

Conjuré – la déconstruction

Sur une remarque méthodologique de Joseph Yvon Thériault

Simon Labrecque, chercheur indépendant

On écrit des livres devant des pelotons d'exécution intérieurs ou extérieurs – mais ce sont toujours des pelotons d'exécution. Ce qui veut dire : on écrit seul.

David Cooper, *Le langage de la folie. Exploration dans l'hinterland de la révolution* [1977]¹

Le sociologue Joseph Yvon Thériault clôt la section intitulée « Présentation. Entre poésie et histoire » de son livre *Évangéline. Contes d'Amérique* (Québec Amérique, 2013) par quatre paragraphes qui énoncent ce que son texte *n'est pas*, selon lui, sur le plan de la méthode. Ces lignes servent donc à positionner, à situer l'intervention de l'auteur dans le champ académique et para-académique, dans le milieu intellectuel francophone tel qu'il le conçoit. En détaillant des pistes jugées piégeuses, en explicitant les principaux chemins attrayants qu'il n'aurait pas empruntés, ou les routes séduisantes auxquelles il affirme avoir su résister, l'auteur de *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec* (Québec Amérique, 2002) nous en dit beaucoup sur son mode de pensée, sur les liens qui unissent sa sensibilité et son entendement, ses perceptions et sa raison.

J'aimerais analyser ces quatre paragraphes pour comprendre le geste, l'acte qu'ils effectuent. À cette fin, je les citerai en entier puis je les commenterai de façon détaillée.

¹ Trad. Nicole Frey et Bernard de Fréminville, Paris, Seuil, 1978, p. 10.

Résumé

Cet article commente un énoncé méthodologique du sociologue Joseph Yvon Thériault, dans *Évangéline. Contes d'Amérique*, à l'effet que son approche diffère radicalement de la déconstruction. Plusieurs passages d'*Évangéline* et de *Critique de l'américanité*, de Thériault, montrent plutôt que le sociologue partage certains soucis de l'« approche » que l'on associe généralement au nom de Jacques Derrida. En travaillant les différents sens du mot « conjuration », l'article propose une réflexion sur ce mot de déconstruction qui agit comme repoussoir dans certaines sciences sociales au Québec, surtout chez ceux qui ont l'impression que la « méthode déconstructiviste » domine le champ académique. Les textes de Thériault montrent aussi qu'il est plus ardu qu'il n'y paraît de « se débarrasser » de la déconstruction. Enfin, ces analyses ouvrent la voie à une réflexion sur la violence de certains gestes rhétoriques introductifs qui sont répétés presque automatiquement.

Le texte

Avant son bel envoi (« Et maintenant, place au récit : *Il était une fois des Amériques* »), Thériault écrit ceci :

J'ai surtout, dans l'écriture de ce livre, voulu éviter des pièges, pièges que je crois récurrents dans les sciences sociales contemporaines. Nous savons tous aujourd'hui que les sociétés sont des choses construites, que les traditions sont inventées. Plusieurs, en raison de cela, concluent que la société est un « pieux mensonge », un « fakelore » comme le diront les historiens canadiens, qu'il ne reste plus aux sciences sociales que de démasquer l'imposteur, déconstruire le récit. Ma démarche ne vise justement pas à déconstruire le récit mais à voir comment le récit se construit, participe à créer un monde de sens, à mettre en forme, à faire société à partir de l'infinie pluralité humaine. Il n'existe pas de sociétés sans conteurs, et pas d'humanité sans sociétés.

Je n'ai pas cherché la vérité sur le poème *Évangéline* mais son effectivité sociale. C'est pourquoi l'on ne retrouvera pas dans ce livre le fruit d'un travail archivistique, le petit document perdu et retrouvé qui remet en question l'interprétation

historique. Je me suis plutôt intéressé aux énoncés publics auxquels se réfèrent les auteurs du récit. Le sens ne se construit pas à l'insu des acteurs, il faut une parole qui l'énonce. Je n'ai pas, à l'opposé, voulu réécrire un poème mais bien des récits émanant du travail effectif de l'œuvre dans l'histoire.

J'ai évité aussi, le plus possible, d'associer le poème à un mythe. Le mythe a quelque chose de structurant, de statique, comme si le monde qu'il construisait était à jamais contraint de tourner sur lui-même. Pour moi, *Évangéline* était un texte politique, évolutif au gré du contexte de ceux qui prenaient sa voix et son regard. Certes, on ne peut faire dire n'importe quoi à *Évangéline*, l'œuvre informe le récit, mais c'est plutôt une sorte de trace que son passage laisse sur la réalité et non pas un effet de structure.

Je n'ai surtout pas voulu effectuer une analyse esthétique de l'œuvre, j'en aurais été bien incapable. *Évangéline* a eu une carrière proprement littéraire, elle a été immense aussi. Il y a donc plusieurs autres récits d'*Évangéline*, différents de ceux que je m'apprête à vous raconter. Je ne me suis intéressé qu'à la participation du poème dans des imaginaires sociaux, à *Évangéline* bâtisseuse de communautés d'histoire et de mémoire. C'est déjà beaucoup².

En lisant ces paragraphes, un récit tenace accompagnant le mot « déconstruction » s'est rappelé à moi. Ce mot circule souvent, ici, comme un repoussoir. (C'est aussi le cas ailleurs, selon les cercles et les réseaux.) Il est fréquemment utilisé pour polémiquer, pour rejeter en bloc un ou plusieurs types de travail, pour conjurer une ou plusieurs pratiques de la pensée – à moins que l'on en discute de manière fine et précise, à partir des textes, mais on risque alors une plongée dans l'exégèse qui sera peut-être à son tour taxée d'hermétisme, l'un des nombreux reproches (parfois contradictoires) que l'on fait à « la déconstruction ». Ici, la déconstruction est donc bel et bien un piège, mais ce n'est peut-être

pas celui que Thériault met en scène. Le mot lui-même serait piègeur et piégé.

Les lecteurs de Jacques Derrida (1930-2004), le philosophe français originaire d'Algérie à qui l'on attribue généralement la paternité du terme déconstruction (terme qui désigne notamment ce qui arrive à des concepts ou des notions apparemment simples comme « la paternité » – Derrida n'élabore-t-il pas « sa » déconstruction à partir de la *Destruktion* ou de l'*Abbau* « de » Heidegger?³ –, la « nationalité française », la « provenance algérienne », la « qualité de philosophe », etc.), remarqueront la singularité du geste de Thériault. Dans les lignes citées, Thériault épouse en effet certains des « principes » ou des « soucis » de la déconstruction (notamment, la recherche de l'effectivité sociale d'un récit plutôt que de sa vérité historique), tout en se défendant explicitement de « déconstruire le récit », ou d'être ce qu'on appelle parfois « un déconstructiviste ». Dans le deuxième paragraphe suivant celui où la déconstruction est explicitement mise à l'écart, Thériault mobilise de surcroît le terme de « trace », qu'il oppose à la notion d'« effet de structure ». À vue de nez, ou à l'oreille, ce langage est très proche de celui de Derrida. La phrase de Thériault évoque notamment le court texte par lequel on commence souvent à lire le philosophe, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », qui porte en exergue cette phrase célèbre de Montaigne : « Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses. »⁴ Or, Thériault ne semble pas le savoir ou, plutôt, il ne semble pas s'en soucier. Au contraire, il semble même se soucier de ne pas se voir associé à de telles résonances, puisqu'il prend le temps de rejeter explicitement « la déconstruction ». C'est ce geste introductif et méthodologique paradoxal que j'aimerais comprendre.

³ Voir notamment Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

⁴ Dans Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 409-428.

² Joseph Yvon Thériault, *Évangéline. Contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique, coll. « Dossiers et documents », 2013, pp. 16-17 (version numérique).

La déconstruction d'Évangéline

Dans son livre, Thériault est cohérent dans son usage du nom « déconstruction » et du verbe « déconstruire ». Ces termes réapparaissent uniquement à la fin de la troisième partie, « Évangéline la Cadienne », puis dans l'épilogue, « Évangéline postmoderne ». Ils y gardent alors le même sens que dans la présentation initiale.

Le sociologue mentionne ainsi la critique des jeunes cadiens envers leurs aînés qui ont tenté de s'approprier le récit. La nouvelle génération soulignait qu'

Évangéline était un mythe exporté, nullement cadien, une sorte de manteau extérieur avec lequel les « *Genteel Acadians* » avaient tenté d'habiller les Cadiens. Un « fakelore », c'est-à-dire une tradition mensongère, dira l'historien Brasseaux. Il s'évertuera en 1988, dans un petit livre intitulé *In Search of Evangeline. Birth and Evolution of the Evangeline Myth*, à déconstruire systématiquement les fondements historiques du poème et, encore plus, la version acadienne du juge Voorhies⁵.

Ce passage signale que Brasseaux serait tombé simultanément dans au moins deux des quatre pièges identifiés par Thériault en introduction : la volonté de déconstruire le récit et l'adoption d'une approche « historienne », soucieuse de la vérité historique plutôt que de l'effectivité sociale. Si Brasseaux « déconstruit », au sens de Thériault, ce n'est toutefois pas un derridien notoire, comme il en existe pourtant plusieurs dans le milieu académique étatsunien. C'est un historien de la Louisiane dont l'approche semble assez classique, c'est-à-dire moderne ou moderniste, plutôt que postmoderne ou poststructuraliste.

Un peu plus loin, Thériault écrit que Brasseaux tombe dans un troisième piège, lié aux deux autres : la réduction du récit à un mythe qu'il convient de démystifier.

Brasseaux, comme on l'a vu, poursuivra son travail scientifique en rétablissant la « vérité » sur le récit d'*Évangéline* – *In Search of Evangeline* – par une déconstruction systématique du récit

⁵ Joseph Yvon Thériault, *op. cit.*, p. 254.

comme simple mythe. Un tel récit, écrit-il, conduit à une vision distordue du peuple. Il participera d'ailleurs comme historien – sans un succès total – à ramener l'interprétation du récit d'*Évangéline* et de l'Acadie proposée au Parc historique Évangéline et au Monument acadien (*Acadian Memorial*) de Saint-Martinville plus près de la réalité historique. Son grand intérêt pour « l'histoire vraie », au détriment de la représentation ou encore de la mémoire, l'incitera à réduire l'histoire d'*Évangéline* en Louisiane à une simple entreprise marchande, liée à l'industrie touristique locale⁶.

Le souci d'historien « scientifique » de Brasseaux le distingue à nouveau de Derrida. Cela l'amène par ailleurs, selon Thériault, à réévaluer le rôle de la violence dans l'histoire cadienne, en opposant

la frontière pastorale, idyllique, l'égalitarisme jacksonien du pays d'*Évangéline*, à la frontière vraie du sud-ouest de la Louisiane. Sans cautionner la lecture « *White trash* » – la rudesse de la frontière est avant tout créatrice d'indépendance démocratique –, il ne craint pas de rappeler la charge de violence que l'univers du petit paysan de la frontière recelait – entre Petits Blancs, mais aussi envers la population noire⁷.

Dans la suite de son livre, Thériault mentionne encore la « déconstruction » d'*Évangéline* à quelques reprises, mais toujours dans ce même sens d'une démystification historique.

Dans son épilogue, le sociologue ajoute cet énoncé plus général sur l'époque contemporaine : « La postmodernité n'est pas que la déconstruction des grands récits de la tradition et de la modernité, elle est leur réutilisation, sous des formes mineures, aléatoires. »⁸ Suit alors un inventaire de quelques réapparitions contemporaines d'*Évangéline*, sans toutefois que cet étrange terme d'« aléatoire » ne soit déplié. Une approche centrée sur l'effectivité sociale des récits peut-elle se satisfaire ou se contenter de qualifier des usages nouveaux d'« aléatoires »? Ne faut-il pas chercher comment ils se

⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁸ *Ibid.*, p. 278.

construisent, à leur tour, plutôt que d'y voir une simple absence de sens?

Enfin, notons qu'il ne semble pas y avoir eu d'étude « proprement déconstructiviste » d'*Évangéline*, c'est-à-dire une analyse détaillée du poème de Longfellow et de ses suites à la sauce américaine de la *French Theory*, d'un Derrida relu et partiellement transformé (parfois avec sa complicité) dans le champ des études littéraires au sein des universités de la Ivy League, notamment, comme à Yale au cours des deux dernières décennies du XX^e siècle.

Puissances d'un nom

Dans « La fin du livre et le commencement de l'écriture », Jacques Derrida écrit ceci :

Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière, car on habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. C'est ce que ne manque pas de signaler avec empressement celui qui a commencé le même travail en un autre lieu de la même habitation. Aucun exercice n'est plus répandu aujourd'hui et l'on devrait pouvoir en formaliser les règles⁹.

⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 39. Remarquons dès maintenant que le verbe « habiter », en français, provient du latin *habitare*, dont proviendrait aussi le verbe « hanter », qui peut être utilisé comme un synonyme selon Littré, mais dont l'origine demeure « très controversée », voir [en ligne](#). Je remercie René Lemieux de m'avoir signalé cette parenté. Voir également René Lemieux, « L'adaptation cinématographique comme héritage aporétique : l'hantologie

Ces lignes sont parmi les premières traces qui témoignent de l'élaboration du « concept » de déconstruction au cours des années 1960. Derrida reviendra ensuite sur ce terme à plusieurs reprises, jusqu'à sa mort, produisant une série d'énoncés parfois limpides, souvent énigmatiques, sur ce qu'est et, surtout, ce que *n'est pas* la déconstruction, dans des tournures et des contournements qui rappellent la théologie négative¹⁰.

En commençant à lire Derrida, on apprend rapidement que la déconstruction, pour laquelle il est célèbre, n'est notamment *pas* « une méthode », c'est-à-dire qu'elle n'existe pas simplement comme un système défini de principes, d'axiomes et de procédures à mettre en œuvre, à appliquer selon une volonté souveraine dans des cas empiriques. Existence, système, principes, œuvre, volonté, souveraineté et empirie, tout comme méthode, sont des notions ou des concepts qui se déconstruisent, comme d'eux-mêmes, « toujours-déjà » (pour reprendre un autre terme récurrent sous la plume ou la machine à écrire de Derrida). Ce qui se déconstruit, du coup, c'est aussi la limite stricte, la distinction apparemment claire et nette entre un concept et son envers – la théorie comme envers de l'empirie, par exemple, ou le matérialisme comme envers de l'idéalisme¹¹. La tâche de la pensée est d'accompagner, de témoigner de cette déconstruction qui arrive, en se penchant attentivement sur les conditions de sa possibilité ainsi que sur les effets et les ressorts de l'efficacité et de l'effectivité de telles notions ou des structures qui les comprennent et qui les travaillent.

Si l'on tient malgré tout à parler d'une « méthode déconstructive », il faut à mon sens reconnaître que celle-ci se soucie précisément de « l'effectivité » (sociale, mais aussi politique, philosophique, culturelle ou même économique) des structures, des concepts, des textes ou des récits qu'elle prend pour objets. Dans l'opposition que

shakespearienne dans *Ran* d'Akira Kurosawa », *Études littéraires*, vol. 45, n° 3, 2014, p. 93.

¹⁰ Plusieurs de ces énoncés sont regroupés sur la page « [Derrida, la déconstruction] » du site *Derridex. Index des termes de l'œuvre de Jacques Derrida*, [en ligne](#).

¹¹ Voir notamment la préface « Hors livre » dans Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

Derrida pose et questionne entre « déconstruction » et « critique », par exemple, c'est la seconde (ce projet résolument moderne, voire moderniste, qui distingue clairement le sujet et l'objet) qui cherche à distinguer rigoureusement le vrai et le faux, le savoir et l'erreur, à partir d'une position d'extériorité par rapport aux récits¹². C'est justement la possibilité d'une telle extériorité de l'analyse quant aux récits qui est remise en jeu par la déconstruction. Notons que l'insistance sur l'extériorité est aussi l'objet des critiques que le néo-cybernéticien Niklas Luhmann, par exemple, a formulé à l'endroit de la théorie critique de l'École de Francfort, se rapprochant ainsi de Derrida¹³.

Si la déconstruction partage l'une des principales préoccupations de Thériault (la recherche des raisons de l'effectivité sociale des récits, plutôt que l'établissement de leur vérité, comprise comme identité ou adéquation simple aux faits historiques), pourquoi le sociologue semble-t-il chercher à la *conjuré*, à l'éloigner ou à l'éviter à tout prix, à la mettre à distance, voire à l'exorciser comme un mauvais sort, un piège? Pourquoi n'écrit-il pas que sa lecture et son écriture, que sa

¹² Les rapports entre « déconstruction » et « théorie critique », en particulier, sont notamment abordés dans Jacques Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2002, aussi connu sous le nom de « Discours de Francfort », un texte prononcé par Derrida lors de la réception du prix Adorno, le 22 septembre 2001. Le terme « critique » renvoie non seulement au marxisme et aux héritages de Marx, mais aussi au projet et à l'héritage de Kant, qui a fait l'objet de plusieurs textes de Derrida, notamment « *Mochlos – ou le conflit des facultés* », dans Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990. Autour de Marx, voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris, Galilée, 1993.

¹³ Voir notamment ce très beau texte, tout récemment traduit en français : Niklas Luhmann, « Je vois quelque chose que tu ne vois pas », trad. Flavien Le Bouter, *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, n° 20, 2015, [en ligne](#). Sur les rapports entre Luhmann et Derrida, voir Peter Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2006. Le sort réservé au terme « déconstruction » dans certains pans de l'Académie, ici, rappelle celui qui est réservé au terme de « cybernétique », alors que très peu de débats me semblent référer aux travaux nuancés de quelqu'un comme Luhmann, par exemple, ou de Heinz von Foerster, ou même aux travaux de la première génération de cybernéticiens, comme Norbert Wiener.

réécriture des récits autour d'*Évangeline* s'inscrit *notamment* dans les sillons de la déconstruction, comme en témoigne par exemple son souci affirmé de l'efficacité sociale des récits, par-delà la question de leur adéquation avec une vérité historique déterminée? Ne se ferait-il pas ainsi quelques alliés nouveaux? Quels avantages y a-t-il à se présenter comme un opposant, ou du moins, comme un non-allié de la déconstruction? Quelle muse lui murmure que cette distanciation est de mise, sinon une nécessité? Faut-il plutôt supposer qu'il ignore les échos et les résonances de manière involontaire, qu'il n'en a pas connaissance?

Conjurations

Il est tentant, ici, de voir une résonance supplémentaire (ou plus fondamentale encore) entre ce qui est fait *de* la déconstruction dans le texte de Thériault, où elle présentée comme un piège mais où elle revient hanter l'intention primordiale du livre, et ce que Derrida écrit dans *Spectres de Marx* sur le sort réservé au marxisme à la fin des années 1980 et au début des années 1990, dans l'ambiance de « fin de l'Histoire » qui a accompagné les récits contemporains de la chute du mur de Berlin et de l'effondrement de l'Union soviétique. Dans ce livre célèbre où il forge le concept d'« hantologie » et questionne « la spectralité », la dette et l'héritage, Derrida travaille longuement le terme de conjuration à la fin du premier chapitre, intitulé « Injonctions de Marx » (après l'« Exorde »), et au début du deuxième, « Conjuré – le marxisme ».

Considérant « l'alliance de conjurés angoissés » qui, selon le *Manifeste* de Marx, cherche à s'attaquer au communisme, ce spectre qui hante l'Europe, Derrida écrit :

Si Marx avait écrit son *Manifeste* dans ma langue, et si on l'y avait aidé, comme un Français peut toujours en rêver, je suis sûr qu'il aurait joué sur le mot « conjuration ». [...]

Le mot de *conjuration* a la chance de faire travailler le sens et de produire, sans réappropriation possible, une plus-value à jamais errante. Il capitalise d'abord deux ordres de valeurs sémantiques. Qu'est-ce qu'une « conjuration »?

Le nom français de « conjuration » rassemble et articule entre elles les significations de deux mots anglais – et aussi de deux mots allemands.

1. « Conjuration signifie d'une part « conjuration » (son homonyme anglais), mot qui lui-même désigne deux choses à la fois.
 - a. D'une part la conspiration (*conspiracy*, en allemand *Verschwörung*) de ceux qui s'engagent solennellement, parfois secrètement, en jurant ensemble, par un serment (*oath*, *Schwur*), à lutter contre un pouvoir supérieur. [...]
 - b. « Conjuration » signifie d'autre part l'incantation magique destinée à évoquer, à faire venir par la voir, à convoquer un charme ou un esprit. Conjuration dit en somme l'appel qui fait venir par la voix et donc fait venir, par définition, ce qui n'est pas là au moment de l'appel. Cette voix ne décrit pas, ce qu'elle dit ne constate rien, sa parole fait arriver¹⁴.

Ce sens de « conjuration » n'est pas sans rappeler l'événement du *Mayflower compact* qui, comme Thériault le rappelle dans la première partie de son *Évangéline*, fut mis en scène et narré comme le moment messianique fondateur de l'Amérique démocratique, alors que la jeune Amérique post-révolutionnaire était intimement « hantée » par la peur de la dissolution de l'Union¹⁵.

Dans *Spectres de Marx*, on retrouve ensuite un long développement autour des mentions de *Timon d'Athènes* et du *Marchand de Venise*, de William Shakespeare, dans *L'Idéologie allemande* de Karl Marx. Il y est question de la citation, par Marx, d'une imprécation extraite de la première pièce (acte IV, sc. 3) :

Marx aime les mots de cette imprécation. Il ne faut jamais passer sous silence l'imprécation du juste. Il ne faut jamais la faire taire dans le texte le plus analytique de Marx. Une imprécation ne théorise pas, elle ne se contente pas de dire ce

qui est, elle crie la vérité, elle promet, elle provoque. Ce n'est pas, son nom l'indique, autre chose qu'une prière. Cette prière flétrit, elle voue à la malédiction. Ces mots de l'imprécation, Marx se les approprie avec une jouissance dont les signes ne peuvent tromper¹⁶.

Après plusieurs pages consacrées à la promesse, au *double bind*, au performatif, au schème figural, au processus d'idéalisation impliqué dans la monnaie comme dans l'idéologie, ces processus de « production de fantômes, d'illusions, de simulacres, d'apparence ou d'apparitions »¹⁷, et au fait que « Marx n'aime pas plus les fantômes que ses adversaires. Il ne veut pas y croire. Mais il ne pense qu'à ça »¹⁸, désirant comme les conjurés « exorçanalyser la spectralité du spectre », arrive enfin le deuxième sens de la conjuration :

2. Car « conjuration » signifie d'autre part « conjurement » (*Beschwörung*), à savoir l'exorcisme magique qui, au contraire, tend à expulser l'esprit maléfique qui aurait été appelé ou convoqué (OED : « *The exorcising of spirits by invocation* », « *the exercise of magical or occult influence* ».) Une conjuration, c'est d'abord une alliance, certes, parfois une alliance politique, plus ou moins secrète, sinon tacite, un complot ou une conspiration. Il s'agit de neutraliser une hégémonie ou de renverser un pouvoir. (Au Moyen Âge, *conjunctio* désignait aussi la foi jurée par laquelle les bourgeois s'associaient, parfois contre un prince, pour fonder les villes franches.) Dans la société occulte des conjurés, certains sujets, individuels ou collectifs, représentent des forces et s'allient au nom d'intérêts communs pour combattre un adversaire politique redouté, c'est-à-dire aussi pour le conjurer. Car conjurer, cela veut dire aussi exorciser : tenter à la fois de détruire et de dénier une force maligne, démonisée, diabolisée, le plus souvent un esprit malfaisant, un spectre, une sorte de fantôme qui revient ou risque encore de revenir *post mortem*. L'exorcisme conjure le mal selon des voies aussi

¹⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., pp. 73-74.

¹⁵ Joseph Yvon Thériault, op. cit., pp. 26-30. Le terme de hantise se trouve dans le texte, p. 27.

¹⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 76.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

irrationnelles et selon des pratiques magiques, mystérieuses, voire mystifiantes. Sans exclure, bien au contraire, la procédure analytique et la ratiocination argumentative, l'exorcisme consiste à répéter sur le mode de l'incantation que le mort est bien mort. Il procède par *formules*, et parfois les formules théoriques jouent ce rôle avec une efficacité d'autant plus grande qu'elle donne le change sur leur nature magique, leur dogmatisme autoritaire, l'occulte pouvoir qu'elles partagent avec ce qu'elles prétendent combattre.

Mais l'exorcisme ne fait semblant de constater le mort que pour mettre à mort. Comme le ferait un médecin légiste, il déclare la mort mais c'est ici pour la donner. On connaît bien cette tactique. La forme constative tend à rassurer. Le constat est efficace. Il veut et doit l'être *en effet*. C'est *effectivement* un performatif. Mais l'effectivité ici se fantomalise elle-même. Il s'agit en effet d'un performatif qui cherche à rassurer mais d'abord à se rassurer lui-même en s'assurant, car rien n'est moins sûr, que ce dont on voudrait la mort est bien mort. [...] Bref, il s'agit souvent de faire semblant de constater la mort là où l'acte de décès est encore le performatif d'un acte de guerre ou la gesticulation impuissante, le rêve agité d'une mise à mort¹⁹.

Le deuxième chapitre, « Conjuré – le marxisme », s'attaque ensuite aux énoncés selon lesquels le marxisme, mais aussi l'Histoire, sont morts, en abordant notamment le célèbre livre de Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, publié en anglais et traduit en français la même année, en 1992. Inversement, symétriquement, en invoquant la trop grande vivacité de « la déconstruction », Thériault n'appelle-t-il pas la fin de ce « piège » qui guetterait quiconque cherche à méditer les récits des Amériques?

Thériault ne constate pas une mort, comme le ferait à répétition un exorciste – « un prêtre à qui un évêque a confié la charge spécifique de chasser des démons » –, par cette étrange ruse décrite par Derrida qui consiste à faire advenir la mort de ce que l'on déclare être déjà mort. Dans ce domaine où l'inversion règne, cependant, il

n'est pas impensable qu'une ruse symétrique, ou plutôt *perpendiculaire*, cherche à faire advenir la mort de ce que l'on déclare être en vie – ou plutôt, ce que l'on juge être *trop* en vie. Le risque de ce type de conjuration est bien entendu de maintenir la symétrie et de plutôt faire revivre de plus belle ce que l'on déclare être déjà sur-vivant! Ce texte témoigne en quelque sorte d'un tel effet.

Inconforts

Le geste d'écriture de Thériault m'a troublé et turlupiné, m'a agacé et préoccupé précisément parce qu'il suscitait, chez moi, une réaction qui me paraît problématique et qui est exemplifiée par les deux dernières sections du présent texte. Face à l'énoncé « [m]a démarche ne vise justement pas à déconstruire le récit mais à voir comment le récit se construit », je me braque et me transforme en exégète, sinon en épigone ressentant le besoin de sortir et de pointer avec insistance les textes si parlant de Maître Jacques, pour montrer que ce rejet représente mal l'héritage ou le legs de Derrida, pour « mettre les pendules à l'heure », etc. Je ressens presque ce rejet comme une tentative d'usurpation, une représentation potentiellement frauduleuse de ce legs. Légers maux de ventre et insomnie partielle compris!

Cette position est gênante, inconfortable, pour au moins deux raisons. D'une part, elle me transforme en policier ou en procureur, en gardien de l'héritage comme malgré moi, car, à ma connaissance, je n'y tiens pas particulièrement, d'ordinaire. D'autre part, je sais pertinemment que, peu importe les arguments ou les « preuves textuelles » que je pourrais assembler, enchevêtrer ou ventriloquer, l'auteur ne changera pas d'un iota sa représentation ou sa mise en scène dudit héritage (qu'il considère probablement depuis longtemps, peut-être depuis avant ma naissance, comme un agent de la liquidation contemporaine de la faculté d'hériter, un facteur du délitement de tous les legs dignes de ce nom au profit d'un hétéroclite « bricolage postmoderne », arbitraire, « aléatoire », même si *malgré tout*, les récits et les mythes qui permettent de « faire société » persistent, difficilement, sous la menace et face aux pièges). Bref, ça m'affecte et me laisse sans recours pour affecter en

¹⁹ *Ibid.*, pp. 84-58.

retour celui qui m'affecte ainsi. La production d'une telle asymétrie, d'un tel sentiment d'impuissance est-elle une dimension fondamentale, un ressort essentiel de l'écriture qui est ici en jeu, ou suis-je un « cas particulier », un lecteur qui tend à divaguer? En d'autres termes, peut-on situer le problème d'un seul côté : ce lecteur, cet auteur? Ne s'agit-il pas plutôt d'un « effet de champ », lié à nos positions respectives dans le milieu? Qu'en est-il de ces positions : l'évidence d'une centralité et d'une marginalité est-elle interchangeable?

Insistante hantise

Il me semble important de mentionner que Thériault réitère son rejet introductif et méthodologique de la déconstruction d'*Évangéline* dans une conférence qu'il prononce à l'Université Saint-Anne, sous le très beau titre « Pourquoi les mythes persistent, même si nous savons qu'ils sont faux? », avril 2016 ([en ligne](#), à partir de la 18^e minute environ). Ce rejet semble donc être structurant, ou du moins, il semble pertinent à son auteur de le réitérer, pour commencer (ou recommencer) son entreprise savante.

La lecture du plus célèbre livre de Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, me force cependant à souligner la ténacité de la « hantise » de la déconstruction, d'une part, et à rejeter la proposition d'une simple ignorance ou inconscience des résonances et des échos entre les soucis du sociologue et ceux de la déconstruction, d'autre part. L'ouvrage semble d'abord montrer, à rebours, que Thériault tente de conjurer la déconstruction depuis près de deux décennies. Dans son introduction générale, Thériault écrit ceci :

Ce livre s'inscrit dans une histoire politique des idées, type de travaux largement délaissé au cours des dernières années pour faire place aux analyses de nature plus empirico-scientifique. C'est donc dire que notre corpus n'est pas la société québécoise comme telle, mais la représentation de cette société telle qu'elle ressort de la production intellectuelle contemporaine. C'est dire aussi que ce projet repose sur un exercice périlleux, l'analyse critique des « faits » étant difficilement dissociable d'un regard critique sur les

principales interprétations intellectuelles du Québec contemporain. Pour se prémunir quelque peu de l'accusation de faire œuvre de négativisme, de déconstructivisme en regard des travaux de nos contemporains, l'on rappellera que c'est la place notable prise par une œuvre dans le champ intellectuel qui en fait, dans une telle lecture, un objet d'analyse privilégié. C'est la pensée forte de l'américanité qui nous intéresse ici, non la pensée molle²⁰.

Suit un paragraphe méthodologique important sur l'« histoire politique des idées », où Thériault prend ses distances par rapport à Fernand Dumont qui écrivait, dans *Genèse de la société québécoise* (Boréal, 1993), que la théorie est comme l'échafaudage d'une maison et ne doit pas demeurer visible dans l'œuvre. Thériault affirme au contraire que, dans une « histoire politique des idées », la théorie est une partie intégrale du travail et doit donc être explicitée. Je partage cet avis, cela va sans dire.

Thériault mentionne ensuite la déconstruction à cinq autres reprises dans son ouvrage. Sur la célèbre thèse de Turner sur l'histoire américaine comme histoire de la frontière entre civilisation et *wilderness*, le sociologue écrit que la frontière « est le lieu d'un continuel recommencement où l'homme civilisé, au contact du monde ouvert, doit se régénérer. La frontière n'est donc pas une simple expérience de déconstruction; elle est aussi reconstruction »²¹. Plus loin dans la première partie de l'ouvrage, Thériault aborde le rapport entre histoire nationale et américanité en indiquant les liens étroits qu'il perçoit entre science, technique, critique du nationalisme et déconstruction :

C'est en voulant substituer au vieil idéalisme canadien-français une approche plus objective, plus près des faits, que l'américanité est née. En se voulant critique face à la vieille

²⁰ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, pp. 16-17. Rappelons que pour Thériault, la « pensée molle » de l'américanité consiste à répéter l'évidence géographique de la localisation du Québec, alors que la « pensée forte » consiste à faire de l'américanité la dimension la plus fondamentale de l'identité québécoise (*ibid.*, p. 13).

²¹ *Ibid.*, p. 42.

identité nationale, voire à toute identité nationale, l'américanité s'est imposée principalement comme une déconstruction des identités collectives, au nom du non-être américain, de la victoire de la civilisation technique, de l'effacement du vieil humanisme européen. C'est dire toute la difficulté à réintroduire dans un tel modèle les questions du sens, des représentations collectives, de l'histoire nationale²².

À l'aune de ces passages, le rapport de Thériault à la déconstruction semble n'avoir pratiquement pas changé entre 2002 et 2013. Cependant, la troisième partie de *Critique de l'américanité* montre qu'en 2002, il remarquait et commentait explicitement certaines ressemblances entre sa propre démarche et la déconstruction. Cette troisième partie est intitulée « Que restera-t-il du Canada français? Une trace » – encore ce terme « derridien », dont l'émergence a été commentée assez tôt en philosophie québécoise²³. Dans son introduction, Thériault revient sur la fin du chapitre précédent, qui soulignait l'incompatibilité de principe du nationalisme et de la postmodernité, et il écrit ceci :

À la lumière des pages précédentes, on comprendra que nous nous sentions un peu inconfortables avec le caractère essentiellement déconstructiviste de notre démarche jusqu'ici²⁴.

Thériault affirme alors qu'il ne faut pas uniquement percevoir la dimension destructrice de la modernité, mise en évidence dans ses propres analyses. À la fin de son introduction, après avoir annoncé sa recherche d'une « tradition intellectuelle » problématisée, ancrée dans la vie réelle et la mémoire locale, il souligne en ces mots le

²² *Ibid.*, p. 121.

²³ Voir Roland Houde, « Proème à la philosophie contemporaine : suicide ou reviviscence? », *Liberté*, vol. 32, n° 4 (190), 1990, pp. 87-88. Ce texte date de 1973 et fut d'abord publié dans les *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Dans un texte d'abord publié en 1984, Robert Hébert décrit ce texte de Houde comme « notre déclaration d'indépendance oubliée dans des *Proceedings* américains ». Voir Robert Hébert, « Hospitalité ou le contre-don des savoirs », *Trahir*, vol. 6, mars 2015, [en ligne](#).

²⁴ Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, op. cit., pp. 265-266.

caractère préliminaire de cette dernière partie : « Occupés que nous sommes dans le présent travail à déconstruire l'américanité, la dimension reconstructive devra attendre. »²⁵ Enfin, autour de la notion d'ethnicité, Thériault revient en quelque sorte à sa caractérisation initiale de la déconstruction en la désignant non pas comme sa propre pratique, mais comme une sorte de piège dans lequel il faut se garder de tomber, même s'il peut être porteur d'y mettre un pied, sinon d'en faire un « caractère essentiel » de sa démarche. Il écrit ceci :

Pour plusieurs, à la suite des travaux sur le postcolonialisme ou le postmodernisme, penser le politique à partir de la déconstruction du discours politique national dominant – le discours de l'homme blanc occidental – produit par le contre-discours des communautés culturelles dominées – auxquelles il faut ajouter la catégorie femme – serait la seule perspective aujourd'hui capable de rendre compte de la pluralité au sein de nos sociétés, voire la seule perspective « morale »..., la seule perspective de « gauche »²⁶.

Thériault ne partage pas cet avis. En note, il cite un chapitre de Daniel Salée dans l'ouvrage collectif *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec* (PUL/L'Harmattan, 1996) comme exemple d'une telle perspective, puis il ajoute cette précision :

Il faut dire que la démarche postcolonialiste n'est pas très présente dans les travaux franco-québécois portant sur le Québec. Une explication sous-jacente à l'ensemble de ce livre veut que la question du Québec relève d'une question plus propre à la modernité qu'à la postmodernité²⁷.

Ici, « ce livre » semble bien être *Critique de l'américanité*, puisque *Les frontières de l'identité* présente un débat ouvert sur la question. Entre 2002 et 2013, entre sa *Critique de l'américanité* et son *Évangéline*, Thériault aurait-il été témoin d'une présence accrue de « la démarche postcolonialiste [...] dans les travaux franco-québécois

²⁵ *Ibid.*, p. 276.

²⁶ *Ibid.*, p. 321.

²⁷ *Ibid.*

portant sur le Québec»? Une telle présence accrue justifierait l'impression qu'il donne, au début d'*Évangéline*, d'être entouré de « déconstructivistes » dans « les sciences sociales », comme si « les postmodernes » avaient réussi à imposer leur perspective, y compris sur ce que Thériault nomme « la question du Québec ».

Autrement

Comme plusieurs, j'ai déjà pu lire des critiques de la déconstruction qui ressemblent à celle que nous offre Thériault dans sa présentation d'*Évangéline*, mais qui proviennent d'autres recoins du « spectre » qui sépare et relie tout à la fois le « monde académique » et la « vie politique » comme deux pôles dont la distance varie continuellement, selon les contextes et les interventions.

L'anthropologue australien Michael Taussig, par exemple, héritier du marxisme et du structuralisme, lecteur attentif de Walter Benjamin et des théories mimétiques, a écrit de remarquables paragraphes à ce propos dans son pastiche de Kafka, « A Report to the Academy », qui ouvre son beau livre *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Je le cite (et le traduit) longuement, pour bien faire sentir les échos et les résonances, sinon les affinités :

Car dans cette histoire je me surprends souvent à méditer sur la possibilité que cette merveille qu'est la magie dans la mimesis puisse revigorer l'observation autrefois désarmante à l'effet que la majorité de ce qui nous semble important, dans la vie, est fabriquée (*made up*) et n'est pas plus (ni moins) qu'« une construction sociale », comme le veut une certaine tournure de phrase. Il me semble que la question de la faculté mimétique chatouille les talons de cette posture rigide et la rend intéressante à nouveau. Pour de bonnes raisons, le postmodernisme nous a appris sans cesse que la réalité est un artifice, mais, à mon avis, trop peu d'étonnement a été exprimé quant à la manière dont nous persistons néanmoins à vivre, prétendant – grâce à la faculté mimétique – que nous vivons des faits et non des fictions. La coutume, cette sombre croisée des chemins où le construit et l'habituel fusionnent, est véritablement mystérieuse. Quelque force nous impose de maintenir le spectacle à l'affiche. Nous pouvons, semble-t-il,

aisément le ralentir, nous arrêter et enquêter à propos de ce champ extrêmement consolidé qu'est l'artificiel. Lorsque, dans un passé récent, il a été annoncé avec enthousiasme à la présente Académie que la race, le genre ou la nation... étaient autant de constructions sociales, d'inventions et de représentations, une fenêtre a été ouverte, une invitation a été lancée pour entamer le projet critique d'analyse et de reconstruction culturelle. Nous sentons encore sa puissance, même si ce qui n'était qu'une invitation ou un préambule à la recherche a plutôt, dans l'ensemble, été changé en conclusion – par ex. « le sexe est une construction sociale », « la race est une construction sociale », « la nation est une invention », et ainsi de suite, la tradition de l'invention. La luminosité du verdict était aveuglante. Personne ne demandait : qu'elle est la prochaine étape? Que faisons-nous de cette vieille trouvaille? Si la vie est construite, comment se fait-il qu'elle semble si immuable? Pourquoi la culture semble-t-elle si naturelle? Si les choses frustes et subtiles sont construites, elles peuvent aussi être reconstruites, assurément? Pour le dire comme Hegel, les commencements du savoir ont été présentés comme le savoir véritable.

Je crois que la construction mérite un plus grand respect; elle ne peut pas être renvoyée hors de (ou appelée à) l'existence, ridiculisée ou humiliée pour qu'elle cède ses pouvoirs. Et si sa nature même semble nous interdire d'y plonger le regard – car ne sommes-nous pas aussi socialement construits? –, cette même nature appelle désespérément quelque chose d'autre que l'analyse, telle qu'elle est habituellement pratiquée dans les rapports à notre Académie. Car en lieu et place de la construction – quoi? Plus aucune invention ou plus d'invention? Dans ce dernier cas, comme ce l'est assurément, pourquoi ne commençons-nous pas à inventer? Est-ce parce qu'à ce moment, le critique rate sa passe et le « tournant littéraire » dans les sciences sociales et les études historiques ne produit rien d'autre que des méta-commentaires

additionnels au lieu de la poésis, rien qui permette de faire peau neuve?²⁸

Si Joseph Yvon Thériault tente de conjurer la déconstruction, de l'exorciser (au risque de l'invoquer, voire de la mimer), je doute toutefois qu'il suive Taussig, cet anthropologue de « la magie de l'État », jusque dans la sierra colombienne, méditant les violences des industries de l'or, du caoutchouc puis de la cocaïne, ainsi que les violences de l'État et des paramilitaires. Avec son concept de « système nerveux », qui désigne la forme d'écriture à laquelle il s'est progressivement retrouvé confronté, Taussig raconte s'être rendu compte que « le loup était là, hérissé de poils et respirant le feu, dès qu'il y avait de la violence, car si vous écrivez à propos de la violence, ai-je rapidement découvert, si vous êtes sérieux, elle vous colle à la peau, peu importe avec quelle vigueur vous tentez de la dominer [to get the drop on it] » – de la conjurer²⁹.

La sociologie, comme l'anthropologie et la science politique, sont des disciplines qui cherchent généralement, par de puissantes machineries scripturaires, à éviter l'emportement de l'écriture que Taussig pratique ou, plutôt, dont il témoigne comme d'une conséquence des violences coloniales en Amérique, en Australie et ailleurs. « Faire société », pour reprendre l'expression chère à Thériault, cela implique des violences répétées, sourdes et brutales, qu'il est difficile de regarder en face ou de cacher sous le tapis de manière définitive. L'un des mécanismes narratifs les plus fréquemment mis en œuvre pour néanmoins tenter cet effacement, la naturalisation d'une « économie de la violence », nous suggère qu'il vaut mieux ne pas « se torturer avec ça », comme on dit, étant donné l'aspect inévitable de cette « part tragique » de l'Histoire³⁰.

²⁸ Michael Taussig, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York, Routledge, 1993, pp. xv-xvii.

²⁹ Michael Taussig, « The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts », *Critical Inquiry*, vol. 37, n° 1, automne 2010, p. 28 (je traduis). Voir également Michael Taussig, *The Nervous System*, New York, Routledge, 1992.

³⁰ La notion d'« économie de la violence » a été articulée par l'influent politologue étatsunien Sheldon S. Wolin dans sa lecture de Machiavel. Voir Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western*

Je peux me tromper, mais il me semble que Thériault serait plus enclin à suivre Derrida que Taussig. L'académisme de « Maître Jacques » est beaucoup plus grand que celui de *gonzo Mick*. Le seul nom de Taussig suffit pour faire grincer des dents plusieurs anthropologues respectables et respectés. Inversement, Derrida ne s'était-il pas fait reprocher par Michel Foucault, lors de leur célèbre querelle autour de Descartes et de *L'histoire de la folie*, d'être un « gardien du temple » de l'institution philosophique?³¹

Il faut sérieusement envisager que, lorsqu'il parle de « déconstruire le récit », Thériault parle en vérité d'une approche « foucauldienne », ou plus proche des travaux de Foucault, beaucoup plus fervente d'archives historiques, d'auteurs mineurs et de documents perdus et retrouvés. Le cas échéant, plutôt que de parler de déconstruction il vaudrait mieux parler d'archéologie, de généalogie ou encore d'ontologie critique de nous-mêmes, selon les trois « méthodes » couramment associées aux trois « phases » (successives ou enchevêtrées) de la pensée de Foucault. Mais ce serait sans doute accorder trop d'importance à ces noms, dans la perspective d'une certaine sociologie.

Repouss(encens)joirs

Faut-il imaginer Thériault en foucauldien malgré lui? En derridien malgré lui? Qu'en est-il de ses rapports à Gilles Deleuze ou à Jean-François Lyotard? Si tous ces noms « à la mode » peuvent être séduisants pour certains, pour d'autres, ce sont de véritables

Political Thought [1960], expanded edition, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2004, pp. 197-200.

³¹ Pour un retour récent sur la polémique Foucault-Derrida, voir le dossier dirigé par Philippe Sabot, « Pierre Macherey : avec Foucault, avec Descartes », *Methodos. Savoir et texte*, n° 16, 2016, [en ligne](#); voir en particulier la deuxième partie du dossier, autour du livre *Querelles cartésiennes*, de Macherey. Pour une discussion récente de la figure de « Maître Jacques » dans la vallée du Saint-Laurent, je me permets de renvoyer à un texte précédemment publié dans *Trahir* à partir des travaux de Robert Hébert : « Maître Jacques module son legs : l'hommage, l'irrecevable, Cerisy et la vallée du Saint-Laurent », *Trahir*, vol. 6, mars 2015, [en ligne](#).

repoussoirs. Ils sont tous rapidement ou automatiquement associés à la notion de « postmodernisme » ou de « postmodernité », avec et *contre* laquelle s'est construite toute une sociologie, au Québec comme ailleurs, dans les années 1980 et 1990. N'est-ce pas cette science « anti-postmoderne » qui règne, aujourd'hui, dans l'Académie? Le cas échéant, ce diagnostic serait l'envers de celui qui affirme que « les sciences sociales » sont dominées par un souci « postmoderne » de « déconstruire le sens ».

C'est une évidence : on ne peut pas tous aimer la même chose, être touchés par les mêmes réflexions, les mêmes idées, les mêmes textes de la même manière. Ce qui m'intéresse, ici, ce n'est pas de convertir Thériault à la lecture de Derrida. C'est plutôt de noter le fait que, si Thériault est un représentant de la sociologie dominante (dans la mesure où une chaire de recherche peut témoigner d'un tel positionnement), il ne semble pas croire qu'en fait, cette sociologie « règne ». Peu importe les faits, le récit répète que la menace de « la déconstruction », ce piège disséminé tout autour dans lequel il ne faudrait pas tomber, pèse lourdement sur les intellectuels aujourd'hui. Qu'est-ce qui domine, *en fait*? Est-ce là une question empirique ou théorique, factuelle ou normative? Que ces oppositions catégorielles soient encore acceptées sans questions ne démontre-t-il pas que la déconstruction « derridienne » est très loin de dominer les sciences sociales?

Dans un ouvrage collectif auquel Thériault a participé dans les années 1980, *Politique et raison. Figures de la modernité*, la philosophe Danièle Letocha écrivait que « le recours à la totalité est l'une des contraintes permanentes de la conscience politique », avant d'ajouter que certains tentent néanmoins de la contourner :

Pour échapper à cette contrainte, il faut nier la logique fondationnelle de l'idée d'action collective qui fait ici notre objet. Cela se peut et cela s'est fait. De Diogène à Cioran, de Lichtenberg à Laruelle et de Nietzsche à Derrida, le refus ponctuel de la totalité s'est révélé corrélatif d'un véhément refus du politique. Au nom de partis pris individuels solipsistes, vitalistes ou ludiques, une conscience singulière peut choisir de rompre avec l'exigence de la recherche d'un fondement, c'est-à-dire de toute légitimation de sa pensée, de son discours et de son intervention. Rien n'exerce une

subversion plus agressive. Dans cette soustraction, le masque dramatique tombe, laissant affleurer le tragique³².

Après avoir donné en exemple André Breton, Paul-Émile Borduas et Claude Gauvreau, Letocha écrit cet important paragraphe sur la violence et la contre-violence qui seraient intimement liées à ces considérations, et même légitimées par elles :

Subvertir la volonté d'ordre, non point en lui en opposant une autre, mais plutôt en montrant que tout ordre demeure une figure du désordre, c'est-à-dire qu'un ordre quelconque n'est jamais que le désordre de quelqu'un, ou encore que la mise en ordre engendre des désordres pires que ceux qu'elle veut réduire, voilà l'intolérable pour la visée politique. D'où le fait que, d'une façon générale, les penseurs soucieux de théorie politique se sont montrés plus violents envers la trahison des esthètes qu'envers les erreurs de doctrines politiques adverses. À la limite, la stratégie du politique ne vaut qu'entre la satanisation du désordre et la sacralisation de l'ordre³³.

C'est aussi de cette violence dont Taussig parle comme quelque chose « qui vous colle à la peau », à condition que vous vous y intéressiez sérieusement. Dans tous les cas, il est moins question de lectures argumentées que de gestes introductifs répétés, de tournures de phrases qui semblent devenues des automatismes, d'actes de positionnement efficaces qui permettent de créer une insistante connivence et de passer rapidement à autre chose, de *commencer sans tarder*, d'un côté comme de l'autre, en serrant les dents et en regardant droit devant, au-dessus des têtes. Comme celui de Derrida, le nom de Thériault agit aussi comme un repoussoir dans certains réseaux. Il m'apparaît hautement important, aujourd'hui, de penser tous ces gestes et ces actes d'écriture avec rigueur et minutie, s'il est vrai que toute élégance est le produit d'une violence

³² Danièle Letocha, « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie », dans *Politique et raison. Figures de la modernité*, sous la dir. Roberto Miguelez, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, repris dans *Les Classiques des sciences sociales*, UQAC, 2007, édition préparée par Stéphane Turcotte, [en ligne](#), pp. 12-13.

³³ *Ibid.*, p. 13.

additionné à son effacement partiel, *pour un certain public*. D'une certaine façon, on n'écrit jamais seul.

Bibliographie

Cooper, David (1978). *Le langage de la folie. Exploration dans l'hinterland de la révolution* [1977], trad. Nicole Frey et Bernard de Fréminville, Paris, Seuil.

Derrida, Jacques (1967). « La fin du livre et le commencement de l'écriture », dans *De la grammatologie*, Paris, Minuit.

Derrida, Jacques (1967). « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.

Derrida, Jacques (1972). *La dissémination*, Paris, Seuil.

Derrida, Jacques (1987). « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée.

Derrida, Jacques (1990). « Mochlos – ou le conflit des facultés », dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée.

Derrida, Jacques (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris, Galilée.

Derrida, Jacques (2002). *Fichus*, Paris, Galilée.

Hébert, Robert (2015). « Hospitalité ou le contre-don des savoir », *Trahir*, vol. 6, mars 2015, en ligne : <https://trahir.wordpress.com/2015/03/26/hebert-hospitalite/>

Houde, Roland (1990). « Proème à la philosophie contemporaine : suicide ou reviviscence? », *Liberté*, vol. 32, n° 4 (190), pp. 81-91.

Labrecque, Simon (2015). « Maître Jacques module son legs : l'hommage, l'irrecevable, Cerisy et la vallée du Saint-Laurent », *Trahir*, mars 2015, en ligne : <https://trahir.wordpress.com/2015/03/28/labrecque-apocalypse/>

Lemieux, René (2014). « L'adaptation cinématographique comme héritage aporétique : l'hantologie shakespearienne dans *Ran* d'Akira Kurosawa », *Études littéraires*, vol. 45, n° 3, pp. 81-100.

Letocha, Danièle (2007). « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie », dans *Politique et raison. Figures de la modernité*, sous la dir. Roberto Miguelez, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, repris dans les *Classiques des sciences sociales*, UQAC, pp. 10-41.

Luhmann, Niklas (2015). « Je vois quelque chose que tu ne vois pas », trad. Flavien Le Bouter, *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, n° 20, en ligne : <https://trivium.revues.org/5151>

Sloterdijk, Peter (2006). *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell.

Taussig, Michael (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, New York, Routledge.

Taussig, Michael (2010). « The Corn-Wolf: Writing Apotropaic Texts », *Critical Inquiry*, vol. 37, n° 1, automne 2010, pp. 26-33.

Thériault, Joseph Yvon (2002). *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique.

Thériault, Joseph Yvon (2013). *Évangéline. Contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique.

Thériault, Joseph Yvon (2016). « Pourquoi les mythes persistent, même si nous savons qu'ils sont faux? », conférence à l'Université Saint-Anne, YouTube, avril 2016, en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=E7U-TRe4mPU>

Wolin, Sheldon S. (2004). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* [1960], expanded edition, Princeton et Oxford, Princeton University Press.