de cette dernière transcendance, cette ultime mystification nommée « esprit ».

Or de cette terreur toute textuelle, Camus aurait d'ailleurs fait l'expérience cruciale lui-même justement en lisant Jeanson, auquel il reproche surtout d'avoir lu *L'Homme révolté* à contre-sens. Selon Camus, son critique « pratique l'omission, travestit la thèse du livre qu'il se propose de critiquer et fabrique à son auteur une imaginaire biographie. » (II, p. 754) « Ce n'est pas pour rien que votre article ne peut aborder de face la réalité d'un texte et s'oblige, pour le critiquer, à lui en substituer un autre. » (II, p. 771) Cela tiendrait finalement à la pratique de lecture imposée par le « dogme réaliste » du critique, lequel l'oblige à « une attitude de pure négativité » (*ibid.*) face à la réalité elle-même. *L'Homme révolté* aurait donc subi aux mains des *Temps Modernes* le même genre d'« abus » de lecture que la *Phénoménologie* à celles de ses mauvais « élèves » ; pas plus que Hegel, Camus n'a pu protéger son « intention » en la faisant passer dans un texte, c'est-à-dire en *l'écrivant*. C'est que l'écriture, dans son mouvement essentiel, est précisément élimination de la « transcendance verticale », destruction du sens référentiel, réduction à la littéralité et « matérialité »<sup>152</sup> incommensurables du « mot » – en un mot, *chute* dans l'« immanence » singulière d'une textualité désormais *générale*. Camus à beau traiter de « monstre logique » le « matérialisme dialectique » (II, p. 602) des héritiers de Hegel et de Marx, c'est lui-même qui, par ailleurs, reconnaît dans la « matérialité » intraitable de l'écriture la *fin* (au deux sens de ce mot) ultime de la dialectique.

On sent déjà que nous poussons les analyses de *L'Homme révolté* et du débat des *Temps Modernes* au point où elles entraînent – et sont entraînées par – la chute de Clamence. Mais nous proposons ainsi une nouvelle interprétation de *La Chute* à partir

---

<sup>152</sup> Matérialité qui n'a plus rien à voir, cependant, avec une métaphysique de la substance.



d'une lecture originale<sup>153</sup> de son titre en termes de cette *chute dans le texte* qu'implique la logique de la lecture camusienne de Hegel ébauchée dans *L'Homme révolté* et la 'Lettre au directeur'. Notre lecture de *La Chute* visera donc la dimension proprement *textuelle* du récit de Camus dans la mesure où celui-ci nous semble achever la critique camusienne de la dialectique hégélienne justement en la faisant ressortir d'une *répétition*, voire d'une *réécriture* de la *Phénoménologie*. Il ne peut y avoir aucun doute, en effet, que l'expérience du débat autour de *L'Homme révolté* – surtout en ce qui concerne la stratégie de lecture déployée par Jeanson – ait poussé Camus à une radicalisation de sa critique de la dialectique hégéliano-marxiste.<sup>154</sup> Toutes nos remarques ci-dessus suggèrent cependant que cette critique exigeait *déjà* quelque chose comme l'écriture de *La Chute* en introduisant constamment la problématique de l'écriture et de la textualisation dans le cadre de l'interprétation de l'échec « historique » de la dialectique. Si l'« élargissement de la Terreur » effectué par Hegel tient pour Camus à ce que l'avènement de l'esprit tend justement à *s'entraver* et *se différer* « par le mot » même qui l'annonce, et si la dialectique autorise Jeanson à citer *L'Homme révolté* à contre-sens, c'est que la dialectique a quelque part coupé les mots de leurs référents, le discours de la réalité, et que la liquidation « dialectique » de la transcendance verticale a fini par retentir sur la dialectique elle-même en tant que discours sensé. Autrement dit, Camus aurait senti que s'en prendre au « matérialisme dialectique » (Marx) revient à s'en prendre au matérialisme *de* la dialectique, c'est-à-dire, à son essence « matérielle », « littérale », en tant qu'écriture. D'où la nécessité d'une réécriture de la dialectique qui en reprend le travail proprement textuel tout en le thématissant, d'un texte qui en expose l'échec en

---

<sup>153</sup> Cf. cependant l'excellente étude de A. Argyros, *Crimes of Narration : Camus' La Chute* (Toronto : Paratexte, 1985) qui traite en détail de la dimension textuelle et métatextuelle du récit de Camus.

<sup>154</sup> Cf. B. Fitch, *The Fall*, pp. 23-34.

évacuant son propre sens, exposant les ressorts de son propre mécanisme, ramenant ainsi inlassablement le lecteur au point de départ pour le condamner à une répétition infernale de la chute dans la textualité.

I. « DIALECTIQUE » DE *LA CHUTE*, I : NARRATION ET CONSCIENCE DE SOI

*Prière(s) d'insérer. La chute de La Chute.*

Notre lecteur l'aura remarqué : la critique camusienne de Hegel s'appuie sur une logique très proche de ce que Derrida nomme « différance », effet de renvoi perpétuel constitutif du signe en tant que tel par où la présence même du sens s'institue comme *trace*, c'est-à-dire comme présence différée et donc traversée par une certaine absence irréductible. L'effet de différance travaillerait donc l'histoire de la métaphysique comme « métaphysique de la présence » (Heidegger, Derrida) en faisant fonctionner la condition de possibilité du philosophème « signe » à la fois comme condition de son impossibilité.<sup>155</sup> En l'occurrence, l'avènement historique de l'esprit s'annonce au moyen d'un texte dont la textualité empêche, entrave, diffère à jamais cet avènement même. L'exil ou la chute de l'esprit dans l'écriture ne se prête pas nécessairement à une relève dialectique comme le pensait Hegel. La chute peut toujours s'avérer mortelle, l'exil définitif. En termes dialectiques – et pour autant qu'un *certain* exil, une *certaine* chute de l'esprit hors de lui-même demeurent absolument essentiels au « travail du négatif » selon Hegel lui-même –, nous aurions ainsi affaire à une sorte d'*exil de l'exil*, une *chute hors de la chute*. S'agissant d'ailleurs de l'*inscription textuelle* de l'esprit, ce n'est pas un hasard si de telles figures « abîmées » rappellent la détermination métaphysique traditionnelle – de Platon à Saussure – de l'écriture elle-même comme « signifiant du signifiant »,<sup>156</sup> voire comme l'« extérieur » de l'extériorité *en général*. Car autant il est vrai que la dialectique vit essentiellement de l'opposition intérieur/extérieur, autant elle n'aura

<sup>155</sup> Cf. 'La différance' in *Marges*, et *De la grammatologie*, pp. 88-108 *passim*.

<sup>156</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 16.

jamais pu penser une extériorité *radicale*, en excès ou absoute de tout rapport à une intériorité « spirituelle ».<sup>157</sup>

Or le « prière d'insérer » de *L'Exil et le Royaume* (1957) nous apprend justement que « *La Chute*, avant de devenir un long récit, faisait partie de *l'Exil et le Royaume*. » (I, p. 2059) Partant, *La Chute* devait donc s'inscrire dans la logique thématique qui commande l'ensemble des textes du recueil de nouvelles : « Un seul thème, pourtant, celui de l'exil, y est traité de six façons différentes, depuis le monologue intérieur jusqu'au récit réaliste. » (*Ibid.*) Thème unique mais répété, réitéré, réinscrit « de six façons différentes » – différences surtout de forme, de style, de technique narrative, voire d'écriture... Et *La Chute*, alors ? Pourquoi Camus la laisse-t-il tomber ? Pourquoi est-elle finalement exclue, exilée de son exil *propre* au sein de *L'Exil et le Royaume* ?

(Il est à remarquer que cette chute de *La Chute*, c'est justement le « prière d'insérer » de *L'Exil et le Royaume* qui nous la rapporte. Qu'est-ce qu'un prière d'insérer ? Lui-même exilé du texte – du livre où, de droit, il devrait s'insérer – cette page sans ancrage, détachée, fait figure de pré/postface errante, (méta)texte hantant, sans espoir de jamais s'y intégrer réellement, le texte auquel il est pourtant destiné. Le prière d'insérer, c'est ainsi le modèle même de ce « *reste* textuel que constitue par exemple un préface » selon Derrida.<sup>158</sup> Et celui-ci de se demander, au sujet de Hegel précisément :

Que se passerait-il si l'on reliait toutes les préfaces de Hegel en un volume séparé, comme celles de James dans *The art of the novel* ? ou si Hegel n'avait écrit que des préfaces ? ou si au lieu de les placer en hors-d'œuvre,

---

<sup>157</sup> Les réflexions majeures sur cette extériorité radicale restent évidemment celles de M. Blanchot, *L'Espace littéraire* (Paris : Gallimard, 1955), et de E. Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité* (Paris : L.G.F., 1961).

<sup>158</sup> J. Derrida, *Dissémination*, p. 65.

il les avait insérée ici ou là, par exemple *au milieu* (comme celle de Tristram Shandy) de la grande Logique, entre la *logique objective* et la *logique subjective* ? ou n'importe où ? Que toute lisibilité n'en soit pas détruite, tout effet de sens annulé, cela « veut dire », entre autres choses, qu'il appartient à la structure *restante* de la lettre, qui n'a pas de trajet propre, de toujours pouvoir manquer à sa destination.<sup>159</sup>

La chute de *La Chute* est donc racontée par ce petit « reste » textuel de *L'Exil et le Royaume* qu'est son prière d'insérer. Or nous y apprenons justement que *La Chute* constitue *déjà* un tel reste de ce recueil. Pourquoi un reste nous parle-t-il d'un autre ? Quel est le sens de cet exil pour ainsi dire à *la deuxième puissance* de *La Chute* ? Celle-ci serait-elle une sorte de préface ou de prière d'insérer exilé, perdu, *manquant* en tout cas au royaume clos de *L'Exil et le Royaume* ?)

« *La Chute*, avant de devenir un long récit... » : la seule indication de Camus tient au développement débridé, *excessif* (à l'égard du genre voulu) de son texte. *La Chute* dévie donc de la forme générique « nouvelle » de par son étendue et comme sa dispersion sur trop de pages. La différence générique a trait ici à un « devenir » qui est en vérité un *différer*, c'est-à-dire à la *remise-toujours-à-plus-tard* ou *-à-plus-loin* de la limite, de la clôture formelle du « récit ». Et ce serait cet excès dans la forme, cette différence qui aurait décidé, selon Camus, de l'exil ultime, de la chute de *La Chute* hors de *L'Exil et le Royaume*. Car à vrai dire, la logique de l'opposition camusienne exil/royaume (selon la prière d'insérer, du moins)<sup>160</sup> demeure on ne peut plus classiquement *dialectique* : « Quant au royaume dont il est question aussi, dans le titre, il coïncide avec une certaine

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> Il va de soi, et nous l'avons vérifié ailleurs pour le cas de 'L'hôte', que les nouvelles de Camus s'avèrent bien plus complexes et problématiques que ne l'avoue ici leur auteur.

vie libre et nue que nous avons à retrouver, pour renaître enfin. *L'exil, à sa manière, nous en montre les chemins, à la seule condition que nous sachions y refuser en même temps la servitude et la possession.* » (*Ibid.*) A cette condition près, donc, tout se passe en somme comme chez Hegel : nous nous retrouvons, nous renaissons au sein du royaume qui ressurgit au terme d'un simple détour par la négativité du délai dans l'extériorité de l'exil. Dès lors, cependant, – une fois « la seule condition » posée –, l'exil *peut* toujours ne pas éclairer « les chemins » du royaume ; le prière d'insérer peut toujours ne pas s'insérer au texte, tout comme la lettre peut toujours ne pas arriver à sa destination.<sup>161</sup> C'est le cas de Clamence, et c'est toute la différance qui travaille son récit. C'est-à-dire que Clamence s'abandonne justement à la « servitude » et la « possession » de son exil – si bien, d'ailleurs, que Camus doit faire de son récit un texte à part. En effet, si *La Chute* n'a pas droit de cité dans *L'Exil et le Royaume*, c'est que ce « long récit » rallonge par trop, nous l'avons vu, les « chemins » du royaume, qu'il en diffère par trop l'avènement. C'est là d'ailleurs, selon Derrida, un effet de la différance « même » : « Non seulement il n'y a pas de royaume de la différance mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. »<sup>162</sup> La différance, et notamment celle qui produit *La Chute*, représente ainsi la menace constante d'un exil hors de toute possibilité de « royaume », un exil tombant radicalement en dehors de cet exil conditionnel et passager qui finit par ramener aux chemins du royaume. Exil de l'exil, exil définitif, perpétuel. Clamence serait ainsi dans l'impossibilité de « retrouver » la « vie libre et nue », voire de « renaître enfin » : le « différer » même de

<sup>161</sup> Cf. J. Derrida, 'Le facteur de la vérité' in *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, coll. La philosophie en effet (Paris : Flammarion, 1980).

<sup>162</sup> J. Derrida, *Marges*, p. 22.

son récit l'exile définitivement de toute « présence passée ou à venir d'un royaume » et donc du recueil camusien placé explicitement sous le signe de cette possibilité. Aucun royaume, ni celui de Camus, ni celui du savoir absolu (ni même la Hollande), ne saurait recueillir Clamence.

La Chute *et la* Phénoménologie.

Il n'est pas difficile de voir dans *La Chute* une reprise de cette « méthodique » « méditation sur le désespoir et la mort » (II, p. 545) que Camus croyait entrevoir dans les pages de la *Phénoménologie*. Mais les parallèles n'en finissent pas là. Car *La Chute*, elle aussi, « décrit, dans ses étapes, l'éducation de la conscience, » (*ibid.*) laquelle, pour Clamence comme pour Hegel, tourne essentiellement autour de la transition de la conscience pour ainsi dire « naïve » ou « naturelle » à la conscience de soi. Pourrait-on toutefois opposer les deux « récits » en ceci que celui de Clamence représente une expérience toute particulière ou individuelle tandis que Hegel prétend universaliser la portée de la sienne ? Mais c'est justement cette même prétention que cache le récit-piège de Clamence : « Je mêle ce qui me concerne et ce qui regarde les autres. Je prends les traits communs, les expériences que nous avons ensemble souffertes, les faiblesses que nous partageons, le bon ton, l'homme du jour enfin, tel qu'il sévit en moi et chez les autres. Avec cela, je fabrique un portrait qui est celui de tous et de personne. » (I, p. 1547) Comme chez Hegel, le récit tout rétrospectif et récapitulatif de l'éducation de Clamence est censé constituer, dans son mouvement même, une « éducation » de la conscience du *lecteur*, l'amenant, au fur et à mesure de sa propre lecture, à une conscience de soi parallèle, voire identique à celle-là même du narrateur. D'où la

présence intra-diégétique d'un interlocuteur complaisant auquel le lecteur viendra petit à petit se substituer en épousant de plus en plus l'espace déterminé mais essentiellement vide que délimitent les traces textuelles de sa présence.<sup>163</sup> Cet accouplement de l'auditeur complice et du narrateur, du « vous » et du « je », mime ainsi la fonction « narrative » du « nous » phénoménologique qui focalise le discours de la *Phénoménologie*, anticipant constamment sur la position finale du « savoir absolu » que devra atteindre le lecteur au sein même de ce « nous » une fois sa lecture achevée. Il demeure, cependant, cette différence importante entre les deux textes que, tout en fournissant les conditions *formelles, déictiques*, d'un « nous » terminal comprenant à la fois lecteur et narrateur dans la « relève » ultime de leur être purement et simplement subjectif et individuel, l'interlocuteur (et donc le lecteur) de *La Chute*, lui, se retrouvera seul en fin de compte grâce à la destruction narrative du personnage de Clamence ; la « vérité » (au sens hégélien) du « nous » factice de Clamence retombe ou rechute régressivement dans le « vous » accusatif et accusateur qui condamne le lecteur à ne voir que lui-même dans le « portrait » de Clamence.

Car si, pour reprendre la version de *L'Homme révolté*, l'« histoire » de/selon Hegel « s'achève par l'État absolu ... où l'esprit du monde se reflétera enfin en lui-même dans la reconnaissance mutuelle de chacun par tous et dans la réconciliation universelle » (II, p. 549), celle de Clamence finira justement dans une parodie explicite de Hegel par où « le portrait que je tends à mes contemporains devient un miroir. » (I, p. 1547) Mais du coup Clamence lui-même aura disparu derrière son « miroir », de sorte que la « reconnaissance mutuelle » et la « réconciliation universelle » hégéliennes s'effondrent.

---

<sup>163</sup> Cf. B. Fitch, *The Fall*, pp. 99-101.



L'interlocuteur/lecteur n'est reconnu par personne et n'a plus personne à reconnaître sinon lui-même, sur lequel il est entièrement rejeté – seul, devant un juge inconnu. L'auto-portrait de Clamence, sa supposée conscience de soi perd ainsi la transparence d'une réflexion-confession pour se transformer en tain d'un miroir faisant précisément *écran* entre lecteur et personnage. Mais comme Hegel l'enseigne lui-même, il n'y a justement pas d'« au-delà » du miroir, et si Clamence a disparu, ce n'est pas *derrière*, mais *dans* et *par* la réflexion-sur-soi de son propre récit ; la réflexivité même de ce discours est telle que la surface, le verre transparent du miroir se ternit progressivement au point de se confondre avec son propre tain opaque. C'est ainsi que la *Phénoménologie*, qui devait elle-même refléter ce point culminant de l'histoire où, dans la formulation camusienne, « chaque conscience ne sera plus alors qu'un miroir réfléchissant d'autres miroirs, lui-même réfléchi à l'infini dans des images répercutées » (II, p. 549) – c'est ainsi que ce livre se transforme chez Camus en « ce jeu de glaces étudié » (I, p. 2015) qu'annonce le « prière d'insérer » de *La Chute*. Aussi la certitude absolue de la conscience de soi, son auto-dépassement vers la vérité de l'esprit dans le moment hégélien de la « reconnaissance mutuelle » bascule-t-elle chez Camus dans le doute absolu d'un pur « jeu de glaces ». Et si ce jeu est dit pourtant « étudié », c'est que, pour Camus, la *Phénoménologie* n'aura *jamais* renfermé dans ses pages le mouvement spontané de la conscience s'acheminant vers la certitude de soi dans la réalisation effective de son propre concept. Bien au contraire, la dialectique hégélienne lui a toujours semblé tout aussi travaillée, forcée, *étudiée*, que celle qu'il met lui-même à l'œuvre dans *La Chute*, et dont nous avons maintenant à suivre en détail la logique singulière.

*Discours narratif et conscience de soi.*

Tentons de cerner le moment narratif du passage de la conscience « naïve » ou « naturelle » de Clamence-personnage à la conscience de soi. Ce moment semble se situer entre la deuxième et la troisième « conversation », c'est-à-dire, autour de l'épisode du rire, « venu de nulle part », du pont des Arts, après quoi Clamence rapporte avoir éprouvé une étrange sensation devant son miroir : « Mon image souriait dans la glace, mais il me sembla que mon sourire était double » (I, p. 1495). Il s'agit donc du premier signe d'un dédoublement du personnage, une première indication de sa duplicité, bref, un premier soupçon narratif de sa conscience de soi naissante. Puis survient un commentaire (réfléxif) de Clamence-narrateur sur le *naturel* de son propre rire : « mais j'inspire confiance, n'est-ce pas ? J'ai un beau rire franc » (I, p. 1496). Le narrateur déplace ainsi sur le *présent* de sa narration toute la question du rire qu'il vient précisément de rattacher à celle de l'origine (passée) de sa propre conscience de soi. C'est-à-dire qu'il attire subtilement l'attention de son interlocuteur sur la structure de toute la conversation précédente, au cours de laquelle il se serait pris lui-même réflexivement en objet pour raconter l'histoire de sa conscience toute naturelle, toute insouciante, de naguère. Aussi est-ce entièrement du point de vue de la conscience de soi présente que se laisse narrer « la vie en prise directe » (I, p. 1489), voire *immédiate*, du passé. Comme chez Hegel, la médiation a toujours déjà commencé.

Dès le chapitre suivant, la narration aborde le récit de la lente destruction de l'« accord [total] avec la vie » (*ibid.*) de l'avocat parisien en fonction de sa nouvelle conscience de soi : « Il me semblait que je désapprenais en partie ce que je n'avais jamais appris et que je savais pourtant si bien, je veux dire vivre. Oui, je crois bien que c'est

alors que tout commença. » (I, p. 1497) Tout a donc commencé avec la prise de conscience précipitée par le rire du pont des Arts. Mais à cette prise de conscience au passé du personnage correspond, au présent de la narration, une certaine prise de conscience de la narration elle-même : « Mais ce soir, non plus, je ne me sens pas en forme. J'ai même du mal à tourner mes phrases. Je parle moins bien, sans doute. » (*Ibid.*) Le narrateur présent thématise son propre discours pour juger que, tout comme la vie passée qu'il raconte, ce discours lui-même n'est plus « en prise directe » sur son sujet. Ainsi se mêle au moment de la transition à la conscience de soi du *personnage passé* une « conscience de soi » de la *narration* de ce moment lui-même, comme l'annonçait déjà le relai narratif entre le rire du pont des Art (passé) et le rire du narrateur (présent) par le biais de la *réflexion* du « sourire » double du miroir. Cette conscience de soi proprement discursive trouve d'ailleurs son écho dans la période du passé en question lorsque Clamence résume celle-ci en termes explicitement langagiers : « J'avais ainsi à la surface de la vie, dans les mots en quelque sorte, jamais dans la réalité. » (I, p. 1501) Au passé comme au présent, donc, la conscience de soi camusienne se confond essentiellement avec une « réflexion en soi-même » et comme une *autonomisation* de l'ordre du discours en tant que tel.

*Du symbole au signe. Enseignes.*

Soulignant le parallèle entre son récit et la *Phénoménologie* de Hegel, Camus choisit ce moment de transition à la conscience de soi pour introduire la thématique de la maîtrise et de la servitude : « Délicieuse maison, n'est-ce pas ? Les deux têtes que vous voyez là sont celles d'esclaves nègres. Une enseigne. La maison appartenait à un vendeur

d'esclaves. Ah ! on ne cachait pas son jeu, en ce temps là ! » (I, p. 1498) Mais notons déjà la question de la médiation symbolique qu'introduit ici la référence à l'« enseigne ». L'esclavage, en effet, s'y place explicitement sous le signe (pour ainsi dire) du symbole. De là, Clamence passe à l'idée, manifestement applicable à son *propre* discours, de « cacher son jeu ». Le récit mobilise ainsi un « jeu » complexe entre les thèmes de l'esclavage, du symbole, et de la dissimulation : si l'esclavage ne s'affiche plus c'est précisément qu'il se cache dans et par le discours même qui le désavoue. Car « on ne peut se passer de dominer ou d'être servi. Chaque homme a besoin d'esclaves comme d'air pur. » (*Ibid.*) Et plus loin : « la servitude, souriante de préférence, est donc inévitable. Mais nous ne devons pas le reconnaître. Celui qui ne peut s'empêcher d'avoir des esclaves, *ne vaut-il pas mieux qu'il les appelle hommes libres ?* » (I, p. 1499) La perpétuation de l'état présent d'esclavage universel tient donc précisément à ce que celui-ci ne s'affiche plus mais choisit plutôt de « cacher son jeu » par une opération discursive de nomination tout à fait arbitraire : le *signe* « arbitraire » devient maître en relevant sa propre dépendance, son propre esclavage à la « nature » en tant que *symbole* « motivé ». Hegel pensait dépasser l'esclavage, la servitude en général, en montrant que l'esclave s'affranchit petit à petit de son être naturel au moyen d'une négation continue de la nature dans le travail qu'il sacrifie au maître. Camus, en tant que *lecteur* de Hegel, réécrit cette dialectique de la maîtrise et de la servitude en termes de celle du signe et du symbole<sup>164</sup> : la nature ou la réalité y est niée, si l'on veut, mais en tant que *réfèrent* et par le seul travail du *signe*. Aussi n'est-ce pas l'esclavage qui change, mais la façon dont les maîtres s'y réfèrent. Car le passage du symbole (« enseigne ») au signe ne fait que

---

<sup>164</sup> Sur la question du signe et du symbol chez Hegel, cf. J. Derrida, 'Le Puits et la pyramide', et P. de Man, 'Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*' in *Aesthetic Ideology*, coll. Theory and History of Literature (Minneapolis : University of Minnesota, 1996).

renforcer la puissance du maître, n'est qu'un « élargissement de la Terreur », en ce que l'arbitraire même du signe détruit précisément le lien « naturel » de ressemblance qui rattachait le symbole à son sens. On le voit : pour Camus, la « vérité » de la dialectique de la conscience de soi est dans le *discours*, dans le devenir-signé du symbole, et dans la « conscience de soi » du signe se repliant réflexivement sur soi-même à travers un pur renvoi immanent et sans fin de signifiant à signifiant. Aussi l'esclave se trouve-t-il d'autant plus asservi que le discours du maître s'affranchit de son référent immanent, *symbolique*, supprime son « enseigne », au profit d'un discours *signifiant*, c'est-à-dire *arbitraire* : « Aussi, pas d'enseignes, et celle-ci est scandaleuse. » (*Ibid.*) Selon *L'Homme révolté*, d'ailleurs, c'est là le secret de toute dialectique : « Le miracle dialectique, la transformation de la quantité en qualité s'éclaire ici : *on choisit d'appeler liberté la servitude totale*. Comme d'ailleurs dans tous les exemples cités par Hegel et Marx, *il n'y a nullement transformation objective, mais changement subjectif de dénomination*. Il n'y a pas de miracle. » (II, p. 637) Quelque part, et sans même s'en apercevoir, la dialectique s'est heurtée à sa propre essence discursive. Discours « subjectif », elle a toutefois prétendu refléter une « transformation objective », tout en supprimant la « transcendance verticale » dont elle dépendait justement afin de s'y référer. Elle a donc joué au double jeu de l'équivoque « subjectif » et de la référence « objective », ce qui l'a fait basculer enfin dans l'arbitraire total d'une liberté qui n'est autre que celle du signe à l'égard du réel : « A la fin ... la liberté régnera sur des troupes d'esclaves, qui, du moins, seront libres par rapport à Dieu et, en général, à toute transcendance. » (*Ibid.*)

Or, cette dialectique toute subjective, Clémence la reprend manifestement à son propre compte – à cette différence près, cependant, qu'il en thématise et expose justement

l'opération purement nominale tout en la pratiquant. Nous l'avons vu, la prise de conscience passée de sa duplicité se confond finalement avec le sentiment qu'il « avançai[t] ... dans les mots en quelque sorte, jamais dans la réalité », ainsi qu'avec une sorte de « conscience de soi » ou de réflexivité de son propre discours présent. Autrement dit, le recouplement, voire la contamination réciproque entre le passé narré et le présent de la narration commence à se faire sentir : si la conscience de soi intéresse en quelque sorte l'ordre des signes et du discours, que faire du fait que c'est un discours – d'ailleurs hautement conscient de soi – qui nous l'annonce ? Surtout lorsque le narrateur nous prévient que, chez lui, « c'est le trop-plein ; dès que j'ouvre la bouche, les phrases coulent. » (I, p. 1482) La dialectique de Clamence attire ainsi l'attention sur les mots de son propre discours au moment même où celui-ci traite du divorce entre langage et réalité, la puissance dissimulatrice du discours, et l'arbitraire de la dénomination. De plus en plus sentons-nous, en tout cas, combien l'être de Clamence se confond avec son propre discours, combien il est fait de *mots*, tout en apprenant par sa « bouche » combien ceux-ci sont ambigus, douteux, trompeurs. D'où l'« enseigne » du personnage, laquelle *symbolise* justement sa théorie du *signe* : « une face double, un charmant Janus, et, au dessus, la devise de la maison : 'Ne vous y fiez pas.' » (I, pp. 1499-1500)

*Confession, narration, facticité.*

L'auto-thématisation de la dimension verbale du récit de Clamence tend cependant à en subvertir la puissance référentielle.<sup>165</sup> En bon dialecticien, Clamence nous mène subtilement à notre propre « prise de conscience », mais celle-ci portera de plus en plus sur le caractère douteux de son récit. On aura lieu, notamment, de douter de

<sup>165</sup> Cf. B. Fitch, 'The Empty Referent: Camus' *La Chute*' in *Reflections in the Mind's Eye*.

l'« objectivité » de la transformation dialectique de la conscience du personnage *narré* dans la mesure où le narrateur met en cause l'innocence de tout discours, y compris donc le sien. On remarquera ensuite quantité de petits indices subtils d'une finalité du récit toute autre que celle de la confession, à commencer par la justification narrative de celle-ci, qui serait d'abord d'expliquer le métier de juge-pénitent :

Qu'est-ce qu'un juge-pénitent? Ah ! je vous ai intrigué avec cette histoire. Je n'y mettais aucune malice, croyez-le, et je peux m'expliquer plus clairement. *Dans un sens, cela fait même partie de mes fonctions.* Mais il me faut *d'abord* vous exposer un certain nombre de faits qui vous aideront à mieux comprendre mon récit. (I, p. 1484)

Non seulement toute la « confession » de Clamence est-elle motivée par l'explication de son étrange métier, mais cette explication constitue en elle-même une des « fonctions » de celui-ci. Cet aspect doublement subordonné du récit confessionnel – d'abord à la logique pédagogique de l'exposition, et, par là, à celle de la pratique « professionnelle » – Clamence ne cessera de le rappeler à son interlocuteur crédule, lequel s'impatiente surtout d'apprendre le prétendu *contenu* de sa confession, c'est-à-dire la suite des événements « biographiques » du personnage :

Comment ? Quel soir ? J'y viendrai, soyez patient avec moi. D'une certaine manière, d'ailleurs, je suis dans mon sujet, avec cette histoire d'amis et d'alliés. (I, p. 1491)

Comment ? J'y viens, ne craignez rien, j'y suis encore, du reste. (I, p. 1493)

En effet, quoi qu'il dise, Clamence ne peut qu'être « dans son sujet » : il y sera toujours déjà du simple fait que sa « confession » a sa fin en elle-même, qu'elle se poursuit toute entière au service d'une certaine *technique* ou *pratique* du *récit* confessionnel comme tel : « Il faut s'accuser d'une certaine manière, qu'il m'a fallu beaucoup de temps pour mettre au point » (I, p. 1524). Or ce que laisse entendre de tels aperçus, c'est que le *contenu* de la confession de Clamence importe déjà beaucoup moins que sa *forme* confessionnelle, et celle-ci moins encore que le simple fait de la *pratiquer*. Clamence détache ainsi petit à petit son propre « acte » de narration du contenu narré de sorte que notre intérêt commence à porter plutôt sur le fait même de cette narration, ce qui tend précisément à en suspendre le fonctionnement référentiel. Les épisodes supposés vécus du personnage, les sujets et thèmes abordés par la narration – tout se réduit finalement au statut de simples étiquettes marquant le progrès abstrait et prédéterminé d'une répétition de texte :<sup>166</sup>

Du reste, je risque maintenant de vous intéresser vraiment. Avant de m'expliquer sur les juges-pénitents, j'ai à vous parler de la débauche et du malconfort. (I, p. 1524)

J'étais resté, je crois, sur le chemin du malconfort. Oui, je vous dirai de quoi il s'agit. (I, p. 1526)

Oui, oui, je vous dirai demain en quoi consiste ce beau métier. Vous partez après-demain, nous sommes donc pressés. (I, p. 1536)

---

<sup>166</sup> Rappelons, en effet, que la carte de visite de Clamence l'identifie comme « comédien ».



Il y a donc comme une séquence préétablie d'« étapes » nécessaires et finalement *impersonnelles* (*la débauche, le malconfort, l'explication du métier de juge-pénitent*) sur le « chemin » du récit de Clamence. Il y a en outre une sorte d'urgence à ce que celui-ci en arrive à la fin de sa « confession », comme si celle-ci était quelque part devenue sa propre justification, constituait en soi sa propre fin, en dépit même du désir ou de l'intérêt de l'auditeur/lecteur : « Mais restez encore, je vous prie, et accompagnez-moi. Je n'en ai pas fini, il faut continuer. Continuer, voilà ce qui est difficile. » (I, p. 1532) Difficile, sans doute, mais surtout *essentiel* ; l'important, en effet, est, comme chez Beckett, de « continuer » à tout prix, de continuer on ne sait pourquoi, bref, de continuer pour continuer.

A ce point culminant du récit confessionnel de Clamence (fin du chapitre V), au seuil de son « explication » finale (chapitre VI), sa « confession » elle-même semble être devenue pur *prétexte* à l'acte même de sa propre narration, c'est-à-dire, prétexte à la « présence » même d'un « texte » quelconque. Mais il y a donc cercle : le récit tout entier trouve sa justification dans sa propre *facticité*, dans le fait d'être *un* récit, et non plus *le* récit de ceci ou de cela. Or ce qui est en cause ici est justement la référentialité de la confession de Clamence, dont la justification *devrait* se faire en sens inverse, la reconstitution absolument véridique du passé « confessé » motivant, autorisant et légitimant le récit. Chez Clamence, au contraire, le personnage narré au passé s'est détaché progressivement de l'instance narrative « présente » qui devait pourtant s'y rattacher par l'emploi du pronom personnel à la première personne. Autrement dit, le « je » de Clamence, comme nous l'indiquait déjà son « enseigne » imaginaire, et comme nous l'indiquent encore quelques unes de ses remarques sur lui-même, semble

étrangement se *dédoubler* et donc se priver de tout contenu « objectif », toute référence, pour s'autonomiser et se réduire au statut de pur signifiant :

Bref, je m'arrête, vous avez déjà compris que j'étais comme mes Hollandais qui sont là sans y être : absent au moment où je tenais le plus de place. (I, p. 1520)

J'ai vécu ma vie entière sous un double signe et mes actions les plus graves ont été souvent celles où j'étais le moins engagé. (*Ibid.*)

Quoi de plus « grave », en effet, que l'acte de se confesser (dont le récit, d'ailleurs, ne tient pas mal de « place ») ? Selon Clamence, cependant, sa confession pourrait bien se poursuivre sans qu'il y soit pour autant « engagé » *lui-même* par le « je » narratif, ni donc par son « acte » de narrer. Car la « vie entière » du personnage *raconté* est elle-même le pur produit de la narration présente (que Clamence y soit « engagé », c'est-à-dire « présent », ou non). Et n'est-ce pas précisément la nature « double » du signe comme tel qui permet en fin de compte à Clamence d'être « là sans y être » ou « absent au moment où [il tient] le plus de place » ?

Car, nous venons de le constater, la pratique narrative du narrateur est *orientée*, elle a sa finalité *propre* qui n'a rien à voir avec la volonté ou l'intention de se confesser de quoi que ce soit. Comme le dira le narrateur lui-même, « les auteurs de confession écrivent surtout pour ne pas se confesser, pour ne rien dire de ce qu'il savent. » (I, p. 1538) Or, il s'ensuit de toute l'analyse précédente que, *dès avant* l'« explication » finale du métier de juge-pénitent, la finalité pour ainsi dire « horizontale » du discours narratif se poursuivant au présent de la narration se met à primer petit à petit sur sa finalité

*référentielle*, sa « transcendance verticale » en tant que véritable confession d'un passé réel. Autrement dit, la dialectique du récit de Clamence tend précisément à supprimer sa propre fonction référentielle – sa transcendance « verticale » vers un référent supposé réel (le passé du personnage) qui en commanderait le sens – au profit de sa pure « présence », sa pure *facticité* discursive.

Ce processus, cependant, ne s'achève qu'au dernier chapitre du livre, lorsque le narrateur, en s'expliquant enfin sur son métier de juge-pénitent, par là même théorise et donc démont(r)e le mécanisme de son propre récit, dont la narration, rappelons-le, fait justement partie de ses « fonctions ». Ce faisant, il finit par déplacer *entièrement* le sens du récit sur l'axe « horizontal », c'est-à-dire, sur l'unique *présent* de la narration :

Ce métier de juge-pénitent, je l'exerce *en ce moment*. ... Même au lit, même fiévreux, je fonctionne. Ce métier-là, d'ailleurs, on ne l'exerce pas, on le respire, à toute heure. Ne croyez pas en effet que, pendant cinq jours, je vous aie fait de si long discours pour le seul plaisir. Non, j'ai assez parlé pour ne rien dire, autrefois. *Maintenant* mon discours est *orienté*. (I, p. 1543)

Bien entendu, cette « orientation » du discours de Clamence s'avère complètement étrangère à celle d'abord suggérée par sa forme confessionnelle, puisque seule la *pratique* de la confession importe pour le juge-pénitent, non le contenu confessé : « [mon utile profession] consiste *d'abord*, vous en avez fait l'expérience, à *pratiquer* la confession publique *aussi souvent que possible*. » (I, p. 1547) Voici donc la boucle enfin bouclée : la justification du récit, sa finalité dernière est précisément l'explication de ce métier qui consiste à construire un récit dont la justification, la finalité dernière, est précisément

l'explication de ce métier qui consiste etc, etc... Du coup, le narrateur assume finalement lui-même la fonction de *Deus ex machina* qu'il avait d'abord attribué à son propre « personnage » : « *Pesez bien cela, cher monsieur* : je vivais impunément. Je n'étais concerné par aucun jugement, je ne me trouvais pas sur la scène du tribunal, mais quelque part, dans les cintres, comme ces dieux que, de temps en temps, on descend, au moyen d'une machine, pour transfigurer l'action et lui donner sons sens. » (I, p. 1488)

*Dialectique et fiction.*

Seulement, la transfiguration de l'action et la donation du sens coïncident ici avec leur destruction totale. La pleine « conscience de soi », la réflexion totale de la *narration présente* met radicalement en doute la « vérité » de la conscience de soi du personnage passé que nous avons cru pouvoir situer autour de l'épisode du rire du pont des Arts. Car cet épisode, ainsi que le passé entier de Clamence, a disparu avec l'aveu final de la véritable orientation du récit, lequel élimine définitivement du compte, voire du *conte*, sa propre valeur référentielle. En effet, Clamence commence le dernier entretien avec une sorte de méta-confession portant justement sur l'ensemble du récit précédent : « Je sais ce que vous pensez : il est bien difficile de démêler le vrai du faux dans ce que je raconte. Je *confesse* que vous avez raison. Moi-même... » (I, p. 1537) Et Clamence de poursuivre :

Qu'importe, après tout ? Les mensonges ne mettent-ils pas finalement sur la voie de la vérité ? Et mes histoires, vraies ou fausses, ne tendent-elles pas toutes à la même fin, n'ont-elles pas le même sens ? Alors, qu'importe qu'elles soient vraies ou fausses si, dans les deux cas, elles sont significatives de ce que j'ai été et de ce que je suis. On voit parfois plus

clair dans celui qui ment que dans celui qui dit vrai. La vérité, comme la lumière, aveugle. Le mensonge, au contraire, est un beau crépuscule, qui met chaque objet en valeur. (I, p. 1537)

Dès lors impossible de « se fier » en quoi que ce soit au contenu du discours de Clamence. Le narrateur fictif de Camus laisse entendre que son propre récit est lui-même un « mensonge », une *fiction*. Le récit en entier se met « en abîme » en conférant, à l'intérieur de la fiction (diégèse) elle-même, un statut fictif aux référents du discours narratif ; le narrateur s'avère l'« auteur » de Clamence-personnage au même titre qu'un nommé Camus l'est de Clamence-narrateur. D'où la destruction complète de l'illusion référentielle encouragée jusqu'à présent par la cohérence de la reconstitution narrative du passé du personnage, ainsi que par sa forme confessionnelle. Là-dessus, Clamence s'explique ainsi :

Je m'accuse, en long et en large. Ce n'est pas difficile, *j'ai maintenant de la mémoire*. Mais attention, je ne m'accuse pas grossièrement, à grands coups sur la poitrine. Non, je navigue sagement, je multiplie les nuances, les digressions aussi, *j'adapte enfin mon discours à l'auditeur*, j'amène ce dernier à renchérir. (I, p. 1547)

Même si cette technique exige beaucoup de « mémoire »<sup>167</sup> de la part du narrateur, comment prétendre qu'elle puisse aboutir à une auto-accusation ou confession quelconque de la part de celui-ci, puisqu'elle finit par en dire tout autant de la personne

---

<sup>167</sup> « Mémoire », bien entendu, du comédien apprenant son texte « par cœur », c'est-à-dire *mémorisation*. Il faudrait ici s'interroger longuement sur le rapport « critique » entre cette mémoire de Clamence et les concepts hégéliens d'*Erinnerung* et de *Gedächtnis* comme moments essentiels de la dialectique du signe et du symbole et donc de l'émancipation de l'esprit par rapport à l'objet sensible ou naturel en tant que référent-relevé de son propre *Logos*. Indiquons seulement qu'une telle mémoire-mémorisation constitue à la fois une condition indispensable et un obstacle irréductible pour la dialectique toute entière comme le rappellent fortement J. Derrida, 'Le Puits et la pyramide', et P. de Man, 'Sign and Symbol'.

de l'auditeur auquel elle est toute entière adaptée ? Non, le « portrait » de Clamence « est celui de tous et de personne », « un masque, en somme », et finalement, nous l'avons vu, « un miroir » (*ibid.*) dissimulant cela même que le portrait devait justement donner à voir. Malheur, donc, au lecteur qui, pris au leurre de l'axe « vertical » du récit, aurait cru en *percer* ou *transcender* la surface discursive vers son référent : son « regard perçant » (*ibid.*) lui est renvoyé d'emblée par le narrateur, lequel s'installe définitivement sur l'axe « horizontal » de son discours se faisant et se refermant sur soi. Car la transition du « portrait » au « masque » et du masque au « miroir », le « jeu de glaces étudié » du narrateur opèrent ici de façon purement verbale et dépendent de la seule discursivité de son récit : « Alors, insensiblement, je passe dans mon discours, du 'je' au 'nous'. Quand j'arrive au 'voilà ce que nous sommes', le tour est joué, je peux [leur]<sup>168</sup> dire leurs vérités. » (*Ibid.*)

#### *Ontogenèse et référence.*

Ce qui nous ramène enfin au texte de Hegel. En préparant la célèbre dialectique du maître et de l'esclave, celui-ci avait écrit :

Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi qu'objet. – Ainsi pour nous est déjà présent le concept de *l'esprit*. Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : un *Moi* ['Ich' = 'je'] qui est

---

<sup>168</sup> Nous corrigeons ici le texte de l'édition de Quillot d'après celui de toute autre édition de *La Chute* de nous connue (Gallimard, coll. 'Blanche', 1956, coll. Folio, 1971, coll. Folio Plus, 1997).

un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* [‘Ich’] Dans la conscience de soi comme concept de l’esprit la conscience atteint le moment de son tournant ; de là elle chemine hors de l’apparence colorée de l’en-deçà sensible et hors de la nuit vide de l’au-delà supra-sensible, pour entrer dans le jour spirituel de la présence.<sup>169</sup>

Chez Hegel, comme chez Clamence, la transition à la conscience de soi, ainsi que tout le développement de celle-ci, entraîne en effet un passage *discursif* du « je » au « nous ». Selon le schéma hégélien, la conscience naïve doit d’abord apprendre à reconnaître l’identité simple de la substance et du sujet, c’est-à-dire de l’« objet » et du « je », ce qu’elle fera en devenant conscience *de soi*. Ensuite, ce « je » de la conscience de soi devra lui-même se dédoubler et s’aliéner pour s’opposer à d’autres consciences de soi au cours de la recherche de sa certitude absolue. Finalement, le parcours achevé, les « je » se réuniront dans la « substance vivante » de l’esprit – substance enfin *absolument* subjectivée qui ne sera rien d’autre qu’un « nous » réfléchissant en lui-même la reconnaissance réciproque des « je » particuliers qu’il subsume tout en les dépassant vers la position du savoir absolu et de la conscience de soi universelle de l’être. Mais est-ce bien cette situation que dévoile et reflète le « miroir » de Clamence ? Son propre passage du « je » au « nous » fonctionne-t-il de même que celui de la *Phénoménologie* ? Autrement dit, la fin de l’*Histoire* hégélienne correspond-elle à la fin de l’*histoire* de Clamence ?

Si l’on veut, mais uniquement si l’on tient compte de la nature purement verbale, purement nominale, de la substitution d’un pronom déictique, d’un « shifter » ou d’un

---

<sup>169</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 154.

« embrayeur »<sup>170</sup> pour un autre dans le passage du « je » au « nous » ; seulement si nous identifions le « jour spirituel de la présence » avec le présent *narratif* d'un discours *facticiel*.<sup>171</sup> Car si « la signification générale d'un embrayeur ne peut être définie en dehors d'une référence au message »,<sup>172</sup> cette signification réflexive, cette sorte de sui-référence ou de « mise en abyme » du « message » que comporte nécessairement le « je » ou le « nous » ne dépendent plus d'aucune transcendance référentielle ou verticale : « est 'ego' qui dit 'ego' ». »<sup>173</sup> Mais c'est là précisément ce que la dialectique hégélienne n'a *pas* reconnu et ne saurait reconnaître. C'est donc ce dernier degré de la conscience de soi, cette conscience de soi *jusqu'* à la prise de conscience de l'autonomie absolue du discours dialectique lui-même – *jusqu'* à la destruction de cette dernière « transcendance » qu'est son référent – qui font toute la différence entre le texte de Camus et celui de Hegel. Chez ce dernier, en effet, le « présent » du savoir absolu et le « nous » phénoménologique qui s'y énonce dépendent entièrement de leur propre *genèse effective* ou *réelle* et donc de la puissance référentielle du discours à travers lequel cette genèse se (re)constitue en tant qu'expérience effective de la conscience (de soi), son passé *réel* ou « histoire *vraie* ». Autrement dit le *sens* même de la dialectique de Hegel est commandé par la réalité – celle-ci serait-elle entièrement immanente à l'esprit sur le mode du toujours-déjà de la relève – de son référent, c'est-à-dire par le parcours *effectif, concret*, censé à la fois *aboutir à* et *garantir* la possibilité même du discours qui l'énonce. Hegel à beau

---

<sup>170</sup> R. Jakobson, *op. cit.*, p. 178. Sur le choix de cette traduction de « shifter » voir la note 3 du traducteur (N. Ruwet) à la même page.

<sup>171</sup> *Factice*, en l'occurrence, ce qui transforme le « jour spirituel » de Hegel en ce « beau crépuscule, qui met chaque objet en valeur » qu'est le mensonge pour Clémence. (I, p. 1537)

<sup>172</sup> R. Jakobson, *ibid.*

<sup>173</sup> E. Benveniste, *op. cit.*, p. 260.



s'excuser et s'expliquer sur le caractère quelque peu « narratif »<sup>174</sup> de sa *Phénoménologie*, il ne saurait en aucun cas en admettre le caractère *fictif* : la relève du référent en accuse seulement le caractère « abstrait », non pas son *arbitraire radical* en tant que référent fictif ou illusoire. Il en va tout autrement pour *La Chute* : reprise ou réécriture « romanesque » de la dialectique de la *Phénoménologie* qui en pousse la conscience de soi au point de reconnaître le statut fictif des référents de son propre discours. En effet, tout comme celui de Hegel, le discours de Clamence semble engagé dans une tentative d'auto-légitimation ou d'auto-justification par reconstitution rétrospective de sa propre genèse dialectique, c'est-à-dire par appel aux étapes passées de la conscience du narrateur-personnage afin de garantir la véracité de son énonciation présente. Partant, donc, *La Chute* aurait ceci en commun avec la *Phénoménologie* que le passé narré *devrait* y rejoindre en fin de compte – et cela par « dialectique de la conscience » interposée – le présent, le « je-nous » de la narration elle-même. Mais si le récit camusien nous rapporte, à cette fin même, la prise de conscience de Clamence-personnage, celle-ci en vient très vite à se doubler d'une conscience de soi du récit lui-même qui en subvertit la référentialité en faisant primer le présent narratif au détriment du passé du personnage, la finalité de la pure *pratique* discursive aux dépens de celle de la *confession* et de son « contenu ».

#### *Du faux au mensonge.*

Pour Hegel lui-même, d'ailleurs, l'onto-genèse dialectique de la conscience de soi se constitue en somme comme une longue « confession » des fautes et des erreurs de la

---

<sup>174</sup> « Ce qu'on dit ici exprime bien le concept, mais ne peut pas valoir pour plus que pour une affirmation anticipée. Sa vérité ne serait pas à sa place dans cette exposition qui a en partie un caractère narratif. » Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 50.

conscience naïve : c'est là le « travail » et surtout la « patience » du *négatif*. L'essentiel, cependant, est de ne pas concevoir trop « rigidement ... l'opposition mutuelle du vrai et du faux ». <sup>175</sup> En effet, « le *Vrai* et le *Faux* appartiennent à ces pensées déterminées qui, privées de mouvement, valent comme des essences particulières, dont l'une est d'un côté quand l'autre est de l'autre côté, et qui se posent et s'isolent dans leur rigidité sans aucune communication l'une avec l'autre. » <sup>176</sup> Or, pour la pensée dialectique, il s'agit au contraire de reconnaître jusqu'à la *nécessité* des erreurs passées *en vue* précisément de leur « relève » au sein de l'avènement dialectique d'une vérité *en devenir*. Car l'essence de la dialectique est justement, selon Hegel, de transformer l'erreur, c'est-à-dire le *négatif*, en vérité au moyen des opérateurs logiques de la « négation déterminée » et de la « relève », c'est-à-dire par tout son côté « négativement rationnel ». Si donc Clamence, nous l'avons vu, se moque, lui aussi, de l'antithèse « rigide » de la vérité et de la fausseté, il reste, semble-t-il, on ne peut plus fidèle à cette logique. Mais attention, pour Hegel,

on ne peut cependant pas dire pour cela que le *faux* constitue un moment ou, certes, une partie de la vérité. ... Précisément par égard pour la signification, pour désigner le moment de l'*être-autre complet*, ces termes de vrai et de faux ne doivent plus être utilisés là où leur être-autre est supprimé. De la même façon, les expressions : *unité* du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'être et de la pensée, etc., présentent cet inconvénient que les termes d'objet et de sujet, etc., désignent ce qu'ils sont *en dehors de leur unité* ; dans leur unité ils n'ont donc plus le sens

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 34.

que leur expression énonce ; c'est justement ainsi que le faux n'est plus comme faux, un moment de la vérité.<sup>177</sup>

Mais de tels scrupules « par égard pour la signification » des mots ou pour « le sens que leur expression énonce » ne sont pas faits pour tourmenter un Clamence, lui qui prêche la suppression des enseignes et joue de l'« arbitraire » du signe jusqu'à nommer « hommes libres » ses esclaves. Cela dit, Clamence pas plus que Hegel n'admet finalement le faux comme « moment » du vrai : il n'en a pas besoin puisque, pour lui, la seule « vérité » est celle, infiniment précaire, évanouissante, du pur *présent* narratif, de la pure *pratique* « confessionnelle » en tant que telle. Tout le reste, le « contenu » tout entier, relève de la pure « motivation » au sens de Genette<sup>178</sup> : « mes histoires, vraies ou fausses, ne tendent-elles pas toutes à la même fin, n'ont-elles pas le même sens ? Alors, qu'importe qu'elles soient vraies ou fausses si, dans les deux cas, elles sont significatives de ce que j'ai été et de ce que je suis. » (I, p. 1537) Inutile, d'ailleurs, d'insister sur le fait que, chez Hegel lui-même, toute la *nécessité* des étapes de sa dialectique ne relève que du point de vue rétrospectif du « nous » phénoménologique, tandis que l'expérience de la conscience de soi paraît parfaitement arbitraire à son échelle propre. Car cette nécessité à beau opérer « derrière le dos » de la conscience de soi, elle n'en est pas moins *effectivement* à l'œuvre *dans* ou *à travers* son expérience même.<sup>179</sup> Chez Clamence, par contre, il n'y a jamais eu de nécessité autre que celle du récit lui-même, puisque celui-ci crée quasiment de toutes pièces son propre passé dans et par la narration présente ; il n'y a ainsi *aucun arbitraire* dans les « expériences » de Clamence justement en ce que *tout* y est « arbitraire », c'est-

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>178</sup> Cf. G. Genette, 'Vraisemblance et motivation' in *Figures II*, coll. 'Tel Quel' (Paris : Seuil, 1969) pp. 71-99.

<sup>179</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, pp. 76-77.

à-dire inventé aux fins du seul discours en train de se faire. C'est pourquoi Clamence dit de ses propres « histoires » qu'elles sont « *significatives* » de son être passé comme de son être présent : tout passe en effet par la « médiation » *stratégique* du *signe* dont la logique propre détermine de part en part la reconstitution du passé en fonction de sa seule valeur de « motivation » du discours présent.

Si donc le récit ontogénétique de Hegel présupposait au moins la nécessité et la réalité effective de chaque « figure », si erronée soit-elle, de la conscience (dé)passée, Clamence pousse son indifférence « dialectique » à l'opposition vrai/faux au point d'englober la « réalité effective » de cette ontogenèse tout entière. Pour lui, le présent justifie *toute* erreur, y compris celle-là même qui toucherait justement à la reconstitution du passé et donc à la genèse dialectique du présent lui-même. Dès lors, nous l'avons vu, cette genèse, ce passé *en entier*, admet jusqu'au *mensonge pur* pour principe de développement, car dès que la seule « vérité » nécessaire est *qu'il y ait discours*, « les mensonges ne mettent-ils pas finalement sur la voie de la vérité ? » (*Ibid.*) Ainsi, à la différence de Hegel, Clamence admet, et même encourage, la référentialité illusoire, fictive, voire *mensongère*, au sein même de la dialectique, ce qui revient à en ruiner complètement la valeur d'ontogenèse et donc de légitimation de l'énonciation présente : l'*onto*-genèse cède à l'*auto*-genèse d'un discours *sui generis*. D'où la divergence plutôt qu'un rapprochement progressif du passé et du présent de la narration, culminant dans leur discontinuité radicale en fonction précisément de la « réflexion » finale du récit sur sa propre logique qui devait, selon Hegel, en établir la « continuité » dialectique profonde.

*Achever la Phénoménologie.*

Mais loin de constituer une trahison quelconque de Hegel, cette situation naît justement de la *radicalisation de sa propre logique*. Car l'explication de Clamence consiste, nous l'avons vu, en la *pleine* thématization de la « dialectique », voire de la *technique* ou *stratégie discursive* déployée jusque là, et coïncide donc avec la pleine conscience de soi non seulement du narrateur, mais de la narration elle-même. Aussi ce dernier chapitre *achève-t-il* – selon la logique indécidable de ce mot – la dialectique de la conscience de soi : la narration y prend *si bien* conscience d'elle-même et de sa finalité *propre* qu'elle en vient à se renfermer entièrement sur elle-même dans et par l'aveu du caractère purement stratégique de la « confession » précédente. Ainsi *La Chute* « achève » – c'est-à-dire complète *et* détruit – la *Phénoménologie* plutôt que de s'en distinguer simplement en ce que la « conscience de soi » camusienne réfléchit à la fois sa propre genèse dialectique (mais peu importe, celle-ci étant purement fictive), et le *discours* dialectique à travers lequel celle-ci se (re)présente. *Par là même*, cependant, – par cette dernière prise de conscience, cette dernière réflexion, ce dernier renversement dialectique – c'est la dialectique elle-même qui s'effondre tout entière : le présent du « savoir absolu » s'arrache à son propre passé, récuse sa propre légitimation ontogénétique, et s'autonomise, pour ainsi dire, en se réduisant à la seule *présence* – aussi irrécusable qu'injustifiable – de la narration. Car la référentialité même du discours, cette dernière « transcendance verticale », enfin réduite ou supprimée, il ne reste aucune finalité extérieure à ce discours qui pourrait en commander le sens : le discours dialectique de Clamence serait enfin, selon l'expression de Hegel, en *et pour soi*, et même *l'en-soi-pour-soi absolu*, voire *absolument absous* de toute valeur de *vérité*.

II. « DIALECTIQUE » DE *LA CHUTE*, II : TEXTUALITE ET CONSCIENCE DE SOI*Logos et fiction.*

Dans un texte cité ci-dessus (postérieur, il est vrai, à *La Chute*), Hyppolite se demandait au sujet du discours hégélien : « Qui parle ? La réponse n'est ni le *on* ni le *ça*, ni tout à fait le *je* ou le *nous*. Ce nom de *dialectique* que Hegel a repris pour le caractériser et qui désigne une dialectique des choses elles-mêmes, et non un instrument du savoir, est lui-même au centre du problème. »<sup>180</sup> C'est justement le problème que soulève le texte de Camus au point où nous en sommes de notre lecture. Qui parle, en effet ? Car l'étrange dialectique de *La Chute* n'est pas plus dans « les choses elles-mêmes » (le référent) que dans la conscience (de soi) de Clamence, mais s'est déplacée toute entière sur la réflexivité de l'instance narrative du récit, laquelle se nomme « Clamence » ou « je », voire « nous ». *Se* nomme,<sup>181</sup> disons-nous, puisque ce nom « propre » ainsi que ces pronoms « personnels » rechutent finalement au statut de purs signifiants produits réflexivement par la narration au cours de son auto-genèse parfaitement gratuite. Cette dialectique fonctionne donc à rebours de celle de la *Phénoménologie* en atteignant ce dernier degré (refoulé ou négligé par Hegel) de la « conscience de soi » qu'est celle de la narration elle-même, et dont la « réflexion en soi », c'est-à-dire la *sui-référentialité*, est telle qu'elle détruit l'illusion référentielle qui légitimait jusqu'alors la finalité confessionnelle du récit. La dialectique du texte camusien aboutit donc à la contingence et la gratuité absolues du pur discours se faisant, se disant soi-même.

---

<sup>180</sup> J. Hyppolite, *Figures*, p. 351.

<sup>181</sup> Cf. M. Blanchot, 'La chute : la fuite'.

Dans un sens, cependant, c'était justement là le *telos* essentiel de la dialectique spéculative elle-même, en tant qu'elle devait en fin de compte se reconnaître comme identique au *Logos* même de l'être se disant soi-même à soi-même. C'est du moins le point de vue de la *Logique* hégélienne. Celle-ci, nous l'avons vu, est censée prendre la relève de la *Phénoménologie*<sup>182</sup> en y reprenant systématiquement les « figures » de la conscience (de soi) pour en expliciter le sens proprement *onto*-logique au sein du *Logos* de l'être. La célèbre formule hégélienne selon laquelle « le réel est le rationnel et le rationnel est le réel »<sup>183</sup> ne dit pas autre chose, pour autant que le *logos* grec aura toujours admis la *ratio* latine, voire la raison, le rationnel, parmi ses nombreuses traductions possibles.<sup>184</sup> Or ce *Logos* spéculatif absolu est *lui aussi* un pur discours, engendrant lui aussi son propre contenu purement immanent et se maintenant lui aussi dans le cercle fermé d'une immanence à soi-même absolue. D'un côté, donc, l'« achèvement » camusien de la dialectique spéculative en mime néanmoins le « résultat » en tant que réduction de toute transcendance au sein de l'immanence d'un discours ou *Logos* absolu. Ce faisant, la dialectique de *La Chute* aboutit précisément à ce que, suivant l'interprétation de Hyppolite, nous nommions plus haut la « conscience sans conscience » ou « subjectivité sans sujet » de la discursivité pure, anonyme de l'esprit, voire de l'être même, qui constitue le point de départ et comme la forme générale de la *Logique* spéculative. Chez Hegel, cependant, un tel « résultat » non seulement relève et renferme en soi toute la dialectique de son propre devenir (sans quoi sa vérité demeurerait purement dogmatique), mais en outre acquiert une nécessité absolue du fait de *se savoir*

---

<sup>182</sup> Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, et M. Heidegger 'Hegel et son concept de l'expérience' in *Chemins qui ne mènent nulle part*.

<sup>183</sup> Cf. l'« Introduction » in *Principes de la philosophie du droit*, coll. Quadrige (Paris : P.U.F., 2003).

<sup>184</sup> Cf. notamment, M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, coll. Tel (Paris : Gallimard, 1980).

le *Logos* même de l'être. Le « logos » de *La Chute*, cependant, n'a aucunement l'être essentiel pour garant, mais sa seule contingence discursive, sa seule facticité. Qui plus est, loin de renfermer en soi son propre devenir au moyen d'un quelconque retour-en-soi de la fin dans le commencement, le récit camusien s'acharne à la liquidation totale de son propre contenu, lequel n'est pas (dé)passé mais *raturé*, voire tout simplement 'nul et non advenu'. *La Chute*, c'est la possibilité nécessaire de la référence vide, mensongère, fictive, arbitraire qui s'assume comme telle ; c'est la fictionnalité *consciente de soi*. Or rien dans le système de Hegel ne saurait exclure *a priori* cette possibilité et comme cette figure illusoire, mensongère de la conscience de soi. Bien au contraire, la référentialité fictive est une condition nécessaire de l'essence même du signe et découle directement de sa liberté « spirituelle » par rapport au contenu signifié. Cette propriété essentielle du signe fonde la possibilité de tout discours en tant que tel,<sup>185</sup> y compris donc celui de la *Phénoménologie*. Dès lors le discours même du « savoir absolu » comporte la possibilité *essentielle* de la non-réalité ou du statut *fictif* de son référent – en l'occurrence, de sa genèse dialectique toute entière ; absolument rien dans le récit hégélien ne saurait en garantir la « réalité » – rien, en principe, ne distingue la référentialité du discours de la *Phénoménologie* de la référentialité *fictive* du discours dit « littéraire » de *La Chute*. Ignorer ou esquiver cette possibilité inhérente du signe en tant que tel, c'est maintenir son discours en deçà de la pleine et parfaite conscience de soi en limitant arbitrairement le mouvement de la réflexion-en-soi qui s'y poursuit ; l'admettre, par contre, c'est identifier la réflexion avec la pure *sui-référentialité* d'un discours qui se retranche radicalement du

---

<sup>185</sup> Comme l'a très bien démontré J. Derrida, *Limited Inc.*, coll. La philosophie en effet (Paris : Galilée, 1990), *passim.*, notamment la longue discussion aux pp. 159-97. En ce qui concerne le même problème chez Hegel, cf. 'Le Puits et la pyramide'.



réel pour se complaire dans sa propre facticité immotivée, sa contingence absolue. Tel est le dilemme de la dialectique hégélienne face à celle de *La Chute*.

*Du discours au texte.*

Tout cela découle cependant de la seule « mise en abyme » de la fiction produite par l'aveu diégétique du narrateur « confessant » la nature fictive, mensongère, de son propre récit. A s'en tenir là, on resterait donc à l'intérieur de la fiction de *La Chute*. Celle-ci, il est vrai, aurait ainsi définitivement détruit toute certitude quant à la personne du narrateur, mais le discours de celui-ci, ainsi que tout son contexte d'énonciation présent (Amsterdam, *Mexico-City*, l'île de Marken, etc.), demeurerait irréductiblement là. C'est d'ailleurs sur la structure de cette situation que s'appuie la lecture de Brian Fitch, selon laquelle tout l'intérêt et l'originalité du texte de Camus tiendrait à ce que celui-ci piège son lecteur en effectuant une sorte d'empiètement, voire de fusion entre l'univers du lecteur et celui de la fiction : « *La Chute* actually opens onto the world of the reader, articulating, as it does, the very passage between the world of the book and the real world of the reader. »<sup>186</sup> Selon Fitch, donc, lecteur réel et personnage fictif finiraient dans un tête-à-tête paradoxal et gênant en ce que le monde de ce dernier « advances progressively to meet its reader and with Clamence's revelation at the end of the book finally encompasses its hapless victim in one fell swoop, making him the centre of that world. »<sup>187</sup> Qui plus est, toute détermination possible du personnage de Clamence ayant disparu derrière/dans son portrait-miroir, « what the reader sees in this mirror is the

---

<sup>186</sup> B. Fitch, 'The Empty Referent', p. 131.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 132.

reflection of his own activity as a reader and an interpreter. »<sup>188</sup> Fitch lui-même de noter, cependant, que c'est ainsi que le texte de Camus « draws our attention to the predicament all language finds itself in once it is written down », tout en se maintenant – de par sa forme dialogique – dans l'illusion d'être « other than what it is, to escape the condition of all written texts ».<sup>189</sup> Autrement dit, si le roman de Camus reflète *et* l'activité herméneutique du lecteur devant son texte (Fitch) *et* celle de l'auteur le créant (mise en abyme de la fiction), nous ne pouvons plus négliger la *textualité* de cette voix qui semble s'adresser à nous de l'intérieur de la fiction. De toute évidence, en effet, Clamence-narrateur n'est pas pour nous un être réel qui nous parle, mais une fiction créée par l'opération des signifiants déictiques d'un *texte* ; son discours n'est pas *prononcé* mais *écrit*. Mais cela aussi, nous le verrons, Camus l'avait déjà inscrit à même son texte à travers le jeu de plusieurs procédés métatextuels dont l'opération va justement *textualiser* la voix et le discours du narrateur.

Il y a donc un dernier tour de l'écrou dialectique à relever dans *La Chute*, à savoir, celui qui consiste à « reconnaître » l'extériorité radicale de l'écriture « à l'œuvre » au sein même de l'intériorité ou de l'immanence réflexive propre à ce que nous avons nommé la « conscience de soi de la narration ». De ce point de vue, le présent universel/essentiel du « savoir absolu » se réduirait non seulement au simple présent d'énonciation d'une narration contingente, mais, de là, à la pure *présence littéraire*, la pure facticité du *texte lui-même* ; la dialectique de *La Chute* tiendrait ainsi compte non seulement de sa propre discursivité, mais en outre de son *écriture* et de sa *textualité*. Dès lors, le portrait-miroir de Clamence devient l'image même de la « surface » du texte de Camus – surface à

---

<sup>188</sup> Fitch, *The Narcissistic Text*, p. 83.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 88.

*travers* laquelle nous finissons par ne plus rien voir de l'univers fictif, mais *sur* lequel nous nous mirons en tant que lecteurs de ce texte lui-même. Le récit de Camus en vient ainsi à détruire le dernier plan de sa propre fiction, laquelle dépendait encore de l'illusion de l'énonciation présente (narrateur, parole) et de son contexte (Amsterdam, etc.). Mais si la destruction du passé parisien de Clamence s'opère au moyen de la mise en abyme finale de la fiction à travers la « confession » *intradiégétique* de la narration présente, celle du présent narratif en tant que tel ne saurait, elle, s'effectuer tout à fait sur le plan de la diégèse qu'elle nie. La textualisation de l'énonciation va donc se produire sur le plan des seuls *signifiants* du discours narratif présent, c'est-à-dire, à travers sa *rhétorique* (au sens le plus large de ce mot). Autrement dit, la conscience de soi et la réflexion-en-soi du discours narratif va se poursuivre *au-delà* de la « dialectique » entre référentialité et sui-référentialité examinée jusqu'ici, pour s'installer dans le jeu « réflexif », métatextuel, du signifiant à *même son inscription en tant que trace ou marque textuelle*. Ce qu'une telle opération (méta)textuelle met en jeu, nous le verrons, c'est précisément le sens même de la « présence » qui sous-tend toute la stratégie du récit camusien. Car le retranchement du *présent* « narratif » en pure *présence* « littérale » ou textuelle par le biais de sa propre rhétorique excède le schéma implicite de toute expérience en tant que telle, y compris l'« expérience » dialectique au sens hégélien.<sup>190</sup>

### *Amsterdam en abyme.*

Commençons par noter combien la topographie d'Amsterdam conjurée par la narration, « capitale d'eaux et de brumes, corsetée de canaux, particulièrement

---

<sup>190</sup> Cf. 'Introduction' in *Phénoménologie*, I. Pour une exposition rigoureuse de ce concept, cf. M. Heidegger, 'Hegel et son concept de l'expérience'.

encombrée et visitée par des hommes venus du monde entier » (I, p. 1547), renvoie à l'idée d'un texte, et notamment du texte de *La Chute* : les « canaux » sillonnant le paysage plat de la ville comme les lignes d'encre sur une page écrite, les « hommes venus du monde entier » figurant autant de lecteurs (dont le « vous » auquel s'adresse Clamence ici même), et surtout ces « eaux » et ces « brumes » concrétisant les traits essentiels de la lecture de *La Chute* – récit fuyant, déroutant, obscur, illusoire, et finalement, récit- ou texte-*miroir* dont la surface, infiniment instable, comme celle de l'eau, réfléchit... C'est d'ailleurs le narrateur lui-même qui souligne le rapport étroit entre son propre discours et son pays adoptif :

Mais c'est le trop-plein ; dès que j'ouvre la bouche, les phrases coulent. *Ce pays m'inspire*, d'ailleurs. J'aime ce peuple, grouillant sur les trottoirs, *coincé dans un petit espace* de maisons et d'eaux, *cerné* par des brumes, des terres froides, et la mer fumante comme une lessive. Je l'aime, car il est *double*. *Il est ici et il est ailleurs*. (I, p. 1482)

Rappelons en outre que Clamence lui-même se dira plus loin avoir été « comme mes Hollandais qui sont là sans y être : absent au moment où je tenais le plus de place. » (I, p. 1520) Or ce qui est « double », « ici et ailleurs », c'est précisément le signifié de telles descriptions, lesquelles renvoient réflexivement à leur propre statut « double » en tant que signes *à même* leur construction de l'espace imaginaire du « premier plan » de la fiction.

Car ces Hollandais « marchent près de nous, il est vrai, et pourtant, voyez où se trouvent leurs têtes : dans cette brume de néons, de genièvre et de menthe qui descend des *enseignes* rouges et vertes. » (I, p. 1482) Nous avons déjà commenté la portée métatextuelle évidente des « enseignes » qui constituent d'ailleurs le motif le plus

insistant de la construction narrative d'Amsterdam (I, pp. 1482 x2, 1498, 1513). Or, ici encore, la logique du *symbole* (enseigne) cèdera la place à celle de l'arbitraire du *signe* lorsque Clamence évoque la circulation interminable des cyclistes hollandais comme autant de « cygnes funèbres » :

La Hollande est un songe, monsieur, un songe d'or et de fumée, plus fumeux le jour, plus doré la nuit, et nuit et jour ce songe est peuplé de Lohengrin comme ceux-ci, filant rêveusement sur leur noires bicyclettes à hauts guidons, *cygnes funèbres qui tournent sans trêve, dans tout le pays, autour des mers, le longs des canaux*. Ils rêvent, la tête dans leurs nuées cuivrées, *ils roulent en rond*, ils prient, *somnambules*, dans l'encens doré de la brume, *ils ne sont plus là*. (I, p. 1482)

On retrouve donc l'effet déréalisant (songe, rêve) propre à l'affranchissement du signe par rapport à son référent : les signes (cygnes) *circulent*, « tournent sans trêve » ou « roulent en rond », selon l'économie circulaire – autonome, « somnambule », c'est-à-dire *a*-consciente – d'un système arbitraire d'échange infini d'un signifiant contre un autre (en l'occurrence, ceux de « bicyclette », de « cygne », et de « signe »). Si ni la Hollande, ni les hollandais « ne sont plus là » ou « sont là sans y être », c'est que leur « présence » se réduit précisément à celle du *signifiant textuel*, voire à ce que Derrida nommait la *marque* ou la *trace* « qui n'arrive qu'à s'effacer ».<sup>191</sup> « La Hollande est un songe » : autrement dit, toute l'institution narrative du contexte d'« énonciation » de la fiction de *La Chute* – son présent et sa présence mêmes – re-marque la singulière logique

---

<sup>191</sup> J. Derrida, *Psyché, inventions de l'autre*, coll. la philosophie en effet (Paris : Galilée, 1987) p. 89. Cf. aussi *La Carte postale*, pp. 382, 424, et *Résistances, de la psychanalyse*, coll. la philosophie en effet (Paris : Galilée, 1996) pp. 62, 66, 137.

de la « présence-absence » ou de l'« ici-ailleurs » qui la constitue justement en tant que trace ou textualité générale.

Précisons toutefois que si les canaux d'Amsterdam, que nous rapportons aux lignes mêmes du texte, diffèrent cependant de celles-ci de par leur disposition « concentrique », c'est pour mieux cerner l'expérience de *La Chute* :

Avez-vous remarqué que les *canaux concentriques* d'Amsterdam ressemblent aux *cercles de l'enfer* ? L'enfer bourgeois, naturellement peuplé de *mauvais rêves*. Quand on arrive *de l'extérieur*, à mesure qu'on passe ces cercles, la vie, et donc ses crimes, devient *plus épaisse, plus obscure*. Ici, nous sommes dans le dernier cercle. Le cercle des... (I, p. 1483)

L'intertexte dantesque dit déjà assez le statut fictif, voire textuel, de l'Amsterdam de Clamence. Mais la comparaison renvoie en outre à notre propre expérience lisant *La Chute*. Le lecteur y « arrive de l'extérieur » pour entrer dans les « mauvais rêves » d'un « enfer bourgeois » issu de l'imagination de l'auteur dont le récit se dispose effectivement en « cercles » « concentriques » (les chapitres-conversations) menant petit à petit vers ce « dernier cercle » – cercle des *traîtres*, chez Dante – c'est-à-dire à la trahison finale du narrateur. Mais si la « trahison » de Clamence, nous l'avons vu, se confondra essentiellement avec la destruction réflexive de son propre passé, le recours à Dante « trahit » ici même l'artifice littéraire à l'œuvre dans toute la construction du contexte présent d'énonciation. Ainsi ce qui « devient plus épaisse, plus obscure » justement « à mesure qu'on passe ces cercles », ce n'est pas seulement la « vie », mais

l'écriture camusienne, dont la *littérarité* et la *littéralité* ne cessent en quelque sorte de *pointer* à même la fiction qu'elle trame.

*Déictique et textualité.*

« Ici », « je » : la stratégie camusienne s'appuie surtout sur l'indétermination foncière de ces marques déictiques, indétermination fatale, relevée dès le premier chapitre de la *Phénoménologie*. Hegel y faisait justement remarquer le primat du langage sur la conscience en tant que pure « visée du ceci » :

[N]ous ne parlons absolument pas de la même façon que nous *visons* [*meinen*] dans cette certitude sensible. Mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai : en lui, nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre *avis* [*Meinung*] ; et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous *visons* [*meinen*].<sup>192</sup>

Le langage dit, et ne saurait que dire, l'universel de la visée singulière de la conscience. Le déictique du langage contredit *absolument* l'avis/visée (*Meinung/meinen*) de la conscience ; le *vrai*, comme médiation universelle du langage, triomphe de la seule *certitude* sensible. Mais il n'est pas « certain » qu'un tel renversement puisse tenir compte de la pratique déictique autrement complexe du texte camusien, même si pour Camus aussi, nous le savons, « c'est le langage qui est le plus vrai ». Car l'indétermination de l'« ici » de *La Chute* n'hésite pas seulement entre le singulier

---

<sup>192</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 84. Sur le jeu hégélien sur *mein*, *meinen*, et *Meinung*, voir la note 1 du traducteur à la p. 81. Sur le déictique dans son rapport à la dialectique chez Hegel, cf. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, pp. 27-52.

comme visée immédiate et l'universel comme langage médiateur. La construction même du contexte d'énonciation présent, c'est-à-dire la *détermination* narrative de l'« ici » diégétique, n'en finit justement pas de dire la *différance*, le *retrait* perpétuel de l'*ici* en tant que tel. « Ici » serait-ce « ce pays », la Hollande ? Mais celui-ci est justement « double » : « Il est ici, et il est ailleurs ». Est-ce alors le bar *Mexico-City* ? Le nom même du lieu, on le voit, prête quelque peu à confusion « géographique ». « Ici » est-ce donc, comme l'affirme Clamence, le « dernier cercle » de l'*Enfer* de Dante ? Mais il s'agit encore une fois d'un *ici-ailleurs*, d'un *inter-ici* propre à l'*intertextualité* de cette détermination même. L'« ici » de *La Chute* inscrit ainsi toujours sa propre démultiplication essentielle, son retrait réflexif dans un « ici » toujours déjà « ailleurs », toujours plus indéterminé – ce qui n'est pas du tout la même chose que l'universel abstrait qui constitue sa « vérité » selon la dialectique de la certitude sensible. Décidément, l'« ici » de *La Chute* reste une véritable « tour de Babel », comme nous en avertit Clamence dès la première page du texte. Car le déictique camusien ne dit pas l'universel *à travers* le langage comme le pensait Hegel ; elle dit l'*ici-et-ailleurs*, voire l'*ici-en-tant-qu'*ailleurs constitutif de sa propre *inscription* singulière « ici » « même ».

C'est là ce qui nous autorise à identifier réflexivement l'« ici » de *La Chute* avec ce que nous avons nommé sa « présence littéraire », qui n'est rien d'autre que sa *textualité*. Car il n'y a justement *pas* de « présence » littéraire au sens strict de ces mots, et ce qui *pointe* dans les déictiques de Camus c'est la présence-absence de la « lettre » du texte en tant que texte. L'« ici » y désigne toujours une figure réflexive (Babel, *Mexico-City*, la Hollande, l'*Enfer*) de son être-ailleurs, sa présence-absence, une « mise en abyme », en somme, de sa littéralité en tant que trace *différentielle*. C'est ainsi que la



« conscience de soi » de *La Chute* passe non seulement du plan du personnage à celui du discours narratif, mais passe encore de ce plan discursif à celui de la textualité même du texte. *La Chute* c'est donc la *Phénoménologie* enfin écrite : c'est la saisie « dialectique » de l'écriture de la dialectique elle-même. Mais il n'y a justement pas de dialectique de l'écriture : écrire la dialectique, c'est aussitôt réduire le « je » qui est un « nous » et le « nous » qui est un « je » à un pur je(u) de mots, la réflexion de la conscience de soi à la réflexivité toute formelle de quelques procédés métatextuels, et le *présent* du « savoir absolu » à la *présence littérale* de la textualité – bref, c'est réduire l'esprit à la *lettre*. Dès qu'un *texte*, qu'une *écriture* prend « conscience » d'elle-même, comme semblerait l'exiger l'idée même d'une écriture proprement *dialectique* ou *spéculative*, l'illusion ainsi dissipée ou dépassée est l'illusion référentielle en tant que telle, et la « conscience naïve » ainsi relevée est celle-là même qui prêtait un sens univoque aux mots du texte. On ne saurait cependant espérer remplacer ici la conscience naïve par une conscience de soi plus sûre, puisque la « réflexion » de la présence littérale du texte à même le présent narratif de son propre discours demeure radicalement hétérogène à l'ordre de la *conscience*, non seulement comme visée d'un « être sensible », mais encore comme visée d'un présent ou d'une présence *en général*. La réflexivité textuelle de *La Chute* n'est donc pas, ou n'est plus, finalement, une forme quelconque de la *conscience* de soi. Lorsque Hegel disait que, dans le différend de la conscience et du langage, « c'est le langage qui est le plus vrai », il ne soupçonnait pas jusqu'à quel point il avait raison : la textualisation du discours qu'opère la « réflexion en soi », la *réflexivité* du texte, n'est pas du ressort de la conscience de soi, n'est pas objet d'une « expérience » possible pour une conscience *présente à elle-même*. Son *aconscience* est radicale. Aucune

« phénoménologie », aucune « science de l'expérience de la conscience »<sup>193</sup> ne saurait donc faire sienne la réflexivité radicale de *La Chute* ; aucune dialectique de la conscience ne saurait se « reconnaître » dans les replis de ce texte. Aussi – mais nous y reviendrons – n'y a-t-il pas à proprement parler d'« expérience » de *La Chute*.

*Le glissement, les eaux.*

Si texte *dialectique* il y a, pourtant, c'est *par principe* que celui-ci doit être à même de « reconnaître » la défaillance absolue de son propre référent, d'interpréter son propre sens comme pur *effet, miroitement, glissement* de sens, et de dévoiler jusqu'à sa logique même comme logique du seul renvoi différentiel, ce que ne manquera pas de faire Clamence : « Vous pensez peut-être que ce n'est pas logique ? Mais la question n'est pas de rester logique. *La question est de glisser au travers* » (I, p. 1514).<sup>194</sup> En effet, « là sans y être », la figure présente-absente de Clamence incarne finalement cette logique de la trace, logique du glissement perpétuel du sens « au travers » le texte, lequel procède, comme Clamence le disait de lui-même, « à la surface de la vie, dans les mots ..., jamais dans la réalité. » « Comment vous dire ? Ça glissait. Oui, tout glissait sur moi. » (I, p. 1501) « Les êtres suivaient, ils voulaient s'accrocher, mais il n'y avait rien, et c'était le malheur. Pour eux. » (*Ibid.*)

Mais le « malheur » est donc celui du lecteur suivant le glissement même du texte, avançant à sa surface, dans ses mots, voulant « s'accrocher » là où il n'y a « rien ». Et cela par l'effet du dernier renversement dialectique de la « conscience de soi » en texte se réfléchissant en soi-même pour s'avérer pur glissement « au travers », pure liquidation du

<sup>193</sup> Sous-titre de la *Phénoménologie* de Hegel.

<sup>194</sup> Sur une certaine logique du « glissement » entre la dissolution (*Auflösen*) et la relève (*Aufheben*) chez Hegel lui-même, cf. J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative*, notamment pp. 46n, 55-56, 171-172.

sens dans le vide laissé par le référent, pure dérive de sa propre « substance » signifiante. *C'est ça la chute* – celle de la jeune femme du pont Royal, comme celle de Clamence à sa suite – c'est la chute dans la textualité dont la substance et la dérive infinies s'identifient à celles-là mêmes de l'eau : « Ici encore, dites-moi, ne sommes-nous pas sur l'eau ? Sur l'eau plate, monotone, interminable, qui confond ses limites à celles de la terre ? Comment croire que nous allons arriver à Amsterdam ? Nous ne sortirons jamais de ce bénitier immense. » (I, p. 1531) « Ici encore » : encore un « ici » essentiellement *ailleurs*, encore, toujours ailleurs, confondant à présent ses limites « à celles de la terre » dans la mesure même où la terre, l'univers entier de la fiction, ne sont encore « ici » qu'un effet du glissement interminable au travers le texte, qu'une illusion *liquidée* dans et par le miroitement infini de la surface textuelle. « Jeu de glaces » en effet, le texte s'identifie aux eaux pour mieux se réfléchir et se mirer en elles, c'est-à-dire pour mieux se *textualiser* dans cette figure de sa propre fluidité, de son propre glissement perpétuel, et comme de la contingence absolue de sa propre substance. « Dès que j'ouvre la bouche, les phrases *coulent* », nous prévenait Clamence.

Mais Hegel lui-même n'avait-il pas posé le rapport analogique entre l'élément de l'eau et celui du langage en général ?

Etant donné que la différence réelle appartient aux extrêmes, ce moyen-terme n'est que la neutralité abstraite, la possibilité réelle de ces mêmes [extrêmes] ; – pour ainsi dire l'*élément théorique* de l'existence des objets chimiques, de leur procès et de son résultat ; – dans le corporel, c'est l'eau qui a la fonction de ce medium ; dans le spirituel, dans la mesure où dans

lui a lieu l'analogon d'une telle relation, c'est le *signe* en général, et plus précisément le *langage*, qui est à prendre pour cela.<sup>195</sup>

Encore une fois, Hegel dit peut-être plus « vrai » qu'il ne le sait lui-même. Camus, en tout cas, le lui fait dire en reprenant à son compte cette analogie entre le corporel et le spirituel, entre l'eau et le langage, pour y noyer la vie même de l'esprit.<sup>196</sup> Hegel encore : « l'eau, qui est sans-cohésion, ne produit pas de son, et son mouvement, comme pur frottement extérieur de ses parties, purement et simplement déplaçables, ne donne qu'un bruissement ». <sup>197</sup> Or c'est précisément dans un tel « bruissement » de marques ou de traces « purement et simplement déplaçables » que se dissout la « voix » narrative de *La Chute*. Mais si l'eau hégélienne est l'élément *neutre* par excellence,<sup>198</sup> celle de *La chute* reflète justement la fonction de « lessivage » qu'y assume la textualisation du discours : « Mer fumante comme une lessive » (I, p. 1482), « mer couleur de lessive » (I, p. 1512).

Clarence affectionne d'ailleurs toute figure du *nettoyage*, dont la portée métatextuelle ne nécessite aucun commentaire :

N'avez-vous pas remarqué que notre société s'est organisée pour ce genre de *liquidation* ? Vous avez entendu parler, naturellement, de ces minuscules poissons des rivières brésiliennes qui s'attaquent par milliers au nageur imprudent, le *nettoient*, en quelques instants, à petites bouchées rapides, et n'en laissent qu'un squelette immaculé ? Eh bien, c'est ça, leur organisation. « Voulez-vous d'une vie propre ? Comme tout le monde ? »

<sup>195</sup> Hegel, *Logique*, pp. 241-242.

<sup>196</sup> Tout comme Nancy, *La Remarque spéculative*, repère un certain « naufrage » du sens (pp. 155-157), ainsi qu'une certaine *Auflösung* de l'*Aufhebung* (pp. 171-172) à travers la *Logique* de Hegel.

<sup>197</sup> Cité par Nancy, *ibid.*, p.128.

<sup>198</sup> « Le premier de ces moments [du concept] est celui de l'universalité identique à elle-même, en quelque sorte l'eau neutre du début, où tout est contenu mais où rien n'est encore séparé. » Hegel, *Encyclopédie*, I, p. 613.

Vous dites oui, naturellement. Comment dire non ? « D'accord. *On va vous nettoyer*. Voilà un métier, une famille, des loisirs organisés. » Et les petites dents s'attaquent à la chair, jusqu'aux os. Mais je suis injuste. Ce n'est pas leur organisation qu'il faut dire. Elle est la nôtre, après tout : *c'est à qui nettoiera l'autre*. (I, p. 1479)

Et un peu plus loin : « Quel lessivage ! Soixante-quinze mille juifs déportés ou assassinés, c'est le nettoyage par le vide. J'admire cette application, cette méthodique patience ! Quand on n'a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode. » (I, p. 1481) Ou encore : « Alors, la seule utilité de Dieu serait de garantir l'innocence et je verrais plutôt la religion comme une grande entreprise de blanchissage, ce qu'elle a été d'ailleurs, mais brièvement, pendant trois ans tout juste, et elle ne s'appelait pas religion. » (I, p. 1532) *Lessivage, nettoyage, blanchissage* : autant de figures métatextuelles de l'absolution-dissolution du récit lui-même par « liquidation » ou « lessivage » radical de sa propre substance dans « ce bénitier immense » dont parle Clamence, où repose « l'eau amère de mon baptême. » (I, p. 1531)<sup>199</sup> Mais ce « baptême » est précisément une *noyade*, c'est-à-dire, une autre forme du « nettoyage par le vide », et la prise de conscience originelle du personnage sera précipitée par un rire « venu de nulle part, *sinon des eaux*. » (I, p. 1495) Or, répétons-le, la chute c'est *ça* : l'effondrement de la verticalité référentielle dans le miroitement infini du texte, chute incommensurable du sens au sein de l'eau-lessive d'une textualité désormais sans limites ni extérieur et donc hors de toute possibilité de relève. Chute dont on ne se relève pas, c'est-à-dire chute de la « relève » elle-même, engloutie par les flots d'un texte insondable

---

<sup>199</sup> Sur la signification spéculative de l'eau du baptême chez Hegel, cf. J. Derrida, *Glas*, pp. 101a-104a.

justement pour manque de profondeur – chute *horizontale*, impensable, différance et dispersion infinies du sens sur la surface irrelevable du texte-miroir.

*Négation, mort, suicide.*

La chute aboutit dans la mort, et le rire qu'entend Clamence, ce rire « venu de nulle part », est le rire de *personne* « sinon des eaux », figure de la textualité même du texte. Le rire du pont des Arts est d'ailleurs l'écho lointain des cris d'agonie de la chute mortelle de l'innocence du pont Royal, et le texte, comme les eaux de la Seine, recueille ainsi la *mort* en son sein. Que cette mort soit *volontaire, suicide*,<sup>200</sup> n'a d'ailleurs rien d'étonnant en ce qu'elle (pré)figure l'auto-destruction préméditée, méthodique, du récit lui-même à sa suite. Or le suicide est-il seulement pensable à partir de la dialectique spéculative ?<sup>201</sup> Et si l'« autre » conscience de soi s'était donnée la mort plutôt que de la « jouer » dans la lutte pour la reconnaissance ? Que se passe-t-il si autrui se suicide avant même que je n'aie le temps de l'anéantir moi-même ? Ou si mon esclave se suicide ? Le schéma hégélien prévoit ou le meurtre ou la servitude : qu'en est-il du suicide ? Si l'autre *se tue*, je ne serai certes plus reconnu, mais je ne pourrai pourtant pas nier qu'il ait accompli en soi-même la négation que j'exigeais de lui.<sup>202</sup> Qui plus est, il serait allé plus

---

<sup>200</sup> Rappelons ici que le premier essai philosophique de Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, porte explicitement sur la question du suicide.

<sup>201</sup> Cf. toutefois J. Derrida, *Glas*, pp. 133a-135a. Chez Hegel, en effet, le suicide demeure essentiellement la figure du passage de la vie naturelle à la vie de l'esprit et correspond donc à la transition entre la philosophie de la nature et celle de l'esprit, c'est-à-dire entre le deuxième et le troisième volet de l'*Encyclopédie*. Autant dire que, du point de vue de la *Phénoménologie*, le suicide demeure le sens essentiel de la lutte mortelle entre consciences de soi considérée *in toto*. Il n'en reste pas moins que Hegel semble en exclure la possibilité concrète à l'intérieur de cette dialectique elle-même, ce qui n'est pas un hasard. Le suicide reviendra d'ailleurs sous forme de conséquence extrême de certaines maladies de l'esprit à l'intérieur de la Philosophie de l'esprit.

<sup>202</sup> « En vertu de l'indépendance de l'objet, la conscience de soi peut donc parvenir à sa satisfaction, seulement quand cet objet lui-même accomplit en lui la négation ; et il doit accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est *en soi* le négatif et doit être pour l'Autre ce qu'il est. » Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 153.

loin que moi-même dans la négation et la liberté par rapport à son être-là naturel. C'est sans doute cette radicalité même du suicide qui en fait une sorte de cul-de-sac dialectique pour Hegel. En effet, en termes hégéliens, le suicide serait, le temps d'un instant impossible, le paradoxe d'une *certitude* de la conscience de soi – et même sa *certitude absolue* de soi – *absolument privée de vérité*. Autrement dit, le suicide, c'est la certitude *absoute* de (tout) « soi », l'erreur pure, absolue, en dehors de tout rapport à une vérité qui serait encore celle d'un *moi*, voire d'un « soi » en général, c'est-à-dire *sujet* autant que substance.<sup>203</sup>

*Mise en abyme et textualisation.*

L'identification du texte avec les eaux mortelles de la chute du pont Royal nous amène à considérer un dernier système métatextuel véhiculé par *La Chute*. Celui-ci se situe au beau milieu du texte, au tout début du quatrième chapitre. Il s'agit de l'épisode de l'île de Marken, dont les premiers paragraphes se rapportent entièrement au contexte d'énonciation présent : « Un village de poupée, ne trouvez-vous pas ? » (I, p. 1512) Où situer l'objet de cette phrase ostensive ? Devançant toute détermination narrative et comme en sursis de sa propre « concrétisation » (Ingarden), l'ostension se replie réflexivement sur son propre contenu (« village de poupée ») comme seul indice du spectacle évoqué. Mais le lecteur n'a évidemment rien sous les yeux sinon le texte de cette phrase elle-même, sur laquelle va donc retentir la caractérisation du spectacle. Un village de poupée, cependant, entretient précisément un rapport de microcosme enfantin par rapport au macrocosme du monde « adulte » qu'il représente : c'est l'image même de

---

<sup>203</sup> Clamence : « Ce meurtre absolu d'une vérité me donnait le vertige. Aujourd'hui, entre parenthèses, il me donnerait plutôt des plaisirs délicats. » (I, p. 1521)

la mise en abyme. La phrase ostensive s'auto-désigne ainsi comme mise en abyme de l'univers fictif de *La Chute* en thématissant son statut de microcosme par rapport au macrocosme du monde « réel » du lecteur. Mais Clamence de poursuivre : « Mais je ne vous ai pas conduit dans cette île pour le pittoresque, cher ami. Tout le monde peut vous faire admirer des coiffes, des sabots, et des maisons décorées où les pêcheurs fument du tabac fin dans l'odeur de l'encaustique. » (*Ibid.*) Voici que le texte camusien tourne soudain le dos à sa propre mise en abyme pour ainsi dire « réaliste », laquelle se bornerait à la simple reproduction intérieure du détail (résumé à la hâte par Clamence) de sa propre fiction. C'est là, semble-t-il, un procédé trop facile, « pittoresque », celui de « tout le monde ». Le paragraphe s'achève, en effet, sur la promesse d'un tout autre spectacle : « Je suis un des rares, au contraire, à pouvoir vous montrer ce qu'il y a d'important ici. » (*Ibid.*)

« Asseyons-nous, je vous en prie. Qu'en dites-vous ? Voilà, n'est-ce pas, le plus beau des paysages négatifs ! » (*Ibid.*) L'indétermination narrative du premier paragraphe se répète au second. L'ostension désigne déictiquement (*voilà*) un « paysage » que la narration ne nous a pas encore décrit, un spectacle demeurant pour l'instant inconcrétisable. D'où la fonction réflexive du mot – hégélien, d'ailleurs – de « négatif », lequel s'applique *déjà* à la situation foncièrement indéterminée, *privative*, du lecteur, tout en anticipant, on le suppose, sur la description éventuelle du « paysage ». Mais qu'est-ce qu'anticiper la *présence* du négatif ? Comment *rendre* ou *présenter* un « paysage négatif » ? A quoi s'attendre sinon à la *privation continue*, la présence différée, en sursis d'elle-même, la présence *comme* absence ? Le texte nous replonge ainsi dans l'aporie du déictique camusien détaillé ci-dessus : le « paysage négatif » sur lequel



s'ouvre l'ostension narrative est un « voilà », un « ici » en retrait perpétuel de sa propre manifestation. Si le « village de poupée » désignait par mise en abyme classique, réaliste, l'univers de la *fiction*, le « paysage négatif » fait signe vers la présence-absence du texte *en tant que texte*. Selon Hegel, en effet, qui dit « négatif », dit la condition même de la réflexion comme telle – en l'occurrence, celle qui replie le texte sur lui-même aux dépens de la fiction qu'elle court-circuite. Situation proprement illisible : au moyen d'une singulière invagination, la narration s'ouvre déictiquement sur sa *propre* ouverture imprésentable, *radicalement* « négative », en tant que trace. Textualité et diégèse se croisent ; la fiction *se trahit* de l'« intérieur », pour ainsi dire, en nous confrontant instantanément au « spectacle » impossible de son propre retrait ou retranchement textuel.

Toutefois pourrait-on s'attendre à ce que ce trouble de lecture soit éphémère, que la narration vienne à notre secours en nous livrant la description du paysage indiqué. Il n'en est rien : la description du « paysage négatif » ne fera que prolonger notre exil à travers le jeu pour ainsi dire *auto-figuratif*, métatextuel, de ses propres signifiants. En effet, concrétiser le « paysage négatif » c'est *aussi* concrétiser l'image même d'une *page de texte*. D'abord, les marges : « Voyez, à *notre gauche*, ce tas de cendres qu'on appelle ici une dune, la digue grise à *notre droite*, la grève livide à *nos pieds* et, *devant nous*, la mer couleur de lessive faible, le vaste ciel où se reflètent les eaux blêmes. » (*Ibid.*) Ainsi délimitée sur les quatre côtés (dune-gauche, digue-droite, grève-bas, ciel-haut), la page-paysage (mer/eaux) présenterait ensuite son propre texte, disposé en lignes horizontales : « Un enfer mou, vraiment ! *Rien que des horizontales*, aucun éclat, l'espace est *incolore*, la vie *morte*. » (*Ibid.*) Il y a donc confusion, interférence réflexive entre intention

imaginaire et intention perceptuelle. La sorte d'hyper-concrétisation de cette « mise en abyme » paradoxale retentit ainsi sur sa lisibilité même : toutes les strates « intentionnelles » – narration, fiction/diégèse, textualité, matérialité – s'y croisent pour s'entre-démolir et l'on ne sait plus à quel niveau (s')opère la réflexion. Comment démêler, en effet, le(s) sens « spéculatif(s) » d'une description telle que « le vaste ciel où *se reflètent* les eaux blêmes » ? La syntaxe du pronom réfléchi rattache la réflexion à son élément traditionnel (eaux) comme sujet tout en faisant du « vaste ciel » le véritable miroir de cette réflexion. La marge (ciel) dédouble le texte (eaux). Quelle dialectique nous aidera jamais à penser un texte qui se mire, se « reconnaît » dans le vide, le blanc, la neutralité, voire l'*abîme* de sa marge ? L'entrelacs du texte et de la marge n'est pas plus dialectisable que celui du miroir et de son tain. Car la marge, c'est le *tain du texte*, la condition indépassable, irrelevable, de son espacement et de sa différenciation originaires. C'est la doublure, le revers et comme l'*extériorité interne* du texte où se creuse la différence nécessaire au renvoi ou relai réflexif « entre » traces.<sup>204</sup> Mais comment *donner à voir*, comment « concrétiser » cet espacement même, c'est-à-dire la textualité du texte ? Comment signifier l'origine abyssale du sens comme tel ? « N'est-ce pas *l'effacement universel, le néant sensible aux yeux ?* » (*Ibid.*) Notons en outre que cette « auto-représentation » du texte – s'il y a toujours un sens à parler ici d'un « auto » univoque, voire de « représentation », et rien n'est moins sûr – concentre et réfléchit en elle-même les trois autres grandes figures métatextuelles de *La Chute* repérées jusqu'à présent, à savoir : le miroir, la mer/les eaux, et l'enfer. Il s'agit donc de la mise en abyme des mises en abyme du texte, d'une réflexivité ou d'une invagination en quelque sorte *totale, illisible, une hyper-textualisation* du récit par mise en abyme de l'« abîme » même de sa

<sup>204</sup> Cf. J. Derrida, 'La double séance' in *Dissémination, passim.*, notamment pp. 299-330.

négativité-réflexivité textuelle : le miroir se brise en mirant son propre tain, dont les éclats, comme le remarque Clamence, ne donnent plus « aucun éclat ».

On comprendra mieux à présent pourquoi la mise en abyme traditionnelle (village de poupée) n'intéresse guère le narrateur de *La Chute* : c'est qu'elle laisse intacte la fiction tout en la réfléchissant de l'intérieur. Le récit de Camus, au contraire, vise justement la destruction intégrale de sa propre fiction au moyen de la textualisation radicale de son discours. Autrement dit, la mise en abyme camusienne *nie* ou *tue* la fiction en la réduisant *de l'intérieur* à la singulière « présence » de sa propre textualité comme présence-en-sursis, présence-absence du « néant sensible aux yeux ». Mais ce néant qu'est le texte n'est plus du tout la « négativité » au sein de laquelle se maintient la « vie de l'esprit » hégélienne : « l'espace est incolore, *la vie morte*. » La mise en abyme camusienne dit justement la *mort* de (la vie de) l'esprit, son « effacement universel », noyé dans « la mer couleur de *lessive* » du texte de *La Chute*. Clamence : « Pas d'hommes, surtout, pas d'hommes ! Vous et moi, seulement, devant *la planète enfin déserte* ! » (*Ibid.*) Dans ce texte-désert, en effet, il n'y aura finalement plus qu'un « moi », voire un « je » vide s'adressant à un « vous » tout aussi formel : uniques traces de la *vox clamans* du « faux prophète qui crie dans le désert et refuse d'en sortir. » Le « cri » de Clamence, cependant, n'est lui-même que l'écho lointain, l'écho qui va se répétant, de celui qui, « des années auparavant, avait retenti sur la Seine, derrière moi » (I, p. 1531). Mais depuis longtemps la jeune femme est morte et son cri erre à travers l'« abîme » ouvert par le retrait même de sa propre « source » ou origine. C'est ainsi que ce cri-écho *essentiellement mort*, « porté par le fleuve vers les eaux de la Manche, ... à travers l'étendue illimitée de l'océan » (*Ibid.*), se confond avec le texte même qui (se) (le)

répète inlassablement. Sans auteur ni référent, le cri, comme le texte qui l'incarne, *se survit* pour témoigner de ce véritable *suicide de l'esprit* qu'est l'*écriture*, la *textualité* de la dialectique. Car c'est bien en *se lisant*, en se laissant séduire, ob-séder par sa propre écriture que l'esprit *se précipite* du pont « Royal » – c'est-à-dire de sa position *souveraine, transcendantale* – pour trouver la mort dans les eaux de la spécularité, non plus dialectique, mais *textuelle*. De cette scène primitive de la chute de l'esprit – de l'*achèvement* de la dialectique – le texte de *La Chute* recueillera, au pont des « Arts », le seul écho (devenu *rire*) pour en répéter indéfiniment l'ultime « réflexion en soi » sous forme d'*auto-destruction* radicale : le *sui-cide* (du) spéculatif.

*Derrière le dos de la dialectique.*

Et si le cri, puis le rire, éclatent « derrière » et pour ainsi dire *dans le dos du narrateur*, c'est que la mort qu'ils annoncent – cette mort portée à l'esprit par sa propre écriture – travaille justement derrière le dos de l'esprit et de sa dialectique, eux-mêmes travaillant, selon l'expression de Hegel, derrière le dos de la conscience.<sup>205</sup> C'est donc là une mort, une négativité, qu'aucune « phénoménologie de l'esprit » ne saurait « regarder en face », auprès de laquelle on ne saurait « séjourner » ; c'est la mort de cette « vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit »,<sup>206</sup> la mort de la mort comme élément même de la « conscience de soi » de l'esprit. Hegel disait que « l'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. » Mais l'absolu déchirement de *La Chute* est celui de l'économie spéculative en tant que telle, c'est-à-dire de la réflexion ou conscience *de soi* au moyen

---

<sup>205</sup> Cf. Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 77.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 29.

de laquelle l'esprit est censé « se retrouver soi-même » et sa « vérité » avec. La réflexivité de *La Chute* est celle du geste suicidaire, non de la reconnaissance : son texte-miroir tue. Car la « phénoménalité » de l'esprit se réduit pour Camus à celle de sa « propre » écriture, c'est-à-dire du texte de la *Phénoménologie*. Mais puisque tout texte se laisse *par principe* détacher de l'esprit, du « souffle » (*spiritus*) qui l'« anime », puisque sa trace persiste ou insiste au-delà du présent de sa supposée « énonciation », alors cette écriture de l'esprit n'est que le sillage de sa propre mort, « l'effacement universel, le néant sensible aux yeux ». Or tout ceci, le texte hégélien ne saurait encore le dire : le suicide de l'esprit y demeure, pour parler comme Hegel, *en soi*. Mais pour que la monumentale erreur nommée esprit devienne enfin « vérité », pour que sa mort déjà *en soi* se transforme en mort *pour soi*, il faudrait que l'écriture dialectique prenne conscience d'elle-même et du néant absolu de son propre référent ; mieux, de la *dé-rive* ou de l'*errance* de son propre sens : bref, il faudrait écrire *La Chute*. Aussi le texte de Camus est-il ce cri, voire ce *rire*<sup>207</sup> de l'écriture qui éclate un jour dans le dos de la *Phénoménologie* pour y provoquer le dernier renversement dialectique et la dernière « prise de conscience » : celle de la chute de l'esprit au sein des eaux immaîtrisables de la textualité. Mais la chute a toujours déjà eu lieu, et il n'y a justement pas de conscience de soi de la mort. Celle-ci, si elle pouvait seulement arriver à arriver, arriverait toujours *trop tard* et comme en « écho » de ce rire ou de ce cri où pointe l'appel démesuré à l'aide,

---

<sup>207</sup> Sur la question du rire face à la dialectique, cf. G. Bataille, 'Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...' in Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris : Gallimard, 1995) ; 'Hegel, la mort, et le sacrifice' in *Œuvres complètes*, t. 12 (Paris : Gallimard, 1988) ; et J. Derrida, 'De l'économie restreinte à l'économie générale' in *L'Écriture et la différence*.

voire à la lecture<sup>208</sup> : « Brr...! l'eau est si froide! Mais rassurons-nous! Il est trop tard, maintenant, il sera toujours trop tard. Heureusement! » (I, p. 1551)

*L'« épaisseur » du phénomène. L'(il)lisible.*

Comment penser une telle mort ?<sup>209</sup> Il faudrait pouvoir dépasser la manifestation, le phénomène de la mort, pour penser *la mort du phénomène* ou le phénomène *comme mort*.<sup>210</sup> Or, c'est vers l'« expérience » singulière et paradoxale d'une telle « a-phénoménalité », vers l'aporie du « néant sensible aux yeux », que s'oriente toute la stratégie « textuelle » de *La Chute*. Le texte camusien se porte témoin d'une réflexivité pré-phénoménologique, pré-spéculaire (ou spéculative), radicalement en deçà de toute conscience de soi, y compris celle de l'esprit, voire du *Logos* et même de l'être hégélien. C'est cette réflexivité *d'avant* la « réflexion » de la conscience philosophique qui ouvre la singulière aventure de la *lecture*, et notamment celle de la *Phénoménologie*. La lecture n'est pas du ressort, ne « relève » pas (de) l'esprit : ce n'est pas une relève. Lire, c'est entretenir un rapport singulier à quelque chose qui n'est plus de l'ordre du phénomène et que nous avons ici nommé tantôt, avec d'autres, la *textualité* du texte, tantôt, plus simplement, *l'illisible* – qui n'est qu'une autre façon de désigner *la lisibilité même du lisible*. S'il y a du lisible, en effet, ce ne peut être qu'à partir d'une certaine *épaisseur intraitable, irréductible, a-phénoménale* du phénomène en tant que tel, c'est-à-dire du sens même. La dialectique circulaire du savoir absolu est sans doute la tentative philosophique la plus radicale de tenir compte et de rendre justice à cette épaisseur du

<sup>208</sup> Sur le cri et l'appel la lecture, cf. G. Bennington, *Interrupting Derrida*, pp. 35-38, et 'Lecture: de Georges Bataille', in *Open Book/Livre ouvert*, ebook, 2005.

<sup>209</sup> Seul M. Blanchot, semble-t-il, saurait nous y aider. Cf. notamment *L'Espace littéraire*, 'La Littérature et le droit à la mort' in *La Part du feu* (Paris : Gallimard, 1949), et *Le Pas au-delà* (Paris : Gallimard, 1975).

<sup>210</sup> Pensée en partie amorcée par J. Derrida, *La Voix et le phénomène*.

phénomène, tout en tentant de l'amener à une sorte de transparence au deuxième degré en tant qu'*Entäusserung*, extériorisation ou aliénation *de l'esprit lui-même*. Seulement – et nous sommes parti de là – la circularité même du discours hégélien fait précisément l'économie de l'épreuve de sa propre lecture. Si la dialectique spéculative se pense, en revanche, *elle ne se lit pas*, ne donne pas prise à une lecture ; lire la *Phénoménologie*, c'est donc se rapporter à la réflexivité même de son écriture, dont la « négativité » et le « travail » textuel ne sont justement pas « relevés » par le discours (de la) dialectique. Plus originaire que toute conscience de soi, une telle réflexivité n'en est pas moins réflexion, n'en n'est pas moins travaillée par ce minimum de *différence*, de non-identité, d'*écart* d'avec soi-même nécessaire au repli textuel. Aussi ne se laisse-t-elle pas confondre avec l'immédiat pur et simple au sens hégélien. Ni simplement en-soi, ni proprement pour-soi, voire pour un autre – n'admettant pas la distance intérieure, la négativité *jusqu'à la conscience* de soi – nous avons affaire ici à une sorte de médiation *immédiate*, une réflexivité *épaisse*. C'est seulement à la condition d'une telle constitution en épaisseur de la phénoménalité du sens, d'une certaine absence *à même sa présence*, et donc d'une certaine résistance intraitable du texte à la conscience (de soi), qu'il y a proprement lecture – de la *Phénoménologie* comme de *La Chute*. Et si le texte camusien pour ainsi dire « suicide » celui de Hegel, c'est précisément en le rappelant à cette épaisseur irréductible de sa propre phénoménalité, ce *punctum caecum* de la dialectique qu'est sa textualité même.

*La proposition spéculative.*

Nul, pourtant, ne savait mieux que Hegel l'importance d'une *certaine* résistance de l'objet à la conscience. Sans résistance, pas d'opposition ; sans opposition, pas de contradiction, ni donc de médiation dialectique. Encore est-il que c'est l'être lui-même qui *se pose en tant qu'autre* en vue de sa réappropriation ultime sous forme de substance vivante : « La substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-poser-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même. »<sup>211</sup> D'où la valeur suprême (au niveau de la dialectique de la conscience de soi) du *travail* qui finira par transformer la situation de l'esclave-travailleur en véritable maîtrise, conscience de soi *pure* :

Le travail ... est désir *réfréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience.<sup>212</sup>

Selon ce schéma, c'est donc l'esclave qui *se forme* à ce que la 'Préface' nomme la « pensée concevante » par opposition à la « pensée ratiocinante » du maître, laquelle nie purement et simplement tout contenu qu'on lui présente sans en faire un nouveau contenu positif, c'est-à-dire sans opérer une négation *déterminée*. C'est pourquoi Hegel va (p)réinscrire la nécessité d'un certain « travail » intérieur à la proposition spéculative en

---

<sup>211</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 17.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 165.



tant que telle. Car « même la seule transition à une proposition, contient un *devenir-autre*, qui doit être réassimilé, ou est une médiation. »<sup>213</sup> La dynamique propre de la proposition spéculative va rétroactivement engendrer un conflit entre le contenu conceptuel et la forme syntaxique rigide, prédicative, de son exposition. Dans une telle proposition, en effet,

le contenu n'est plus en fait prédicat du sujet, mais est la substance, est l'essence et le concept de ce dont on parle. ... [La pensée représentative] est *freinée* dans son cours quand ce qui, dans la proposition, a la forme d'un prédicat, est la substance même. Elle subit, pour se l'imaginer ainsi, un *choc en retour*. Elle part du sujet comme si celui-ci restait au fondement, mais ensuite, comme le prédicat est plutôt la substance, elle trouve que le sujet est passé dans le prédicat et est donc supprimé ; de ce fait, ce qui paraît être prédicat est devenu la masse totale et indépendante, alors la pensée ne peut plus errer çà et là, mais elle est *retenue par ce poids*.<sup>214</sup>

Autrement dit, il y a une véritable *expérience* (au sens fort hégélien) de la proposition spéculative dont la dialectique propre effectue « une conversion de la conscience elle-même »<sup>215</sup> quant au sens exposé. C'est en suivant ou comprenant la proposition spéculative dans son sens même que je transcende l'immédiateté statique de sa forme prédicative vers son contenu spéculatif. Il y a ainsi une réflexion, un « choc en retour »

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 53, nous soulignons. Pour une discussion détaillée de la dialectique intérieure de la proposition spéculative, cf. W. Hamacher, *Pleroma* ; S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (Cambridge : Cambridge, 2008) pp. 141-156 et *The Opening of Hegel's Logic* (South Bend, IN : Perdue, 2005) p. 96 ; J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative*, pp. 19-29.

<sup>215</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 76.

du contenu sur sa propre syntaxe logique qui relève celle-ci en tant que telle. Le sujet grammatical, formel, statique, passe *effectivement* dans son propre prédicat pour y devenir la subjectivité même de la substance *vivante*, c'est-à-dire esprit ou concept. « Dans un tel mouvement, écrit Hegel, ce sujet en repos est bouleversé ... . La base fixe que la ratiocination a dans le sujet en repos chancelle donc, et c'est seulement ce mouvement propre qui devient l'objet. »<sup>216</sup>

Le *devenir-autre*, « l'arrêt *intérieur* »<sup>217</sup> de la proposition spéculative, sa *résistance interne* à sa propre intelligibilité ou lisibilité immédiate s'expriment ainsi à travers les figures imagées du « freinage », du « choc en retour », du « bouleversement » ou du « chancellement » qu'éprouvera la pensée ratiocinante en faisant l'expérience du contenu exposé. En somme, « la nature du jugement ou de la proposition en général (nature qui implique en soi la différence du sujet et du prédicat) se trouve détruite par la proposition spéculative ; ainsi la proposition identique que devient la première proposition contient le contrecoup et la répudiation de cette relation du sujet et du prédicat. »<sup>218</sup> En disant l'identité dialectique du sujet et du prédicat, le contenu spéculatif finit par détruire la forme même du jugement prédicatif que lui impose d'abord « le comportement ordinaire du savoir », ce qui entraîne nécessairement la destruction de ce dernier : « un tel comportement et l'opinion qui en dérive sont détruits par le contenu philosophique de la proposition ; l'opinion fait l'expérience que la situation est autre qu'elle ne l'entendait, et cette correction de son opinion oblige le savoir à revenir à la proposition et à l'entendre maintenant autrement. »<sup>219</sup> Ne sous-estimons pas la radicalité

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 55.

de cette destruction après-coup de la forme par le contenu, du savoir ordinaire par le mouvement du savoir absolu. La proposition en tant que telle s'y avère proprement illisible. Car c'est bien pour parer au reproche d'« incompréhensibilité », voire de la nécessité d'une « relecture »,<sup>220</sup> que Hegel doit s'expliquer sur la dialectique interne de la proposition philosophique. Le devenir-autre qu'implique la forme prédicative du savoir en général représente ainsi un cas limite de la médiation propre à l'expérience du sens, exigeant comme tel *au moins* une « deuxième » lecture qui s'avérera la véritable « première ». La nécessité même d'une telle « médiation » ou réflexion-*destruction* spéculative de la lisibilité même du sens constitue à coup sûr l'obstacle intérieur le plus redoutable de la dialectique hégélienne,<sup>221</sup> d'autant plus que « le mouvement dialectique a également pour parties ou éléments des propositions ; la difficulté indiquée paraît donc revenir toujours et paraît ainsi une difficulté de la chose même. »<sup>222</sup>

Hegel insiste, cependant, qu'il en va ici exactement comme pour les autres formes de l'*Entäusserung* de l'être. Si radicale qu'elle soit, l'auto-destruction de la forme prédicative de la proposition n'en est pas moins la médiation d'un sens essentiellement récupérable. Ici comme ailleurs, il suffit de rendre (réflexivement) *thématique* son mouvement *circulaire* :

La suppression de la forme de la proposition ne doit pas se produire seulement d'une façon *immédiate*, c'est-à-dire par le moyen du seul contenu de la proposition. Mais ce mouvement opposé doit être exprimé, il ne doit pas être seulement ce freinage ou cet arrêt intérieur ; il faut aussi que le retour en soi-même du concept *soit présenté*. ... Comme proposition

---

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> Cf. J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative, passim*, notamment le 'Préambule'.

<sup>222</sup> Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 56.

l'élément spéculatif est seulement l'arrêt *intérieur* et le retour de l'essence en soi-même, mais un retour privé de son *être-là*.<sup>223</sup>

L'« arrêt intérieur » de la proposition n'est donc aucunement un arrêt du cœur, ni un arrêt de mort du mouvement dialectique. C'est seulement *en tant que* proposition que le sens est menacé dans son être-là, car, « prise dans son immédiateté, la proposition est seulement une forme vide. »<sup>224</sup> Mais c'est là, selon Hegel, une façon purement *extérieure* d'envisager le sens, une méconnaissance totale du mouvement réflexif ou spéculatif de la substance vivante en tant que *subjectivisation* du prédicat : « En ce qui concerne le mouvement dialectique, son élément est le pur concept, c'est pourquoi il a un contenu qui, en lui-même, est déjà parfaitement sujet. Il ne se présente donc aucun contenu se comportant comme un sujet se tenant au fondement et tel que sa signification propre lui échoierait [sic] comme prédicat ». <sup>225</sup> Le prédicat ne se surajoute pas, ne survient pas au sujet en tant que fondement fixe ou indépendant ; c'est le *mouvement* même du sujet, son *passage* dans le prédicat comme *expression* de sa subjectivité même qui constitue (l'auto)fondement dialectique du concept. Le retour en soi du sens, le cercle de son immanence à soi-même, si distendu qu'il soit, demeure en fin de compte inentamé par son exposition discursive.

Le « choc », le « bouleversement », le « chancellement » de la lisibilité de la dialectique sont donc finalement des troubles *passagers*, éphémères, *essentiellement* réductibles à la *Selbstbewegung* du concept. La relecture à beau s'imposer, elle n'est pas *strictement* nécessaire pour peu que « la présentation, suivant fidèlement la pénétration dans l'élément spéculatif, ... maint[ient] la forme dialectique et exclu[t] tout ce qui n'est

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 56.

pas conçu et tout ce qui n'est pas le concept. »<sup>226</sup> Tout au plus, le trouble de lecture est la manifestation extrême mais *externe* d'une expérience de la conscience au sens hégélien, dont la nécessité passagère sera attestée, enregistrée et contresignée par le « nous » phénoménologique du savoir absolu. Bref, rien de tout cela ne se produit pour ainsi dire « derrière son dos ».

« *Expérience* » et (il)lisibilité.

Mais ici encore, *La Chute* « achève » la *Phénoménologie* en érigeant le bouleversement-chancellement de la lecture en nécessité constitutive de l'« expérience » du texte en tant que tel.<sup>227</sup> Lire *La Chute*, c'est faire l'épreuve d'une illisibilité *essentielle*, inséparable du mouvement de textualisation du récit détaillé ci-dessus. *Selbstbewegung* du « contenu » et de la conscience (de soi) du lecteur à sa suite ? Si l'on veut, mais cette *Selbstbewegung* ironique est essentiellement *Selbstmord*, acheminement du récit-contenu et de la conscience-lecture à la rencontre de leur propre mort. « Choc en retour », disait Hegel en parlant de l'expérience de l'illisible. Nous précisons : « choc en retour » *mortel*, c'est-à-dire *sans retour* – ou plutôt, dont le retour se confond avec celui de la (nécessité de la) lecture *comme telle*. Hegel lui-même avouait que, sans médiation supplémentaire, « l'élément spéculatif est seulement l'arrêt *intérieur* et le retour de l'essence en soi-même, mais un retour privé de son *être-là*. » Or, l'enjeu du texte de Camus est précisément de montrer que cette situation est sans appel, que la textualité/lisibilité de la dialectique *entrave, interrompt* le mouvement de retour, de médiation, que la présence-absence de la trace aura toujours déjà « privé de son être-là » le « retour de l'essence en

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>227</sup> Cf. encore J.-L. Nancy sur le « naufrage » ainsi que l'*Auflösung* de la dialectique, *La Remarque spéculative*, pp. 155-157 et 171-172.

soi-même ». Si pour Hegel le contenu spéculatif de la proposition en détruit rétroactivement la forme prédicative, chez Camus, ce contenu lui-même est « détruit », « privé de son être-là » à son tour par le *reste illisible*, indestructible, irrelevable, qu'est sa propre littéralité. Il n'est ainsi plus question d'une simple médiation de l'identité spéculative à travers son *propre* devenir-autre sous forme de la scission propositionnelle sujet/prédictat, mais de la destruction radicale de la phénoménalité même du contenu sous le poids de sa propre épaisseur réflexive. Car la réflexivité textuelle n'est justement pas une médiation, une « spéculation » sûre du contenu sur sa propre récupération dialectique. Le sens aliéné s'égare, ne retourne pas en soi-même : il *se retranche* dans la « mise à nu » radicale de sa textualité, c'est-à-dire de sa lisibilité essentielle et *par là même* toujours en sursis. Le lecteur est ramené au commencement parce que l'exigence de lecture renaît sans cesse, parce que la lecture comme telle *revient*. Il y a du lisible, cela veut dire : quelque chose *reste*, encore, toujours, à lire. Le lisible, c'est cette déhiscence irréductible, cette ouverture de l'*à-venir* de la lecture comme telle – c'est *l'illisible déhis-sens* du sens « même ». Hegel l'avait entrevu – est-ce par hasard ? – fugitivement, le temps d'une préface, c'est-à-dire lors d'un commentaire marginal, inessentiel, extérieur, et finalement futile, voire *impossible*, de son discours « essentiel ».<sup>228</sup> Mais le chancellement, le choc, le bouleversement qu'il décrit *doivent* rester pour lui de l'ordre de l'accident, moyennant une dernière médiation restauratrice du sens spéculatif (le texte, cependant, et comme il se doit, reste ambigu, encore à lire...). Reste que la lisibilité même du texte de la *Phénoménologie* dépend de quelque chose comme de l'« expérience » singulière de *La Chute*. Mais celle-ci n'est pas une expérience dialectique, ne constitue pas en tant que telle une « expérience » : il n'y a justement pas d'« expérience de la

---

<sup>228</sup> Cf. J. Derrida, 'Hors livre'.

lecture », puisque lire, c'est se rapporter à un sens à jamais « privé de son être-là », une (il)lisibilité intraitable constitutive du texte à lire. « Nettoyage par le vide », disait Clamence au sujet de cette expérience radicalement inexpérimentée, cette destruction inconcevable de la forme même de l'expérience qu'est la *Shoah*. En effet, le protocole répétitif du texte camusien, son anamnèse interminable, sa performance et comme la *Durcharbeitung* infinie du suicide de son propre sens – tout cela trahit le véritable paradigme de la singulière « expérience » en jeu ici : celle du traumatisme.<sup>229</sup>

\* \* \*

En guise de conclusion – si conclure garde un sens en dehors du « résultat » hégélien – rendons-nous une dernière fois attentifs à cet « effacement universel », ce « blanchissage » qu'annonce le bruyant silence de l'écriture camusienne, cette « écriture blanche » dont parlait justement Roland Barthes.<sup>230</sup>

Le ciel vit ? Vous avez raison, cher ami. Il s'épaissit, puis se creuse, ouvre des escaliers d'air, ferme des portes de nuées. Ce sont les colombes. N'avez-vous pas remarqué que le ciel de Hollande est rempli de millions de colombes, invisibles tant elles se tiennent haut, et qui battent des ailes, montent et descendent d'un même mouvement, remplissant l'espace céleste avec des flots épais de plumes grisâtres que le vent emporte ou ramène. Les colombes attendent là-haut, elles attendent toute l'année. Elles

---

<sup>229</sup> Sur ce point, cf. l'important travail de S. Felman, 'The Betrayal of the Witness : Camus' *The Fall*' in S. Felman et Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York : Routledge, 1992). Il est intéressant de noter, cependant, que Felman néglige ici complètement la temporalité parfaitement « traumatique » du récit de Clamence, relevé par ailleurs par A. Argyros, *op. cit.*

<sup>230</sup> *Le Degré zéro*, pp. 109-110.

tournent au-dessus de la terre, regardent, voudraient descendre. Mais il n'y a rien, que la mer et les canaux, des toits couverts d'enseignes, et nulle tête où se poser. (I, pp. 1512-13)

Ces mots du narrateur sont prononcés devant la « mer couleur de lessive faible », voire le « paysage négatif » de l'île de Marken. Les colombes ne sont pas encore descendues absoudre le texte de la culpabilité de sa propre trace ; les « canaux », les « enseignes » demeurent en quelque sorte encore trop *lisibles*. Plus loin, cependant, une fois le récit de Clamence terminé :

Regardez, la neige tombe ! Oh, il faut que je sorte ! Amsterdam endormie dans la nuit blanche, les canaux de jade sombre sous les petits ponts neigeux, les rues désertes, mes pas étouffés, ce sera la pureté, fugitive, avant la boue de demain. Voyez les énormes flocons qui s'ébouriffent contre les vitres. Ce sont les colombes, sûrement. Elles se décident enfin à descendre, ces chéries, elles couvrent les eaux et les toits d'une épaisse couche de plumes, elles palpitent à toutes les fenêtres. Quelle invasion !  
Espérons qu'elles apportent la bonne nouvelle. (I, p. 1550)

Enfin les plumes descendent en cascade pour recouvrir « les eaux et les toits » : blanchies par la neige, toute trace du texte (eaux, canaux, enseignes) s'efface, s'innocente sous la coulée de ce baptême de plumes. Tout se dissout, se confond, se noie encore dans cette eau blanche qui tombe ciel. La page redevient vierge. Mais alors comment *lire* la « bonne nouvelle » que trace ainsi dans la neige, silencieusement, la plume innocente d'une colombe ? Ne nous inquiétons cependant pas : il y aura toujours « la boue de demain », la page souillée de nouveau par l'encre – le prochain texte ouvert à sa lecture prochaine...



#### 4. DE LA LITTERATURE A LA THEORIE

##### *Métatextualité et lisibilité.*

Qu'avons-nous appris à travers notre étude de la pratique métatextuelle du roman réflexif chez Beckett et Camus ? En quoi une telle étude nous rapproche-t-elle d'une possible réarticulation des concepts de lecture et de lisibilité ? Car c'est justement en vue d'une telle réarticulation que nous sommes parti d'une problématique précise relevant de l'exercice concret de ces concepts, à savoir la problématique métatextuelle. Mais pourquoi un tel *détour* préalable au traitement proprement *thématique* de la problématique générale de la lecture ? C'est qu'il nous fallait d'abord problématiser le concept traditionnel de lecture en en démontrant l'insuffisance là où elle se fait le plus sentir. D'où le privilège accordé à la métatextualité : cette problématique générale offrait l'avantage de couvrir le champ *à la fois* des procédés de réflexivité proprement littéraires (auto-référentialité, auto-représentation, mise en abyme, etc.) – d'où les notions courantes de *méta-roman* ou de *méta-fiction* – *et* du rapport unissant tout commentaire « critique » à son objet « littéraire » éventuel. C'est ainsi que nous espérons mettre en jeu la possibilité même de notre *propre* pratique critico-théorique (donc métatextuelle) – de nos propres *lectures* critiques – tout en éclairant la pratique métatextuelle des auteurs étudiés. Or ces deux « aspects » ou « côtés » de la métatextualité convergent précisément sur la question de la *lecture* en tant que telle. Il n'y a tout simplement pas de métatextualité sans lecture ; la métatextualité ne peut pas ne pas *immédiatement* engager et mettre en jeu (sinon en question) la lisibilité même du lisible. Comme nous l'avons dit en commençant, la réflexivité ou métatextualité littéraire opère toujours en sorte que le texte en question

se « lit » soi-même *dès avant la lecture critique*, laquelle doit donc tenir compte de cette *première (auto)lecture à même le texte* afin seulement de le lire à son tour. Autrement dit, ce ne serait pas lire un texte métatextuel que de survoler ou d'ignorer ce par quoi ce texte se laisse justement déterminer *en tant que* métatextuel, à savoir son auto-lecture préalable. La métatextualité nous semblait ainsi le phénomène critico-littéraire le plus apte à nous donner prise sur la question de la lecture telle qu'elle se pose à même le(s) texte(s) étudié(s). Nous ne disons donc pas qu'il n'y avait pas d'autre point de départ possible, mais que le nôtre se justifie d'un point de vue *économique* (il y a là *déjà* un problème de lecture) ainsi que *stratégique* (ce problème a trait précisément à l'articulation des concepts que nous voulions questionner).

C'est ainsi que se précisait pour nous la question essentielle des rapports entre les concepts entrelacés de réflexion, de réflexivité et de lisibilité au sein de la problématique métatextuelle. Au cours d'une (re)lecture de deux « méta-romans » issus de la tradition dite moderniste française nous avons donc tenté de montrer en quoi toute tentative de théorisation de leur procédés métatextuels était vouée à l'échec faute d'une interrogation préalable de certains concepts empruntés tels quels à la tradition philosophique, dont ceux justement de « réflexion » et de « lecture ». L'insuffisance de ces concepts transparissait à travers leur application à des textes littéraires dont les ressources « critiques » dépassaient de loin celles des discours théorico-critiques qui tenteraient ainsi de les cerner, sinon de les dominer. C'est que les concepts de lecture et de réflexion étaient *déjà* mis en jeu par les romans en question, et cela sur un plan plus originaire que celui de l'outillage conceptuel de la théorie littéraire. Pourquoi ? Parce que les romans de Beckett et de Camus engagent la question de leur propre pratique métatextuelle en

remontant aux sources proprement *philosophiques* du concept traditionnel de réflexion chez Descartes et Hegel. Or c'est justement sur ce concept que se fondent les concepts dérivés d'autoréférence, de mise en abyme, d'auto-représentation, d'intertextualité, etc. qui dominent le discours théorique contemporain. La situation (à la limite de la pétition de principe pure et simple) que présente l'état actuel de la théorie littéraire serait ainsi analogue à la tentative de décrire n'importe quelle logique plus complexe (disons la logique de Frege) à partir des axiomes d'une logique plus restreinte ou plus simple (celle d'Aristote, par exemple).

### *Réflexion et lecture.*

Résumons donc l'apport proprement théorique des études littéraires par nous entreprises.

**1. Beckett :** Avec *L'Innommable*, la théorie littéraire se trouve face à un « roman » qui aurait déjà opéré une sorte de « réduction » ou d'« *epochè* » (Husserl) des conventions romanesques (personnages, intrigue, point-de-vue, etc.) pour se limiter à la sphère immanente de la pure possibilité du roman comme tel. Il s'agit donc d'un roman *de part en part* réflexif ou métatextuel, ce qui ne va pas sans poser certaines difficultés en soi. Paradoxalement, le roman de Beckett réussit par là même à remettre en question la légitimité et le fonctionnement de tous les concepts philosophico-théoriques – conscience de soi, réflexion, spécularité, métadiscours, etc. – qui fondent justement la théorie actuelle de la réflexivité littéraire. En effet, nous avons cru déceler chez Beckett une confrontation pour ainsi dire *directe* avec l'origine même du concept philosophique de la

réflexion, sous forme d'une *réécriture* de la « Méditation seconde » de Descartes. Selon cette réécriture beckettienne, le sujet-narrateur cartésien ne se serait pas laissé les moyens de distinguer *son* discours *du* discours *tout court*, c'est-à-dire de cette discursivité générale et anonyme qui le porte et le parle. Or, cette perspective n'allait pas sans soulever de graves problèmes théoriques touchant au concept même d'*intertextualité* sous lequel on aurait pu être tenté de classer notre approche de Beckett. En fait, *L'Innommable*, de même que les *Méditations*, opère sur un plan plus originaire que celui de ladite « intertextualité », le « narrateur » beckettien *n'étant autre que* le sujet méditant de Descartes poursuivant sa « méditation » interminable. Car à lire *L'Innommable*, c'est vraisemblablement le langage qui peut parfaitement bien se passer de la conscience ou de la pensée, et non l'inverse : « Dire je. Sans le penser. » C'est ainsi que du fait même de son *énonciation*, le *cogito* sera toujours-déjà manqué. En poussant la réflexivité textuelle à ce degré ultime, « hyperbolique », Beckett montre que ce n'est plus une, ni même *la* conscience qui réfléchit, mais le langage qui *se réfléchit* par pur automatisme. C'est ainsi que Beckett nous laissait pressentir la condition même de la « réflexion » philosophique dans la « réflexivité » pour ainsi dire *non-consciente*<sup>231</sup> qui constitue le langage dans sa pure possibilité. Tout cela ne pouvait pas laisser intact la notion même de lisibilité pour autant que son concept classique aura toujours supposé l'identité à soi d'un sujet et d'un sens au sein d'une réflexion totalisante au sens précisément de Descartes.

**2. Camus :** Pour ceux qui penseraient que l'insuffisance de la réflexion cartésienne tient à son caractère pré-dialectique et qui en chercheraient le remède chez Hegel (ou

---

<sup>231</sup> Ce qui ne veut pas nécessairement dire inconsciente ou préconsciente, les catégories de la métapsychologie psychanalytique demeurant, elles aussi, dans la dépendance de toute la pensée du sujet ici mise en cause.

Marx), la lecture de *La Chute* témoigne qu'il n'en est rien. Comme celui de Beckett, le texte de Camus trouve son « intertexte » dans la tradition philosophique, en l'occurrence, chez Hegel et sa *Phénoménologie de l'esprit*. A partir d'une relecture du célèbre débat Sartre-Camus autour de *L'Homme révolté* (1951), nous avons cherché dans un premier temps à préciser les éléments de la critique de la pensée dialectique chez Camus. Nous avons ensuite tenté de lire *La Chute* comme réécriture de la *Phénoménologie* de Hegel – réécriture dont l'enjeu serait de ruiner la dialectique en la rappelant justement à son caractère écrit, voire *textuel*. Nous étions ainsi surtout attentifs aux procédés de « textualisation » que véhicule le discours supposé *parlé* de Clamence – notamment à travers l'emploi ambigu des pronoms déictiques et certaines mises en abyme et auto-représentations textuelles complètement négligées par la critique jusqu'alors – lesquels accusent « avant la lettre » le logocentrisme massif de la dialectique. Il nous a paru que le texte de Camus soulève ainsi le problème de *la lisibilité de la dialectique comme question préalable à toute dialectique de la lecture*, mettant ainsi en cause la quasi-totalité des théories contemporaines de la lecture, que celles-ci affichent leur caractère dialectique ou non. C'est ainsi que l'« expérience de la lecture » de *La Chute* ne se laisse pas commander par le concept dialectique-phénoménologique de l'expérience, ni donc par celui de la lecture que ce concept aura toujours à la fois déterminé et dominé.

Ni la « philosophie de la réflexion » issue du *cogito* de Descartes, ni la « philosophie spéculative » de Hegel ne peuvent donc garantir la légitimité des concepts que la théorie littéraire leur aura pourtant empruntés.

*Dilemmes de la théorie.*

Ainsi ni l'« expérience de la lecture » propre à chacun des romans étudiés, ni les notions de réflexion (Descartes) ou de spéculation (Hegel) qu'ils mettent en jeu, ne correspondent *simplement* (car il y va justement du sens *de* ces notions) à ce que la tradition théorique, voire philosophique, pense à travers ces concepts. D'où le dilemme où se trouve la théorie littéraire face à nos lectures de ces textes pourtant dits « canoniques » : ou bien il n'y a pas à proprement parler d'« expérience de la lecture » des romans étudiés (mais alors de quoi s'agit-il au juste ?), ou bien la théorie ne pense pas avec suffisamment de rigueur ses propres concepts de lecture, d'expérience, de réflexion, de sens, etc. Nous poursuivrons notre propre « réflexion » en suivant, bien entendu, la deuxième hypothèse, tout en respectant la structure aporétique de notre point de départ. Insistons une fois de plus, cependant, sur le fait que les concepts « métatextuels » en question, et notamment celui de *lecture*, sont ceux-là mêmes qui déterminent d'avance le rapport de la théorie elle-même à son objet. *L'échec de la théorisation des procédés métatextuels est ainsi un échec de la théorie* comme telle.

*Le récit « spéculaire » ?*

Nous avons déjà vu en quoi les concepts de transtextualité (Genette), de métatextualité (Genette, Magné), d'intertextualité (Kristeva) et d'hypertextualité (Genette) s'achoppent tous sur le problème de cette lisibilité même qu'ils sont supposés servir. C'est que, malgré certaines apparences (surtout dans le cas de Kristeva), le concept de lecture qu'ils présupposent tous reste en fin de compte subordonné à un idéal téléologique on ne peut plus classique du sens comme transparence, c'est-à-dire sans

épaisseur ou opacité *irréductibles*. En guise de conclusion à notre discussion de cet échec de la théorie, nous voudrions brièvement revenir sur le concept métatextuel qui aura connu le plus grand succès au sein de notre modernité théorique, à savoir celui de *mise en abyme*.

Or selon Lucien Dällenbach, dont l'impressionnant travail théorique fait figure d'autorité ultime quant à la détermination classique de notre concept, « *est mise en abyme tout miroir interne réfléchissant l'ensemble du récit par reduplication simple, répétée ou spéculaire.* »<sup>232</sup> D'où l'appellation de récit « spéculaire » pour désigner toute œuvre témoignant d'une structure « en abyme » selon le concept ainsi défini. Bref, le concept classique de mise en abyme relève on ne peut plus explicitement de l'imaginaire du miroir ainsi que toute la métaphysique occidentale qui en demeure foncièrement captive, « la racine commune de toutes les mises en abyme étant, à l'évidence, la notion de *réflexivité* ». <sup>233</sup> Suit aussitôt en note la précision suivante : « entendue comme 'retour de l'esprit (du récit) sur ses états et sur ses actes' (P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, p. 620). » Or nos lectures de Beckett et de Camus nous ont petit-à-petit appris à distinguer *deux* sens de la réflexivité, l'un fondé, comme celui de Dällenbach, sur le concept philosophique traditionnel de réflexion et donc d'« esprit » ou de « conscience *de soi* », et l'autre opérant *en-deçà* de toute conscience telle que cette tradition l'aura toujours pensée. Autrement dit, à partir de la définition de la réflexivité citée par Dällenbach, il aurait fallu s'interroger sur l'équivalence hâtivement proclamée entre « esprit » et « récit ». Toute la question, en effet, est de savoir si la logique d'un récit, et à plus forte raison d'un texte, se laisse assimiler sans plus à celle de la conscience

---

<sup>232</sup> *Le Récit spéculaire*, p. 52.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 60.

au sens philosophique. Nous pensons en avoir fourni le démenti exprès en examinant la pratique camusienne de la mise en abyme dans *La Chute*. Il s'agissait là de ce phénomène que Dällenbach discute brièvement sous le nom de « mise en abyme du texte », <sup>234</sup> mais qu'il a, semble-t-il, grand' peine à situer à l'intérieur de sa typologie et qu'il finit par assimiler à la catégorie plus large des mises en abyme du « code ». Nous allons voir en quoi ce petit problème de classification trahit en vérité une difficulté beaucoup plus essentielle touchant jusqu'à la possibilité même du projet d'établir une typologie quelconque du « récit spéculaire ».

Encore une fois, c'est faute d'une pensée suffisamment originaire du sens et de la lecture que le concept théorique en question laisse à désirer. En effet, Dällenbach insiste sur ce fait que « toute réflexion est un procédé de surcharge sémantique ou, pour le dire autrement, que l'énoncé supportant la réflexivité fonctionne au moins sur deux niveaux : celui du récit où il continue de signifier comme tout autre énoncé, celui de la réflexion où il intervient comme élément d'une méta-signification permettant au récit de se prendre pour thème. » <sup>235</sup> Or parler ici de « surcharge sémantique », c'est à la fois trop et trop peu dire. Il en va de même d'ailleurs pour les mots de « dédoublement », d'« appropriation », de « décodeur », et de « substitutions » dans la phrase suivante : « un énoncé réflexif ne *devient* tel que par la relation de dédoublement qu'il *avoue* avec l'un ou l'autre aspect du récit – ce qui, concrètement, revient à dire que l'émergence de cette relation dépend, d'une part, de l'appropriation progressive de la totalité du récit et, d'autre part, de l'aptitude du décodeur à effectuer les substitutions nécessaires pour passer d'un registre à

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, pp. 123-27.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 62.



l'autre. »<sup>236</sup> L'insuffisance de telles formules tient au respect trop confiant qu'on y témoigne pour l'univocité et l'identité des sens ainsi surchargés, dédoublés, appropriés, décodés, renvoyés chacun à son « niveau » ou « registre » *propre*. Tout se passe comme si la réflexivité même de la mise en abyme n'entamait jamais essentiellement la lisibilité du texte, comme si la « surcharge » et le « dédoublement » sémantiques ne faisaient que retarder ou différer l'entière appropriation du sens moyennant un « décodage » plus patient de la part du lecteur. Pour Dällenbach, il ne saurait y avoir aucune épaisseur irréductible du sens, aucune résistance essentielle du texte à son propre décodage par simple substitution et donc à la capitalisation progressive et continue de son sens. C'est pourquoi le théoricien dira de la mise en abyme que sa « propriété essentielle consiste à faire saillir l'intelligibilité et la structure formelle de l'œuvre. »<sup>237</sup> Mais cette « intelligibilité », cette « structure formelle », la mise en abyme les fait « saillir » *tout en les altérant du fait même qu'elle s'y inscrit elle-même*. Autrement dit, la mise en abyme ne fait pas qu'ajouter du sens à du sens au profit d'une intelligibilité et donc d'une maîtrise toujours plus sûre et plus entière du texte, elle en dé-place et dé-forme « activement » le sens même. Ce faisant, elle dé-joue finalement toute maîtrise éventuelle du sens en donnant toujours à *lire*, et non à « décoder ».

Ainsi la volonté de maîtrise absolue du sens au moyen d'un retour-sur-soi qu'a toujours impliquée le recours à la logique spéculaire, voire *spéculative*, ne saurait tenir compte de la logique autrement complexe la mise en abyme, comme nous l'avons vu au sujet du « paysage négatif » de Clamence. Mais loin de constituer le propre de l'unique mise en abyme camusienne, cette impasse théorique frappe *a priori* toute écriture

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 63, nous soulignons.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 16.

réflexive et donc tout « récit spéculaire » en ce que, comme le reconnaît d'ailleurs Dällenbach sans pour autant en tirer les conséquences nécessaires, il ne saurait y avoir de réflexion totale, ni donc de transparence absolue, voire de reprise *sans reste* du sens. En effet, le « miroir interne » pouvant tout réfléchir à la seule exclusion de son miroitement même, cette limite intrinsèque, ce tain, ou ce reste « irrelevable » de toute reprise réflexive du sens n'est autre que son ressort même, à savoir, *le singulier espacement-temporisation de la réflexivité elle-même*, ou, si l'on préfère, la « textualité » irréductible de tout sens institué. Il s'ensuit que le concept classique de « récit spéculaire » s'avère *en droit* proprement contradictoire en ce qu'un tel récit pourra nous renseigner sur lui-même en tout sauf en ce qui concerne précisément son statut *en tant que* récit spéculaire. Condamné ainsi à une méconnaissance perpétuelle de ce qui en constitue l'essence même, le récit spéculaire ne sera jamais, et cela *par principe*, en mesure de dire : « je suis récit spéculaire ». Tout ceci explique d'ailleurs le problème qu'aura eu nécessairement Dällenbach en ce qui concerne la classification typologique de la soi-disant « mise en abyme du texte », celle-ci constituant en vérité l'archi-forme et comme la condition à la fois de possibilité et d'impossibilité de la mise en abyme « en général » selon le concept classique du procédé. Autrement dit, la « mise en abyme du texte » constitue, *sur le plan théorique*, la mise en abyme de la mise en abyme *comme telle*. Toute mise en abyme étant donc *nécessairement*, à quelque degré que ce soit, mise en abyme du *texte*, on ne saurait générer un inventaire complet de toute détermination possible du récit spéculaire au moyen d'une typologie ou combinatoire des formes diverses de la mise en abyme. Aussi ne peut-il y avoir de théorie « générale » de la mise en abyme à partir de ses effets à la fois structurels et sémantiques, la propriété essentielle de celle-ci consistant, pour

reprendre Dällenbach à quelques lettres près : « à faire (tres)saillir l'intelligibilité et la structure formelle de l'œuvre. »

*Le punctum caecum : la lecture.*

Nous pensons avoir suffisamment témoigné de l'échec de la théorie actuelle de la métatextualité sur l'« exemple » fourni par les deux textes « réflexifs » de Beckett et de Camus, lesquels se sont avérés en quelque sorte *illisibles* pour la tradition de la théorie littéraire. Dans chaque cas, nous sommes confrontés à un texte littéraire dont le fonctionnement semble obliger à inverser les rapports entre la réflexion philosophique et la réflexivité littéraire, de sorte que celle-ci ne se montre ni dépendante, ni même pensable à partir de celle-là. Nos textes littéraires sont en ce sens plus « théoriques » que la théorie elle-même, dans la mesure où ils s'en prennent au fonds philosophique (inexaminé) dans lequel la théorie puise ses propres concepts. Dès lors, cependant, c'est toute la prétention du principe « méta- » lui-même qui tombe en ruine : si la littérature est à même de mieux « lire » les textes qui prétendent la lire, qui nous dira jamais où se trouve la limite rigoureuse entre le « premier » et le « second » degré ? Entre texte-objet et métatexte ? Nous ne mettons aucunement en cause la valeur *heuristique* de ces distinctions. Seulement, il nous semble que leur *efficacité* dépend justement d'une sorte de « point aveugle » ou de *punctum caecum* qui en limite ou entrave en même temps la *théorisation rigoureuse*. Or, tout notre effort à présent sera de démontrer que ce *punctum* n'est autre que le concept même de « lecture » dans son sens pour ainsi dire « classique ».<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> La liste de théoriciens dont le concept de lecture répondrait à cette appellation étant trop longue, nous signalons ici les seuls noms de R. Ingarden, H.-G. Gadamer, R. Jakobson, J.-P. Sartre, M. Dufrenne, G.

Pourquoi la lecture ? Reprenons. La théorie classique de la métatextualité s'est heurtée sur certains textes à puissance ou sophistication théorique « supérieure » à la sienne, c'est-à-dire, dont la problématique « textuelle » s'est avérée plus *originale* que la problématique théorique en tant que telle. Il y a là un problème pour ainsi dire « juridique » touchant au *droit* et jusqu'à la *possibilité* de la théorie elle-même, puisque le concept ainsi mis en cause, à savoir, celui de métatexte, détermine *en droit* le rapport de la théorie critique à son texte(-objet). Il s'agit donc de repenser et de réarticuler ce rapport lui-même *afin de le rendre seulement possible*. Or, répétons-le, le *sine qua non* du rapport à un texte en général *en tant que texte*, c'est la lecture. C'est donc elle qu'il nous faudra repenser de façon plus originale.

---

Poulet, A. Greimas, P. Ricœur, W. Iser, H.-R. Jauss, G. Genette, T. Todorov (voir notre bibliographie pour les références précises). Nous allons paraître bien injuste par rapport à ces très riches réflexions sur la lecture : c'est que nous ne les traitons pas pour elles-mêmes mais en ce qu'elles présupposent toutes, d'une façon ou d'une autre, des concepts d'expérience et de sens à *partir desquels* la question « régionale » (au sens husserlien) de la lecture sera posée.

### III. CONCLUSION : LE LISIBLE ET L'ILLISIBLE

## 1. L'« EXPERIENCE » DE LA LECTURE

### *Lecture et philosophie.*

Pour des raisons de principe qui constituent en quelque sorte l'objet même de notre travail, les quelques remarques d'ordre théorique ici aventurées ne sauraient constituer, même en esquisse, une *philosophie* de la lecture. D'un côté, l'auteur, pour en partager l'« ignorance » caractéristique, n'est pas pour autant philosophe ; de l'autre, ce qui suit pourrait justement se résumer ainsi : la lecture n'est pas/n'est plus justiciable du discours philosophique en tant que tel. Il y aurait donc pétition de principe à parler de « philosophie » au sujet de ce qui se donne, ici-même, ici encore, à *lire*.

### *La lecture et l'expérience.*

Nous allons aborder la question du statut théorique de la lecture par le biais de son rapport au concept philosophique d'*expérience*. Notre lecteur l'aura plus d'une fois constaté, un des enjeux majeurs des lectures littéraires proposées ci-dessus était d'interroger, voire de mettre en question la notion même de l'« expérience de la lecture », <sup>239</sup> du moins en ce qui concerne les textes beckettians et camusiens. Nous tenterons ici de *généraliser* en quelque sorte les apories de cette « expérience » en suivant sa transformation énochale dans l'ère de ce que Jacques Derrida nomme la *clôture* de la métaphysique. <sup>240</sup> Partout, en effet, de nouvelles pratiques de lecture interviennent justement pour démont(r)er les prétentions massives du concept philosophique (métaphysique) d'« expérience ». C'est-à-dire que depuis un certain temps (que nous

<sup>239</sup> Notons tout de suite que cette même question est l'objet d'une vaste étude en deux tomes de Michel Lisse, *L'Expérience de la lecture : 1. La soumission, 2. Le glissement* (Paris : Galilée, 1998, 2001).

<sup>240</sup> Cf. *De la grammatologie*, pp. 14, 25, et *Positions*, pp. 21-23.

n'allons surtout pas tenter de circonscrire) on assiste à la déconstruction générale du concept classique d'expérience au contact d'une « nouvelle » *conceptualité* (car il ne s'agit plus de concept au sens strict) de la lecture. Bouleversement théorique radical s'il y en a. En termes très généraux on pourrait dire que notre « modernité » théorique témoigne d'un renversement (asymétrique) de la priorité (et de l'*a priori*) (onto)logique de l'expérience par rapport à la lecture. Ainsi lorsqu'on pourrait croire que toute expérience de lecture se fonde *en droit* sur un concept préalable de l'expérience « en général », voici qu'on nous apprend de toute part que ce concept soi-disant « général » de l'expérience présuppose à son tour une certaine possibilité de lecture ou de lisibilité laquelle in-forme le *sens ontologique* de l'expérience elle-même. Autrement dit, le statut *dérivé et régional* (au sens phénoménologique)<sup>241</sup> de l'expérience de la lecture au sein d'une ontologie générale de l'expérience se trouve aujourd'hui bouleversé à tel point qu'il semble presque possible de procéder à une inversion directe des termes et de parler plutôt d'une ontologie *régionale* de l'expérience, elle-même circonscrite par un concept enveloppant, donc *plus général*, de la lecture, dé-limitant ainsi comme l'« *Ur-region* » d'une lisibilité désormais *générale*.

*Presque possible*, disons-nous, car au niveau ou tout cela nous entraîne, il ne semble plus possible de parler simplement de « lecture » ou de « lisibilité » sans reconnaître précisément qu'aucun concept régulateur de l'expérience ne vient plus fonder et garantir cette « nouvelle » lecture-expérience. Si, comme nous le pensons, le concept philosophique de l'expérience ne commande plus absolument celui de la lecture, si ce que nous avons nommé la « lisibilité générale » *précède* et *fonde* en quelque sorte la

---

<sup>241</sup> Cf. E. Husserl (trad. Ricoeur), *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paris: Gallimard, 1950), chapitre I : 'Fait et essence'.

possibilité de toute expérience en général, – bref, si le sens de l'expérience se laisse penser aujourd'hui précisément comme lisibilité –, alors il n'y a plus d'expérience du sens « avant » (la possibilité de) la lecture. Aussi « lire » n'assurerait-il plus l'accès à une expérience rigoureusement déterminable dans son sens même d'expérience : il n'y aurait plus à proprement parler d'« expérience de la lecture », mais une *lecture-expérience* dont le sens n'en aura jamais fini de se distinguer et donc de se défaire d'un certain non-sens constitutif.

### *Le concept de lecture.*

C'est qu'il y va du « sens du sens » déterminé par toute une tradition de pensée métaphysique – au moins de Platon à Husserl – précisément comme « expérience », que celle-ci soit donnée pour empirique, intuitionniste, dialectique, intentionnelle ou transcendante. C'est d'ailleurs de cette même tradition qu'est issu le concept courant de la lecture comme simple moyen technique employé en vue d'une expérience affranchie ou directe du sens. Il s'agit donc d'un concept purement téléologique et *évanouissant* de la lecture – sorte de ruse ou de détour technique par lequel la conscience se donne accès à une ou à plusieurs expériences qu'elle n'aurait pas elle-même expérimentée (à moins qu'elle ne (re)lise ses propres œuvres). L'essentiel, c'est que la lecture *restitue* l'expérience du sens tout en s'y résorbant, s'y « relevant » *sans reste*. Dans un sens la lecture « en soi », « en tant que telle », « comme telle », « en ou pour elle-même », n'est *rien* ; c'est l'expérience du sens qu'elle « libère » de par sa contrainte même qui en fait tout le prix. Autrement dit, le concept de « lecture » n'a pas à proprement parler de contenu *propre*. Bien sûr, l'on peut toujours interroger, thématiser, et tenter de déterminer



le concept de lecture – beaucoup l’ont déjà fait – mais cela revient le plus souvent à en faire l’expérience (dans le meilleur des cas phénoménologique et/ou dialectique) justement *en tant que* moyen ou détour, c’est-à-dire en partant *rétroactivement* de l’expérience du sens que la lecture est précisément censée rendre possible. « Comment la lecture rend-elle possible la restitution de l’expérience du sens ? » : voilà la question que se pose la tradition philosophique – ou, ce qui revient ici au même, celle des sciences humaines – afin de déterminer le « propre » de son « outil » à la fois le plus indispensable et le plus accessoire. Cela d’ailleurs n’a rien de mal, seulement on élimine ainsi du compte toute possibilité d’un rapport *essentiel* rattachant la lecture au sens même qu’elle libère. Puisque le « sens du sens » est expérience, le sens de la lecture doit reposer dans son expérience même, laquelle n’est justement rien d’autre que l’effacement d’elle-même et de son propre « travail » devant une nouvelle expérience du sens : on revient à zéro. Paradoxalement, selon cette logique, la lecture serait l’expérience de ce dont il ne peut y avoir d’expérience *propre*, le concept dont tout le contenu, tout le sens, s’épuise à donner lieu à d’autres concepts et à d’autres sens. A la limite, le « propre » de la lecture se manifesterait, comme pour le marteau de Heidegger, justement lorsqu’elle trébuche ou échoue, c’est-à-dire lorsqu’elle trahit toute sa faiblesse, toute sa contingence en nous refusant une expérience univoque du sens. Notre frustration proviendrait alors du fait que ce sens, la lecture *aurait dû*, du moins en droit, nous le livrer sans équivoque. D’où le recours à toute sorte de techniques d’interprétation (au sens large) – philologiques, structuralistes, analytiques, herméneutiques – dont la nécessité et le développement mêmes supposent un concept de la lecture comme *proprement accidentelle* par rapport au sens ou à l’expérience visés à travers et au-delà d’elle.<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> Notons qu’aucun praticien de ces diverses disciplines ne ferait sienne cette affirmation. Aussi la

*Le lisible et l'illisible : la lecture comme telle.*

Or c'est à la fois à *partir* et à *l'encontre* de ce concept philosophique, c'est-à-dire régional et dérivé, de la lecture que s'opère le bouleversement théorique épochal que nous esquissions plus haut. En effet, celui-ci ne consiste aucunement en une réponse insolite à la question de savoir comment la lecture réussit à restituer une expérience du sens pour un lecteur, mais en un *déplacement de la question elle-même* justement en « réponse » aux apories impliquées par le (non)concept philosophique de la lecture. Cette nouvelle question s'adresserait donc à la tradition philosophique elle-même et se formulerait à peu près comme suit : « Comment penser la lecture *comme telle* ? », ce qui revient à ouvrir la question de l'essence de l'inessentiel et de la nécessité de l'accidentel. Reprenons donc le concept traditionnel de la lecture. Nous l'avons caractérisé comme concept purement « évanouissant » selon lequel la lecture est *entièrement vouée* au sens *en vue* et *au service* duquel elle se déploie : l'essentialité du sens commande et contraint absolument la lecture. Pour la pensée philosophique donc, la lecture se sera en quelque sorte toujours déjà confondue avec le sens même qu'elle libère mais qui la précède pourtant en droit. Voyez l'embarras : si lire c'est entrer en possession du sens, alors *en fin de compte*, rien ne distingue plus la lecture de la pensée ou de l'expérience directe du sens. Aussi la lecture n'a-t-elle rien de « propre » et on ne saurait la penser « comme telle ». Il en va de même d'ailleurs chaque fois qu'on tente de saisir l'essence de l'inessentiel, c'est-à-dire un concept dont le propre est justement de n'avoir rien de propre. Mais alors comment procéder ?

---

donnons-nous pour inéluctable en dernière instance dès que la lecture se pense en fonction d'une problématique traditionnelle du sens.

Voilà : il s'agit de savoir dans quelles conditions le concept de lecture revêt un sens *propre*.<sup>243</sup> Y a-t-il une situation où la lecture s'impose à nous dans *toute* sa nécessité ? Bien sûr nous y avons recours nécessairement chaque fois que nous sommes confrontés par un texte quelconque, mais c'est justement afin d'en liquider la nécessité dans l'exacte mesure que la lecture « prend », c'est-à-dire qu'elle s'efface au profit du sens. Mais qu'est-ce à dire, sinon que la nécessité, le « propre » de la lecture est à son comble précisément dans cet instant *d'avant* la lecture où celle-ci reste, si peu que ce soit, encore *à venir* ? En effet, si le texte *sollicite* la lecture, s'il *incite* à la lecture, et si cette exigence même rend la lecture nécessaire, c'est qu'en principe cette lecture *n'est pas donnée d'avance*. Il y a donc un *retard constitutif* de la lecture sur sa propre possibilité qui ouvre cette possibilité *comme telle*. Si paradoxal que cela puisse paraître, aucune lecture ne serait seulement possible sans se maintenir en quelque sorte en deçà d'elle-même et de sa propre possibilité. Toute lecture digne de ce nom demeure ainsi quelque part une lecture *en souffrance*. Aussi ne semblons-nous tenir la lecture *comme telle* que lorsqu'elle-même ne tient plus tout à fait au texte. C'est que la nécessité même de la lecture dépend précisément d'un certain minimum de *résistance* du côté du texte, et cela *tout au long de la lecture*. Autrement dit, afin même de se prêter à la lecture il faut justement que le texte ne s'y prête pas *tout à fait*, il faut que quelque chose en lui reste toujours *à lire*. Bref, il faut que sa lisibilité même demeure toujours en sursis. D'où une complicité essentielle du lisible et de l'illisible : la lisibilité même du lisible abrite nécessairement une *illisibilité* non seulement irréductible mais proprement constitutive.

---

<sup>243</sup> Le raisonnement qui suit trouve son origine dans le travail de G. Bennington, notamment *Interrupting Derrida*, pp. 35-38, 'Lecture: de Georges Bataille', et 'Reading Time', conférence prononcée à Emory University, Atlanta, 2000.

Penser la lecture « comme telle », c'est donc penser l'ouverture illisible de la lisibilité même.

*Le repli, l'écart.*

Nous touchons ici à l'essentiel du « renversement » théorique duquel nous sommes parti : selon la logique esquissée ci-dessus, le concept de lecture finit par *déborder* le cadre à partir duquel il s'était laissé déterminer par la tradition philosophique. Le concept téléologique et évanouissant de la lecture en vue d'une expérience du sens postule implicitement un état de lisibilité pure ou parfaite – une sorte de transparence absolue du lisible – ce qui revient à rendre toute lecture inutile, voire superflue, au moment même où l'on prétend en fixer le sens et la nécessité. Car une lisibilité *absolue*, n'offrant aucune résistance, aucune *prise* à la lecture, ne donnerait justement pas à lire, serait l'illisible même. Par une sorte de « ruse de la raison », il n'y aurait partout, toujours, que du *déjà-lu* (c'est-à-dire du *déjà-pensé*) que la lecture méprendrait pour encore-lisible. Seulement, cet état de choses trahit en fait une *surdétermination essentielle* du concept traditionnel de lecture justement comme inessentiel-essentiel, contingent-nécessaire. Car la détermination de la lecture comme inessentielle renvoie encore à la *nécessité systématique de cette détermination elle-même, laquelle assure justement le « sens du sens » comme expérience et donc la priorité de l'expérience sur la lecture*. Or, nous avons pu montrer que ce schéma classique interdit de penser la lecture *comme telle sans par là même* brouiller la distinction entre le lisible et l'illisible, voire sans admettre une illisibilité constitutive de la lisibilité même et donc une lecture toujours en deçà du sens « visé ». Autrement dit, l'« expérience de la lecture » ne se laisse pas

réduire à une forme quelconque de l'expérience en général en tant qu'expérience (directe) du sens. De ce point de vue, la « lecture » serait précisément le nom d'une « expérience » proprement impuissante, voire *impossible* – sorte de tache aveugle ou *punctum caecum* au sein même de l'expérience.

D'où le débordement structurel du concept (surdéterminé) de lecture par rapport aux concepts classiques d'« expérience » et de « sens » censés pourtant le déterminer/dominer. Est-ce à dire que la lecture puisse se passer entièrement de ces concepts ? Aucunement, et toute notre démonstration vise au contraire à penser leurs rapports comme rapports *essentiels* plutôt qu'*accidentels*, comme le voudrait leur configuration classique. En toute modestie, il s'agit de concevoir la seule *possibilité* que la lecture *puisse être pour quelque chose* dans la *constitution* de l'expérience du sens qu'elle ouvre. Mais cela même exige une sorte de « retournement » ou de « repli » du schéma classique *sur lui-même* qui ne saurait laisser intact aucun des concepts impliqués (y compris, nous le verrons, celui de « concept »). Car c'est finalement au « sens du sens » que la possibilité de la lecture porte atteinte en y introduisant un *écart* irréductible : écart du sens d'avec lui-même, retard insurmontable du sens sur son propre sens, écartèlement intérieur de l'expérience du sens s'ouvrant à la lecture : en un mot, *déhi-sens*.

### *La lecture et le concept.*

On nous objectera sans doute que c'est là beaucoup sacrifier (le sens du sens même !) au nom de la seule lecture (et encore, il n'est pas sûr du tout que celle-ci survive au naufrage). En effet, notre « modeste » défense de la lecture semble manquer

singulièrement de modestie. Si l'on veut, mais que de présomption de l'autre côté, où l'on s'offre le concept d'une expérience toute transparente à elle-même, ainsi qu'un concept du sens tout immanent à lui-même, sans que, finalement, ni expérience ni sens ne daignent seulement reconnaître à la lecture une nécessité ou spécificité quelconque. Or c'est précisément cette priorité de l'expérience du sens sur la lecture qui, *d'elle-même*, finit par surdéterminer le concept de lecture, le rendant pour ainsi dire « illisible » tel quel. Pour notre part, nous nous livrons tout simplement à une « clarification conceptuelle » de la lecture. Si donc la « ruine » du sens et de l'expérience y était *déjà lisible* en quelque sorte, cela ne tient en fin de compte qu'à ce qu'eux-mêmes (se) refusaient (à) la lecture *a priori*. En effet, prétendre déterminer la lecture (d')*après* les concepts de sens et d'expérience c'est nécessairement abriter ceux-ci derrière un « *noli me legere* » aussi contradictoire qu'absolu. « Contradictoire » ? Oui, parce qu'il ne saurait y avoir de concept *illisible en droit* ; il ne saurait y avoir de concept si pur à n'offrir aucune *prise* à la lecture, aucune *épaisseur* ou *opacité* de sens, et donc aucune possibilité de *mé-prise*. La conceptualité même du concept implique ainsi sa lisibilité. Autrement, toute lecture serait *nécessairement* trahison et travestissement du concept et il n'y aurait aucun moyen d'accéder à celui-ci au moyen de celle-là, ce qu'exige pourtant le concept classique de lecture. Il faut donc reconnaître à la lecture un statut proprement *constitutif* à l'égard du concept de concept en général et, par extension, de ceux d'expérience et de sens ; il faut admettre une « lecture de l'expérience » qui ouvre la possibilité même de « l'expérience de la lecture ».

« *Déduction* » de la lecture-expérience.

Tout cela tient d'ailleurs justement à un problème de lecture propre aux expressions mêmes d'« expérience *de* la lecture » et de « lecture *de* l'expérience ». Il s'agit, bien entendu, du double génitif qui en (dé)constitue le sens dans chaque cas. Il y a donc, d'un côté, à *la fois* la lecture-dont-on-fait-l'expérience *et* la lecture-comme-expérience, et de l'autre, à *la fois* l'expérience-dont-on-fait-la-lecture *et* l'expérience-comme-lecture. Selon cette « lecture » de ce double génitif « chiasmatique », il n'y aurait plus priorité ni de l'expérience sur la lecture, ni de la lecture sur l'expérience, mais plutôt une sorte de refonte ou d'entrelacs des concepts mêmes de lecture et d'expérience d'où surgit cette singulière « lecture-expérience » évoquée plus haut. Or, il ne saurait s'agir là d'un phénomène *régional*, c'est-à-dire ayant trait à la seule expérience des textes à l'intérieur du système plus vaste de l'expérience dite « en général ». Car ce que le syntagme lecture-expérience *donne à lire*, c'est justement l'« équi-primordialité » ou la « co-originarité » (Heidegger), voire l'entrelacs, l'empiètement irréductible de la lecture et de l'expérience. L'expérience « en général », *c'est* la lecture-expérience.

Il y a ainsi une constitution *essentiellement lisible* de toute expérience en tant que telle, ce qui implique d'abord ceci : qu'aucune expérience n'est immédiatement ni absolument transparente à elle-même, que son sens même d'expérience ne saurait lui être prescrit d'avance mais demeure structurellement ouvert à la menace de l'équivoque, voire du non-sens, c'est-à-dire de l'illisible comme tel. Cependant, pour limitative qu'elle soit, cette menace constitue à la fois la condition *positive* de toute expérience possible. En effet, que serait une expérience *absolument* transparente, c'est-à-dire *absolument* prévisible (ou récapitulative) ? Réponse : tout sauf une expérience, voire l'*autre même* de

l'expérience, à savoir, quelque chose comme l'entendement infini de Dieu. Une expérience n'est une expérience, donc, qu'à condition et qu'à partir de la *possibilité permanente de son impossibilité*. Or, c'est justement cette possibilité d'impossibilité constitutive de toute expérience en général qui nous invite à penser l'expérience comme *lecture-expérience*. Pourquoi ? Parce que, nous l'avons vu, la (sur)détermination du concept classique de lecture comme concept purement évanouissant, c'est-à-dire privé de tout « comme tel », aura toujours *déjà* fait de l'« expérience de la lecture » une expérience proprement contradictoire, voire une *non-expérience*. Le nom de lecture, en recouvrant l'expérience de l'(il)lisible, aura donc *toujours* désigné précisément une expérience « quasi » *impossible*, in-sensée, c'est-à-dire justement cette irréductible « possibilité d'impossibilité » qui fait toute l'épaisseur de l'expérience en l'ouvrant à la menace de l'imprévisible. Ainsi le « propre » de l'expérience comme de la lecture, c'est cet étrange « en deçà » du possible, cet écart intérieur qui les ouvre justement à un « au-delà » de leur propre sens – voire de *tout* sens – immédiat. Car sans cette sorte d'enjambement du possible, cet empiètement de la lecture-expérience sur l'à-venir toujours *in-expérimenté*, toujours *il-lisible*, *aucun sens ne serait seulement possible*. Il y aurait une immanence si parfaite du sens à lui-même, une priorité si absolue du sens sur sa propre expérience, qu'aucun sens n'*aurait jamais lieu d'avoir lieu*. Bref, il n'y aurait tout simplement aucune expérience possible du sens, et ce serait finalement le sens du sens comme expérience qui s'avérerait pur non-sens. Aussi parler de lecture-expérience est-ce insister sur le simple fait que l'expérience *a* rapport, *se* rapporte essentiellement au sens, et que la distance ou l'écart irréductible qu'implique ce rapport même est constitutif non seulement du sens de l'expérience, mais du sens du sens comme tel. Cela veut dire



aussi qu'aucun sens ne saurait demeurer absolument immanent à soi-même, ni à sa propre expérience. Si donc ce rapport se laisse penser comme *lecture*-expérience au sein d'une *lisibilité générale*, c'est que le sens ne s'y constitue ainsi qu'en *profondeur* ou en *épaisseur*, c'est-à-dire autour d'un *écart intérieur irréductible* où s'inscrit la *possibilité de l'à-venir comme tel*. Cet *écart originnaire*, ce que nous nommions « déhi-sens », c'est donc le sens même.

## 2. EN LISANT : MERLEAU-PONTY

Car il est inutile de contester que la philosophie boite. Elle habite l'histoire et la vie, mais elle voudrait s'installer en leur centre, au point où elles sont avènement, sens naissant. Elle s'ennuie dans le constitué. Etant expression, elle ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimé et en l'éloignant pour en voir le sens. Elle est l'utopie d'une possession à distance. Elle peut donc être tragique, puisqu'elle a son contraire en soi, elle n'est jamais une occupation *sérieuse*.

— *Eloge de la philosophie*, p. 79

[La philosophie] est donc création dans un sens radical : création qui en même temps est adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation. ... L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience.

— *Le Visible et l'invisible*, p. 251

*Lire Merleau-Ponty.*

« Epaisseur », « profondeur », « enjambement », « empiètement », « entrelacs », « écart » – ce lexique n'a rien de fortuit. S'il s'est imposé à nous au cours des pages précédentes, c'est que nous travaillons nécessairement dans la trace d'autres lectures – en l'occurrence, celle de Maurice Merleau-Ponty. C'est son texte, en effet, que nous citons obliquement, indirectement – comme il l'aurait dit lui-même – en inscrivant ici-même les « concepts » (mais s'agit-il de concepts *proprement dits* ?) que nous venons d'énumérer. (Il y en a d'ailleurs d'autres : « réversibilité », « chair », « chiasme », « invagination »,

« déhiscence », « surréflexion », *etc.*<sup>244</sup>) Or, si la lecture de Merleau-Ponty nous semble incontournable (mais dans un sens *insolite*) pour notre propos, cela ne tient évidemment pas à un quelconque statut transcendantal des « concepts » que mobilise son discours. Affirmer quelque chose de tel serait justement revenir en deçà de toute la problématique développée ci-dessus. En effet, selon tout ce qui précède, lire Merleau-Ponty *en vue* d'une expérience univoque du « sens » de son texte – quitte à regretter parfois qu'il ne se soit pas exprimé de façon moins « équivoque », ou qu'il n'ait pas pu « achever » son œuvre – reviendrait précisément à *ne pas le lire* (à notre sens). Se serait très exactement pratiquer (donc répéter) la lecture *philosophique* de l'œuvre en s'appuyant ainsi sur le concept classique de la lecture comme simple moyen d'accès aux « idées » de l'auteur, moyennant quelques difficultés herméneutiques – « accidentelles », donc – chemin faisant. Que ce genre de lecture retienne tout son intérêt (philosophique) n'est aucunement en cause – bien au contraire.<sup>245</sup> Mais nous nous sommes précisément engagé à tenir compte (quoique selon une comptabilité *illimitée*) de ses limites intrinsèques, voire *constitutives*.

D'où justement un *certain* privilège, une *certaine* exemplarité de la lecture de Merleau-Ponty, lesquels ne saurait pourtant en aucun cas être absolus. C'est pourquoi nous disions que la lecture de ses textes nous semblait incontournable pour notre travail *dans un sens insolite*. Notre effort, en effet, consistera à effectuer une *généralisation* de

---

<sup>244</sup> Il convient d'insister sur cet « et cetera » en ce qu'il implique que ces « concepts » ne sont pas rigoureusement isolables de *l'ensemble* du texte de Merleau-Ponty et donc affectent la valeur de *tous* ses concepts, y compris ceux, apparemment plus traditionnels, de réflexion, d'expression, de réduction phénoménologique, d'essence, de fait, de dialectique, etc.

<sup>245</sup> A cet égard nous sommes endetté surtout aux travaux de R. Barbaras, *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble : Millon, 1991) et *Le Tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris : Vrin, 1998) ; de J. Taminiaux, *Le Regard et l'excédant* (La Haye : Nijhoff, 1977) ; de F. Dastur, *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty* (Fougères : Encre marine, 2001) ; et, dans une moindre mesure, de M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 2<sup>e</sup> éd. (Evanston : Northwestern, 1997).

certaines principes de lecture marquant à la fois la « performance » et la « thématique » des textes merleau-pontiens. Mais notre généralisation demeurera « paradoxale » dans la mesure où les traits de la lecture que nous prélevons chez Merleau-Ponty sont précisément ceux-là mêmes qui en *singularisent* la lecture, et font ainsi de *toute* lecture une *aventure singulière*. Nous soutenons en effet que *la singularisation constitue précisément un trait « universel » de la lecture comme telle*. Cela ne saurait nous être reproché à titre « logique » pour la simple raison que notre *demonstrandum*, pour ainsi dire, est précisément qu'aucune lecture particulière ne constitue *simplement* un « exemple » de la lecture « en général », que le rapport ici *n'est* précisément *pas* celui d'une « espèce » à un « genre » logiquement indépendant de ses instances particulières. Car une fois mis en suspens la notion même du rapport « méta », la différence entre l'espèce et le genre, le particulier et l'universel, devient problématique : tout exemple s'avère à la fois plus et moins qu'un exemple. C'est justement ce que nous avons tenté de démontrer en détaillant le « renversement » du rapport traditionnel entre lecture et expérience comme ontologie « régionale » subordonnée à une ontologie générale ou fondamentale. Cela nous a amené à l'hypothèse d'une lecture-expérience articulant la possibilité de toute expérience en général autour d'un écart originaire et irréductible constitutif du sens du sens comme tel. Or le « propre », s'il y en a, de la lecture-expérience serait précisément de *déjouer* toute hiérarchisation « logique » des (quasi) concepts de lecture et d'expérience en les reliant en une « structure » entrelacée mais marquée néanmoins d'un écart irréductible : autrement dit, en un « chiasme » au sens de Merleau-Ponty.

C'est ce chiasme originaire structurant l'articulation « réversible » (Merleau-Ponty encore) de la lecture-expérience qui vient limiter toute généralisation *pure et simple* du « concept » de lecture. Il nous faudra ainsi penser quelque chose comme une généralisation du singulier et une singularisation du général (génitif « réversible » ou « chiasmatique » dans chaque cas) à la fois comme possibilité et limite de nos propres lectures – à commencer par celle de Merleau-Ponty – et dont la « première » conséquence sera de détruire la pertinence de toute opposition facile entre forme et contenu, performance et thématique, méthode et visée du discours (y compris le notre). Toujours selon notre lecture singulière-générale de Merleau-Ponty, le concept traditionnel – dialectique *autant que* structuraliste – d'opposition/contradiction se trouvera déplacé, voire « déconstruit », par toute une chaîne de substituts-suppléments (il)lisibles nommés plus haut : chiasme, écart, entrelacs, empiètement, déhiscence, réversibilité, invagination, chiasme, etc.

Compte tenu de ces difficultés de principe, tentons néanmoins une justification plus traditionnelle du privilège ici accordé au texte merleau-pontien. Celle-ci est multiple. Premièrement, l'œuvre de Merleau-Ponty se pense elle-même comme une critique soutenue des concepts à la fois transcendants, dialectiques et, en fin de compte, phénoménologiques d'expérience et de réflexion. Deuxièmement, il y a une pensée *thématique* (rare, chez un philosophe) de la *lecture* chez Merleau-Ponty, et cette pensée nous semble effectuer (parfois implicitement) une réarticulation du concept classique de la lecture à partir précisément de sa critique de l'expérience et de la réflexion, voire des problèmes soulevés par nos propres lectures littéraires et par les premières pages de cette conclusion. Troisièmement, cette nouvelle pensée de la lecture entraîne chez le

philosophe un remaniement radical de l'articulation de son *propre* discours par rapport à la tradition philosophique elle-même. Ceci fait que le texte merleau-pontien pose *lui-même* des problèmes de lecture irréductibles pour tous ceux qui en tenteraient une lecture purement philosophique, voire purement *conceptuelle*. Car c'est la logique même du concept philosophique comme tel qui paraît profondément problématisé pour peu qu'on tente de penser l'articulation singulière du discours merleau-pontien. C'est pourquoi nous proposons de « mettre entre parenthèse » la pertinence de la distinction littérature-philosophie en considérant *Le Visible et l'invisible* : la modalité réflexive de cette œuvre, nous allons le voir, comme celle des romans étudiés ci-dessus, échappe par principe à toute détermination philosophique univoque. C'est en ceci que la pensée « philosophique » de Merleau-Ponty nous semble, dans sa singularité, en mesure de *traiter* les problèmes de lecture soulevés par nos lectures « littéraires » sans pour autant les subordonner à une maîtrise conceptuelle, c'est-à-dire philosophique.

*Digression sur la possibilité et la nécessité de notre lecture de Merleau-Ponty.*

Nous pouvons fournir une dernière justification de notre projet de lecture de Merleau-Ponty en remarquant qu'elle est aujourd'hui à la fois *possible* et *nécessaire*. C'est-à-dire que nous lisons notre auteur pour ainsi dire *après* certaines transformations dans le champ théorique qui ont *rétroactivement renouvelé* sa problématique. Il s'agit surtout pour nous de tenir compte de l'événement théorique qu'a été la pensée de Jacques Derrida. Pour le dire vite, nous lisons Merleau-Ponty (notre lecteur ne saurait s'y méprendre) (*d'*) *après* Derrida et (la possibilité de) la lecture « déconstructive » en

général.<sup>246</sup> Il n'y a aucun doute que cette lecture reste à faire<sup>247</sup> et qu'elle est *nécessaire*. Tout d'abord, le texte merleau-pontien semble s'y prêter en raison de la poussée interne de sa propre logique. De plus, les remarques éparses – critiques ou élogieuses – de Derrida lui-même<sup>248</sup> sur divers textes de Merleau-Ponty se tiennent non seulement, de façon étrange, en deçà d'une « lecture » au sens derridien, mais plus étrangement encore, témoignent pour la plupart d'une défaillance sur le plan de la rigueur du commentaire pourtant si caractéristique du lecteur en question. Cela dit, les notions importantes et répandues chez Derrida d'« invagination », de « chiasme », et de « déhiscence »<sup>249</sup> nous paraissent l'indice d'une surdétermination du texte derridien par celui de Merleau-Ponty. (A notre avis, la véritable « lecture » derridienne de Merleau-Ponty serait à chercher là, c'est-à-dire dans la réitération-réinscription d'un lexique conceptuel à la fois général et pourtant en quelque sorte *aussi* « signé »<sup>250</sup> 'Merleau-Ponty'.) Par-delà ces rapports

---

<sup>246</sup> Sur les « principes » de la lecture déconstructive, cf. notamment J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, pp. 32, 59, 'L'exorbitant. Question de méthode' in *De la grammatologie*, notamment p. 229, 'La Pharmacie de Platon' in *La Dissémination*, et *Limited Inc.* (Paris : Galilée, 1990) ; ainsi que Michel Lisse, *op. cit.*, II, et G. Bennington, 'Derridabase' in G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida* (Paris : Seuil, 1990).

<sup>247</sup> Malgré certaines apparences... Cf. Hugh J. Silverman, 'Merleau-Ponty and Derrida : Writing on Writing' in G. A. Johnson and M. B. Smith (éds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty* (Evanston : Northwestern, 1990) ; G. B. Madison, 'Merleau-Ponty's Deconstruction ['Destruction' dans la table des matières] of Logocentrism' in M. C. Dillon (éd.), *Merleau-Ponty Vivant* (Albany : SUNY, 1991) ; l'ensemble des articles réunis par M. C. Dillon (éd.), *Ecart & Différance : Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing* (Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press, 1997) ; F. Dastur, *op. cit.* ; J. Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida : Intertwining Embodiment and Alterity* (Athens, OH : Ohio University, 2004). Les rapprochements les plus pertinents des deux penseurs nous semblent toujours être ceux de R. Gasché, 'Reading Chiasms : an Introduction' in A. Warminski, *Readings in Interpretation : Hölderlin, Hegel, Heidegger*, et 'Deconstruction as Criticism' in *Inventions of Difference : On Jacques Derrida* (Cambridge, MA : Harvard, 1994).

<sup>248</sup> Dont voici les principales : 'Introduction' in E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, pp. 71, 115-23, 'Force et signification' in *L'Écriture et la différence*, p. 22, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (Louvre : Réunion des musées nationaux, 1990) pp. 56-7, et surtout *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris : Galilée, 2000) pp. 209-43.

<sup>249</sup> Derrida parlera de la « double invagination chiasmatisée des bords » au sujet d'un « récit » de Blanchot dans 'Survivre' in *Parages* (Paris : Galilée, 1986), et encore d'« invagination », de « chiasme », et d'« entrelacement » (mot heideggerien traduit-approprié par Merleau-Ponty) dans 'Le retrait de la métaphore' in *Psyché*. La notion de « déhiscence » figure fréquemment dans *L'Écriture et la différence*, *Marges*, *La Dissémination*, et *Limited Inc.*, par exemple.

<sup>250</sup> Sur la signature cf. J. Derrida, 'Signature événement contexte' in *Marges* (repris in *Limited Inc.*), et G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, pp. 140-156.

complexes entre la pensée merleau-pontienne et celle de Derrida, il s'agit pour nous de situer notre (re)lecture de Merleau-Ponty par rapport au contexte théorique actuel (qu'on le veuille ou non, nous lisons *tous* Merleau-Ponty après Derrida) et par rapport aux études merleau-pontiennes, où l'originalité (sinon l'intérêt) de cette lecture ne devrait pas faire de doute.

*Langage, signe et expression.*

« La signification sans aucun signe, la chose même, – ce comble de clarté serait l'évanouissement de toute clarté, et ce que nous pouvons avoir de clarté n'est pas au début du langage, comme un âge d'or, mais au bout de son effort. »<sup>251</sup> Maurice Merleau-Ponty résumait ainsi en 1952 ce qu'il nommait le « paradoxe de l'expression », et qui nous semble très proche de la singulière logique de la lecture esquissée ci-dessus : une clarté ou transparence absolue de l'expérience du sens ne donnerait finalement lieu ni à une expérience ni à un sens. « Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots ».<sup>252</sup> En effet,

toute action et toute connaissance qui ne passent pas par cette élaboration, et qui voudraient poser des valeurs qui n'aient pas pris corps dans notre histoire individuelle ou collective *ou bien*, ce qui revient au même, choisir les moyens par un calcul et par un procédé tout technique, retombe en deçà des problèmes qu'elles voulaient résoudre.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes* (Paris : Gallimard, 1960) p. 103.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 104.



Aucune expérience sensée (d'action ou de connaissance) ne peut donc se passer d'une certaine « élaboration » essentielle : on manque le « phénomène » du sens autant en le posant dans une supposée pureté transcendentale ou éidétique au-delà du travail du signe, qu'en subordonnant ce dernier à la logique toute formelle d'un calcul ou décodage techniques sans équivoque. « En celui qui parle non moins qu'en celui qui écoute, il est bien autre chose qu'une technique de chiffrement ou de déchiffrement pour des significations toutes faites ».<sup>254</sup> Selon Merleau-Ponty, qui voudrait comprendre le fonctionnement du langage ne saurait ainsi sans pétition de principe éviter ou réduire d'avance ce que Francis Ponge nommait l'« épaisseur sémantique »<sup>255</sup> des signes qui le constituent. Car « le langage ... n'est pas au service du sens et ne gouverne pourtant pas le sens. Il n'y a pas de subordination entre eux. Ici personne ne commande et personne n'obéit. Ce que nous voulons dire n'est pas devant nous, hors de toute parole, comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a été déjà dit. »<sup>256</sup> Toute la question est alors de savoir comment penser cet « excès », cette sorte d'extase du sujet face à son « propre » sens ou *vouloir-dire* qui fonde la possibilité d'un sens *nouveau*. Si ni le langage, ni le sens ne « commande » dans cette situation, comment au juste comprendre leur rapports ? Comment d'ailleurs concevoir la singulière modalité de la *présence* du sujet parlant à ce qu'il dit ?

Pour nous, tout l'intérêt de la pensée de Merleau-Ponty à ce sujet tient à la radicalité avec laquelle elle (re)pense la nouveauté même du nouveau, c'est-à-dire en fin de compte la logique même de l'avènement et de l'expérience du sens. Il aura été, en tout cas, le philosophe de sa génération qui, sans sombrer dans un irrationalisme aussi

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>255</sup> Cité in *ibid.*, p. 94.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 104.

romantique que facile, sera allé le plus loin dans cette singulière notion que l'avènement du sens comporte irréductiblement un point aveugle proprement constitutif. L'être même du sens que *je* vise est tel qu'il doit pourtant m'échapper par quelque côté afin même d'être ou de devenir ce sens qu'il est : « il y a dans toute expression une spontanéité qui ne souffre pas de consignes, *et pas même celles que je voudrais me donner à moi-même.* »<sup>257</sup> Le phénomène de l'expression renferme ainsi toujours un moment irréductible et comme une *pointe* de non-sens par où je ne me donne plus mes propres « consignes » et *je ne sais pas ce que je dis.* « Mon » « propre » sens *se* constitue toujours en *profondeur* ou en *épaisseur par rapport à moi-même* et ma visée « intentionnelle » ; ma « présence » même *à* ce que je dis dépend essentiellement d'une certaine *absence* ou *dérobée* du sens, c'est-à-dire d'un point de cécité ou de non-sens radical *parce que* constitutif de l'écart ou de la déhiscence qui sont comme le revers secret de toute présence-à quoique ce soit. C'est d'ailleurs à peine si le concept merleau-pontien d'expression implique un sujet quelconque : « L'absence de signe peut être un signe et l'expression n'est pas l'ajustage à chaque élément du sens d'un élément du discours, mais *une opération du langage sur le langage* qui soudain *se décentre vers son sens.* »<sup>258</sup> C'est ainsi que Merleau-Ponty peut écrire que mes propres mots « me sont *arrachés* par ce que je veux dire »,<sup>259</sup> que mon sens est tout juste « une autre manière de *secouer* l'appareil du langage ou du récit pour lui *arracher* un son neuf »,<sup>260</sup> et enfin qu'« il y a une signification 'langagière' du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles *me surprennent moi-même* et

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 58.

*m'enseignent* ma pensée. »<sup>261</sup> C'est donc à coup de décentrement, d'arrachements, de secousses, de surprises – toujours avec une certaine *violence* et comme *malgré moi* – que naîtra finalement le sens que pourtant *j'*aurai exprimé. Ce que Merleau-Ponty nomme la « signification 'langagière' du langage » introduit partout, toujours, un écart irréductible entre sens et « intention » qui fonde la possibilité du sens en général, tout en en ruinant l'immanence à une expérience intentionnelle rigoureusement déterminable. Le « ex- » du mot d'expression n'a ainsi strictement rien à voir chez Merleau-Ponty avec le passage d'un sens de l'« intérieur » à l'« extérieur » d'un sujet imperturbablement maître de soi-même et de ce qu'il pense ou dit :

Dire, ce n'est pas mettre un mot sous chaque pensée : si nous le faisons, rien ne serait jamais dit, nous n'aurions pas le sentiment de vivre dans le langage et nous resterions dans le silence, parce que le signe s'effacerait aussitôt devant un sens qui serait le sien et que la pensée ne rencontrerait jamais que des pensées : celle qu'elle veut exprimer, et celle qu'elle formulerait d'un langage tout explicite.<sup>262</sup>

Au contraire, pour Merleau-Ponty, il s'agit toujours de l'« ex- » de l'ex-cès ou de l'ex-stase d'un « sujet » en (dé)constitution perpétuelle, voire d'un *su-jet* en déséquilibre constant qui *s'élanç*e ou *s'aventure* vers son sens dans le risque et sous la menace d'une perte de soi – sans jamais, en tout cas, être sûr du chemin ni d'avoir *dit* quelque chose : « ni pour l'artiste, ni pour le public le sens de l'œuvre n'est formulable autrement que par

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 55.

l'œuvre elle-même ; ni la pensée qui l'a faite, ni celle qui la reçoit n'est tout à fait maîtresse de soi. »<sup>263</sup>

*En deçà du concept : risque et inachèvement.*

L'ex-pression est donc tout sauf une maîtrise de soi-même, de la pensée ou de ses propres moyens « signifiants ». Elle opère toujours, *essentiellement*, dans le *risque* : « On verra par l'exemple de Cézanne dans quel risque s'accomplit l'expression et la communication. C'est comme un pas dans la brume, dont personne ne peut dire s'il conduit quelque part. »<sup>264</sup> Il est grand temps, en effet, de reconnaître à ce (quasi) concept merleau-pontien du risque le statut et l'importance proprement théoriques qui en marquent l'usage à travers l'œuvre entier du philosophe. La notion de risque s'inscrit dans tous les contextes – phénoménologiques, esthétiques, politiques et éthiques – où la pensée de Merleau-Ponty se sera aventurée. *Humanisme et terreur*, par exemple, reste sans doute la tentative la plus radicale de son époque pour repenser la philosophie politique à partir de la part irréductible de risque que comporte toute action à l'échelle historique. Pour n'en donner ici qu'un exemple parmi cent, citons le célèbre chapitre sur Boukharine :

à certains moments du moins, rien n'est arrêté dans les faits, et c'est justement notre abstention ou notre intervention que l'histoire attend pour prendre forme. *Cela ne veut pas dire que nous puissions faire n'importe quoi* : il y a des degrés de vraisemblance qui ne sont pas rien. Mais cela veut dire que, quoi que nous fassions, ce sera dans le risque. Cela ne veut

---

<sup>263</sup> *Sens et non-sens*, coll. Bibliothèque de philosophie (Paris : Gallimard, 1996) p. 8.

<sup>264</sup> *Ibid.*

pas dire qu'on doive hésiter et fuir la décision, mais cela veut dire qu'elle peut conduire l'homme d'Etat à la mort et la révolution à l'échec.<sup>265</sup>

Et deux ans plus tard, en préface à *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty écrivait qu'« en morale comme en art, il n'y aurait pas de solution pour celui qui veut d'abord assurer sa marche, rester à tout instant juste et maître absolu de soi-même. ... En politique, enfin, l'expérience de ces trente années nous oblige aussi à évoquer le fond de non-sens sur lequel se profile toute entreprise universelle, et qui la menace d'échec. »<sup>266</sup>

On a presque envie d'écrire « Merleau-Ponty : philosophe du risque ». Tentons cependant de rester fidèle à sa pensée en évitant justement une telle hypostase conceptuelle du risque pour en restituer « latéralement », « obliquement » le contexte de concepts connexes ou corollaires, notamment ceux d'inachèvement et de lecture. Car si l'irréductibilité du risque n'est pas un simple accident mais le constitue en moment nécessaire de toute ex-pression en tant que telle, si la *Sinngebung* est *toujours, essentiellement* risquée ou aventurée, alors notre rapport au sens reste structurellement et indéfiniment *ouvert* ou *à venir* : « Si nous chassons de notre esprit l'idée d'un *texte original* dont notre langage serait la traduction ou la version chiffrée, nous verrons que l'idée d'une expression *complète* fait non-sens, que tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence. »<sup>267</sup> Il y a donc comme une opacité ou épaisseur essentielle, une face d'ombre qui accompagne et (in)achève toujours notre saisie ou possession directe du sens.

---

<sup>265</sup> *Humanisme et terreur : Essai sur le problème communiste*, coll. Les essais (Paris : Gallimard, 1972) p. 91.

<sup>266</sup> *Sens et non-sens*, p. 8.

<sup>267</sup> *Signes*, p. 54.

Mais en quoi consiste cet *inachèvement essentiel* de toute expression, ce *non-dit* ou *silence* constitutifs du *dit* ? Sur ce point, la pensée de Merleau-Ponty, nous semble-t-il, n'a guère variée : c'est que l'expression et, en fin de compte, le sens, ne sont pas affaire de *concepts*. « Puisque la perception même n'est jamais finie, puisque nos perspectives nous donnent à exprimer et à penser un monde qui les englobe, les déborde, et s'annonce par des signes fulgurants comme une parole ou comme une arabesque, pourquoi l'expression du monde serait-elle assujettie à la prose ... du concept ? »<sup>268</sup> Il y a donc un en deçà du concept – ce que Merleau-Ponty nommera plus tard l'être « brut » ou « sauvage » – qui résiste à la pure pensée et sa conscience positionnelle ou « thétique ». Dans un sens, toute la philosophie de Merleau-Ponty pourrait se résumer comme une énorme entreprise de clarification de la *Sinngebung* husserlienne afin d'y concevoir le sens à l'écart du concept. Le sens est ambigu, ouvert et naît « obliquement » de mon exploration perceptive et charnelle de l'être *dont* je suis ; le concept, au contraire, est clos, disponible et maniable une fois pour toutes et n'existe que devant le pur regard d'un esprit qui aurait oublié son enracinement originaire dans la contingence d'un irréfléchi irréductible. Si l'on veut, le concept ne m'offre aucune *prise*, ne m'indique aucune *perspective* d'appréhension, aucune *ligne de force*, voire aucun *sens* dans la pleine ambiguïté de ce mot. Aussi n'y a-t-il pas à proprement parler d'*expérience* du concept, il y a plutôt transparence ou calcul. Le sens *excède* ou *déborde* la logique du concept : le sens *nous* possède, nous *possédons* le concept. Ainsi « la vie personnelle, l'expression, la connaissance et l'histoire avancent *obliquement*, et non pas *droit* vers des fins ou vers des concepts. »<sup>269</sup> Le concept est en quelque sorte la forme à la fois *téléologique* et

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 104.

*idéologique* du sens. En tant qu'*avènement*<sup>270</sup> d'un sens nouveau, l'ex-pression serait plutôt *téléalogique*, c'est-à-dire *événement* jamais tout à fait concevable ou conceptualisable :

L'événement est trop hésitant pour qu'on imagine quelque esprit de la langue ou quelque décret des sujets parlants qui en soit responsable. Mais aussi il est trop systématique, il suppose trop de connivence entre différents faits de détail pour qu'on le réduise à la somme des changements partiels. L'événement a un intérieur, quoique ce ne soit pas l'intériorité du concept.<sup>271</sup>

Ainsi tout événement a et garde un *certain* sens ; il n'est pas question ici d'un *pur* traumatisme. Son aspect « téléalogique » implique cependant qu'il n'est jamais *absolument* prévisible ni transparent à lui-même lorsqu'il advient, de sorte que le traumatisme reste non seulement *toujours possible*, mais que cette *possibilité* constitue *essentiellement* l'événement dans son sens même d'événement. Il garde ainsi, lui aussi, son point de cécité proprement constitutif. D'où l'inachèvement essentiel de toute tentative d'expression pour Merleau-Ponty : si l'ex-pression est essentiellement risque et événement, et si l'événement s'organise toujours autour d'un certain *punctum caecum* irréductible, alors mon « intention » signifiante doit quelque part toujours avorter *dans la mesure même ou elle « réussit » à faire événement* (de sens). « Cette intention s'assoupit à mesure qu'elle s'accomplit ; pour que son vœu se réalise, il faut qu'il ne se réalise pas tout à fait, et pour que quelque chose soit dite, il faut qu'elle ne soit jamais

---

<sup>270</sup> Sur cette notion, empruntée à P. Ricœur, cf. *ibid.*, pp. 85-87. On y lira notamment ceci : « L'avènement est une promesse d'événements. » p. 87.

<sup>271</sup> *La Prose du monde* (Paris : Gallimard, 1969) p. 49.

dite absolument. »<sup>272</sup> Ce paradoxe et cette défaillance perpétuelle du concept face à la nouveauté du sens naissant, loin de constituer un obstacle à l'expression, *sont l'expression même*. Comme nous l'avons remarqué pour le concept traditionnel de lecture, une certaine *impuissance* face au texte, un certain *en deçà* du lisible sont à la fois ce qui en garantit la nécessité, ce qu'il y a de plus « propre » à la lecture en tant que telle. De même, selon Merleau-Ponty :

l'expression n'est jamais absolument expression, l'exprimé n'est jamais tout à fait exprimé, il est essentiel au langage que la logique de sa construction ne soit jamais de celles qui peuvent se mettre en concepts, et à la vérité de n'être jamais possédée, mais seulement transparente à travers la logique brouillée d'un système d'expression qui porte les traces d'un autre passé et les germes d'un autre avenir.<sup>273</sup>

Or il n'y a de concept qu'exprimé à travers cette logique pré- ou non-conceptuelle du langage. C'est pourquoi nous traitons plus haut le concept de forme *idéologique* du sens. Pour Merleau-Ponty, il n'y a justement pas de concept proprement *dit* ; dès qu'il est *dit* – et il ne peut pas ne pas l'être – le concept demeure perpétuellement en déhi-sens, c'est-à-dire en *écart* par rapport à son propre sens toujours *à venir*.

#### *Au risque de la lecture.*

Avant d'en venir à ce que Merleau-Ponty dit de la lecture en tant que telle, examinons brièvement sa description du travail de l'écrivain. Lors de sa candidature au Collège de France, il note que

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, pp. 51-2.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 53.



chez l'écrivain la pensée ne dirige pas le langage du dehors : l'écrivain est lui-même comme un nouvel idiome que se construit, s'invente des moyens d'expression et se diversifie selon son propre sens. ... Toute grande prose est aussi une recreation de l'instrument signifiant, désormais manié selon une syntaxe neuve. ... Un écrivain se survit quand il n'est plus capable de fonder ainsi une universalité nouvelle, et de communiquer dans le risque.<sup>274</sup>

Encore une fois le risque, et encore une fois essentiellement constitutif d'une expérience qui n'est plus de l'ordre de la possession ou de la maîtrise conceptuelle. Bien au contraire, pour l'écrivain comme pour le peintre, « il lui faut peu à peu apprendre lui-même le sens de cette modulation justement en faisant son oeuvre. »<sup>275</sup> L'écrivain est avant tout un « nouvel idiome », l'inventeur d'une *syntaxe*, c'est-à-dire une force de rupture et de déplacement par rapport au sens institué au moyen de sa *singularisation* idiomatique. En littérature, en effet, « le langage n'est jamais le simple vêtement d'une pensée qui se posséderait elle-même en toute clarté. Le sens d'un livre est premièrement donné, non tant par les idées, que par une variation systématique et insolite des modes du langage et du récit, ou des formes littéraires existantes. »<sup>276</sup>

Dans *La Prose du monde*, Merleau-Ponty insiste encore plus sur l'aspect « insolite » de cette singularisation stylistique effectuée par le langage littéraire. Parlant enfin du point de vue d'une « phénoménologie » de la lecture proprement dite, il écrit :

ce qui relie dans un seul mouvement la suite des mots dont est fait un livre, c'est une même imperceptible déviation par rapport à l'usage, c'est

<sup>274</sup> *Parcours deux, 1951-1961* (Paris : Verdier, 2000) pp. 44-5.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 44.

la constance d'une certaine bizarrerie. On peut, en entrant dans une pièce, voir que *quelque chose* a été changé, sans savoir dire quoi. En entrant dans un livre, j'éprouve que tous les mots ont changé, sans pouvoir dire en quoi. Nouveauté d'usage, définie par une certaine et constante déviation dont nous ne savons pas d'abord rendre compte, le sens du livre est langagier.<sup>277</sup>

Insistons ici sur le fait « phénoménologique » qu'une telle expérience de la lecture comme ouverture sur une « déviation », une certaine « bizarrerie » idiomatique – ce que Merleau-Ponty nomme ailleurs une « torsion secrète » ou « déformation cohérente » par rapport à l'usage habituel – *est une propriété eidétique constitutive de la lecture comme telle*. Autrement dit, la lecture n'est rien d'autre que cette expérience d'une altérité dépaysante et inexplicable, d'un point aveugle au sein de ma *Sinngebung* intentionnelle, lequel, si instantanément ou provisionnellement que ce soit, me dépossède subitement de ma compétence langagière et, avec elle, de ma capacité de comprendre ce que je suis en train de lire : « dans la lecture, il faut qu'à un certain moment l'intention de l'auteur m'échappe, il faut qu'il se retranche ; alors je reviens en arrière, je reprends de l'élan ou bien je passe outre et, plus tard, un mot heureux me fera rejoindre, me conduira au centre de la nouvelle signification, j'y accéderai par celui de ses 'côtés' qui déjà fait partie de mon expérience. »<sup>278</sup> Il faut lire ces « il faut » au sens radical de nécessité constitutive de la lecture comme telle ; il faut lire ce « certain moment » d'illisibilité comme *possibilité* inscrite dans *chaque moment* de la lecture. C'est que le « retranchement » de l'auteur et de son « intention » est constitutif non seulement de la lisibilité du texte, mais aussi de la

---

<sup>277</sup> *La Prose du monde*, pp. 183-4.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 198.

nouveauté même de la « nouvelle signification » qu'il ouvre. Dans un sens phénoménologique radical, donc, en lisant quelque chose de nouveau ou d'« insolite », il faut que, d'une façon ou d'une autre, j'aie quelque part *oublié comment lire*. Autrement dit, pour Merleau-Ponty, seul l'illisible appelle une véritable lecture, et la lecture est toujours la réponse aventurée, risquée, à cet étrange appel du texte qui reste encore, toujours, à lire. C'est bien là, en tout cas, ce que semble confirmer telle définition de la lecture proférée comme en passant par l'auteur lors de son discours inaugural au Collège de France : « *lecture*, art de saisir un sens à travers un style et *avant qu'il ait été mis en concepts* ». <sup>279</sup> Et un peu plus loin, par 'métaphore' cette fois : « C'est là une sorte de lecture [de la vie] dont nous sommes capables parce que nous portons dans notre être incarné l'alphabet et la grammaire de la vie, *mais qui ne suppose de sens achevé ni en nous, ni en elle.* » <sup>280</sup>

### *Lecture et phénomène.*

La lecture est donc un rapport au sens opérant en deçà de toute hypostase conceptuelle. Le sens est essentiellement *(il)lisible* : cela veut dire qu'il n'est jamais achevé ni entièrement donné à l'inspection transparente et compréhensive d'un esprit désincarné. A l'épaisseur irréductible du corps répond celle du sens, qui a, lui aussi, sa « chair », son opacité propre. Cela explique d'ailleurs les guillemets dont nous avons soigneusement entouré le mot « phénoménologique » ci-dessus. Merleau-Ponty, bien entendu, se sera toujours conçu comme phénoménologue de descendance proprement husserlienne. Mais peut-on continuer de parler sans plus de « phénoménologie » au sens

---

<sup>279</sup> *Eloge de la philosophie* (Paris : Gallimard, 1953) p. 30, nous soulignons.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 35.

strict en lisant les textes que nous venons de citer ? Il y a en effet, chez Merleau-Ponty, une véritable *(re)lecture* – au sens « insolite » qu’il donne lui-même, nous venons de le voir, à la lecture – de l’œuvre de Husserl, dont l’exemple le plus saisissant reste sans doute la réinscription de la notion même de « phénomène » dans sa présentation de ses ‘Titres et travaux’ lors de sa candidature au Collège de France :

C’est plutôt chez Husserl, écrit Merleau-Ponty, que nous trouverions vraiment réconciliées l’inspiration concrète et la philosophie, dans sa notion du « phénomène » que nous trouverions la jonction du savoir effectif et de la réflexion, dans sa méthode de lecture des significations, celle d’une philosophie ouverte, qui n’est pas la servante du savoir inductif, mais qui ne se désintéresse pas des faits.<sup>281</sup>

La phénoménologie husserlienne aurait donc introduit une « méthode de *lecture des significations* », et cette lecture serait exigée par l’essence même du « phénomène » en tant que tel. Autrement dit, le phénomène est en soi *irréductiblement* un *composé* du fait et de l’essence, de la contingence et de la nécessité ; en un mot, *sens* et non *concept*. Le phénomène ne s’offre donc pas d’abord à une *pensée*, au pur « je pense » d’un Descartes ou d’un Kant ; il y a une résistance, une épaisseur, une *chair* du phénomène constitutives de sa phénoménalité même. Le phénomène *m’apparaît*, certes, mais toujours en profondeur ou en épaisseur, c’est-à-dire justement à travers l’*écart* essentiel qui m’en sépare *afin même qu’il puisse y avoir présence à la « chose même »*. Une telle présence recèle ainsi toujours une pointe d’absence ou de passivité radicale qui réintroduit la nécessité d’une *lecture*, c’est-à-dire d’un déchiffrement du phénomène et de son sens *au risque du non-sens*.

---

<sup>281</sup> *Parcours deux*, p. 26.

Ce sont [les] faits qui portent une nouvelle structure que nous appelons *phénomènes*. A leur égard, il ne peut être question d'un simple recensement. Il n'apparaissent qu'à une pensée qui se risque à les déchiffrer, à les comprendre, et du coup les élève au dessus de la condition d'événements éphémères ou d'accidents. Ce déchiffrement des structures, qui permet seul de trouver quelque rationalité dans l'histoire d'une langue et dans l'histoire en général, sans faire de l'histoire un nouveau dieu, et de reconnaître un intérieur dans les faits humains sans les livrer à l'arbitraire des constructions *a priori*, est pour nous caractéristique d'une philosophie concrète.<sup>282</sup>

Or, si Merleau-Ponty identifie toujours cette nouvelle « philosophie concrète » avec la phénoménologie, on voit bien cependant qu'elle exige une relecture risquée de la notion même de phénomène *en termes précisément de lecture et de risque*.

*Vers une nouvelle conceptualité.*

Nous avons vu que les notions d'expression et de lecture impliquent toutes deux un certain point de cécité irréductible qui les maintient en quelque sorte en deçà de leur *propre sens* (ou concept) tout en en garantissant le *sens propre*, c'est-à-dire leur nécessité et essentialité mêmes. D'où le recours quasi systématique aux notions de risque et d'inachèvement chaque fois qu'il est question de lecture et d'expression chez Merleau-Ponty. Le *punctum caecum* au cœur même de ces « concepts » connexes est ainsi ce qui en produit *à la fois* la dislocation ou l'interruption intérieures, *et par là même* le sens essentiel. Sans la tension d'une telle *différence à même l'identité*, les concepts de lecture

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 25.

et d'expression rechuteraient hors de leur propre essentialité pour s'avérer purement accessoires ou « évanouissants » au sens dialectique-hégélien. C'est précisément pourquoi à partir de cette époque (1950-53) on assiste à une véritable révolution dans le lexique merleau-pontien. Depuis son *Eloge de la philosophie* (1953) jusqu'aux *Aventures de la dialectique* (1955) et 'Le philosophe et son ombre' (1959), et de là, enfin, jusqu'à *L'Œil et l'Esprit* (1960), la 'Préface' de *Signes* (1960) et *Le Visible et l'invisible* (1958-61), le discours de Merleau-Ponty ne cesse de *s'épaissir* lui-même, pour ainsi dire : les mots ou concepts traditionnels de « conscience », de « sujet », d'« objet », ainsi que le vocabulaire plus rigoureusement technique de la phénoménologie husserlienne, y cèdent petit à petit la place à ceux, plus ambigus, plus obliques ou « figurés » de chiasme, réversibilité, chair, déhiscence, invagination, empiètement, entrelacs, écart, et ainsi de suite. Or chacune de ces notions implique en elle-même un minimum de « structuration » ou de « complexité » *originaires*, s'articulant *intérieurement* selon une logique *non-binaire* ou *non-oppositionnelle*. En effet, la singularité « structurelle » de cette chaîne textuelle-conceptuelle tient justement à ce que *chaque « concept » se retourne ou se replie sur la chaîne entière pour y re-marquer les autres selon un rapport de supplémentarité qui lui est pourtant propre.*<sup>283</sup> Autrement dit, le *designatum* de chaque « concept » *singulier* fonctionne à la fois comme (méta)concept *général* commandant l'articulation pour ainsi dire « syntaxique » de la chaîne elle-même. Il y a donc « invagination » de la chaîne entière à l'« intérieur » de chacun de ses termes, de sorte qu'*entre* « écart », « empiètement », « entrelacs », « chiasme », « réversibilité », *il y a justement écart, empiètement, entrelacs, chiasme et réversibilité.* Aucun de ces

---

<sup>283</sup> Pour la logique de la re-marque et du supplément cf. J. Derrida, 'La double séance', pp. 283 et suiv., et *De la grammatologie*, pp. 203-34.

« concepts » syntaxiques n'entre donc dans un simple rapport d'opposition avec les autres, c'est-à-dire, n'est un concept « propre » ou *proprement dit* – pour autant, du moins, qu'il n'y a pas de concept qui ne dépende en dernière instance de la logique d'opposition (structurale) ou de contradiction (dialectique), laquelle fait justement défaut ici. Comment en effet déterminer la limite *rigoureuse* qui sépare « entrelacs » et « empiètement », « chiasme » et « réversibilité », « écart » et « déhiscence » ? De tels (quasi) concepts (syntaxiques) ont justement *pour enjeu* de *mettre en jeu* leur propre conceptualité, c'est-à-dire leur articulation réciproque. Nous opposera-t-on que ce sont là de simples métaphores dont il faut dénicher le sens formel et rigoureux ? Mais que devient le concept même de métaphore lorsqu'on reconnaît un rapport d'entrelacs, d'empiètement, ou de réversibilité entre lesdits sens « propres » et « figurés » ? Qu'est-ce que, *proprement*, une métaphore dans un texte qui affirme précisément l'aspect toujours « oblique », « latéral », « indirect » de toute signification en général ?<sup>284</sup> Quel « sens » peut prétendre à la pureté d'une identité à soi rigoureuse dès lors que la quête même de l'« être » revêt la forme d'une ontologie dite et voulue « indirecte »<sup>285</sup> ?

### *Réflexion, réflexivité.*

Il semble pourtant que tout ce que nous avons pu dire au sujet de la lecture de/chez Merleau-Ponty se laisse néanmoins commander par le concept philosophique de la « réflexion ». En effet, ne pourrait-on pas simplement dire que les (méta) concepts

---

<sup>284</sup> Sur la question de la métaphore chez Merleau-Ponty, cf. J. H. Gill, *Merleau-Ponty and Metaphor* (Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press, 1991) ; R. Barbaras, 'Métaphore et ontologie' in *Le Tournant de l'expérience* ; et J. Slatman, *L'Expression au-delà de la représentation : sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty* (Leuven : Peeters/Vrin, 2003). Cf. aussi P. Ricœur, *La Métaphore vive* (Paris : Seuil, 1976) ; J. Derrida, 'La mythologie blanche' in *Marges*, et 'Le retrait de la métaphore'.

<sup>285</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964) p. 233.

merleau-pontiens partagent tous cette propriété essentielle d'être *réflexifs*, c'est-à-dire d'effectuer une sorte de retour sur eux-mêmes *en tant que concepts* ? Cela aiderait peut-être à expliquer le privilège que semble accorder Merleau-Ponty lui-même à son concept de la « chair » comme notion ontologique dernière, et définie précisément à partir de sa capacité essentielle de réflexion-sur-soi (voyant-visible, touchant-touché).<sup>286</sup> Qu'en est-il, donc, du concept de réflexion chez Merleau-Ponty ? Celui-ci n'est-il pas nécessairement impliqué à titre de concept opératoire dans tout ce que nous venons de poser ? Certes, les notions de réflexion et de réflexivité, l'image du miroir, abondent dans le discours du philosophe. Toutefois, par le fait même de leur inscription dans la chaîne conceptuelle examinée plus haut, ces concepts ne sauraient justement la dominer de part en part. Qui plus est, leur propre « conceptualité » s'altère nécessairement ici en fonction de leur voisinage constitué précisément des (quasi) concepts qu'ils seraient censés dominer. Autrement dit, ce que Merleau-Ponty nomme l'« imperceptible déviation », la « bizarrerie » de l'usage, frappe autant les concepts « traditionnels » que les concepts novateurs que véhicule son discours. Quelle altération le concept philosophique de réflexion a-t-il subi du fait même d'opérer dans un contexte marqué par l'absence de celui de « conscience » et par la prédominance, au contraire, de celui de « chair » ? Comment mesurer l'écart (l'empiètement ?, l'entrelacs ?) entre réflexivité et réversibilité ? Et d'ailleurs pourquoi avoir alimenté un discours sur la réflexion des concepts nommés plus haut si ceux-ci n'étaient censés la déterminer ou la « re-marquer » à leur tour ? Si donc les concepts forgés par Merleau-Ponty ont tous trait à une *certaine* réflexivité, si tous mettent en jeu une *certaine* notion de réflexion, c'est qu'il faut justement (re)penser ces concepts « traditionnels » à *partir* de la chaîne textuelle-

---

<sup>286</sup> *Ibid., passim.*



conceptuelle dans laquelle ils s'inscrivent ; il faut en chercher *à la fois* la nécessité et les limites *dans* les concepts mêmes qui les entourent. Si donc la « chair », dans sa constitution « invaginée » ou « chiasmatisque », reste en quelque sorte « *phénomène de miroir* », <sup>287</sup> c'est dans ce sens que « sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles. » <sup>288</sup> Chacun sait, pourtant, qu'il n'y a aucun point de vue possible situé « entre » les « deux miroirs » qui permettrait la *totalisation absolue* de ces images emboîtées, *puisque* ce point, s'il existait, entraverait justement une telle réflexion totale et close. Selon ce dispositif, le regard que je pose sur la surface d'un miroir comme de l'autre sera toujours, *si peu que ce soit*, un regard *oblique* : ce « couple » comporte donc, lui aussi, et *essentiellement*, son point aveugle qui en interrompt l'accouplement parfait ou total. Pour qui sait faire face à ce dilemme, c'est là toute la différence entre la *réflexivité* de la « chair », et la *réflexion* philosophique traditionnelle.

### *La surréflexion.*

« Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète » <sup>289</sup>, écrivait Merleau-Ponty dès 1945. Et quinze ans plus tard : « la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle. L'œil de l'esprit a, lui aussi, son point aveugle ». <sup>290</sup> Le rappel constant de

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>289</sup> *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945) p. viii.

<sup>290</sup> *Le Visible et l'invisible*, p. 55.

l'ancrage *essentiel* de toute philosophie réflexive dans un « irréfléchi » préalable *irréductible pour la réflexion elle-même*, est un des motifs les plus persistants de la pensée de Merleau-Ponty. S'agit-il d'une simple « critique » (au sens kantien) de la réduction phénoménologique-eidétique et de la réflexion philosophique en général ? Cela ne se peut. Car ce qui entrave ainsi la réduction et la réflexion – ce *punctum caecum* de la philosophie réflexive comme telle, cette passivité qui en limite l'activité essentielle – est *à la fois* ce qui les constitue *positivement* dans leur possibilité même. Autrement dit, l'enjeu de la réflexion philosophique ne saurait être d'*annuler* ou de *dissoudre* l'irréléchi sur lequel elle réfléchit sous peine de s'annuler elle-même du compte en faisant coïncider son point d'arrivée avec son point de départ. Dans ce cas, le concept de réflexion serait purement *évanouissant*, son activité même se résorbant *sans reste* dans ses résultats. Penser la réflexion « comme telle » exige donc qu'on en pense la nécessité et jusqu'à la possibilité à partir de ses limites *dans l'irréléchi comme tel*. C'est pourquoi Merleau-Ponty en vient à postuler une « surréflexion »<sup>291</sup> qui tiendrait compte d'elle-même et de sa propre activité, c'est-à-dire capable de penser l'écart irréductible qu'elle aura toujours déjà introduit elle-même entre le réfléchi et l'irréléchi. Ce supplément réflexif, ce « plus de » réflexion qu'implique le « sur- » de la surréflexion, *complète* donc la réflexion philosophique *en la tenant en deçà d'elle-même*. La surréflexion (*in*)achève et (*dé*)termine la réflexion dans son « comme tel ». Paradoxalement, l'*hyper*-activité de la *surréflexion* « dit » encore la passivité essentielle de la réflexion face à l'irréléchi, le *reste* irréductible qu'elle *reconnaît* lui échappe. Or, cette « reconnaissance » ne saurait par principe être de l'ordre de la conscience ou du concept, voire de la maîtrise ou de la possession, mais constitue plutôt un *appel* incessant à une pensée, un sens et un langage

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, pp. 61 et suiv.

encore à venir. Dès lors la (sur)réflexion n'est plus une maîtrise et demeure à jamais immaîtrisable : la « supplémentarité » du « sur- » est foncièrement *disséminante* (au sens derridien). D'où justement la chaîne (disséminée) de suppléments réflexifs (écart, réversibilité, chiasme, invagination, entrelacs, etc.) où s'inscrit et avec laquelle compose essentiellement la (sur)réflexion dans le texte de Merleau-Ponty. La surréflexion *se dissémine* et *se supplée elle-même* à travers la production de ces (quasi) concepts qui la « disent » tous, sans pour autant en être de simples synonymes. Dans chaque cas, la surréflexion merleau-pontienne (sur)produit un *nouveau* supplément, une *autre* figure *singulière* d'elle-même de par son travail même. En termes derridiens, le « sur » de la surréflexion produit justement la « différence disséminante » qui (dé)structure, (dés)articule la chaîne textuelle elle-même. C'est ainsi que même la surréflexion ne saurait dominer absolument la chaîne de ses « propres » suppléments. Chacun de ceux-ci trace donc une *signature*, c'est-à-dire une *manière réflexive singulière*, qui en marque à la fois l'identité et la différence (d') avec tous les autres, y compris la surréflexion « elle-même ».

Si nous avons ainsi bien suivi le déplacement ex-centrique des notions de réflexion et de réflexivité chez Merleau-Ponty, nous pouvons ici aventurer quelques remarques sur l'articulation *générale* du *Visible et l'invisible* en traitant le texte « canonique » de l'édition de Claude Lefort *comme si (la lecture de) celle-ci obéissait à une logique nécessaire*. Nous nous trouvons en effet en présence d'un écrit paradoxal qui s'achemine vers sa propre origine : texte « rédigé » (pp. 17-204), ébauche « palimpseste » d'un chapitre déjà lu (*Annexe*, pp. 207-216) et, finalement, les 'Notes de travail' elliptiques et fragmentaires esquissant le projet général mais en antidatant la

rédaction (pp. 219-328). Or, ce mouvement « rétrograde » du texte se trouve ainsi marqué d'une structure de moins en moins systématique, de plus en plus éparpillée ou « disséminée », dans la mesure même où l'on s'approche de son « origine ». Cela suit, bien entendu, la logique interne de l'argumentation elle-même, laquelle, nous l'avons vu, fait éclater la conceptualité (et le vocabulaire) philosophique à partir d'une tentative de re-saisie radicale de ce que le « narrateur » appelle lui-même « l'origine de la vérité » ou « la genèse du vrai ». Si la réflexion achoppe toujours sur un irréflecti irréductible, c'est justement le « contre-choc » de cette épreuve du *punctum caecum* originaire qui en ouvre l'aventure même ; de même, la lecture du texte *s'aventure* ou *s'élanche de l'avant*, selon un mouvement vertigineux, *anachronique*, *téléalogique*, vers l'origine proprement *illisible* de sa propre lisibilité.

Le passé et le présent, l'essence et le fait, l'espace et le temps ne sont pas *donnés* dans le même sens, et aucun d'eux ne l'est dans le sens de la coïncidence. L'« originaire » n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous ; la restitution du passé vrai, de la préexistence n'est pas toute la philosophie ; le vécu n'est pas plat, sans profondeur, sans dimension, ce n'est pas une couche opaque avec laquelle nous aurions à nous confondre ; l'appel à l'originaire va dans plusieurs directions : l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation.<sup>292</sup>

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 165.

*L'expérience et l'originnaire.*

Nous sommes parti dans cette conclusion de la question de la lecture telle qu'elle aura toujours été posée, c'est-à-dire à partir de la problématique *philosophique* du « sens » et de l'« expérience ». Or c'est là, nous l'avons vu, *réduire d'avance* la nécessité et l'essentialité mêmes de la lecture *comme telle*, en la subsumant *a priori* ou implicitement sous un concept proprement contradictoire, voire *évanouissant* au sens dialectique. Et pourtant, la lecture, partout, toujours, *insiste* en résistant à cette subordination massive de son sens le plus « propre ». En lisant les textes de Merleau-Ponty, nous avons donc cherché, autant dans ce qu'il y est dit *de* la lecture, que dans l'expérience même de la lecture de cet œuvre singulier, une nouvelle articulation des concepts de lecture, de sens et d'expérience capable de restituer le « propre » ou « proprement dit » d'un concept de la lecture pensable *comme tel*. Les notions, ou *quasi-concepts*, de risque, d'expression et d'inachèvement nous en ont d'abord ouvert le chemin. Ensuite, une considération théorique de l'articulation « syntaxique » insolite et singulière des derniers « concepts » offerts à la lecture par *Le Visible et l'invisible* nous a amené à la (nouvelle) pensée d'une *complicité essentielle* et irréductible du lisible et de l'illisible dans le texte même de Merleau-Ponty. Mais une telle complicité ne saurait, pour des raisons d'essence, justement, revêtir un nom « propre » ; c'est pourquoi nous avons insisté sur la *dissémination* de la « chaîne » textuelle de ses « suppléments » : chair, chiasme, entrelacs, réversibilité, etc. Cela ne veut pas dire que Merleau-Ponty n'en privilégie aucun, mais ce privilège n'est jamais absolu, et est lui-même toujours *parlant* ou *ex-pressif*. D'où la « chair » comme notion ontologique dernière et la « réversibilité »

en tant que « vérité ultime »<sup>293</sup> : ce sont là, nous l'avons vu, des concepts dont le *minimum d'articulation* et la *complexité originare disent* justement l'impossibilité de toute « dernière instance » ou « vérité ultime » *en tant que telles*. « L'originare éclate », disait justement Merleau-Ponty. Et en effet :

Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. *Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires.*<sup>294</sup>

Ce que ce texte – remarquable à tant d'égards – nous donne à lire n'est rien de moins qu'une logique de l'expérience et du sens enfin affranchie du primat de la présence comme pure *plénitude*. Si nos « expériences originaires » peuvent toutes envelopper un point d'absence « irrémédiable », c'est-à-dire un *punctum caecum* lui-même *originare*, c'est qu'il nous faut arriver à penser l'expérience elle-même *en dehors des schémas classiques de la métaphysique occidentale*. Si l'expérience peut et *doit toujours pouvoir* s'ouvrir sur une ouverture, un « écart », une « déhiscence » *préalables et essentiels* de l'être en tant que tel, alors le sens de l'être et l'être du sens sont eux-mêmes *déhi-sens*. Or, pour Merleau-Ponty, ce « chiasme » structurant l'expérience autour d'un point de cécité radical au cœur même du « phénomène » est précisément ce qui l'ouvre à une *lecture* plutôt qu'à une « conscience transcendantale » ou « constituante » soumise à la logique du concept. L'*ex-périence en tant que telle* participe ainsi à la logique singulière du risque et de l'inachèvement, de l'*ex-pression* et de la lecture que nous avons détaillée

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 211.

ci-dessus ; en un mot (intérieurement fissuré, c'est-à-dire en déhi-sens), *l'expérience est toujours lecture-expérience*. Sans cela, il n'y aurait tout simplement ni d'expérience ni de lecture au sens fort, voire *essentiel*.

## BIBLIOGRAPHIE

NB : Cette bibliographie est augmentée de nombreux ouvrages consultés mais non explicitement cités dans le texte du travail qu'on vient de lire.

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris : Maspéro, 1965
- Althusser, Louis et Etienne Balibar. *Lire le Capital*. Vol. I. Petite Collection Maspéro. Paris : Maspéro, 1968
- Argyros, Alex. *Crimes of Narration : Camus' La Chute*. Toronto : Paratexte, 1985
- Badiou, Alain. *Beckett : l'incroyable désir*. Paris : Hachette, 1995
- Bal, Mieke. *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto ; London : University of California Press, 1985
- Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Millon, 1991
- . *Le Tournant de l'expérience : Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 1998
- Barthes, Roland. *L'Aventure sémiologique*. Coll. Points. Paris : Seuil, 1985
- . *Le Bruissement de la langue*. Coll. Points. Paris : Seuil, 1984
- . *Critique et vérité*. Coll. "Tel quel". Paris : Seuil, 1966
- . *Le Degré zéro de l'écriture, suivi de nouveaux essais critiques*. Coll. Points. Paris : Seuil, 1984
- . *Mythologies*. Coll. Points. Paris : Seuil, 1957
- . *Sur Racine*. Paris : Seuil, 1963
- . *Système de la Mode*. Paris : Seuil, 1967
- . *S/Z*. Coll. Points. Paris : Seuil, 1970
- Bataille, Georges. 'Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel...'. In Denis Hollier (éd.). *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Gallimard, 1995
- . 'Hegel, la mort, et le sacrifice'. In *Œuvres complètes*. T 12. Paris : Gallimard, 1988
- Beauvoir, Simone (de). *Privilèges*. Coll. Les essais, LXXVI. Paris : Gallimard, 1955
- Beckett, Samuel. *L'Innommable*. Paris : Minuit, 1953
- . *Malone meurt*. Paris : Minuit, 1951
- . *Molloy*. Paris : Minuit, 1951
- . *Nouvelles et textes pour rien*. Paris : Minuit, 1955
- . *Whoroscope*. London : Hours Press, 1930. Repris in *Poems in English*. New York : Grove, 1963
- Bennington, Geoffrey. *Dudding, des noms de Rousseau*. Coll. La philosophie en effet. Paris : Galilée, 1991
- . *Frontières kantienne*s. Coll. La philosophie en effet. Paris : Galilée, 2000
- . *Interrupting Derrida*. Warwick Studies in European Philosophy. London : Routledge, 2000
- . 'Lecture: de Georges Bataille'. In *Open Book/Livre ouvert* (ebook, 2005)
- . 'Reading Time'. Conférence prononcée à Emory University, Atlanta, GA : 2000



- Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Coll. Les contemporains. Paris : Seuil, 1991
- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. 2 vol. Coll. Tel. Paris : Gallimard, 1966-74
- Blanchot, Maurice. *L'Amitié*. Paris : Gallimard, 1971
- . 'Le « discours philosophique »'. In *L'Arc*. 'Merleau-Ponty'. Paris : Duponchelle, 1990
- . *L'Entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969
- . *L'Espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955
- . *Faux pas*. Paris : Gallimard, 1943
- . *Le Livre à venir*. Paris : Gallimard, 1959
- . *La Part du feu*. Paris : Gallimard, 1949
- . *Le Pas au-delà*. Paris : Gallimard, 1975
- Blanchot, Maurice (éd). *Hommage à Albert Camus, 1913-1960*. La Nouvelle Revue Française, Numéro Spécial. 8<sup>e</sup> Année, No 87. Paris : N.R.F., 1960
- Butler, Judith. *Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York : Columbia, 1987
- Camus, Albert. *Essais*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1965
- . *Œuvres complètes*. T 1. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2006
- . *Théâtre, récits, nouvelles*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1963
- Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity : A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago : University of Chicago, 1988
- Charles, Michel. *L'Arbre et la Source*. Coll. Poétique. Paris : Seuil, 1985
- . *Rhétorique de la lecture*. Coll. Poétique. Paris : Seuil, 1977
- Communications, 8 : L'analyse structurale du récit*. Coll. Points Essais. Paris : Seuil, 1981
- Cusset, François. *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris : La Découverte, 2003
- Dällenbach, Lucien. *Le Récit spéculaire : essai sur la mise en abyme*. Coll. Poétique. Paris Seuil, 1977
- . 'Reflexivity and Reading'. In *Mirrors and After : Five Essays on Literary Theory and Criticism*. New York : Graduate School CUNY, 1986
- Dastur, Françoise. *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty*. Fougères : Encre marine, 2001
- . *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Coll. Philosophies. Paris : P.U.F., 1995
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Coll. Epiméthée. Paris : P.U.F., 1968
- . 'L'épuisé'. In Samuel Beckett. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Paris : Minuit, 1992
- . *Logique du sens*. Coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1969
- Derrida, Jacques. *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Coll. La philosophie en effet. Paris : Flammarion, 1980
- . *La Dissémination*. Coll. Points. Paris : Seuil, 1972
- . *L'Écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967
- . *Glas*. Paris : Galilée, 1974
- . *De la grammatologie*. Coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1967
- . 'Introduction'. In Edmund Husserl. *L'Origine de la géométrie*. Paris : P.U.F., 1962

- . *Marges de la philosophie*. Coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1972
- . *Mémoires d'aveugle : l'autoportrait et autres ruines*. Paris : Réunion des musées nationaux, 1990
- . *L'Oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions : textes et départs avec Jacques Derrida*. Montréal : VLB, 1982
- . *Parages*. Paris : Galilée, 1986
- . *Positions*. Paris : Minuit, 1972
- . *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Coll. Epiméthée. Paris : P.U.F., 1990
- . *Psyché : inventions de l'autre*. Paris : Galilée, 1987
- . *Résistances, de la psychanalyse*. Coll. La philosophie en effet. Paris : Galilée, 1996
- . 'Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux'. *Le Monde*. 20 novembre, 1997
- . *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris : Galilée, 2000
- . *La Vérité en peinture*. Coll. Champ philosophique. Paris : Flammarion, 1978
- . *La Voix et le phénomène*. Coll. Epiméthée. Paris : P.U.F., 1967
- Descartes, René (F. Alquié, éd.). *Œuvres philosophiques*. 3 vol. Paris: Garnier, 1963-67
- Descombes, Vincent. *Le Même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1979
- Dillon, M. C. (éd.). *Ecart & Différence : Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press, 1997
- Dillon, M. C. *Merleau-Ponty's Ontology*. 2<sup>e</sup> éd. Evanston : Northwestern, 1997
- Ducrot, Oswald et Jean-Marie Schaeffer. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Coll. Points essais. Paris : Seuil, 1995
- Ducrot, Oswald et Tzvetan Todorov. *Dictionnaire encyclopédique des science du langage*. Coll. Points essais. Paris : Seuil, 1972
- Dufrenne, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. 2 vol. Coll. Epiméthée. Paris : P.U.F., 1953
- Escobar, Matthew. 'L'abyème différencié : vers une nouvelle approche de la mise en abyme gidienne'. In R. Kopp et P. Schnyder (éds.). *André Gide et la tentation de la modernité : actes du colloque international de Mulhouse*. Paris : Gallimard, 2002
- Federman, Raymond. 'Le paradoxe du menteur'. In Tom Bishop et Raymond Federman (éds.). *Samuel Beckett, Cahier de L'Herne*. Paris : L'Herne/LGF, 1976
- Felman, Shoshana. 'The Betrayal of the Witness : Camus' *The Fall*'. In S. Felman et Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York : Routledge, 1992
- . *La Folie et la chose littéraire*. Paris : Seuil, 1978
- Fitch, Brian T. *A l'ombre de la littérature : pour une théorie de la critique littéraire*. Coll. Théorie et littérature. Montréal : XYZ, 2000
- . *Dimensions, structures et textualité dans la trilogie romanesque de Beckett*. Paris : Minard, 1977
- . *The Fall: A Matter of Guilt*. New York: Twayne, 1995
- . *The Narcissistic Text: A Reading of Camus' Fiction*. Toronto: University of Toronto Press, 1982

- . ‘Locuteur, délocuteur et allocutaire dans *La Chute* de Camus’. In P. R. Léon et H. Mitterrand (éds.). *L’Analyse du discours/Discourse Analysis*. Montréal : Centre Éducatif et Culturel, 1976
- . *Reflections in the Mind’s Eye : Reference and its Problematization in Twentieth-Century French Fiction*. Toronto : University of Toronto, 1991
- Foucault, Michel. *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris : Plon, 1961 [2<sup>e</sup> éd., Gallimard, 1972]
- . ‘Mon corps, ce papier, ce feu’. In *Dits et écrits I, 1954-1975*. Coll. Quarto. Paris : Gallimard, 2001
- . ‘Réponse à Derrida’. In *Dits et écrits I, 1954-1975*. Coll. Quarto. Paris : Gallimard, 2001
- Frege, Gottlob. *Écrits logiques et philosophiques*. Coll. Points essais. Paris : Seuil, 1994
- Gadamer, Hans Georg. *Vérité et Méthode*. Paris : Seuil, 1996
- Gasché, Rodolphe. *Inventions of Difference : On Jacques Derrida*. Cambridge, MA : Harvard, 1994
- . ‘Reading Chiasms : an Introduction’. In A. Warminski. *Readings in Interpretation : Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis : University of Minnesota, 1987
- . *The Tain of the Mirror : Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA : Harvard, 1986
- Genette, Gérard. *Fiction et diction*. Paris : Seuil, 1991
- . *Figures I, II, III*. Paris : Seuil, 1966-72
- . *Introduction à l’architexte*. Paris : Seuil, 1979
- . *Palimpsestes : la littérature au second degré*. Paris : Seuil, 1982
- . *Seuils*. Paris : Seuil, 1987
- Gill, Jerry H. *Merleau-Ponty and Metaphor*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press, 1991
- Greimas, Algirdas J. *Du sens : Essais sémiotiques*. Paris : Seuil, 1970
- . *Sémantique structurale : Recherche de méthode*. Paris : Larousse, 1966
- Habermas, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard, 1988
- Hamacher, Werner. *Pleroma – Reading in Hegel*. Coll. Meridian : Crossing Aesthetics. Stanford : Stanford University, 1998
- Hegel, G. W. F. *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. 1 : La science de la logique*. Paris : Vrin, 1970
- . (Trad. J. Hyppolite). *La Phénoménologie de l’esprit*. Paris : Aubier-Montaigne, 1941
- . *Principes de la philosophie du droit*. Coll. Quadrige. Paris : P.U.F., 2003
- . *La Raison dans l’Histoire : Introduction à la Philosophie de l’Histoire*. Paris : Plon, 1965
- . *Science de la logique, t. 2 : la logique subjective ou doctrine du concept*. Paris : Aubier Montaigne, 1981
- Heidegger, Martin. ‘L’époque des « conceptions du monde »’. In *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1962
- . *L’Être et le temps*. Paris : Gallimard, 1964
- . ‘Hegel et son concept de l’expérience’. In *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1962

- . *Introduction à la métaphysique*. Coll. Tel. Paris : Gallimard, 1980
- Hjelmslev, Louis. 'Degrés linguistiques'. In *Le Langage*. Coll. Folio essais. Paris : Gallimard, 1991
- . *Prolégomènes à une théorie du langage*. Coll. Arguments. Paris : Minuit, 1968
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach : An Eternal Golden Braid*. New York : Vintage, 1979
- Houlgate, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge : Cambridge, 2008
- . *The Opening of Hegel's Logic*. South Bend : Perdue, 2005
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston : Northwestern, 1970
- . *Formal and Transcendental Logic*. The Hague : Nijhoff, 1978
- . *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*. Paris : Gallimard, 1950
- . *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris : P.U.F., 1982
- . *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*. Paris : Vrin, 1980.
- . *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Bloomington : Indiana Universtiy, 1964
- . *Recherches logiques*. 4 Vol. Paris : P.U.F., 1959-1963
- Hutcheon, Linda. *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*. New York: Methuen, 1984
- Hyppolite, Jean. *Figures de la pensée philosophique*. 2 vol. Coll. Quadrige. Paris : P.U.F., 1991
- . *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne, 1946
- . *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris : Seuil, 1983.
- . *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*. Coll. Epiméthée. Paris : P.U.F., 1952
- Ingarden, Roman. *The Cognition of the Literary Work of Art*. Evanston : Northwestern, 1973
- . *The Literary Work of Art*. Evanston : Northwestern, 1973
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit, 1977
- . *Ethique de la différence sexuelle*. Paris : Minuit, 1984
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading : A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore : Johns Hopkins, 1978
- Jakobson, Roman. *Essais de linguistique générale*. Coll. Arguments. Paris : Minuit, 1963
- Jameson, Fredric. *The Prison-House of Language : A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, NJ : Princeton, 1972
- Jarczyk, Gwendoline et Pierre-Jean Labarrière. *De Kojève à Hegel : Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris : Albin Michel, 1996
- Jauss, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Coll. Tel. Paris : Gallimard, 1990

- Jeanson, Francis. 'Albert Camus ou l'Ame révoltée'. In *Les Temps Modernes*. No. 81. Mai 1952
- . 'Pour tout vous dire'. In *Les Temps Modernes*. No. 82. Août 1952
- Judovitz, Dalia. *The Culture of the Body : Genealogies of Modernity*. Ann Arbor : University of Michigan, 2001
- . *Subjectivity and Representation in Descartes : The Origins of Modernity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988
- Kenner, Hugh. *Samuel Beckett: A Critical Study*. London: Calder, 1961
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1947
- Kristeva, Julia. *Σημειωτική : Recherches pour un sémanalyse*. Paris : Seuil, 1969
- . *Polylogue*. Paris : Seuil, 1977
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris : Seuil, 1966
- . *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre XX : Encore*. Coll. Le champ freudien. Paris : Seuil, 1975
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : L.G.F., 1974.
- . *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 1990
- . *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Vrin, 1988
- . *Hors sujet*. Paris : L.G.F., 1987
- . *Humanisme de l'autre homme*. Paris : L.G.F., 1972
- . *Le Temps et l'autre*. Paris : P.U.F., 1983
- . *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin, 1970
- Lisse, Michel. *L'Expérience de la lecture : 1. La soumission, 2. Le glissement*. Paris : Galilée, 1998, 2001
- Lukács, Georg (Georges). *Existentialisme ou Marxisme ?* Paris : Nagel, 1961
- . *Histoire et conscience de classe*. Paris : Minuit, 1960
- Lytard, Jean-François. *La Condition postmoderne*. Coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1979
- . *Discours, figure*. Paris : Klincksieck, 1972
- . *L'Inhumain : causeries sur le temps*. Paris : Galilée, 1988
- . *Lectures d'enfance*. Paris : Galilée, 1991
- . *Misère de la philosophie*. Paris : Galilée, 2000
- . *La Phénoménologie*. Coll. Que sais-je ? Paris : P.U.F., 1954
- . *Le Postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance 1982-1985*. Paris : LGF/Galilée, 1988
- Madison, G. B. 'Merleau-Ponty's Deconstruction of Logocentrism'. In M. C. Dillon (éd.). *Merleau-Ponty Vivant*. Albany : SUNY, 1991
- Magné, Bernard. 'Le Métatextuel'. In *Actes du colloque d'Albi : langage et signification*. Toulouse : Université de Toulouse-Le-Mirail, 1980
- . 'Métatextuel et lisibilité'. In *Protée*. Vol. 14. Nos. 1-2. Printemps-été, 1986.
- . 'Le puzzle, mode d'emploi : petite propédeutique à une lecture métatextuelle de *La Vie, mode d'emploi* de Georges Perec'. In *Texte*. No. 1. 'L'autoreprésentation : le texte et ses miroirs'. Toronto : Trintexte, 1982
- Magny, Claude-Edmonde. *Histoire du roman français depuis 1918*. Paris : Seuil, 1950
- Man, Paul (de). *Allegories of Reading*. New Haven : Yale, 1979
- . *Blindness and Insight : Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2<sup>e</sup> éd. Minneapolis : University of Minnesota, 1983.

- . ‘The Masks of Albert Camus’. In *Critical Writings, 1953-1978*. Minneapolis : University of Minnesota, 1989
- . *The Resistance to Theory*. Minneapolis : University of Minnesota, 1986
- . ‘Sign and Symbol in Hegel’s *Aesthetics*’. In *Aesthetic Ideology*. Minneapolis : University of Minnesota, 1996
- Marder, Elissa. *Dead Time : Temporal Disorders in the Wake of Modernity (Baudelaire and Flaubert)*. Coll. Cultural Memory in the Present. Stanford : Stanford University Press, 2001
- Margel, Serge. *Corps et âme. Descartes. Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*. Paris : Galilée, 2004
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les Aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 1955.
- . *Eloge de la philosophie*. Paris : Gallimard, 1953
- . *Humanisme et Terreur : Essai sur le problème communiste*. Paris : Gallimard, 1947
- . *L’Institution, la passivité : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris : Belin, 2003
- . *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris : Seuil, 1995
- . *Notes de cours, 1959-1961*. Paris : Gallimard, 1996
- . *L’Œil et l’Esprit*. Paris : Gallimard, 1964
- . *Parcours, 1935-1951*. Paris : Verdier, 1997
- . *Parcours deux, 1951-1961*. Paris : Verdier, 2000
- . *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945
- . *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris : Cynara, 1989
- . *La Prose du monde*. Paris : Gallimard, 1969
- . *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*. Paris : Gallimard, 1968
- . *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard, 1996
- . *Signes*. Paris : Gallimard, 1960
- . *La Structure du comportement*. Paris : P.U.F., 1942
- . *L’Union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris : Vrin, 1968
- . *Le Visible et l’invisible*. Paris : Gallimard, 1964
- Metz, Christian. *Essais sur la signification au cinéma*. T 1. Paris : Klincksieck, 1968
- . *Langage et cinéma*. Coll. ‘Langue et langage’. Paris : Larousse, 1971
- Nancy, Jean-Luc. *Ego sum*. Paris : Flammarion, 1979
- . *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*. Paris : Galilée, 1973
- Piaget, Jean (éd.). *Logique et connaissance scientifique*. Encyclopédie de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1967
- Poster, Mark. *Existential Marxism in Postwar France : From Sartre to Althusser*. Princeton : Princeton, 1975
- Poulet, Georges et Jean Ricardou (éds.). *Les Chemins actuels de la critique*. Paris : Plon, 1967
- Reynolds, Jack. *Merleau-Ponty and Derrida : Intertwining Embodiment and Alterity*. Athens, OH: Ohio University, 2004
- Ricardou, Jean. *Le Nouveau Roman*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Seuil, 1990
- . *Nouveaux problèmes du roman*. Paris : Seuil, 1978
- . *Problèmes du Nouveau Roman*. Paris : Seuil, 1967

- Ricœur, Paul. *De l'interprétation : essai sur Freud*. Coll. L'ordre philosophique. Paris : Seuil, 1965
- . *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*. Coll. L'ordre philosophique. Paris : Seuil, 1986
- . *La Métaphore vive*. Paris : Seuil, 1976
- . *Temps et récit, I*. Paris : Seuil, 1983
- . *Temps et récit, II : La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Seuil, 1984
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le néant*. Paris : Gallimard, 1943
- . *L'Imaginaire*. Paris : Gallimard, 1940
- . *Situations, I : essais critiques*. Paris : Gallimard, 1947
- . *Situations, IV : Portraits*. Paris : Gallimard, 1964
- . *La Transcendance de l'ego*. Paris : Vrin, 1966
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, 1916
- Silverman, Hugh J. 'Merleau-Ponty and Derrida : Writing on Writing'. In Galen A. Johnson and Michael B. Smith (éds.). *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston : Northwestern, 1990
- Slatman, Jenny. *L'Expression au-delà de la représentation : sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Leuven : Peeters/Vrin, 2003
- Starobinski, Jean. *L'Œil vivant*. Paris : Gallimard, 1961
- . *L'Œil vivant II : La relation critique*. Paris : Gallimard, 1970
- Taminiaux, Jacques. *Le Regard et l'excédant*. La Haye : Nijhoff, 1977
- Les Temps Modernes*. 17<sup>e</sup> année. Nos.184-185. Numéro spécial : 'Maurice Merleau-Ponty'. Paris : 1961
- Texte : revue de critique et de théorie littéraire*. No. 1. 'L'autoreprésentation : le texte et ses miroirs'. Toronto : Trintexte, 1982
- . Nos. 15/16. 'Texte, métatexte, métalangage'. Toronto : Trintexte, 1995
- Todorov, Tzvetan. *Les Genres du discours*. Paris : Seuil, 1978
- . *Littérature et signification*. Paris : Larousse, 1967
- . *La Poétique*. Coll. Points essais. Paris : Seuil, 1966
- . *Poétique de la prose*. Paris : Seuil, 1971
- . *Symbolisme et interprétation*. Paris : Seuil, 1978
- . *Théories du symbole*. Paris : Seuil, 1977
- Todorov, Tzvetan (éd). *Théorie de la littérature : Textes des Formalistes russes*. Paris : Seuil, 1965
- Warminski, Andrzej. *Readings in Interpretation : Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Coll. Theory and History of Literature. Minneapolis : University of Minnesota, 1987
- Wilden, Anthony. *System and Structure : Essays in Communication and Exchange*. London : Tavistock, 1972