

Hervé Toussaint Ondoua

## Jacques Derrida et la question de l'identité

---

### JACQUES DERRIDA AND THE ISSUE OF IDENTITY

**Abstract:** Postmodern ideologies have one and the same objective: grasping man in his elusiveness and in his everyday happenings. A thinker like Jacques Derrida, who is one of the leaders of deconstruction, considers that our epoch signals the end of rationality. Deconstruction is defined as the ensemble of techniques and strategies used by Derrida to demonstrate, split and shift any universal logic. By the mechanism of *différance*, the human being gets out of any originating border (big, founding narratives), and only traces remain. Deconstruction is incapable of thinking the world otherwise than as crumbling, this image resulting from the dissolution of the universal, of reason and the subject himself. Such an approach to identity is in accordance with contemporary globalization, which requires human mobility and flexibility.

**Keywords:** Jacques Derrida; Identity; Différance; Deconstruction; Human Mobility.

### HERVÉ TOUSSAINT ONDOUA

Université de Ngaoundéré, Ecole Normale Supérieure de Bertoua, Cameroun  
herveondoua@yahoo.fr

DOI: 10.24193/cechinox.2021.41.05

La question de l'identité reste l'une des problématiques les plus complexes en philosophie. L'identité affirme qu'une chose, considérée sous un même rapport, est identique à elle-même<sup>1</sup>. Avec les présocratiques comme Parménide, l'identité renvoie à la stabilité. « L'être embrasse au plus près l'être »<sup>2</sup>. L'Être est donc pourvu de nécessité logique : il ne peut ne pas être. Pour Parménide « l'être est » et le « non être n'est pas ». L'identité permet donc de penser la permanence des êtres. L'identité, en tant que permanence dans le temps, exclut toute pensée du devenir. Parménide pose l'Être comme négation du non-Être. Par conséquent, il est immuable, infini, et éternel. Cette thèse est partagée d'une manière générale par la philosophie classique.

Pour Platon, l'identité s'exprime dans les Idées. A ce sujet, il affirme dans le *Timée* : « Dans de telles conditions, il faut convenir qu'il est : premièrement l'ordre des êtres qui se conservent identiques, qui ne sont sujets ni à naître ni à périr »<sup>3</sup>, et « dont nul n'accueille en soi un autre distinct de lui ni ne se rend lui-même en un autre, qui sont invisibles et à tout autre sens inaccessibles ; ce sont précisément ces êtres que l'intellection à pour lot d'examiner »<sup>4</sup>. Il ajoute : « Ces Idées dont nous parlons, sont

à titre de modèles, des 'paradigmes', dans l'éternité de la Nature ; quant aux objets, ils leur ressemblent et en sont des reproductions ; et cette participation que les autres objets ont aux Idées ne consiste en rien d'autre qu'à être faits à leur image ».<sup>5</sup> L'idée s'oppose donc au devenir. Tel est le point de vue de Hume dans *Le Traité de la nature humaine* : « Je considère la relation d'identité comme s'appliquant, en son sens le plus strict, à des objets constants et immuables. [...] Le changement est contraire à l'identité »<sup>6</sup>. Cette approche sera déconstruite par Jacques Derrida. Le refus de l'appartenance au sens de l'identité, de l'enracinement, de l'origine, du propre est balayé par la différence. Différer, c'est ne pas être identique et remettre à plus tard. Geoffrey Bennington revient sur cette appartenance : « Ce mal de l'appartenance, on dirait presque de l'identification, je crois qu'il affecte toute l'œuvre de Jacques Derrida et la 'déconstruction du propre' en est, me semble-t-il, la pensée même »<sup>7</sup>. Derrida rompt avec toute la logique classique. Celle-ci assignait l'identité à un lieu, à une origine, à une stabilité. Pour Derrida :

Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même. Non pas de n'avoir pas d'identité, mais de ne pouvoir s'identifier, dire « moi » ou « nous », de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi ou, si vous préférez, la différence *avec soi*. [...]

Il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi *comme* culture de l'autre, culture du double génitif et de la *différence à soi*. La grammaire du double génitif signale aussi qu'une culture n'a jamais

une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture<sup>8</sup>.

Il ajoute plus loin :

L'identité ou l'identification en général, si elle doit être égale à soi et à l'autre, comme à la mesure de sa propre différence démesurée « avec soi », appartient, donc doit appartenir, à cette expérience de l'impossible<sup>9</sup>.

L'identité se dérobe. Une telle approche de l'identité ne fait-elle pas de Derrida un penseur postmoderne ?

### Jacques Derrida : trace et identité

La pensée de Derrida apparaît comme une écriture de la trace. Elle véhicule l'impossibilité de l'origine, d'un centre. Elle est la non-origine de l'origine. « *La trace est la différence* qui ouvre l'apparaître et la signification »<sup>10</sup>. La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine<sup>11</sup>, elle implique aussi elle que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine<sup>12</sup>. Il n'y a surtout pas de trace originaire<sup>13</sup>.

La trace est la marque qui reste de façon évanescence lorsque le fondement a été dilué. Derrida insiste sur le caractère arbitraire, gratuit de la trace en ce qu'elle n'a aucune « attache naturelle » avec quelque signifié que ce soit. Il insiste sur la nécessité de la rupture de cette « attache naturelle »<sup>14</sup>. La trace est en effet une *institution*. On ne peut la penser « sans penser la rétention de la différence dans une structure de renvoi où la différence apparaît *comme telle* »<sup>15</sup>. C'est cette différence qui, selon Derrida,

permet la « liberté de variation entre les termes pleins », les contenus, les concepts de référence. Derrière la trace instituée, ne profile ni le « présent transcendantal », ni « une autre origine du monde ». Derrida parle d'une « absence irréductible » du signifié. C'est par cette formule qu'il prétend contester la métaphysique, mais aussi décrire la structure impliquée dans « l'arbitraire du signe » qu'il saisit « en deçà de l'opposition dérivée entre nature et convention, symbole et signe », nature et culture. La caractéristique majeure de la trace est qu'elle ne renvoie pas à une « nature »<sup>16</sup>. La trace est indéfiniment son propre devenir-immotivé »<sup>17</sup>, arbitraire. Selon Derrida, « la trace... n'est pas plus *naturelle* que *culturelle*, pas plus physique que psychique, biologique que spirituelle »<sup>18</sup>. La trace est « ce à partir de quoi un devenir-immotivé du signe est possible, et avec lui toutes les oppositions ultérieures entre la *physis* et son autre »<sup>19</sup>. Une telle approche ruine toute logique de fondement et d'origine : « si la trace [...] appartient au mouvement même de la signification, celle-ci est a priori écrite, qu'on l'inscrive ou non, sous une forme ou sous une autre, dans un élément "sensible" et "spatial", qu'on appelle "extérieur" »<sup>20</sup>. La trace, donc, ne permet pas de remonter à une quelconque origine : la trace ne permet pas de remonter à une origine. Elle ouvre à une multitude de sens et rompt avec tout ce qui est même ou identique. On peut donc dire que la trace, met en échec la stabilité de ces relations d'inclusion, d'identité et d'appartenance. Dans cette perspective, la trace est différence. La trace de la différence est innommable, illisible dans la forme de la présence. En fait la différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous "savons déjà" que, si elle

est innommable, ce n'est pas par provision [...]. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de "différence" qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différenciantes<sup>21</sup>

Pour Hottois, « la différence est la différence arrachée au jeu binaire du même et de l'autre ; c'est l'archi-différence qui ruine le culte de l'identité et sa stratégie de récupération tautologique ou dialectique de toute altérité et de toute différence »<sup>22</sup>. Précisons que la « différence est à l'origine de toutes les oppositions logiques et dialectiques »<sup>23</sup>. La conséquence est qu'« il n'y a pas d'unité originaire »<sup>24</sup> car « l'origine est toujours différée »<sup>25</sup>.

En outre, « la différence marque par rapport à la différence qui est métaphysique, un écart qui s'écrit (le « a ») mais qui ne s'entend pas »<sup>26</sup> et qui échappe à la voix. Précisons que « la différence est cela qu'aucune voix ne peut ramener à la présence »<sup>27</sup>, car elle est muette et silencieuse.

Ajoutons que « différer, c'est ne pas être identique et remettre à plus tard »<sup>28</sup>. Différer « c'est perpétuellement déplacer, déjouer, glisser »<sup>29</sup>, c'est aussi « être inidentifiable, inassignable »<sup>30</sup>. Source de toutes les différences, « la différence n'est pas une énergie productrice qui existerait antérieurement et indépendamment de ce qu'elle produit »<sup>31</sup>. La différence est « le devenir est le devenir, la dérive, la circulation universelle des signes »<sup>32</sup>. Dans cette perspective, « elle n'est pas à proprement parler nominable », la différence « est le déplacement métaphorico-métonymique sans origine ni fin »<sup>33</sup>. La différence déjoue l'apparaître en disloquant un temps ordonné au centre du présent<sup>34</sup>. La différence est

donc le mouvement « producteur » des différences. La différence est « le mouvement de jeu qui « produit » [...] ces différences, ces effets de différence »<sup>35</sup>. Elle est au cœur de toute contamination. Celle-ci annule le mythe de la présence et ne laisse place qu'en une chaîne de renvois différentiels. L'archi-différence ruine le culte de l'identité. Elle est à l'origine de toutes les oppositions logiques et dialectiques. Par conséquent, il n'y a pas d'unité originaire avant les dichotomies conceptuelles et donc, pas d'origine

## Jacques Derrida et la déconstruction de l'appartenance

### a. Le rhizome et la fin des identités

La déconstruction apparaît comme l'ébranlement du système philosophique traditionnel. Elle se définit comme l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour démonter, fissurer et déplacer toute logique universelle. Cette approche s'est construite autour de la notion de l'acentrique. Pour comprendre cette notion, il faut l'analyser à partir du concept de structure. Il s'agit pour Derrida de montrer que le concept de structure et même le mot structure « ont l'âge de l'épistémè, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentales »<sup>36</sup>, et même « ils plongent leurs racines dans le sol du langage ordinaire au fond duquel l'épistémè va les recueillir »<sup>37</sup>. Une telle approche consiste à donner à la structure « un centre » et « à la rapporter à un point de présence » ou encore « à une origine fixe »<sup>38</sup>. La fonction du centre étant « non seulement d'organiser la structure » mais aussi et surtout de limiter « ce que nous pourrions appeler

le jeu de la structure »<sup>39</sup>. Le « substitut ne se substitue à rien qui lui ait en quelque sorte pré-existé »<sup>40</sup>. Le centre à partir duquel est pensé la structure, oriente et organise « la cohérence du système »<sup>41</sup>. C'est pourquoi une « structure privée de tout centre représente l'impensable lui-même »<sup>42</sup>. Par ailleurs, il s'agit avec Derrida de montrer que « le centre ferme aussi le jeu qu'il ouvre et rend possible »<sup>43</sup>. Pour comprendre un tel énoncé, Derrida établit que « le centre est le point où la substitution des contenus, des éléments, des termes, n'est plus possible »<sup>44</sup>. À ce niveau, « le centre ferme le jeu de la structure. Au centre, la permutation ou la transformation des éléments est interdite »<sup>45</sup>. Par définition, le centre représente l'unique. Il commande la structure. Toutefois, il échappe à la structuralité. C'est pourquoi, précise l'auteur, pour une pensée classique de la structure, « le centre peut être dit paradoxalement dans la structure et hors de la structure »<sup>46</sup>. En effet, il est au « centre de la totalité »<sup>47</sup> et cependant « puisque le centre ne lui appartient, la totalité à son centre ailleurs »<sup>48</sup>. Le concept de structure centrée « bien qu'il représente la cohérence elle-même, la condition de l'épistémè comme philosophie ou comme science »<sup>49</sup> est cependant contradictoirement cohérent. Derrida arrive finalement à la conclusion selon laquelle, « le centre n'est pas le centre »<sup>50</sup>. Une telle analyse se rapproche de celle que Deleuze fait du rhizome.

Il ne renvoie ni à une essence ni à une genèse. La « prose du monde » est toujours la même. La même scène se rejoue indéfiniment. C'est à la pure source de l'éternel retour de Nietzsche que Deleuze recueille une partie considérable de la substance de sa pensée<sup>51</sup>.

Pour l'esprit libre qui ne résigne pas à l'absence de sens, la pensée de l'éternel retour offre un monde absurde qui interdit de se bercer de l'illusion de vérité. Nietzsche est convaincu que l'éternel retour est une interprétation de l'Être qui assume l'absence de toute logique et de toute téléologie<sup>52</sup>. Par là le monde redevient infini et, se faisant, la traditionnelle théorie de la connaissance qui en prétendait arrêter la vérité est remise en cause. Il affirme qu'on ne saurait poser un regard sur le monde tel qu'il est en lui-même, en dehors d'un point de vue. Aussi à la recherche idéale, formelle et logique qui règle les systèmes de signes sociaux, Deleuze substitue une nouvelle conception qui est le « rhizome »

Dans le langage botanique, le rhizome est la tige souterraine des plantes qui s'étend, se multiplie, produit des nodules. Il est l'exemple d'un système ouvert, dont les signes se connectent entre eux par ramification et réseau<sup>53</sup>.

Le rhizome désigne pour Deleuze, des multiplicités hétérogènes, irréductibles à une unité préalable. Comme principe actif du rhizome, il y a le désir. C'est le désir comme « plan d'immanence » ou « machine dionysiaque »<sup>54</sup> - c'est-à-dire énergie libre et errante qui échappe à tout contrôle-qui divise l'Être en multiplicités hétéroclites ou comme le dit Deleuze à des « singularités impersonnelles et pré-individuelles »<sup>55</sup>. Traversé par les flux de désirs qui n'obéissent plus à un code, c'est-à-dire à une norme établie, l'Être se voit ainsi littéralement fragmenté, dispersé et ramifié en multiplicités hétéroclites. L'Être perd définitivement sa stabilité et son identité. Devenu mutant, il ne peut plus être assigné à un lieu précis et perd tout ancrage territorial fixe ; il est ouvert aux flux où il peut

se recréer indéfiniment. Dès lors, le sujet du désir ne peut être que déterritorialisé. Selon Deleuze, c'est le désir comme « plan d'immanence » qui est donc en lui-même déterritorialisant<sup>56</sup>.

Avec le Rhizome, il faut arracher le psychisme individuel à la « subjectivation » par une « déterritorialisation »<sup>57</sup>. Le rhizome rompt avec le modèle unitaire. À l'inverse d'un système unifié, le rhizome a pour matrice la conjonction « et...et...et... »<sup>58</sup> ; il « met en jeu des régimes de signes très différents »<sup>59</sup> et est fait « de directions mouvantes »<sup>60</sup>. La notion de rhizome permet, par son aspect visuel et l'étalement spatial qu'elle déploie, d'évincer la référence à un sujet unifié, et, par la multiplicité infinie et mouvante de ses racines, de respecter l'entière individualité du psychisme. En recourant au rhizome, Deleuze s'attaque à la logique unitaire qu'il juge essentiellement hiérarchique, car selon lui, la chose fondée est toujours seconde par rapport à ce qui fonde. Le symbole de cette hiérarchie est ce qu'il appelle les « systèmes arborescents »<sup>61</sup>. En effet, ce système réfère à l'arbre. Quand on évoque l'idée de l'arbre c'est pour mettre en exergue une unité centrale qui est le tronc et des ramifications que sont les branches. En langage technique, l'arbre renvoie aussi à l'axe d'une machine dont la fonction est de transmettre le mouvement. L'arbre peut en outre être défini comme un schéma hiérarchisé, comportant plusieurs ramifications. Comme exemple, on peut évoquer l'arbre généalogique. Dans tous les cas, l'idée de l'arbre renvoie à un centre, à une origine, à un « arché » auquel se réfèrent les différentes composantes<sup>62</sup>. On comprend mieux pourquoi Deleuze fait du système arborescent des systèmes hiérarchiques comportant des centres de signifiante et de subjectivation<sup>63</sup>.

La référence à un centre ou à une subjection implique une forme d'embrigadement que les auteurs assimilent à une dictature. La figure la plus caractéristique en est le général de guerre. Comme chef hiérarchique d'une armée, le général se présente comme un centre de commande. C'est de lui que partent tous les ordres. Les subordonnés n'ont qu'à obéir dans la soumission la plus totale. C'est pourquoi dans le cadre de la psychanalyse, Deleuze et Guattari affirment « il y a toujours un général, un chef, dans la psychanalyse comme dans son objet (général Freud) »<sup>64</sup>.

La logique rhizomatique veut rompre avec ce modèle « dictatorial ». A la faveur de la métaphore du rhizome, Deleuze et Guattari envisagent l'inconscient comme un système a centré, c'est-à-dire comme un « réseau machinique d'automates finis »<sup>65</sup>. Le problème ici n'est plus de réduire l'inconscient à la logique arborescente ni de l'interpréter ou de le signifier suivant cette même logique. L'inconscient n'est plus expressif mais productif. Selon les auteurs, il s'agit de produire l'inconscient avec tous ses désirs. Le rhizome n'est dès lors rien d'autre que cette production d'inconscient<sup>66</sup>. C'est une usine de production de « machines désirantes ». Dans une telle perspective, le rhizome rompt avec l'idée du même, de l'identique et d'un centre unique.

Revenons sur Derrida. Pour l'auteur de *l'Écriture et de la différence*, le centre n'a pas d'origine.

### b. Jacques Derrida et l'a-centrique

Le centre entendu comme aussi bien dedans que dedans reçoit indifféremment les noms « d'origine ou de fin, d'*arché* ou de *telos* »<sup>67</sup>. Dans ce sens, les répétitions,

tout comme les substitutions sont toujours pensées à partir d'un sens : celui du centre. Ainsi l'histoire du concept de structure « doit être pensée comme une série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de détermination du centre »<sup>68</sup>. L'histoire de la métaphysique « serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies »<sup>69</sup>. On pourrait à ce sujet montrer que tous les noms du « fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence »<sup>70</sup>. La signification découle de cette présence centrale. Toutefois « c'est une présence centrale qui n'a jamais été elle-même »<sup>71</sup>, « qui a toujours déjà été déportée hors de soi dans son substitut »<sup>72</sup>. A partir de cet instant, « on a dû sans doute commencer à penser qu'il n'avait pas de centre, que le centre n'avait pas de lieu naturel, qu'il n'était pas un lieu fixe mais une fonction »<sup>73</sup>, mieux « une sorte de non lieu dans lequel se jouaient à l'infini des substitutions de signes »<sup>74</sup>. C'est alors ou non seulement « le langage envahit le champ problématique de l'universel »<sup>75</sup> mais aussi le moment où « en l'absence de centre, d'origine, tout dévient discours »<sup>76</sup>. Ce dernier étant considéré comme le système « dans lequel le signifié central originare ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différence »<sup>77</sup>. L'absence de signifié transcendantal « étend à l'infini le champ et le jeu de la signification »<sup>78</sup>. Il n'y a donc plus de signifié transcendantal ou privilégié, car le jeu de signification n'a plus de limite. En effet la « signification signe » a toujours été comprise et déterminée comme « signe-de, signifiant renvoyant à un signifié, signifiant différent de son signifié »<sup>79</sup>. Pour l'auteur, il y a deux manières différentes d'effacer la différence entre le signifiant et le signifié.

D'une part, une manière classique. Elle consiste à réduire ou à dériver le signifiant, c'est-à-dire finalement à soumettre le signe à la pensée. Contre cette approche qui nous assigne à un lieu, Derrida pense que nous devons nous ouvrir vers l'autre. Cette dernière « consiste à mettre en question le système dans lequel fonctionnait la précédente réduction ». <sup>80</sup> Celle-ci fonctionne essentiellement dans un registre d'opposition entre le « sensible et intelligible ». <sup>81</sup> La remise en question du système à partir duquel fonctionne le signe, peut « s'entendre à tous les concepts et à toutes les phrases de la métaphysique, en particulier au discours sur la structure ». <sup>82</sup> Pour rappel, le centre désigne indifféremment les noms « d'origine ou de fin, d'*arché* ou de *telos* ». <sup>83</sup> Dans ce sens, les répétitions, tout comme les substitutions sont toujours pensées à partir d'un sens : celui du centre. Ainsi l'histoire du concept de structure « doit être pensée comme une série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de détermination du centre ». <sup>84</sup> L'histoire de la métaphysique « serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies ». <sup>85</sup> On pourrait à ce sujet montrer que tous les noms du « fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence ». <sup>86</sup> La signification découle de cette présence centrale.

Toutefois « c'est une présence centrale qui n'a jamais été elle-même » <sup>87</sup>, « qui a toujours déjà été déportée hors de soi dans son substitut ». <sup>88</sup> A partir de cet instant, on a dû sans doute commencer à penser qu'il n'avait pas de centre, que le centre n'avait pas de lieu naturel, qu'il n'était pas un lieu fixe mais une fonction, une substitution de signes ». <sup>89</sup> C'est alors ou non seulement « le langage envahit le champ problématique de l'universel » <sup>90</sup> mais

aussi le moment où « en l'absence de centre, d'origine, tout devient discours ». <sup>91</sup> L'absence de signifié transcendantal « étend à l'infini le champ et le jeu de la signification ». <sup>92</sup> Il n'y a donc plus de signifié transcendantal ou privilégié, car le jeu de signification n'a plus de limite. En effet la « signification signe » a toujours été comprise et déterminée comme « signe-de, signifiant renvoyant à un signifié, signifiant différent de son signifié ». <sup>93</sup> Il a toujours fonctionné essentiellement dans un registre d'opposition entre le « sensible et intelligible ». <sup>94</sup> La remise en question du système à partir duquel fonctionne le signe, peut « s'entendre à tous les concepts et à toutes les phrases de la métaphysique, en particulier au discours sur la structure ». <sup>95</sup> Dans ce sens l'acentrique rompt avec toute approche d'identification et d'appartenance. Tel est d'ailleurs l'enjeu du *Monolinguisme de l'autre* :

La rupture avec la tradition, le déracinement, [...] l'amnésie, l'indéchiffabilité, etc., tout cela déchaîne la pulsion généalogique, le désir de l'idiome [...]. L'absence d'un modèle d'identification stable pour un ego-dans toutes ses dimensions : linguistiques, culturelles, etc., – provoque des mouvements qui [se trouvent] toujours au bord de l'effondrement <sup>96</sup>.

Une telle logique montre que l'acentrique rompt avec tout type d'identification. Suivons les propos de Derrida lors d'un colloque organisé à Montréal en 1979 et que rapporte Régine Robin. Lors de la discussion, Derrida affirme : « Si je me trompe pas, aucun des sujets qui se trouvent à cette table n'a le français pour langue maternelle, sauf peut-être nous deux, et

encore, vous, vous êtes français (il s'agissait du psychanalyste François Peraldi), moi non. Moi, je viens d'Algérie »<sup>97</sup>

C'est ce trouble d'identité qui a toujours jalonné le discours de Derrida. Cette absence d'essence fait de lui un multilinguiste. Il affirme dans ce sens : « Être Franco-maghrébin, l'être 'comme moi', ce n'est pas [...] un surcroît ou une richesse d'identités [...]. Cela trahirait plutôt, d'abord, un trouble de l'identité »<sup>98</sup>. Ce trouble d'identité le conduit à affirmer : « Oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne »<sup>99</sup>

### Conclusion

**A**u cœur de la pensée de Derrida se trouve les notions de contamination et de différance. Notons que c'est à partir de la contamination que la « différance » peut se comprendre. Si la « différance » est un effet

et non l'originale, elle est un effet qui ne peut, ni ne doit se faire passer pour l'original. Aussi, partant de là, nous pouvons affirmer que la « différance » se donne entant que contaminée. Cette contamination ouvre à une substitution de sens. Pour Derrida, « Il n'y a jamais eu que de supplément, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels »<sup>100</sup>, et « le 'réel' ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. »<sup>101</sup>. La contamination annule donc le mythe de l'identité et ne laisse place qu'en une chaîne de renvois différentiels. L'archi-différance ruine le culte de l'identité. Elle est à l'origine de toutes les oppositions logiques et dialectiques, ceci implique qu'il n'y a pas d'unité originare avant les dichotomies conceptuelles et donc, pas d'origine ; celle-ci étant toujours différée et donc contaminée.

### BIBLIOGRAPHIE

- Hume, David, *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
- Bennington, Geoffrey et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.
- Hottois, Gilbert, *De la Renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeck Université, Bruxelles, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Collection, « Critique », Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- Derrida, Jacques, *De L'Hospitalité*, L'aube St-Etienne, Paris, 1999.
- Derrida, Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques, *La Différence. Une théorie d'ensemble*, Seuil, Paris, 1968.
- Derrida, Jacques, *La Dissémination*, Seuil, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- Derrida, Jacques, *Marges*, Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, *Positions*, Minuit, Paris, 1971.
- Derrida, Jacques, *Psyché*, Galilée, Paris, 1987.
- Nietzsche, Friedrich *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1994.
- Caratini, Roger, *Initiation à la philosophie*, L'Archipel, Paris, 2000.
- Serges Bernard Emmanuel Aliana, « La déconstruction de la logique et la défondation de l'ontologie classique dans le discours poststructuraliste : le cas de Gilles Deleuze », Thèse de Doctorat/Ph.D, soutenue publiquement le 15 juin 2015 à l'Université de Yaoundé I.



## NOTES

1. Roger Caratini, *Initiation à la philosophie*, L'Archipel, 2000, p.148.
2. Parménide, fragment B 8.
3. Platon, *Timée*, 52a.
4. *Ibidem*.
5. Platon, *Parménide*, 132d.
6. David Hume, *Traité de la nature humaine*, I, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, p.58-306.
7. Geoffrey Bennington (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p.301-301.
8. Jacques Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 16-17.
9. *Ibidem*, pp. 46-47
10. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p.95. ('La trace est la différance' est écrit en italique pour montrer que la trace et la différance renvoient à la même chose)
11. *Ibidem*, p.90.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*.
14. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 68.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*, p. 69.
17. *Ibidem*.
18. *Ibidem*, p. 70.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*, p.103.
21. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 28.
22. Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeck Université, Bruxelles, 2002, p.457.
23. *Ibidem*.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*.
26. Nishant Alphonse Irudayadason. « Penser un monde par-delà les frontières : Derrida et Tirumular, essai de philosophie comparative ». Philosophie, Université Paris-Est, 2008, p. 78.
27. Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, p.457.
28. *Ibidem*.
29. *Ibidem*.
30. *Ibidem*.
31. *Ibidem*, p. 457-458.
32. *Ibidem*, p. 458.
33. *Ibidem*.
34. Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 259.
35. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, p.432.
36. Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Minuit, 1967, p. 409.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*.
39. *Ibidem*.
40. *Ibidem*.
41. *Ibidem*.
42. *Ibidem*.
43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, p. 410.
45. *Ibidem*.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*.
48. *Ibidem*.
49. *Ibidem*.
50. *Ibidem*.
51. Serges Bernard Emmanuel Aliana, « La déconstruction de la logique et la défondation de l'ontologie classique dans le discours poststructuraliste : le cas de Gilles Deleuze », Thèse de Doctorat/PH.D, soutenu publiquement le 15 juin 2015 à l'Université de Yaoundé I, p.22.
52. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1994, p.190.
53. Serges Bernard Emmanuel Aliana, « La déconstruction de la logique et la défondation de l'ontologie classique dans le discours poststructuraliste : le cas de Gilles Deleuze », p.24.
54. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 130.
55. *Ibidem*.
56. Serges Bernard Emmanuel Aliana, « La déconstruction de la logique et la défondation de l'ontologie classique dans le discours poststructuraliste : le cas de Gilles Deleuze », p.24.
57. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Collection « Critique », Minuit, 1972/1973, p. 162.
58. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Collection, « Critique », Minuit, 1980, p .9.
59. *Ibidem*.
60. *Ibidem*.
61. Serges Bernard Emmanuel Aliana, « La déconstruction de la logique et la défondation de l'ontologie classique dans le discours poststructuraliste : le cas de Gilles Deleuze », Thèse de Doctorat/PH.D, soutenue publiquement le 15 juin 2015 à l'Université de Yaoundé I, p.310
62. *Ibidem*, p. 311.
63. *Ibidem*.
64. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Milles Plateaux*, p. 27.
65. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 124.
66. Serges Bernard Emmanuel Aliana, « La déconstruction de la logique et la défondation de l'ontologie classique dans le discours poststructuraliste : le cas de Gilles Deleuze », p. 311.
67. Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Minuit, 1967, p. 410.
68. *Ibidem*.
69. *Ibidem*, p. 410-411.
70. *Ibidem*, p. 411.
71. *Ibidem*.
72. *Ibidem*.
73. *Ibidem*.
74. *Ibidem*.
75. *Ibidem*.
76. *Ibidem*.
77. *Ibidem*.
78. *Ibidem*.
79. *Ibidem*, p. 412.
80. *Ibidem*, p. 413.
81. *Ibidem*.
82. *Ibidem*.
83. *Ibidem*.
84. *Ibidem*.

85. *Ibidem*, p. 410-411.
86. *Ibidem*, p. 411.
87. *Ibidem*.
88. *Ibidem*.
89. *Ibidem*.
90. *Ibidem*.
91. *Ibidem*.
92. *Ibidem*.
93. *Ibidem*, p. 412.
94. *Ibidem*.
95. *Ibidem*.
96. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 166.
97. Régine Robin, « Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida », in « Derrida lecteur », Etudes françaises n° 38, Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 211.
98. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, p. 32.
99. *Ibidem*, p.15.
100. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, p. 228.
101. *Ibidem*.