



**HAL**  
open science

# Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ? (Foucault, Blanchot, Bataille, Heidegger, Derrida)

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

► **To cite this version:**

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ? (Foucault, Blanchot, Bataille, Heidegger, Derrida). Véronique Le Ru; Pierre Frath. Mélanges en hommage à René Daval, ÉPURE - Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.269-292, 2019, 978-2-37496-091-3. hal-02544003

**HAL Id: hal-02544003**

**<https://hal.univ-reims.fr/hal-02544003v1>**

Submitted on 15 Apr 2020

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

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

# Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ? (Foucault, Blanchot, Bataille, Heidegger, Derrida)

Gabrièle Wersinger Taylor  
Université de Reims Champagne-Ardenne  
anne-gabriele.wersinger@univ-reims.fr

## Résumé

Ce texte en l'honneur du philosophe analytique et du connaisseur de la pensée apophatique qu'est René Daval examine la question des limites du langage. Il s'agit de montrer que ni la logique ni la pragmatique ne sont pertinentes pour saisir la portée du « Je parle », énoncé par Michel Foucault dans *La Pensée du dehors*. Cet énoncé échappe à la « dynastie de la représentation » et constitue, contre le Wittgenstein du *Traçtatus Logico-Philosophicus*, une « pensée du dehors » illustrée par la littérature de l'impersonnel de Maurice Blanchot. Nous montrons que la notion d'impersonnel selon Blanchot doit être comprise à partir de ce qu'il appelle « littérature », qui convoque une expérience *anakhôrétique* du langage en souvenir du « pas en arrière » dont *Khôra* serait le nom chez Platon. Cependant, l'examen de certaines expressions présentes chez Blanchot et Bataille, qui mêlent les allusions rituelles, l'orphisme, la théurgie onomastique, le sacrifice, montre qu'elles renvoient au lexique néo-platonicien, ce que confirme le fait que ni Maurice Blanchot ni Georges Bataille ni Jacques Derrida n'échappent à une interprétation des limites du langage émanatiste et processuelle proche de celle de la théologie néo-platonicienne.

## Introduction

S'il y a de la transcendance ineffable, nous sommes impuissants à la nommer de sorte qu'identifier des limites du langage est problématique : Pierre Hadot par exemple utilise cette expression, « limites du langage », à propos de Ludwig Wittgenstein, auteur

du *Tractatus Logico-Philosophicus*, tout en étant parfaitement conscient des réserves qu'il convient d'avoir à l'égard d'une formule qui, en tant qu'elle prétend sortir du langage pour parler du langage, est pour Wittgenstein, un « non-sens » (2010, p. 61).

C'est aussi la raison pour laquelle l'argument de Michel Foucault, dans *La Pensée du dehors* (2015, p. 1214), doit nous retenir. Cet argument est tout juste esquissé par Foucault et il me faut en expliciter le contenu et en tirer la conséquence inaperçue. Foucault rejoint en effet Wittgenstein selon lequel le langage ne peut pas sortir de lui-même pour parler de lui-même.

### L'hypothèse de Michel Foucault

L'hypothèse de Foucault part du « paradoxe du menteur », un paradoxe d'origine mégarique qui s'énonce ainsi : « je mens » (l'énonciation est vraie si elle est fausse)<sup>1</sup>. C'est ce qu'on appelle un énoncé auto-référentiel contradictoire (il y a auto-inclusion de la propriété en tant que membre d'elle-même). Selon Foucault ce paradoxe est « artificieux » parce qu'il repose sur la dissimulation de la dualité des propositions qui le constitue, dualité « essentielle » selon lui. La supercherie se nourrit de ce que celui qui parle, le sujet parlant, est le même que celui dont il parle, l'objet parlé. Il suffit de distinguer le sujet de l'objet et d'éventer la dualité cachée dans l'énoncé « Je mens ». En cela Foucault suit la solution du paradoxe élaborée par Bertrand Russell, la « hiérarchie des types » : toute proposition doit être d'un « type » supérieur à celle qui lui sert d'objet. Comme le dit Russell : « Quoique nous supposions constituer une totalité de propositions, tout jugement à propos d'une telle totalité engendre de nouvelles propositions qui, sous peine de contradiction, doivent se trouver en dehors de cette totalité »

---

<sup>1</sup> Ou paradoxe d'Eubulide (philosophe grec ancien, de l'École de Mégare, probablement né en 450 avant J.-C. à Milet).

(1956, p. 61, ma traduction). Une phrase autoréférentielle est contradictoire si elle est inclusive et on s'en débarrasse en instituant une hiérarchie entre le langage et le métalangage. Or si Russell interdit<sup>2</sup> le paradoxe, dans son *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein se contente de l'éliminer : s'il n'y a pas de métalangage, il n'y a pas non plus d'auto-référence ni d'auto-référence contradictoire. En effet, tout part de la conception wittgensteinienne selon laquelle le rapport de la réalité à la représentation est une « corrélation »<sup>3</sup>, et de celle selon laquelle, contrairement à ce que pense Russell, les constantes logiques ne sont pas des représentations, il n'y a pas un domaine de réalités logiques dénotées par ces constantes<sup>4</sup>, autrement dit la logique n'est pas une science, une « physique » de « notions » logiques qui constituent des objets. Il en résulte que c'est un diallèle qui frappe toute tentative de représenter la logique. Comme le dit Antonia Soulez : « la possibilité de la représentation logique n'est rien moins que contenue, en somme, dans la logique de la représentation » (1997, p. 217).

Ce diallèle entraîne, avec l'élimination du métalangage, l'élimination du paradoxe de Russell. Et c'est là que, même si Foucault ne fait aucune allusion à Wittgenstein et même si, évidemment, les voies de ces deux penseurs sont distinctes, Foucault doit nous intéresser.

---

<sup>2</sup> THOMAS-FOGIEL résume les positions critiques des interprètes à l'égard des « solutions » de Russell et de Tarski (K.O. APEL, PH. DE ROUIHAN, F. RIVENC, F. RECANATI) qui « ne dissolvent ni ne résolvent la contradiction ; la contradiction est définissable, situable mais non dépassable ; elle est à ce point irréductible que la seule solution ne peut résider que dans l'interdiction de ce type d'énoncés », 2005, p. 205.

<sup>3</sup> Pour ce concept, SOULEZ 1997, p. 215.

<sup>4</sup> SCHMITZ, 1997, p. 30.

Tout part maintenant de l'énoncé suivant : « Je parle ». Quand je dis que je parle, je parle. Comment interpréter cette apparente « tautologie » ?

Apparemment il s'agit simplement d'un énoncé autoréférentiel, mais non contradictoire (un énoncé du genre « cette phrase fait 5 mots »). Il n'y a pas dans l'énoncé « je parle » de contradiction russellienne entre une proposition sujet et une proposition objet. Pourtant s'arrêter à une telle analyse conduirait à passer complètement à côté du point de vue de Foucault. En effet, explique-t-il, quand je dis que je parle, je parle, je ne fais qu'« épancher » la parole. Il n'y a pas de discours pour servir de support à « je parle ». Selon Foucault, quand je dis que « je parle », il ne s'agit donc pas d'un énoncé métalinguistique. C'est un « étalement de langage » et pour reprendre ses termes : l'énoncé « je parle » se présente comme une « forteresse d'ajustement et de vérité qui repose sur le vide ». Quand je parle, je ne mens pas, je ne constate rien, je n'énonce rien au sujet de ma parole, mais je parle : la différence entre langage et métalangage est avalée dans la parole.

Pour autant la perspective de Foucault n'est pas celle du diallèle. Elle ne déclare pas (si l'on nous permet de formuler ainsi le diallèle de Wittgenstein) seulement parce que nous « parlons logique » comme nous disons que nous « parlons français », nous sommes incapables de parler *de* la logique.

La perspective de Foucault est que l'énoncé « je parle » sort de la limite discursive du langage. Autrement dit, on peut sortir des limites du langage, contrairement à ce que disait Wittgenstein dans le *Tractatus*.

Le langage échappe au mode d'être discursif « c'est-à-dire à la dynastie de la représentation », échappée que Foucault interprète en tant que « littérature », mise « hors de soi », « pensée du dehors ». Le « je parle », au rebours du « je pense », laisse apparaître l'emplacement vide du *je*. « La parole de la parole nous mène par

Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ?

la littérature (...) à ce dehors où disparaît le sujet qui parle ». Cette « mise au jour d'une incompatibilité (...) entre le langage en son être et la conscience de soi en son identité » s'effectue dans le geste d'écrire, mais aussi dans les essais de formalisation du langage, ou encore dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche du *logos* qui forme comme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. C'est la pensée du dehors dont « il faudra bien un jour essayer de définir les formes et les catégories fondamentales » (p. 1217). Et Michel Foucault rapproche aussi l'expérience littéraire de la pensée mystique et de la théologie négative.

Selon Sylvain Roux, Foucault qui parle de « dynastie de la représentation » et d'« échappée du langage » considérerait que l'expérience de l'« égaillement », autrement dit de la dispersion jusqu'à la disparition du sujet qui parle, est une libération du langage (2013, p. 217).

### L'expérience de l'impersonnel

C'est l'œuvre de Maurice Blanchot qui illustrerait cette façon de sortir des limites du langage. Foucault examine *Aminadab* ; *Le Très-Haut* ; *L'Espace Littéraire*, afin d'explorer « la percée vers un langage d'où le sujet est exclu » (2015, p. 1216).

Il s'ensuit un rapprochement de la littérature au sens de Blanchot à la littérature dont les objectifs formalistes président en 1960 à la naissance de l'*Oulipo* (« Ouvroir de littérature potentielle »), qui définit la littérature comme un « jeu » avec et sur le langage, et une pratique combinatoire sans sujet. C'est ce dont témoignent les exemples pris par Foucault, parmi lesquels *Aminadab*, un récit de 1942, dans lequel un héros, Thomas, explore un hôtel labyrinthe comparable au *Château* de Kafka ou à l'hôtel de Dedekind, une maison énigmatique aux clefs psychologiques, logiques et sémiotiques illusoires qui suscitent des expériences aporétiques dont

certaines rappellent les dessins d'Escher. Dans *Celui qui ne m'accompagnait pas*, écrit en 1953, qui met en scène un huis clos dans un appartement, entre deux hommes anonymes, l'un d'eux, le narrateur, s'efforce d'aborder l'autre qu'il appelle tantôt son « compagnon », tantôt celui qui « ne m'accompagne pas ». Le récit élaboré comme une énigme échappe à l'interprétation, d'une part en raison du peu d'indices métalinguistiques, d'autre part parce que le narrateur présente certaines explications mais en focalisation interne, et enfin en raison de la récusation fréquente de chaque interprétation éventuelle des faits. Cela force le lecteur confronté à la platitude des faits à mener une enquête avec une attention extrême, quasi ascétique, sans jamais se défaire de son irrésolution face à un récit interrompu (selon la formule de Collin, 2015).

Foucault est attentif à la loi de renversement opéré par toute reprise critique et réflexive de ces récits, qui introduit, en vertu d'une nécessité subreptice, le sens et l'intériorité que ces récits excluent (p. 1219). Il faut conserver le langage « au bord de lui-même » et accepter de le voir se dénouer dans « la rumeur », reprenant un terme de Blanchot tiré du *Livre à venir*. Au chapitre IV, intitulé « La mort du dernier écrivain » (p. 296), Blanchot écrit que contrairement à ce que l'on croit, la fin de l'écriture (au sens des « écrivains » de la littérature) ne serait pas le silence mais le bruit. Et deuxième paradoxe, ce bruit ne nous écraserait pas par son taux de décibels, mais par son caractère incessant comme un murmure continu ou une rumeur sans fin, désagréable parce qu'insignifiante et insistante tout à la fois : « cela parle, cela ne cesse de parler, c'est comme le vide qui parle » (p. 297). Et Foucault explique que Blanchot énonce une parole qui demeure au-dehors de ce qu'elle dit, « avancée incessante vers ce dont la lumière, absolument fine, n'a jamais reçu langage » (*La Pensée du dehors*, p. 1221). Par exemple, dans les récits de Blanchot, l'attirance, loin de correspondre à la présence positive et charmante qui suscite un désir, est le dehors

dont on est exclu, dehors sans intériorité, ouverture vide qui se déploie à l'infini, sans intimité, indifférence négligente qui reçoit un hôte comme s'il n'était pas là : « rien d'autre à offrir que le geste d'une femme à la fenêtre, une porte qui baille, les sourires d'un gardien sur un seuil illicite, un regard voué à la mort » (p. 1222). L'attirance est négligence qui fait croire au mystère d'un sens caché, active le réflexe sémiologique, « négligence qui demeure si indifférente à ce qui peut la manifester ou la dissimuler que tout geste par rapport à elle prend valeur de signe » (p. 1224). De même, la loi « hante » les institutions, les conduites. Pourtant, ce n'est pas, contrairement à ce que l'on croit, par le fait de les prescrire ou d'en être le principe, mais par le fait qu'elle est « le dehors qui les enveloppe », le retrait qui « les fait échapper à toute intériorité » (p. 1225). La loi est donc ce qui attire nécessairement la transgression et le châtement parce qu'ils se passent « au-dehors ». La transgression, tout en découvrant l'intensité de la loi, sa « colère » (p. 1226) retourne l'invisibilité de la loi « dans l'envers du châtement ». De même, le compagnon n'est pas un « interlocuteur privilégié », un « sujet parlant », il est « la limite sans nom contre laquelle vient buter le langage » (p. 1233). Cette limite non positive est le « fond démesuré vers lequel le langage ne cesse de se perdre mais pour revenir identique à soi, comme l'écho d'un autre discours disant la même chose, d'un même discours disant autre chose » (p. 1233). Comme le chant des sirènes de l'*Odyssée* n'est que la « mortelle promesse d'un chant futur », un chant qui n'est en creux que l'attirance d'un chant (p. 1230). Dans cette perspective, les analyses foucaaldiennes rejoignent celles de Jacques Derrida dans *Parages*, par exemple celle de « *Viens* » à la fin du récit de Blanchot, *L'arrêt de mort*. Ce mot, ne se laisse pas réduire à sa prescription grammaticale et sémantique (injonction ou prière à l'impératif présent adressée à quelqu'un) ni même à sa possibilité transcendante, mais est la reprise infinie de la citation d'un autre *Viens*



dont il est le rappel (p. 26-27), conformément à la logique anagrammatique examinée dans *La Pharmacie de Platon* qui selon Derrida structure le langage : « Toute signification n'est que la signification substitutive d'une autre avec laquelle elle compose une différence sans que jamais on ne puisse sortir de ce jeu d'oppositions substitutives » (p. 193).

Foucault ne s'attarde pas sur la différence entre la littérature Oulipo et la littérature selon Blanchot. Je voudrais montrer que ce que Blanchot appelle « littérature » se présente en réalité comme une expérience *anakhôrétique* du langage en souvenir de l'*anakhôrèse* et du « pas en arrière » dont *Khôra* serait le nom chez Platon, qui consiste à penser la contre-catégorie de toute catégorie, à commencer par celle du « lieu » (*topos*). Selon la formule derridienne, c'est la « férence »<sup>5</sup> secrète de toute référence.

Ainsi, Blanchot dit qu'il parle « contre les paroles », comme en musique il y a des « contre-sons » (1959, p. 235). Et il fait lui-même allusion à l'*anakhôrèse* : « la profondeur du sens consiste dans le pas en arrière – en retrait – que le sens nous conduit à faire par rapport à lui » (1959, p. 322).

Une première *anakhôrèse* est qu'il faut distinguer le Il ou le On de la délocution objective ou subjective, *i.e.* la « Troisième personne », du Il de l'impersonnel au sens de la perte de la personne, de « l'exigence même d'écrire », une exigence qui (je cite) « se sert de Proust, mais n'exprime pas Proust, ou qui ne l'exprime qu'en le désappropriant, en le rendant Autre » (1959, p. 284). Parallèlement, le Je du récit, celui du narrateur, doit être distingué du Je impersonnel de l'effacement (p. 205). De même, et c'est la deuxième *anakhôrèse*, le neutre n'est pas ce qui appartient à chacun et à tous, tout en n'étant la propriété de personne, c'est-à-dire ce qui est *commun*, mais le *ne ... uter*, ni l'un ni l'autre de deux, c'est-à-

---

<sup>5</sup> 1993, p. 62. Sur cette notion, WERSINGER TAYLOR, 2018.

dire l'Autre, la pluralité des autres (p. 204). Ou encore, troisième anakhôrèse, l'amitié n'est pas la familiarité, la filiation, autrement dit le « lien du sang » et de son effusion corrélative, mais la séparation, tout comme le dialogue n'est pas accord ni reconnaissance mutuelle ni discours ni communication (p. 214) mais parole avec, tenir-à-deux, selon la formule de Louis Marin (1997, p. 19 ; p. 217), littéralement entretien<sup>6</sup>, rapport attentif et scrupuleux. Enfin, quatrième anakhôrèse, écrire ce n'est pas simplement faire miroiter un langage sans sujet assignable. Écrire, c'est être impersonnel au sens de « se refuser à passer le seuil » (1959, p. 281). C'est ce que Blanchot appelle aussi le « pas encore ».

On peut rapprocher ces anakhôrèses de la démarche de l'ami de Blanchot qu'est Georges Bataille, lorsque dans *L'Expérience intérieure*, il dit qu'il cherche des mots *glissants*, des mots qui font glisser du plan des concepts au plan de l'expérience de l'inconnu que les mots-objets nous dérobent. Par exemple le mot Silence, qui est une contradiction performative : le sens du mot silence (absence de bruit) abolit le sens censé être celui du *signifiant* « mot » (retentir, résonner, bruite). Un autre exemple est celui du « cheval de beurre » : cette figure poétique peut énoncer ce que ne peut faire le langage de la fabrication du beurre et de l'élevage, elle introduit un « cheval de beurre ». Elle place, de cette façon, devant l'inconnu. Le but est de produire une sensibilité qui se détache de ce qui éteint ou émousse les sens de façon par exemple à ce que la chute d'une pauvre épingle « transcende le dérisoire comme un coup de marteau » (p. 30).

Il est important de noter que ces anakhôrèses et ces mots glissants ne relèvent aucunement d'une *poièsis*, d'un acte créateur. Blanchot rappelle que Ponge refusait de se dire *poète* dans *Le Verre d'eau*,

---

<sup>6</sup> Pour une analyse de l'entretien, PERCEAU, 2002, p. 241.

(p. 591) et il explique encore, en antithèse avec ce que nous appelons en français le poète, le « créateur », qu'en réalité Ponge « décréte » (*Le Livre à venir*, p. 308). On trouve la même idée chez Bataille dans *l'Expérience intérieure* : « le génie poétique n'est pas le don verbal mais il est « instinct de destructions exigées » (p. 173 ; p. 82).

Il s'agit en conséquence de faire l'expérience de la transcendance. C'est cela que signifie la libération du langage.

Blanchot part du constat trivial que le langage prétend être une manifestation des choses. Or, dans la manifestation se cache la communicabilité, à savoir ce qu'il appelle l'intelligibilité :

Le sens du langage [...] semble être de constamment manifester les choses, alors qu'il substitue à ces choses leur intelligibilité (1943, p. 108).

Ainsi, le langage n'est que le reflet des choses, ce qui présuppose dans un récit par exemple, un narrateur qui reflète les choses suivant un point de vue, réduisant l'autre à n'être qu'un reflet. C'est ce que Blanchot appelle « la parole utile, instrument et moyen, langage de l'action, du travail, de la logique et du savoir, langage qui transmet immédiatement et qui, comme tout bon outil, disparaît dans la régularité de l'usage » (*Le livre à venir*, p. 276).

Or, il s'agit au contraire pour la littérature de libérer le langage et dans ce but on ne peut pas se contenter de forcer le langage à se manifester lui-même puisque cela reviendrait à le forcer à sa propre intelligibilité et communicabilité. La « parole du poème et de la littérature, n'est plus un moyen transitoire, subordonné et usuel, mais cherche à s'accomplir dans une expérience propre » (p. 276). Il ne s'agit plus de « fiction » à laquelle Blanchot reproche de nier la réalité pour en dire le sens. Il s'agit encore moins d'auto-référence ce qui reviendrait à faire du *discours* comme nous l'avons vu. Bien au contraire, il s'agit de parvenir à ce que le langage quitte le discours, la discursivité caractérisée essentiellement par le fait que

Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ?

la notion peut se détacher du mot. Car inversement, la signification au sens littéraire ne peut pas être détachée des mots, ce qui se manifeste par l'échec de toute paraphrase d'un poème : « Ce que le poème signifie coïncide exactement avec ce qu'il est » (*Faux Pas*, p. 128). Précisément grâce à une opacité maximale qui fait du poème une énigme, autrement dit qui le rend inintelligible, le poème au sens littéraire est « Unique ». En lui, le langage devient objet entièrement autonome comme une pierre précieuse, selon la métaphore de l'absolu que Blanchot emprunte à Mallarmé (*Faux Pas*, p. 134).

Blanchot trouve non seulement en Mallarmé mais aussi en Francis Ponge l'illustration de ce qu'il entend par littérature : « le langage de l'être muet : faire du poème ce qui sera, par lui-même, forme, existence et être » (1955, p. 38-39). En effet, le langage ainsi délivré du discours n'exprime plus rien, si bien qu'il équivaut au silence. La littérature, qui n'est ni discours ni fiction, est le degré zéro de l'intelligibilité comme le montre ce texte où Blanchot évoque l'importance de Roland Barthes dans cette affaire :

Dès que la littérature se fait voir comme un milieu où tout se transforme (et s'embellit), dès qu'on s'aperçoit que cet air n'est pas le vide, que cette clarté n'éclaire pas seulement, mais déforme en prêtant aux objets un jour conventionnel, dès qu'on pressent que l'écriture littéraire – les genres, les signes, l'usage du passé simple et de la troisième personne – n'est pas une simple forme transparente, mais un monde à part où règnent des idoles, ou sommeillent les préjugés et vivent, invisibles, les puissances qui altèrent tout, c'est une nécessité pour chacun de chercher à se dégager du monde et c'est une tentation pour tous de le ruiner, afin de le reconstruire pur de tout usage antérieur ou mieux encore de laisser la place vide. Ecrire sans « écriture », amener la littérature à ce point d'absence où elle disparaît, où nous n'avons plus à redouter ses secrets qui sont des mensonges, c'est là le « degré zéro de l'écriture », la neutralité que tout écrivain recherche délibérément ou à son insu et qui conduit certains au silence (1959, p. 281-282).

Il oppose ici une littérature traditionnelle caractérisée par des idoles grammaticales et stylistiques, où écrire signifie exprimer une vision du monde et porter la langue commune à un plus haut degré de perfection, et une littérature anakhôrétique dite « de degré zéro » caractérisée par la neutralité et le silence dont le point d'orgue est l'aphasie.

Soulignons le fait que ce silence coïncide avec l'inintelligibilité, l'opacité du sens, l'a-logie, dans la mesure où c'est à cette condition que le langage vient au devant, dans sa matérialité. La matérialité du langage silencieux atteint ainsi l'évidence d'une réalité absolue comme dans cet exemple :

Le verre d'eau n'existant pas, créez-le aujourd'hui en paroles sur cette page (Ponge, 1999, p. 593).

Cela implique certes une impersonnalité mais au sens de ce qui s'efface devant les choses, ou pour reprendre la formule de Blanchot, une écriture neutre au sens où elle reste au seuil, comme dans ces deux autres passages qui concernent Francis Ponge :

Quand il écrit sur l'arbre, il ne le décrit pas, il ne le « métaphorise » pas non plus. En fait, il n'écrit pas sur l'arbre mais il transcrit la manière dont l'arbre « a observé » Francis Ponge et se décrit tel qu'il imagine que celui-ci pourrait le décrire. Étranges descriptions. Par certains traits, elles paraissent tout humaines : c'est que l'arbre connaît la faiblesse des hommes qui ne parlent que de ce qu'ils savent (1981, p. 49).

Et voici un homme qui observe plus qu'il n'écrit : il se promène dans un bois de pins, regarde une guêpe, ramasse une pierre. C'est une sorte de savant, mais le savant s'efface devant ce qu'il sait, quelquefois devant ce qu'il veut savoir, homme qui apprend pour le compte des hommes : lui est passé du côté des objets, il est tantôt de l'eau, un galet, un arbre, et quand il observe, c'est pour le compte des choses, quand il décrit, c'est la chose elle-même qui se décrit. Or, c'est là qu'est le trait surprenant de cette transformation, car devenir un arbre, sans doute cela se peut-il et le faire parler, quel écrivain n'y parviendrait ? (1949, p. 322-323).

De tels passages témoignent de ce qu'il faut entendre par littérature impersonnelle et qu'on peut mettre en correspondance avec

ce que Bataille déclare à propos de l'*Olympia* du peintre Manet qui fait scandale non parce qu'il s'agit d'un nu féminin mais parce que le peintre lui a retiré le « voile du sens » (selon l'expression de Sylvain Roux, 2013, p. 413) le personnage sur la toile n'exprimant ni ne signifiant rien.

Tout cela permet de comprendre que lorsque Blanchot évoque la transcendance du langage (1959, p. 107), c'est de la transcendance en tant qu'intensité de l'immanence qu'il s'agit (1943, p. 35). Selon la formule de Bataille : il faut « s'obliger à sentir le glacé du vent » (1949, p. 26).

### Les limites du langage et le néo-platonisme

Notons que la dépersonnalisation corrélative de cette transcendance du langage littéraire, donne lieu à des analogies de type théurgique : le livre est une statue, une puissance de silence (p. 298) ; Blanchot parle de nommer les dieux (*Le livre à venir*, p. 129) ; il parle aussi de la « fonction orphique et mystique de la littérature ». De son côté Bataille, pour traduire l'expérience intérieure fait une référence implicite aux chants rituels, les *drômena* à comprendre au sens du mot anglo-saxon intraduisible *enactment* selon les Cambridge Ritualists (Harrison, 1974, p. XIV). Le drame est opposé à la discursivité, à l'énoncé, et il écrit que le drame est celui du langage arrêté devant sa limite référentielle, capable de surprise, d'intensité jusqu'au ravissement, parce que l'on fait taire le discours, la « servilité verbale », la « laisse » ou la « loi » du langage. Après Philodème de Gadara, mais avant Jesper Svenbro<sup>7</sup>, Bataille écrit que la poésie est sacrificielle et mentionne « le sacrifice où les mots sont victimes ». De même encore Blanchot écrit à propos de Mallarmé : qu'il « ne cesse de s'effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus pouvoir y figurer qu'à titre

---

<sup>7</sup> 1984.

d'exécuteur dans une pure cérémonie du livre où le discours se composerait de lui-même ».

Il n'est pas question de faire l'examen détaillé de ces expressions qui mêlent les allusions rituelles, l'orphisme, la théurgie onomastique, le sacrifice, pour montrer qu'elles renvoient au lexique néoplatonicien. Il serait intéressant à cet égard de relire la notion d'« absolu littéraire » telle que l'emploie Blanchot, à partir du renouveau de l'Antiquité dans les années 1800 dans les milieux philologues de ce qu'on appelle le romantisme de Iéna. Il se trouve en effet que dans l'*Entretien Infini*, Blanchot s'est intéressé à l'*Athenaeum*, la revue fondée par les deux frères Schlegel.

C'est d'autant plus étrange qu'aussi bien Blanchot que Bataille se démarquent de la tradition néoplatonicienne et chrétienne du mysticisme. Dans *La Pensée du dehors*, lorsque Foucault compare l'expérience au sens de Blanchot avec la pensée mystique du Pseudo-Denys et la théologie négative, il souligne aussitôt la distance entre l'expérience du dehors de Blanchot et la mystique où l'on se perd pour se retrouver, où passer hors de soi revient à se retrouver dans l'intériorité éblouissante d'une pensée « qui est de plein droit être et parole, discours donc, même si elle est, au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant » (p. 1217).

Dans le même esprit, Georges Bataille définit l'expérience intérieure comme expérience mystique mais non confessionnelle et lui aussi se démarque du Pseudo-Denys. Il précise que dans cette expérience c'est l'inconnu dont il est question, non pas Dieu, bien trop attaché à la « différence de l'imparfait au parfait » et au fil qui relie la théologie négative à la théologie positive, fût-ce celle « de notre enfance » (1949, p. 17). L'expérience intérieure est sans principe lié à un dogme qu'il soit moral, scientifique, esthétique ou théologique.

Du reste, la démarcation ne concerne pas simplement le néoplatonisme chrétien, mais aussi le néo-platonisme païen. Par

exemple, la neutralité telle que Blanchot l'envisage s'oppose radicalement à celle de Plotin : « le neutre et le dehors indiquent une pluralité » dit-il (1973, p. 101-102). Annick Charles-Saget a montré que le neutre selon Blanchot, à savoir le pluriel, revient à refuser l'UN de Plotin. Blanchot n'accomplit pas le geste de Plotin qui consiste à soumettre l'Autre du *Sophiste* de Platon, c'est-à-dire la pluralité indéfinie, à la « présence d'une puissance qui tient ou soutient cette totalité pour en assurer la cohésion, c'est-à-dire à la *trace* d'un principe » (2013, p. 402).

Toutefois, en dépit de ces réticences face au néo-platonisme, Bataille et Blanchot ne lui échappent pas.

C'est le moment d'examiner une objection plus profonde qui relève de leur conception des limites du langage.

Dans le récit de Blanchot intitulé *Celui qui ne m'accompagnait pas*, après bien des tergiversations qu'il n'est pas question de résumer ici, le narrateur déclare être uni à son compagnon par un acquiescement d'un type particulier, un Oui immense dit-il et « monumental » (p. 108). Le Oui dont il s'agit dans cet extrait désigne la responsabilité à laquelle le narrateur se sent engagé à la suite d'une promesse de son compagnon (p. 41-42).

J'étais chargé d'une responsabilité dont je ne pouvais me détourner /.../  
oui, je devais répondre à un rôle que je ne connaissais pas, mais que je ne devais pas méconnaître, qui m'était plus intime que moi-même (p. 57).

Pourtant cette responsabilité est paradoxale, car si elle est intime, la promesse qui la suscite est sans contenu, et s'il s'agit d'un devoir, il ne correspond en rien aux croyances du sujet (p. 57).

On finit par comprendre que cette responsabilité est celle que fait naître la parole, comme Blanchot l'explique lui-même :

Si je dis « j'ai faim », il n'est pas sûr que mes paroles traduisent vraiment la réalité, car il n'est pas sûr que j'exprime authentiquement ce que j'éprouve ni que je désire vraiment l'exprimer, mais il est certain, en revanche, que les mots : « j'ai faim », signifient à moi-même et aux autres quelque chose dont j'aurai à assumer les conséquences ; même si je me



suis trompé sur mon trouble, je me condamne, du moment que j'ai adhéré à la définition générale de la faim qu'impliquait ma parole, à prendre de la nourriture si l'on m'en offre, à me rétracter, donc à expliquer ma conduite, si je la refuse (1943, p. 104-105).

On peut rapprocher la promesse dont parle ici Blanchot, de ce que montre Jacques Derrida dans un texte intitulé « Comment ne pas parler ». Derrida déclare que les promesses au sens courant ne sont que des épreuves dérivées d'une promesse fondamentale qui façonne l'énonciation : « la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose » (1987, p. 156). De façon « axiomatique » dit-il, suivant un protocole d'engagement, de devoir et de « responsabilité » qu'il convient de penser en relation avec le rituel cathartique et religieux, une promesse agit toujours dans toute parole, en tant que performatif immanent à l'énonciation, et qui en fait un acte de parole adressé à quelqu'un, au point que même la dénégation, loin de l'abolir, la renforce et que le silence est un mode de la parole (1996, p. 157). Tout discours est adressé. Un destinataire, un locataire, une adresse, plus qu'une hypothèse implicite, est l'effet performatif irréductible et machinal de toute parole, même la plus négative, comme le discours nihiliste, ou encore le discours qui ne dit rien, ou qui parle pour ne rien dire, *logou kharin* (selon la formule d'Aristote, *Métaphysique* 1011b2). Il en est de même dans un discours apophatique qui vide le discours de ses énoncés et de toute référence à quelque chose. Car le discours apophatique non seulement ne supprime pas l'adresse, mais la renforce, jusque dans sa dénégation. Plus je nie, plus je dénie l'adresse en refusant de la définir, de lui attribuer le moindre prédicat, et plus je l'ancre dans mon discours.

Le discours théologico-apophatique qui sert d'illustration, en l'occurrence celui de Denys l'Aréopagite ou celui d'Eckhart, nie tous les prédicats attribués à Dieu parce qu'aucun de ces prédicats ne parvient à définir l'essence de Dieu, Dieu étant à jamais au-delà

de tout ce que l'homme peut dire de Lui, Dieu ne se réduisant pas à un sens de l'être dont participent les étants créés. Or, selon Derrida, on observe que ce discours apophatique loin de supprimer son énonciataire le renforce tout en le rendant indéfinissable et *inénonçable*, et son statut est celui d'un autre anonyme et inassignable auquel toujours je m'adresse. Un tel discours qui frôle l'athéisme au point d'en être suspect, revient alors à être une preuve de Dieu par l'énonciataire, plus efficace encore que la preuve classique de Dieu par les effets. À tel point que le discours « déconstructionniste » lui-même, ce discours, propre à Derrida, qui explore les marges de la philosophie, deviendrait le témoignage théologique le plus puissant, faisant de Jacques Derrida, un nouveau *martyre*. Et Derrida énonce la thèse selon laquelle « Dieu » désigne la condition de possibilité de la place du destinataire et de la parole. Autrement dit dans tout discours, « voilà ce que nomme toujours le nom de Dieu, avant ou par-delà les autres noms : la trace de ce singulier événement qui aura rendu la parole possible avant même que celle-ci ne se retourne, pour y répondre, vers cette première ou dernière référence » (1987, p. 168).

La conséquence est que tout discours serait en fin de compte une « machine à faire des dieux », une théurgie discursive. Une telle conséquence est évidemment aussi bien infra-théologique qu'infra-linguistique.

Dans un autre texte (1990, p. 115, note 1), Derrida paraphrase Martin Heidegger (1959, p. 174) selon lequel, quand nous interrogeons « la possibilité de toute question, à savoir la parole », il faut bien que nous soyons *déjà* dans l'élément de la parole. Il faut bien que la parole parle déjà pour nous – qu'elle nous soit en quelque sorte parlée et adressée. Cela veut dire que, excédant la question, l'avance de la parole est « une sorte de contrat, une sorte de promesse ou d'alliance originaire à laquelle nous devons avoir

déjà acquiescé, déjà dit oui, donné un gage, engagement de la parole envers la parole », ce que Heidegger appelle un « *Zusage* », « gage pré-originaire qui précède tout autre engagement ». Selon le Heidegger de Derrida, la pensée est *engagée* dans la langue. Et Derrida ajoute qu'il s'agit de l'origine de la responsabilité (1990, p. 120).

Il convient de s'arrêter ici pour remarquer que Derrida déclare à propos de cette origine qu'elle est « quasi transcendante » (*Foi et savoir*, p. 97). Ce « quasi » fait problème, comme si Derrida se montrait réticent face à un paradigme idéaliste critique trop marqué. Cette réticence est d'autant plus remarquable qu'elle n'est pas partagée par Heidegger, en particulier lorsqu'il examine le dernier essai du linguiste Wilhelm von Humboldt qui selon lui détermine toute la linguistique moderne.

Heidegger reconnaît à Humboldt le mérite de voir que la parole n'est pas simplement moyen d'échange (*ein Austauschmittel*) mais « monde que l'esprit doit poser entre lui et les objets grâce au travail interne de sa force » (*welche der Geist zwischen sich und die Gegenstände durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß*). Mais selon Heidegger, Humboldt se contente de comprendre la parole à partir de sa relation à l'esprit de l'homme, en tant que production parmi d'autres de celui-ci. Cela implique selon Heidegger que parler n'est pas expérimenté à partir du propre de la parole (*aus seinem Eigenem-aus der Sprache- erfahren*, p. 247), mais est placé en regard d'autre chose (*in die Hinsicht auf Anderes abgestellt*) : le travail de l'esprit (*Arbeit des Geistes*, 1959, p. 249).

Cela revient à affirmer que Humboldt se place dans la perspective moderne du sujet-objet. La parole est alors comprise en tant que « espèce et forme de la vision du monde élaborée dans la subjectivité humaine (*als seine Art und Form der in der menschlichen Subjektivität ausgearbeiteten Weltansicht*) ». On dirait aujourd'hui que la *langue dans laquelle parle* Humboldt, son paradigme, ou

Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ?

mieux, son *point aveugle paradigmatique* est la métaphysique moderne. Or, pour Heidegger, il faut changer de paradigme. Et la formulation heideggerienne est frappante : il s'agit de prêter attention à tout ce qui, toujours déjà d'avance et dans la même mesure, qu'il soit remarqué ou non, « parle-avec alors que nous parlons » (p. 250).

Il serait fastidieux de décrire comment, pour expliquer en quoi consiste cette avance de la parole sur la parole, Heidegger entreprend une longue argumentation dans laquelle tout un lexique est détourné de son sens usuel par le moyen d'étymologies où se croisent dialecte germanique et grec ancien. Par exemple le mot allemand *Aufriß*. Un *Riß* c'est un *Ritz*, une rayure (comme une rayure dans le mur). Mais Heidegger écarte cette acception triviale pour aller chercher une signification qui permet de rattacher le dialecte germain aux Grecs anciens : ainsi le verbe *aufreissen*, tracer des sillons, permet d'évoquer allusivement et implicitement la métaphore du sillon de labour par analogie avec l'écriture réursive des inscriptions archaïques dite *boustrophedon* en particulier chez Pausanias et peut-être même chez Empédocle (Bollack, 1992, I, p. 313, note 3). Comme *Aufriß* désigne aussi le dessin en projection axonomique (perspective cavalière) qui représente le relief et le volume en deux dimensions, l'*Aufriß* fait voir en profondeur, il ouvre la chose, analogiquement avec le sillon qui ouvre la terre. Du même coup, il désigne analogiquement le dessin en profondeur (*Zeichnung*) de la parole, l'essence de la parole où se décide performativement la triade qui répartit ceux qui parlent, le parlé et son correspondant l'imparlé (p. 252).

Or Heidegger emploie le participe *Zugesprochene* en relation avec *Zuspruch* ou *Zusage*, la promesse, l'acquiescement. En employant le terme *Zeichnung*, le dessin, Heidegger n'est pas très loin de Mallarmé lorsqu'il « dessine par des vocables » (Blanchot, 1959, p. 328). Mais Heidegger tente aussi de trouver un mot capable de

contrer la terminologie cybernétique qui domine la linguistique moderne lorsqu'elle mentionne le code. La parole en tant qu'essence structure mais pas comme un code, un programme ou un algorithme. Le mot requis par Heidegger est *die Sage*, que tout un travail étymologique détourne de son sens courant de Légende, Mythe, *Saga*, pour suggérer un sens proche de la *dictio* du *dictare* présente dans les mots d'origine latine *prédiction*, *tradition*, mais aussi dans le mot français dictateur et le mot allemand *Dichter*, ce qu'en français nous appelons à partir du grec le *poète*. On ne doit pas s'étonner de cette proximité du poète et du dictateur : rappelons que Friedrich Schlegel rêvait de devenir avec son frère « les critiques-dictateurs de l'Allemagne » (Lacoue-Labarthe et Nancy, 1978, p. 18). Autrement dit, la *Sage* c'est la parole d'autorité, dont l'origine transcende le sujet, l'individu, l'auteur, qu'on reçoit ou qu'on écoute, et à laquelle on acquiesce.

Une telle interprétation des limites du langage est émanatiste et processuelle comme je voudrais le montrer.

Ces mots relèvent du néoplatonisme. Ainsi chez Proklos, l'Un est imparticipable à toutes choses (la participation étant le fait de conférer la propriété du participé au participant, par exemple, la plante vit en participant de la vie). Dire que l'Un est imparticipable, c'est reconnaître qu'aucune chose ne participe de l'Un parce que l'Un transcende tout. C'est pourquoi, en vertu de l'axiome de l'imparticipabilité du principe, il doit toujours y avoir un duplicat inférieur qui médiatise sa participation, et des intermédiaires qui assurent la participation et la propagation de l'unité à toutes choses, de proche en proche. Ce sont les hénades divines, les unités. Elles produisent la procession des êtres dans une participation progressive mais continuellement dégradée de leur unité. La *procession*, *proodos* désigne donc la manière dont l'architecture du réel provient du principe par multiplication ou dispersion et se constitue progressivement en degrés de réalité, jusqu'aux limites que

Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ?

constituent le sensible et surtout la matière ; il ne s'agit pas, au sens strict, d'une causalité ou d'une production directes, mais il faudrait plutôt dire que le dérivé hérite du principe la puissance de se produire lui-même (le premier principe est *dunamis pantôn*, « puissance de toutes choses », dans les traités de Plotin). Toute chose est un développement en trois phases ou aspects ou points de vue : un aspect dit *akron* (le plus haut), c'est la chose en son sommet, un aspect dit *meson* (intermédiaire), c'est la chose en tant qu'elle procède, et un aspect dit *eschaton*, (final, extrême, dernier), c'est la chose en sa conversion. L'ensemble dessine trois cercles concentriques dont le dernier est caractérisé par un retour ou un rebroussement au sommet, ce qui dessine un mouvement conique, dans une géométrie projective. Chaque niveau emboîté constitue lui-même un triple cercle concentrique présidé par une hénade. Cette triplicité exprime à la fois un développement de l'un au multiple et donc un mouvement processuel, et un retour du multiple à l'un et donc un mouvement de conversion du multiple à l'un.

Dans notre contexte, une conception processuelle du langage signifie que le langage contient une *Sage*, message préexistant mais crypté et silencieux qui est destiné à être reçu et qui opère performativement chaque fois que l'on parle.

Si j'ai raison de penser que c'est un paradigme processuel qui est sous-jacent aux conceptions de Heidegger ou du dernier Derrida, cela signifie que le langage est forme de la transcendance. Cela implique que par limite du langage nous devons comprendre que le langage donne à son dehors le tracé de sa limite. Telle serait la pensée du dehors de Maurice Blanchot.

### **Conclusion**

Résumons les acquis de cette réflexion. Il est clair que Foucault ne rend compte que partiellement de la transcendance telle que Blanchot la comprend, l'expérience littéraire de la transcendance

étant celle de la matérialité de la transcendance en tant qu'intensité de l'immanence impénétrable et énigmatique.

Mais la littérature, telle que Blanchot la pense, n'échappe pas aux objections de type néoplatonicien qui restent les objections les plus redoutables encore aujourd'hui. Dans cette perspective, en effet, le langage possède une puissance paradigmatique performative, c'est-à-dire qu'il est l'ensemble des paradigmes et des points aveugles qu'ils impliquent à partir desquels la réalité se révèle en se disant. Jacques Derrida qui commente et suit Martin Heidegger pense que la pensée est *engagée* dans la langue et qu'une avance de la parole excède toute question, en « une sorte de contrat, une sorte de promesse ou d'alliance originaire ». Cela revient à reconnaître que le langage est lui-même la forme de la transcendance et à adopter une perspective émanatiste ou processuelle proche de celle de la théologie néoplatonicienne.

C'est alors que se fait mieux entendre peut-être ce qui poussait Foucault à considérer, contre l'emprise néoplatonicienne, l'au-dehors du langage comme « une loi sans dieu, un pronom personnel sans personnage, un visage sans expression et sans yeux, un autre qui est le même » (*La pensée du dehors*, p. 1231-1232).

### Bibliographie

- BATAILLE Georges, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.  
———, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1949.  
BLANCHOT Maurice, *Faux Pas*, Paris, Gallimard, 1943.  
———, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris, Gallimard, 1953.  
———, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.  
———, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.  
———, *L'Entretien Infini*, Paris, Gallimard, 1969.  
———, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973.  
———, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, 1981.  
BOLLACK Jean, *Introduction à l'Ancienne Physique*, I, Paris, Gallimard, Paris, 1992, 1<sup>re</sup> publication : 1965.  
CHARLES-SAGET Annick, « La Théologie négative de Plotin et le neutre de Blanchot », *Archives de Philosophie*, 2013, 76, 393-406.

## Les limites du langage : l'au-dehors comme modèle processuel ?

- COLLIN Françoise, « La pensée de l'écriture : différance et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2015, 86, 167-178.
- DERRIDA JACQUES, *Parages*, Paris, Galilée, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Psychè, Invention de l'Autre*, Paris, Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Comment ne pas parler, Psychè, Invention de l'Autre*, Paris, Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_, *La Pharmacie de Platon*, Luc Brisson, *Platon, Le Phèdre*, Paris, GF, 1989, 1<sup>re</sup> publication : 1968.
- \_\_\_\_\_, « Heidegger et la question », Paris, Flammarion, 1990.
- \_\_\_\_\_, « *Khôra* », Paris, Galilée, 1993, 1<sup>re</sup> publication : 1987.
- \_\_\_\_\_, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 1996.
- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1953.
- \_\_\_\_\_, *La Pensée du dehors*, M. FOUCAULT, *Œuvres*, II, Paris, Gallimard, 2015, 1<sup>re</sup> publication : 1966.
- HADOT Pierre, *Réflexions sur les limites du langage, à propos du Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2010.
- HARRISON Jane Ellen, *Themis. A Study of Social Origins of Greek Religion*, Gloucester, Smith, 1974, 1<sup>re</sup> publication : 1912.
- HEIDEGGER Martin, « Das Wesen der Sprache », *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, Neske, 1959.
- LACQUE-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc, *L'Absolu littéraire : théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.
- MARIN Louis, *De l'Entretien*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.
- PERCEAU Sylvie, *La parole vive. Communiquer en catalogue*, Louvain, Peeters, 2002.
- PONGE Francis, *Méthodes, Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1999, 1<sup>re</sup> publication : 1961.
- ROUX Sylvain, 2013, « Georges Bataille et la question de l'impersonnel. Une expérience de l'impersonnel ? », *Archives de Philosophie* 76, p. 407-423.
- RUSSELL Bertrand, *Mathematical Logic as based on the Theory of Types, Logic and Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1956, p. 59-102.
- SCHMITZ François, « Relation interne, inférence et règle, du *Tractatus* à "autre chose" », in A. Soulez, (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick, 2*, Études critiques, Paris, PUF, 1997, p. 13-87.
- SOULEZ Antonia, « Comment lever l'inquiétude du philosophe ? Une question de modèle pour une méthode de *synopsis* », in A. Soulez (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick, 2*, Études critiques, Paris, PUF, 1997, p. 211-280.



Gabrièle Wersinger Taylor

SVENBRO Jesper, « La découpe du poème. Notes sur les origines sacrificielles de la poésie grecque », *Poétique*, 1984, 58, 215-232.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, *Référence et Auto-référence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.

WERSINGER Taylor Gabrièle, « *Khôra* et Anakhôrèse : la mise à nu derridéenne de l'appareil référentiel », in Georges Kleiber, Emilia Hilgert, Silvia Palma, René Daval, Pierre Frath (dir.), *Les catégories abstraites et la référence*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, coll. « Res per nomen », n° 6, 2018, p. 425-446.