

ANIKÓ RADVÁNSZKY

## LES ORIGINES ET LES ESPACES DE LA DÉCONSTRUCTION

*La différance est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique – onto-théologique – mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie – la philosophie – produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède sans retour<sup>1</sup>.*

*Tout en secret se joue ici. Car cet emplacement déplace et désorganise aussi nos préjugés onto-topologiques, en particulier la science objective de l'espace. Khôra est là-bas mais plus «ici» que tout «ici»<sup>2</sup>.*

Il serait tentant de commencer notre étude par le constat suivant : l'espace joue un rôle central dans la philosophie de la déconstruction. Oui, ce serait un bon point de départ, sauf que cette proposition est une contradiction en soi en parlant d'une pensée (d'un mode de pensée) qui s'autoidentifie à partir de tendances décentralisatrices. Les textes de Jacques Derrida sont bien riches en contradictions, paradoxes et apories, mais pour que notre contribution puisse s'insérer dans la logique convergente – si chère au philosophe français – de la participation et de l'exclusion, contentons-nous d'affirmer pour le moment que la déconstruction ne dispose pas de notion centrale, ce qui est dû, dans une mesure non négligeable, à sa façon de penser l'espace.

«Il n'y a pas de hors-texte», voici l'un des axiomes notoires – maintes fois cité dans des contextes différents – du maître de la déconstruction, selon lequel le texte *se déroule*, c'est-à-dire que ni le lecteur, ni l'auteur ne peuvent adopter un point de vue extérieur, originel, neutre par rapport à lui. Et, par ce postulat, nous voici tout de suite au cœur du problème de l'espace ou, plus précisément, à celui même de cet espace textuel où l'exégète de l'ère postmoderne libéré de la contrainte de définition ou, justement, intimidé par cette

<sup>1</sup>J. Derrida : «La différance», in : J. Derrida : *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit, 1972 : 6 (souligné par moi).

<sup>2</sup>J. Derrida : *Sauf le nom*, Paris : Galilée, 1993 : 58.

extrême liberté cherche à s'orienter dans le labyrinthe sans fin des notions qui se dérobent à toute définition univoque, s'entrecoupent et se permutent les unes dans les autres. Le terme autour duquel s'organise notre questionnement, à savoir celui de l'*espace* n'y fait pas exception non plus : tandis qu'il se présente comme synonyme à de tels concepts et principes déconstructifs de base comme la *trace* ou la *différance*, il ne cesse de cheminer vers la problématique du commencement et de l'origine.

Espace – espacement – différence – trace – écriture – supplément – dissémination. . . Tout lecteur de Derrida pourrait se sentir incité à interrompre cette série d'équivalence conceptuelle afin d'en retrouver le commencement, malgré les propos du philosophe qui ont d'emblée mis au clair que c'est uniquement une sorte de pensée nostalgique cramponnée à la métaphysique qui présuppose une origine absolue ou un accomplissement définitif, et cherche ainsi à se dérober au mouvement temporel et différentiel des signes. Mais pour mieux comprendre, à l'aide de l'espace, ce mode de réflexion doté d'un caractère paradoxe et aporétique bien assumé, il nous serait pratique de retourner à l'origine qui, dans notre cas, correspond au point de départ phénoménologique signifiant l'une des soi-disant origines de la déconstruction et, armés de cet appareil et en suivant les traces de Derrida, d'attaquer à un texte marquant l'origine, à savoir à ce passage du *Timée* de Platon qui commente la formation du cosmos. Commençons donc par le commencement.

Il est à savoir que l'apparition de la déconstruction – méthode qui s'est constituée à partir de et en réponse à la phénoménologie – fut suscitée par la critique de la phénoménologie husserlienne. Derrida expose cette critique sous sa forme la plus ample et détaillée dans *La voix et le phénomène* où il analyse le 1er tome des *Recherches logiques* de Husserl. Ce dernier consacre ses *Recherches logiques* à la question de la langue et arrive à la conclusion que le sens est une entité idéal supposé comme donné dans la conscience intentionnelle signitive, et comme indépendant de toute fonction communicative et de tout signe linguistique. Derrida considère que la séparation du sens, cet entité idéal, purement spirituel de la fonction de signe est une conviction profonde qui, depuis Platon, détermine la métaphysique occidentale et remonte, en effet, à une différence encore plus fondamentale qui domine toute la tradition métaphysique : à la différence entre la *présence* et son état réduit, celui du manque, la *non-présence* ou l'*absence*.

Selon la prémisse de Husserl il existe un milieu où le sens pur s'établit sans l'intermédiaire du signe, à savoir le discours solitaire intérieur que nous appelons aussi, depuis Platon, pensée. Dans le soliloque la conscience est capable de se replier sur elle-même de la manière la plus indirecte, parce que

son médium, la voix préserve à la fois la présence des choses et la présence de la conscience à elle-même. Notamment, selon le mot de Derrida, « la complicité » entre l'idéalisation et la voix s'enracine dans ce contexte – qui garantit l'idéalité et l'objectivité de l'objet tout comme celles de du sens – parce que celui-ci est indépendant de la *spatialité* du monde, c'est-à-dire de l'*ici et maintenant* de la subjectivité empirique qui habite le monde et qui risque à tout moment de faire broncher le sens identique à lui-même. En tant que voix, la langue ne se détache pas de la présence à soi-même – le fonctionnement de son corps de signifiant ne l'expose pas au danger de se perdre dans le monde ou l'espace. En effet, la définition de l'être comme idéalité et la définition de l'être comme présence ne se distinguent pas l'une de l'autre, toutes les deux se fondent essentiellement sur *l'exclusion de ce qui est extérieur, à caractère de signe* – pourtant, Derrida a voué tout son œuvre à démontrer que la présence pure de la pensée n'est autre, justement, qu'un *mythe*, le mythe que l'homme aspirant à apparaître et à penser lui-même en tant qu'être rationnel s'est construit afin de se rassurer. Et bien que la présence pure et sans intermédiaire du sens, garantie par la voix, puisse sembler évidente et, par conséquent, rassurante, les manœuvres critiques systématiques menées à l'encontre du phono- et logocentrisme, devenues la marque même de la déconstruction, sont censées prouver que la pensée (activité de conscience) considérée comme telle n'est qu'un présupposé incontestable ou, si l'on pousse encore plus loin, le présupposé le plus fondamental de la philosophie occidentale, étant à la base de notre structure de réflexion.

La lecture déconstructiviste, si sensible aux contradictions, de *La voix et le phénomène* révèle que même si tout élément *extérieur*, y compris le signe, est exclu de l'union intime du *logos* et du *phônê*, ce qui conduit à la mise en œuvre de toute une multitude de distinctions (extérieur/intérieur, corps/esprit, voix/écriture, transcendantal/psychique, etc.) dont l'un des constituants l'emporte sur l'autre, dans son argumentation c'est Husserl lui-même qui met en question, par sa conception du temps, la réalité présente de la conscience, cette dernière étant responsable de la présence de ce rapport essentiel, de cette union directe et, en même temps, de l'apparition pure et sans distorsion de l'idéalité. Car les analyses du temps du phénoménologue – inspirées par la théorie du temps d'Augustin – mettent en évidence que le présent n'est pas ponctuel mais intérieurement limité et que le présent est strictement lié au non-présent. C'est donc cette structure bien complexe que Derrida se propose d'illustrer par l'introduction de la notion de la trace. Le contenu de l'instant précédent (pour que je ne l'oublie pour toujours) laisse une empreinte, tout comme ce petit déplacement qui fait la différence entre l'ins-

tant précédent et le maintenant. C'est cette structure de traces constituant le présent de toujours dans la mobilité du temps, ce mouvement essentiellement matériel qui survient dans l'espace et que nous pouvons nous imaginer sous forme d'une sorte de signe écrit, qui – resté inexploité par Husserl – correspond dans la terminologie générale de Derrida à l'*archi-écriture*<sup>3</sup>. Notons l'importance décisive de cette allusion à l'écriture précédant le phénomène de la voix, à l'écriture-signe qui se prête à montrer, par sa divergence continue et irréductible ainsi que par sa non-simultanéité, l'impossibilité de cette croyance en la présence qui ne cesse de se réincarner.

Nous pensons que les résultats et conclusions de la déconstruction sont, aujourd'hui, largement connus. Nous avons pourtant jugé important de nous arrêter à ses origines où ses notions de base et sa logique ont été élaborées pour pouvoir y mettre plus en valeur les considérations relatives à l'espace qui l'ont conduite à révoquer en doute la conscience et l'expérience comprises comme présence. La plus importante parmi ces considérations de notre point de vue actuel, celle qui attirera donc notre attention par la suite, est que d'après Derrida, «*la temporalisation* du sens est d'entrée de jeu de «*espacement*»<sup>4</sup> : la trace et l'*archi-écriture* signifient le rapport de l'intimité du présent vivant à sa propre extériorité, l'ouverture générale de celui-ci à l'extériorité, le non-propre, etc. Et si nous acceptons que la spatialité est à la fois «*intervalle*» ou différence ainsi qu'ouverture à l'extérieur, nous devons également admettre que l'intériorité absolue n'existe plus, car l'«*extérieur*» pénètre le mouvement dont son intérieur non-spatial – qui se donne et de désigne comme «*temporel*» – se constitue, «*se présente*». Ce n'est donc pas de l'extérieur que l'extériorité de l'espace, l'extériorité comme espace envahit le temps, elle se révèle «*à l'intérieur*» du mouvement de la temporalisation comme purement «*extérieur*».

<sup>3</sup> «La différance, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit «présent», apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. [...] Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse «originnaire» et irréductiblement non-simple, donc *stricto sensu*, non-originnaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions (pour reproduire ici, analogiquement et provisoirement, un langage phénoménologique et transcendantal qui se révélera tout à l'heure inadéquat) que je propose d'appeler *archi-écriture*, *archi-trace* ou *différance*. Celle-ci (est) (à la fois) *espacement* (et) *temporalisation*.» (J. Derrida : «La différance», *op.cit.* : 13–14.)

<sup>4</sup> J. Derrida : *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967 : 96.

Derrida souligne à maintes reprises et sous un angle à chaque fois différent que l'extériorité «extérieure», «spatiale» et «objective» que nous prenons pour une évidence ne pourrait point apparaître comme telle sans la différance et la temporalisation. En voici une illustration : «[L']origine de l'expérience de l'espace et du temps, cette écriture de la différance, ce tissu de la trace permet à la différance entre l'espace et le temps de s'articuler<sup>5</sup>.» Le fait que le mouvement de la temporalisation implique originellement une sortie dans le «monde» exerce une influence considérable sur l'analyse déconstructiviste des textes et, après tout, l'observation de ces dimensions spatio-temporelles nous aide aussi à comprendre cette logique singulière et ce tissu notionnel dont nous avons parlé ci-dessus et qui s'échappent à toute détermination. Tout en abordant la même problématique – et la question de l'espace –, nous pouvons également dire que dans le processus du sens, le maître de la déconstruction s'intéresse essentiellement à saisir comment *le temps devient espace* et comment *l'espace devient temps*, c'est-à-dire – en terme technique – *l'espacement*, étant donné qu'il s'agit là d'un devenir non perceptible, non-présent et, par conséquent, inconscient. Autrement dit, malgré tout précédent discursif et tout emprunt, l'interrogation de Derrida, en passant par la problématique de la présence, débouche au-delà du champ d'étude de la phénoménologie. «L'archi-écriture comme espacement ne peut pas se donner *comme telle*, dans l'expérience phénoménologique d'une *présence*<sup>6</sup>», écrit-il dans *De la grammatologie*. La cause, d'ailleurs, pour laquelle l'archi-écriture, l'espacement et la trace ne peuvent pas se donner dans cette expérience est que même s'ils y sont présents en fonction de signes de la différance permettant l'identification, ils en sont en même temps absents, ne faisant pas partie du système en fonctionnement effectif des signes. Et nous nous approchons peut-être de l'explication pourquoi ces termes peuvent être employés comme synonymes et aussi de celle de leur portée décisive dans le discours de la déconstruction.

Le sens – comme, nous l'avons vu, Derrida le souligne d'après Husserl – est de nature temporelle, il n'est jamais simplement présent (toujours étant déjà sorti de lui-même), il s'incruste dans l'espace et suit le «mouvement» de la trace, c'est-à-dire l'ordre du «signification». Le mouvement du signe n'est donc possible que dans le temps, mais le temps ne devient réellement temps que dans la structure des signes/traces. Or, le mouvement simultané

<sup>5</sup> J. Derrida : *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 1967 : 96.

<sup>6</sup> *Ibid.* : 99.

de la temporalité et de la signifié produit un paradoxe quasi indomptable auquel la réflexion doit faire face. C'est la monstration, la révélation de ce type de paradoxes qui constitue, en effet, le discours de la déconstruction. Et le dénouement du paradoxe susmentionné concerne tout aussi bien la signification du mot *espace*, question qui hante tout l'œuvre du philosophe. Car, d'après ce qui vient d'être dit, il n'y a rien de surprenant à ce que l'espace comme trace et comme écriture ne se laisse pas condenser dans la simplicité de la présence, (vu qu'il est en éternel mouvement) il ne cesse de se différer et différer de lui-même dans la double dimension de l'espace-temps. Il en est de même pour le passé, car si l'archi-écriture (c'est-à-dire l'espacement de la trace) – autrement dit : la structure de signes référentielle – n'habite pas seulement le présent mais lui est plus originelle, plus archaïque, le sens pris au sens général n'a pas d'origine. C'est justement pour cela que, parmi les récits originels si fervemment étudiés par Derrida, nous nourrissons un intérêt particulier pour le *Timée* de Platon qui nous reconduit à l'origine de monde créé, c'est-à-dire à celle de l'espace.

C'est dans le *Timée* que Platon s'est proposé de résumer sa cosmogonie. Il n'est peut-être pas exagéré d'affirmer que ce grand dialogue consacré à la théorie de la création est l'un des textes fondateurs de la réflexion théorique par excellence de l'espace de la philosophie occidentale. Il est évident que marquer la frontière entre le mythe, c'est-à-dire la pensée avant la philosophie, et la philosophie elle-même n'est pas une tâche sans difficultés, mais la question de l'origine du monde est un point commun à ces discours, l'une des interrogations auxquelles tous les deux cherchent à répondre. La différence entre la philosophie et le mythe réside justement dans la manière dont ils traitent les sujets qu'ils partagent ou, plus exactement, dans les particularités de leurs modes respectifs d'explicitation, de mise en forme de ceux-ci. Le passage fréquemment cité du *muthos* au *logos* a commencé par la distinction du langage de la narration, celui des récits de dieux et de héros, et du langage, plus strict, de l'argumentation. L'explication des phénomènes du monde par les interventions des dieux cède progressivement sa place à une prise de possession du monde plus rationnelle. Les conceptions mythiques relatives à l'origine du monde se voient donc remplacées par des explications philosophiques s'appuyant sur des arguments afin d'élucider la création. N'oublions pas néanmoins que la philosophie de Platon, qu'il a élaborée en entrant en débat critique avec ses prédécesseurs, Pythagore, Héraclite et Parménide en premier lieu, ainsi que les sophistes, a un trait particulier bien apparent, à savoir l'usage fréquent de mythes. Ceux-ci, intégrés dans ses raisonnements, n'y sont

cependant pas évoqués pour remplacer mais plutôt pour illustrer, élucider ou compléter l'argumentation.<sup>7</sup> Tel est apparemment le cas du *Timée* aussi.

Le protagoniste du *Timée*, célèbre pythagoricien, relate la genèse du monde à travers un mythe imaginé qui s'adopte, de manière très captivante, à la philosophie de Platon dans son intégralité, avec un accent particulier sur son centre de gravité, la théorie des idées. D'après cette théorie de la création, le chaos originel a été organisé en cosmos, c'est-à-dire en une unité régulièrement ordonnée par le charpentier le monde, le Démiurge qui, le regard fixé sur les formes intelligibles, a fabriqué le plus beau et le meilleur des mondes à partir du matériau préexistant. Il ne s'agit pas ici d'une création *ex nihilo*, à partir de rien – dont l'idée est foncièrement étrangère à la philosophie grecque – car l'artisan-Démiurge n'avait qu'à agencer le matériau et les idées donnés d'emblée. Contrairement au Dieu chrétien, le Démiurge créateur n'a donc pas conçu le monde à partir du néant et n'a pas joui d'une extrême liberté dans son travail d'organisation, il n'a fait que suivre l'ordre des idées éternelles. C'est l'espace, le *lieu même de la création* qui a reçu les idées, en donnant ainsi naissance au cosmos. Nous pouvons donc considérer que la présupposition principielle de l'espace (du lieu de la création), en grec : de la *khôra*, passe pour un des nouveaux éléments cosmologiques que ce dialogue a introduits dans la philosophie antique contestant en général que le matériau primitif soit le produit de Dieu.

La question du lieu, de l'espace de la création, de la *khôra* se pose lorsque le dialogue s'interroge sur la totalité de l'ordre des étants. Platon remarque une fissure dans l'ensemble métaphysique de l'ordre des choses invisibles, immuables, non soumis à la création et de celui des choses sensibles, changeantes qui sont en mouvement continu. Un hiatus qui concerne le problème de la réalité et de la médiation (de la médialité, dirions-nous avec le terme actuel), étant donné que la question du passage de l'une de ces deux sphères dans l'autre reste sans réponse tant que nous voyons l'existence comme le privilège du monde des choses immuables, idéiques. La médiation, le hiatus sont des points importants à réfléchir puisqu'il est connu que Platon établit une opposition nette – et proportionnée sur une différence de valeur – entre l'existence éternelle et l'existence temporelle, vu que ce sont les idées qu'il place à l'échelon le plus haut de son hiérarchie de l'être et, au sens strict, ce

<sup>7</sup> D'après les lectures derridiennes de Platon il se trouve cependant que la rhétorique, la logique singulière des images des mythes évoqués dans ces dialogues entrent sans cesse en contradiction avec le dualisme platonicien. Dans son écrit intitulé *La pharmacie de Platon*, ce sont les significations du mot *pharmakon*, utilisé comme la métaphore de l'écriture, que Derrida oppose à la critique de l'écriture du philosophe antique.

n'est qu'elles qui existent réellement et en soi, et peuvent donc servir d'archétypes, de modèles au monde sensible. Les objets et les êtres perceptibles et éphémères du monde empirique, par contre, il ne les considère pas comme des étants autonomes, ils n'existent que par leur participation aux idées, qu'en tant que répliques ou images des idées. Platon abolit donc (au moins partiellement) cette séparation stricte et sans médiation des différents domaines de l'être et des connaissances, en introduisant par ce dialogue une instance médiatrice entre les idées et le monde sensible, à savoir l'espace indéfini. L'espace, se présentant ici dans le rôle de médiateur, est – et c'est le moins que l'on puisse affirmer à son propos – fort mystérieux, ce qui résulte de son statut onto-épistémologique incertain. En effet, Platon attribue à cet espace le nom de *triton genos*, de troisième genre qui coexiste avec les deux autres, à savoir le monde créé, celui des choses (représentations) et le monde de l'être, des idées (modèles), c'est-à-dire avec le genre des choses sensibles et celui des choses intelligibles. Mais ce troisième genre renverse l'ordre polarisé du monde tel que Platon le voit, tout en étant au-delà de cette polarité. Il se situe à l'extérieur de l'ordre de l'être, il est donc anachronique, il est voire même l'anachronie de l'être, l'anachronie cachée dans l'être. La *khôra*, bien qu'elle n'existe ni se crée, dispose donc – et c'est ce qui nous invite à continuer d'y réfléchir – d'un aspect spécifique, elle est soumise à une certaine expérience empirique, c'est-à-dire – comme le souligne Derrida – qu'elle participe à l'intelligible de manière aporétique.

Il est donc peu étonnant que l'interprétation multiple que le philosophe donne à la *khôra* focalise justement sur le caractère aporétique de celle-ci. Autrement dit : l'analyse de Derrida met surtout en relief comment le dialogue de Platon esquive toute réponse éventuelle à la question suivante : *Qu'est-ce la khôra*? Afin de mieux comprendre l'improductivité de tout commentaire à travers la futilité de l'interrogation métaphysique de base relative à la détermination de la substance, à la divulgation de l'essence, à la définition de la présence, arrêtons-nous un instant à l'une des spécificités principales de la *khôra*, telle que Derrida nous l'expose<sup>8</sup>. L'incertitude du statut onto-

<sup>8</sup> L'analyse derridienne ne faisant que frôler les aspects argumentatifs, structuraux et poétiques du texte, insiste sur ce que le dialogue met en œuvre un jeu complexe des espaces dont la composition est dominée par une mise en abyme imitant le fonctionnement de la *khôra*. L'abîme qui s'ouvre au milieu du livre ouvre en même temps le lieu où tout s'implante et se reflète à la fois. *Khôra* est le réceptacle, c'est elle qui donne lieu à toute histoire ontologique ou mythique, c'est pour cela qu'elle ne peut faire l'objet d'aucun récit. Selon l'analyse brillante de Derrida les fonctions de *khôra* correspondent à celles de l'écriture devenant espace en tant qu'un tissu des traces, voire même à celles de l'archi-écriture par excellence qui

épistémologique de celle-ci provient, en fait, de ce que cet espace intermédiaire entre les deux côtés susmentionnés de l'être se caractérise plutôt par sa différence que de son identité. Derrida se lance à démontrer dès la première page de son analyse que

ce que Platon désigne sous le nom de *khôra* semble défier, dans le *Timée*, cette «logique de non-contradiction des philosophes» [...] cette logique «de la binarité, du oui ou non». Elle relèverait donc peut-être de cette logique «autre que la logique du *logos*»<sup>9</sup>.

Même si, en parlant de la *khôra*, nous ne pouvons pas affirmer qu'elle n'est immuable et intelligible ni en devenir et sensible, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas une origine évidente, sans équivoque ou, pour dire autrement, pure, il n'est pas cohérent d'arriver à des distinctions logiques et métaphysiques considérées au sens d'opposition. Si la *khôra* révèle l'oscillation des deux genres d'oscillation entre les genres respectifs d'étant, cela veut dire qu'elle se situe au-delà de la polarité dont elle renverse ainsi l'ordre, et qu'elle rompt, par conséquent, avec la logique ontologique en vigueur depuis Aristote<sup>10</sup>.

Il est évident que le mythe parcourant l'espace de la création et des premières origines est en relation intime avec le temps, car la *khôra* archaïque, préhistorique (pour ne pas dire pré- ou architecturale) ne fait rien d'autre que d'interroger et de donner à voir les spécificités de l'espace-temps anachronique. Quant au temps, nous avons remarqué à propos des analyses du temps de Husserl que le présent et la présence ne sont possibles qu'au cas où tous les «présents» se réfèrent à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes, tout en gardant le signe intrinsèque de leur rapport au passé et à l'avenir. Pour que le présent puisse être soi-même, il est nécessaire qu'il soit séparé d'un *intervalle* de tout ce qui ne lui appartient pas. Cet intervalle constituant le présent doit en même temps diviser le présent en lui-même, en partageant ainsi avec le présent tout ce que l'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tous les étants de notre langage métaphysique y compris nombre de concepts centraux, tels le temps et l'espace. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, c'est justement

---

décrit le mouvement général de la différance à l'aide d'un certain contenu sémantique, de la structure déconstructive de l'espace.

<sup>9</sup> J. Derrida : *Khôra*, Paris : Galilée, 1993 : 15-16.

<sup>10</sup> En guise d'illustration de la contribution de l'essai homonyme de Derrida à la déconstruction de l'ontologie régionale, cf. l'étude de H. Rapaport : «Deregionalizing ontology : Derrida's *Khôra*», *Derrida Today* 5, 2008 : 95-118.

cet intervalle divisant et se constituant dynamiquement qui correspond à ce que l'on désigne par *espacement* qui, pour sa part, n'est rien d'autre que le devenir espace du temps ou le devenir temps de l'espace ; d'après Derrida qui garde la terminologie phénoménologique et transcendantale, il s'agit donc de l'archi-écriture, de la archi-trace ou de la différance. Si la temporalisation est en même temps un espacement, elle permet en effet de saisir – en empruntant encore une fois les termes du langage de la métaphysique ou de la phénoménologie transcendantale sujettes à la critique derridienne – la « constitution originelle » du temps et de l'espace.

Selon l'interprétation de Derrida, la particularité ou la spécificité la plus importante de la *khôra* provient de ce qu'elle, considérée comme le lieu de l'origine, est préalable à toute distinction, et en tant que telle elle donne lieu à des distinctions. La conséquence la plus élémentaire qui en dégage de notre point de vue actuel est que la *khôra* représente donc non seulement l'anachronie précédant l'être mais aussi l'espacement qui n'est ni temps, ni espace mais la constitution (et le constituant) « originel(le) » de ceux-ci. Ce texte censé explorer les précédents de l'origine comprend l'origine sous un aspect spatial, dans le contexte de l'espacement tout autant que dans celui du temps. La constitution de l'espace et du temps est effectivement originelle, puisqu'elle ne remonte à rien d'autre, le mythe de Timée peut donc être lu comme un récit originel par excellence que l'on a en même temps du mal à ranger non seulement dans la métaphysique mais aussi dans le discours du platonisme dont celle-ci dérive<sup>11</sup>. (Il est à connu que ce discours se livrant à l'opposition antithétique entre le monde sensible et le monde des idées et privilégiant le monde spirituel au monde matériel, a fortement marqué la philosophie européenne fondée sur la distinction de l'être et de l'étant.) Or, ce dialogue nous révèle que l'étant et l'être, l'ontique et l'ontologique, l'ontico-ontologique sont dérivés par rapport à la *khôra*, ainsi que par rapport à ce que Derrida appelle *différance* dans sa philosophie. C'est-à-dire que la *khôra* tout comme la *différance* sont peut-être plus « originales », sans pouvoir toutefois être considérées comme « origine » ou comme « fondement », vu que ces deux concepts relèvent essentiellement de l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire d'un système qui vise à effacer la différence. C'est justement pour cela que la *khôra* censée représenter l'espacement, la spatialisation, l'articulation est insaisissable par le champ notionnel de la présence, car elle devance la distinction

<sup>11</sup> Il n'y a vraiment pas à spéculer sur cette analogie, car c'est Derrida lui-même qui lie la *khôra* aux concepts centraux de sa pensée : « [. . .] ou quelque *khôra* (corps sans corps, corps absent mais corps unique et lieu de tout, intervalle, place, espacement) » (J. Derrida : *Sauf le nom, op.cit.* : 58).

essentielle (métaphysique) de la présence et de l'absence, et met ainsi en évidence que cette distinction n'est pas donnée depuis toujours mais s'est formée dans une différence produite à un certain moment du temps et quelque part dans l'espace. Pour conclure, nous pouvons dire que, d'après la lecture de Derrida, dans ce dialogue platonicien la différence ouvre l'espace de l'«origine» sans origine qui n'est autre que le lieu de naissance de nos concepts les plus essentiels qui pilotent la pensée.