

**POUR UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE DU GENRE (KEINE GATTUNG) : À LA RECHERCHE DU « DASEIN SEXUÉ », DANS L'ŒUVRE DE RACHID BOUDJEDRA.**

**FOR A NEW PHILOSOPHY OF GENDER (KEINE GATTUNG): IN SEARCH OF "SEXED DASEIN" IN THE WORK OF RACHID BOUDJEDRA.**

**BENDAHDANE Yasmine<sup>1</sup>**

Université Belhadj Bouchaib Ain Temouchent/Algérie  
Laboratoire du discours communicatif algérien moderne  
yasmine.bendahmane@univ-temouchent.edu.dz

**BENSELIM Abdelkrim**

Université Belhadj Bouchaib Ain Temouchent/Algérie  
Benslim2012.abdelkrim@gmail.com

*Résumé : Au départ de cette réflexion, se tient l'évidence que la littérature est une entité entamée par le sens présent de la philosophie, qui échappe par avance à toute saisie et ne se laisse entrevoir que dans une phénoménologie problématique. En effet, l'œuvre de Rachid Boudjedra n'a de sens que replacée sur un sol phénoménologique auquel, en même temps, les critiques veulent la détacher. À la recherche du « Dasein sexué » est une enquête sur la relation symbiotique entre l'Homme (Mensch) et son devenir. En postulant l'existence d'une temporalité sexuée particulière et d'une manière sexuée d'être-au-monde, l'œuvre boudjedrienne conteste la vision de Martin Heidegger selon laquelle le Dasein, dans sa neutralité, n'est d'aucun des deux sexes (keines von beiden Geschlechtern ist).*

*Mots-clés : philosophie du genre, Être, Rachid Boudjedra, corps philosophe/auctorial, phénoménologie, récit, Geschlecht.*

*Abstract : The starting point of this reflection is the obvious fact that literature is an entity that is affected by the present meaning of philosophy, that escapes all grasp in advance and that can only be glimpsed in a problematic phenomenology. Indeed, Rachid Boudjedra's work only makes sense when placed on a phenomenological ground from which, at the same time, critics want to detach it. In Search of the "Sexed Dasein" is an investigation of the symbiotic relationship between Man (Mensch) and his becoming. By postulating the existence of a particular gendered temporality and a gendered way of being-in-the-world, Boudjedra's work challenges Martin Heidegger's view that Dasein, in its neutrality, is of neither sex (keines von beiden Geschlechtern ist).*

*Keywords : philosophy of gender, Being, Rachid Boudjedra, philosophic/auctorial body, phenomenology, narrative, Geschlecht.*

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Auteur correspondant : Yasmine Bendahmane ; yasmine.bendahmane@univ-temouchent.edu.dz

**H**eidegger, Derrida, Boudjedra [...] Ces trois pensées ne sont-elles pas en tout point différentes ? Comment parler d'elles dans un même discours ? Comment les inclure dans une même problématique ?

Or, c'est le discours boudjedrien lui-même qui nous invite à le faire, ou plutôt qui le fait : c'est sous son regard que Heidegger et Derrida se disposent sur une même ligne, à l'intérieur d'un même récit. Bien plus, ces récits qui ne les invoquent certes pas, ils les déterminaient ; ils en sont discours implicites [ou ce que nous nommerions ontologie implicite] ; ils font d'eux ce qu'ils sont, dans les discours narrativisés en tout cas. Lesdits récits sont les résumés d'une ontologie occidentale devenue, depuis Derrida précisément et par lui, l'histoire de la métaphysique non-hiérarchisante, laquelle va trouver son aboutissement [c'est ce que nous tenterons de prouver] avec Rachid Boudjedra, qui « se donne des acteurs ou agents sociaux pour atomes et des systèmes d'interactions pour molécules logiques » (Boudon, 1979 : 39, cité dans Delas et Milly, 2015 : 371-411), nous ajoutons, du récit en ce sens où toute interaction compose un semblant d'ontologie intratextuelle de la différence.

Rachid Boudjedra compte *a priori* bien plus comme philosophe que comme auteur, et ce alors même que sa poétique, dès *L'Escargot entêté* en 1985, s'affiche comme essentiellement novatrice. L'écrivain n'a cessé de pousser dans ses implications les plus ultimes, les nouvelles versions et subversions qu'il faisait subir au récit, et dont le point d'aboutissement semble être la philosophie du genre. Cet ensemble de distorsions de l'espace narratif est l'expression de la recherche incertaine et difficile d'une nouvelle appréhension du genre ontique, dans le sillage de la pensée philosophique de son temps, telle que nous la trouvons dans ses essais. Son écriture de la différ(a)nce (*Aufschub*) – pour emprunter le mot de Jacques Derrida – met en scène une sorte de déconstruction des couples notionnels binaires (homme/femme, objet/sujet, être/animal, etc.) et parfois trinaires (homosexualité/hétérosexualité/bisexualité) de la pensée traditionnelle, ouvrant à des logiques paradoxales, loin des catégories usuelles. Il serait tel qu'en atteste le discours de Derrida lors d'un entretien avec Christie McDonald en 1982 – juste un an avant *Geschlecht 1* –, dans une perspective « neutralisante révélatrice » *de la différence des sexes et « contre » ce qu'il soupçonne être, dans la pensée heideggérienne, une « neutralisation phallogocentrique qui “selon une opération subreptice [...] assure la maîtrise phallogocentrique sous le couvert d'une neutralisation”* »<sup>2</sup> (Derrida, 1992 : 106). Derrida parlait à ce sujet, d'une différence sexuelle (c'est-à-dire d'un *Geschlecht*) au-delà de l'opposition binaire de l'homme versus la femme :

Cela relance en effet la question : et si nous atteignons ici, et si nous approchons ici (car cela ne s'atteint pas comme un lieu déterminé) la zone d'une relation à l'autre où le code des marques sexuelles ne serait plus discriminant ? Relation dès lors non pas a-sexuée, très loin de là, mais autrement sexuée, au-delà de la différence binaire qui gouverne la bienséance de tous les codes, au-delà de l'opposition féminin/masculin, au-delà de la bisexualité aussi bien, de l'homosexualité ou de l'hétérosexualité qui reviennent au même ? C'est en rêvant de sauver au moins la chance de cette question que je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix achevées, à ce mobile de

<sup>2</sup> Nous renvoyons à « Choréographies » dans WEBER E. 1992. *Points de suspensions*. Galilée. Paris. p. 106 dans DERRIDA J. 2018. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Seuil. Paris.

marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque «individu», le traverser, le diviser, le multiplier, qu'il soit classé comme «homme» ou «femme» selon les critères en usage. (Derrida, 1992 : 106)

L'œuvre de Rachid Boudjedra convoque ainsi, à traquer l'impensé qui se love au creux de nos systèmes de pensée institués. Elle manifeste « une ambition spécifique de “ philosophie narrative ” : une réflexion sur la manière de lier en des romans-mémoires l'énoncé des idées philosophiques et le récit de formation » (Duflo, 2015 : 435), qui va avec l'exposé collectif d'une philosophie [narrative] beaucoup plus complète et systématique, située dans l'héritage d'un certain « derridisme » tel qu'il peut s'exposer en France dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle.

Nous dirions alors que les textes de Boudjedra, *Les figuiers de barbarie* et *Printemps*, que notre thèse agence et fait coopérer<sup>3</sup>, infléchissent, déstabilisent et détournent la notion même de système utopique au-delà. Ils mettent en mouvement ou réfléchissent le genre, ces catégories qui lui sont précisément constitutives et son discours souvent figé, à en croire les propos de Judith Butler, sur la sexualité :

Le « sexe » n'étant désormais plus crédible comme « vérité » intérieure résultant de prédispositions et de l'identité, il est une signification produite sur un mode performatif (et donc qu'il n'est pas), laquelle, si elle est déliée de son intérieur naturalisé et de sa surface, peut devenir l'occasion d'une prolifération parodique et d'un jeu subversif sur les significations genrées. On poursuivra l'argument en tentant de réfléchir à la possibilité de subvertir et déstabiliser ces notions naturalisées et réifiées du genre qui étayent l'hégémonie et le pouvoir hétérosexistes, pour mieux perturber l'ordre du genre, non par le biais de stratégies figurant un utopique au-delà, mais en mobilisant, en déstabilisant et en faisant proliférer de manière subversive ces catégories qui sont précisément constitutives du genre et qui visent à le maintenir en place en accréditant les illusions fondatrices de l'identité. (Butler, 2006 : 87)

Dans les années 2000, la publication de *Les figuiers de barbarie* a pu donner l'impression aux contemporains d'assister à une véritable offensive philosophique. Le texte ne répond pas à un plan concerté, mais rend public, dans une fiction comprenant, dans un cadre romanesque des développements argumentés, les différents aspects d'une « philosophie genrée » qui circulait auparavant plutôt sous l'effigie de grands noms [philosophes] : Maurice Blanchot, Roland Barthes, Judith Butler et Jacques Derrida.

Mais c'est avec *Printemps*, en 2014, que ce genre délibérément hybride chez Rachid Boudjedra connaît probablement son chef d'œuvre. Les formes de transgressions, dans les idées comme dans les descriptions dans *Printemps* présentent une unité littéraire et philosophique qui témoigne d'un travail idéologique beaucoup plus systématique, et concerté en un degré de cohérence ou de singularité suffisant pour que nous puissions utiliser le concept de « romantisme » dans une discipline comme la philosophie.

Dans ses écrits littéraires, Boudjedra appelle à une réorganisation fondamentale de la description des corps et des sexualités, en recourant au sexe et, en conséquence, aux différenciations pronominales qui régulent et distribuent l'accès autorisé à la parole dans la matrice du genre, et selon Judith Butler, dans la matrice d'une identification et d'une satisfaction possibles à partir du jeu spéculaire de la reconnaissance mutuelle : « le désir est désir d'être reconnu [dans sa parole] par un autre désir » (Brugère et Le Blanc, 2009 :

---

<sup>3</sup> Nous tenons à préciser que nous nous référons ici au second roman suscité *Printemps*. Seul celui-ci, fait partie de notre corpus de thèse.

24). Car, Jacques Derrida écrit : « La détermination de la différence [chez les personnages du récit] en opposition est destinée en vérité, à la vérité, à effacer la différence sexuelle. L'opposition dialectique neutralise ou «relève» la différence. » (Derrida, 2018 : 12)

Et c'est par une lecture derridienne qu'il convient peut-être de cerner le questionnement central proposé par les textes boudjedriens : « le mode d'être inauthentique, qui précède l'accès à un véritable soi et dans lequel tous sont interchangeables, est-il réellement neutre sexuellement ? De même, l'inclusion de la sexualité et de la génération dans la pensée du *Dasein*, ne peut-elle pas aussi s'interpréter comme inclusion de la question de l'être comme donnée historique/temporelle sexuée ? Aussi dériver la sexualité, en la déduisant des structures existentielles du *Dasein*, ne peut-il permettre le retrait de la dyade, du binarisme sexuel (femme/homme) imposée par les normes hétérosexuelles et l'acheminement vers l'autre différence sexuelle ? ». C'est assurément cet espace problématique qu'invitent à questionner les œuvres de Boudjedra et, tout particulièrement, *Printemps*, où cette interrogation est portée à son incandescence.

De cette question que nous abandonnons ici en son ellipse, nous interrogeons le rapport, dans l'œuvre de Rachid Boudjedra, entre la différence sexuelle – autrui comme autre sexe, autrement dit comme autrement sexué – et la différence ontologique – autrui comme tout autre, au-delà ou en deçà de la différence sexuelle –, pour méditer une sentence telle « le *Dasein* n'est d'aucun des deux sexes (*“keines von beiden Geschlechtern ist”*) »<sup>4</sup> (Heidegger, 1978 : 172, cité dans Derrida, 2018 : 14).

La notion de « temporalité sexuelle »<sup>5</sup> (Franck, 1981 : 172-194) insiste sur le fait que l'évocation chez les personnages du passé, du présent et du futur ne renvoie pas seulement à des aspects temporels chronologiques quantifiables mais aussi à une dimension sexuelle, laquelle constitue une entrée pour analyser la temporalité dans les récits constitutifs de notre corpus. Nous allons questionner ici cette notion en la confrontant à une perspective phénoménologique. À plus précisément, interroger le lien entre temporalité et constitution d'un soi sexué et souligner que le genre *n'est pas à concevoir comme* « une identité stable ou un lieu de la capacité d'agir à l'origine des différents actes ; le genre consiste davantage en une identité tissée avec le temps par des fils ténus, posée dans un espace extérieur par une répétition stylisée d'actes » (Butler, 2006 : 211-212). Autrement dit, il est construit et reconstruit à travers les actions corporelles. Car, la relation de l'être incarné au monde (*Dasein*) n'est pas de l'ordre du conçu, mais relève de l'immersion, du devenir.

Les questions, exposées plus haut, nous conduisent, dans cet article, dans un premier temps, à homogénéiser de force deux parcours de la différence, à les unifier à l'intérieur d'un système de pensée cohérent, en vue d'un dialogue, celui de Rachid Boudjedra et celui du théoricien féministe Jacques Derrida. Dans un second temps, nous montrerons que la temporalité commune aux personnages [étant<sup>6</sup> masculin ou féminin] présupposant, selon la pensée franckienne, une nature et un genre objectif, semble dériver de la constitution de l'être-avec (*Mitsein*). C'est nous demander ainsi, à reprendre *ad litteram* le

<sup>4</sup> Nous renvoyons à HEIDEGGER M. 1978. *MeraphysiJcht Anfangsgründe da Logik im Att;gang von ùibniz (GA 26)*. Frankfurt am Main. Klaus Held (éd.). Vittorio K. Losermann. p. 172.

<sup>5</sup> Nous renvoyons au concept de « temporalité du souci » dans FRANCK D. 1981. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Édition de Minuit. Paris. p. 172-194.

<sup>6</sup> L'être en tant que phénomène.

questionnement de Didier Franck « si l'autre n'intervient pas “ déjà dans l'autoconstitution du présent vivant incarné, plus, si la temporalité originaire n'est pas relation à l'autre, ce qui... signifierait relation charnelle, différence sexuelle, caresse et choc ”<sup>7</sup>. » (Franck, 1981 : 172, cité dans Greisch, 1994 : 571). Autrement dit, à vouloir se détacher de l'allure paradoxale de la neutralité que revendique Heidegger pour le *Dasein* et être ainsi ramenée en droite ligne à l'alternative de Didier Franck, nous aborderons les notions de « temporalité du souci », de « temporalité sexuelle » ou d'« analytique de la chair » (*Leiblichkeit*).

## 1. Corps philosophe, corps auctorial

Et si la littérature appréhendait la philosophie ? Et si la littérature était d'autant plus à même de se saisir de la philosophie qu'elle la redoute, de la suspendre qu'elle l'approche avec circonspection ? (Toudoire-Surlapierre, 2006)

Force est de constater que bien des auteurs annexent à leurs textes littéraires des problématiques philosophiques qui leur occultent ou disqualifient leur spécificité littéraire, du fait de cette position de surplomb qu'elles exercent sur elle. Ainsi, les lecteurs [littéraires] dominés – nous précisons, par sédimentation ontologique – « se voient donc imposer des interprétations de la littérature délittérisées, détournées, souvent incompatibles avec la simple histoire esthétique des textes » (Casanova, 2003 : 143-154). Mais cette forme de domination ignorée ou étant méconnue comme telle est acceptée par ces lecteurs sans même être reconnue : ils l'amplifient, la justifient et finissent par la revendiquer au même titre que ces auteurs, qui opèrent cette sorte d'appropriation inconsciente des théories philosophiques, acceptant, d'eux-mêmes, le fait même de cette domination. Notons qu'ils contribuent de la sorte à

accréditer l'idée que l'objet de la littérature, elle-même réduite du même coup à un inépuisable réservoir de citations, est, par exemple, la recherche de la vérité ; ou bien qu'un « sujet » en quête « d'authenticité » s'exprime sans artifice, sans technique spécifique, sans recherche formelle dans les textes littéraires. Ils usent ainsi librement du corpus littéraire et, forts de leur position de domination, imposent leurs méthodes et leurs présupposés aux textes. (Casanova, 2003 : 143-154)

Le cas de Rachid Boudjedra est singulièrement éclairant de ce point de vue. Raison est que ses textes ont été appréhendés et détournés par des critiques, à leur tour, dominés par des problématiques philosophiques – citons l'exemple de Mohammed-Salah Zeliche, dans *L'écriture de Rachid Boudjedra* (Zeliche, 2005 : 109-112)– qui, « au lieu de faire valoir la spécificité de la littérature [boudjedrienne] c'est-à-dire, par exemple, la recherche de formes - lui [a] assigné un sens et une intention [in]conformes, [subversives] aux représentations les plus communes de la littérature (et sans doute aussi de la philosophie) » (Zeliche, 2005 : 109-112).

Or, il n'est pas sans dire que l'interprétation et la lecture des textes de Boudjedra – exception faite de celle proposée par Ali Kherbache<sup>8</sup> – à travers le prisme et les présupposés littéraires ou sociaux — tant par Hafid Gafaïti, dans *Rachid Boudjedra. Une poétique de la subversion* (Gafaïti, 2003), ou dans l'ouvrage collectif dirigé par Mohammed

<sup>7</sup> Ici FRANCK D. cite LEVINAS E. 1983. *Le temps et l'autre*. Puf. Paris. p. 64.

<sup>8</sup> Nous renvoyons à KHERBACHE A. 2006. « Esthétique scripto - picturale de Boudjedra ou la Phrase qui de l'Image se souvient » dans DAOUD M. (Dir). *Rachid Boudjedra et la productivité du texte*. CRASC. Oran. pp. 21-32.

Daoud, *Rachid Boudjedra et la productivité du texte* (Daoud, 2006) ; que, plus tard, par Kangni Alemjdjrodo, dans *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte* (Kangni, 2001) ou encore Armelle Crouzières-Ingenthron, dans *Le double pluriel dans les romans de Rachid Boudjedra* (Crouzière-Ingenthron, 2001) — (qui supposaient par exemple un « sens » n'excédant point la surface du texte) — a non seulement engendré d'innombrables malentendus et contresens mais aussi que ces *lunettes*<sup>9</sup> (Casanova, 2003 : 143-154) littéraires et/ou socio-historiques ont interdit, pour très longtemps, toute lecture proprement conceptuelle ou ontologique de l'œuvre de Boudjedra. Car, il est à noter qu'il est l'un des très rares auteurs algériens et notamment maghrébins qui, dotés d'une formation académique en philosophie — précisons que Boudjedra a fait des études en philosophie et a même été de 1969 à 1972 professeur de philosophie au lycée Coulommiers en France — et d'un *habitus* très « intellectuel ». À reprendre l'exemple donné par Casanova de Samuel Beckett, il est de ces auteurs qui ont « su utiliser à leur tour la philosophie et, d'une façon très rare, à [notre] connaissance, dans l'histoire de la littérature, l'ont fait servir à leur dessein esthétique et narratif sans être intimidés outre mesure par la tradition philosophique » (Casanova, 2003 : 143-154).

La philosophie procure à Boudjedra, paradoxalement — comme elle le fit pour Samuel Beckett — un répertoire inédit de formes littéraires. Cette « double instrumentalisation », dont parle Pascale Casanova, fait la particularité du cas de Rachid Boudjedra. Le corps philosophe (ici, nous faisons référence à Boudjedra) n'annonce pas seulement un mode de lecture ni même une piste d'interprétation, il *stimule* une façon d'écrire, une façon de réfléchir sur des textes dont la *qualité* motive le choix du littéraire pour le philosophique, point de départ mais aussi de suspension, comme s'il suffisait que le texte soit *littéraire* pour motiver une pensée. Paradoxe dès lors d'une qualité littéraire qui, selon Frédérique Toudoire-Surlapierre, serait « apte à devenir sujet philosophique exhibant une relation de cause à effet entre l'objet littéraire [le texte] et le sujet philosophique (pensant) [l'auteur], ou tout au moins contenant la possibilité de l'être » (Toudoire-Surlapierre, 2006). Notons que Zeliche disait à ce sujet qu'il ne faut s'attendre, en effet, à un quelconque discours théorique (philosophique) organisé dominant, au sujet de l'œuvre fictionnelle de Boudjedra dans son ensemble ; aucun axiome usuel à une quelconque pensée philosophique particulière, à des situations de parole, plutôt, une topologie parfois démantelante et qui ne serait pas sans rapport, au moins indirect et analogique avec tel ou tel paradoxe ontico-ontologique ; c'est-à-dire à des « formes instinctives et obscures » (Zeliche, 2005 : 109-112) qui ne peuvent que constituer « la subjectivité profonde de l'[auteur], cela même qu'exprime, du reste chez R. Boudjedra, l'esthétique de l'excès et de la contradiction. » (Zeliche, 2005 : 109-112)

### 1.1 À l'ombre de Jacques Derrida, critique annexionniste

« “ Je n'ai qu'une langue, et ce n'est pas la mienne ” (Derrida, 1996 : 13), comme je n'ai qu'une philosophie, et ce n'est d'égal la mienne », semble postuler le texte boudjedrien. Car si le philosophe est empreint d'un style particulier et que ce style soit, selon Gilles Deleuze, « une mise en variation de la langue » (Deleuze, 1990 : 192), qu'est-ce qui pourrait alors, empêcher l'annexion des deux pensées qui sont celles de Rachid Boudjedra et de Jacques Derrida ?

<sup>9</sup> Nous empruntons le terme employé par Pascale Casanova.

Ce qu'il est essentiel de comprendre, c'est que la philosophie construit un type de langue bien différent que celui construit par la littérature. Il s'agit, selon la tradition deleuzienne, « de faire quelque chose de nouveau avec des vieux éléments, quelque chose de différent avec des éléments déjà donnés. » (Cherniavsky, 2010 : 14). À ceci près que dans ce cas, les vieux éléments derridiens (différ(a)nce, ombre, trace, déconstruction, « crudité »<sup>10</sup>, etc.) seront les mots du langage ordinaire boudjedrien, et non les philosophies de la tradition, comme il est ici le cas de l'ontologie de la différence ; nous poursuivons, « la différ[a]nce sera donnée dans les mots du nouveau discours philosophique, et non dans la création de [nouveau] concepts » (Cherniavsky, 2010 : 14) par l'auteur ; mais par leur recyclage. À ce propos Kangni Alemdjrodo disait que Boudjedra

semble avoir évité, tout comme Céline, de faire de ses récits des compilations de philosophie sociale. Au contraire, même lorsque le récit évolue dans les sphères du langage technique, comme c'est le cas dans *L'Escargot entêté*, ou dans celles de la réflexion mystico-philosophique sur le langage, comme dans *La Macération*, l'auteur réussit toujours à atténuer la charge, à empêcher le récit de tomber définitivement dans l'abscons. (Alemdjrodo, 2001 : 19-96)

Rachid Boudjedra a d'abord été annexé, presque *phagocyté*<sup>11</sup> (Casanova, 2003 : 143-154) pourrions-nous dire, par le *célinisme*<sup>12</sup>, c'est-à-dire par une forme atténuée et déniée, mais très puissante, de la philosophie derridienne. Louis-Ferdinand Céline a longtemps tenu le rôle d'annexionniste entre discours littéraire et discours philosophique. Notons comment est défini ce rôle par Casanova, lorsqu'elle jugeait que Blanchot tenait le rôle de « médiateur théorique entre littérature et philosophie, ou plutôt entre la littérature et cette forme très particulière de discours philosophique sur la littérature qu'est le discours [derridien] » (Casanova, 2003 : 143-154). De tels propos ne peuvent que définir le rapport mi-poétique mi-abstrait entre le sujet A (la littérature célinienne) et le sujet B (la philosophie derridienne) et par conséquent entre la littérature boudjedrienne et la philosophie derridienne. Pour consolider ce raisonnement qui peut sembler absurde, nous citons un court passage de l'analyse faite par Kangni Alemdjrodo sur le style boudjedrien, dans *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte* :

Dernier élément de notre tentative de cerner les catégories linguistiques du texte de Rachid Boudjedra, le registre érotique qui fait entrer de plain-pied son travail dans la sphère d'influence du roman célinien. Mais on peut même dire que c'est là justement où Boudjedra, à la fois, se rapproche et s'éloigne de Louis-Ferdinand Céline.

En effet, autant l'érotisme célinien, érigé en figure de style, ne laisse point de doute sur ses prétentions à se servir du vulgaire pour explorer le monde des hommes, « caverne fécale » selon Bardamu, et toucher le lecteur, autant celui de Boudjedra a toujours de la peine à se constituer entièrement en simple registre ordurier. (Alemdjrodo, 2001 : 19-96)

La véritable emprise qu'exercent, aujourd'hui encore, le derridisme et la posture critique qui l'accompagne, dans certains secteurs du champ littéraire aussi bien français qu'algérien, est l'une des formes méconnues de la domination qu'exerce la philosophie sur les littéraires, et dans notre cas sur la littérature boudjedrienne. À titre d'exemple, si nous

<sup>10</sup> Nous renvoyons à LAROCHELLE M.-H. 2010. « De la crudité au grand Cru : une étude de l'invective dans les romans de Louis-Ferdinand Céline » dans *Études françaises*. 2(46). pp. 153-171 : < <https://id.erudit.org/iderudit/044540ar>>, consulté le 18 juin 2021.

<sup>11</sup> Nous empruntons le terme employé par Casanova Pascale.

<sup>12</sup> Nous ne désignons par « célinisme » rien d'autre que le style de Céline. Loin de nous l'idée de nous référer à toute doctrine.

prenons le mot « cru/cruel » apparaissant chez les deux littéraires, observons ce que nous pouvons lire dans *Printemps* de Rachid Boudjedra :

Avec ce wahhabisme donc, cette doctrine violente, cette constitution belliqueuse et surtout cruelle, misogyne. (Boudjedra, 2014 : 156)(1<sup>er</sup> exemple)

avait abandonné toute négociation ou attermoisement pour se consacrer exclusivement, avec ses compagnons de toutes races et de toutes confessions, avec les paysans du cru et les montagnards aguerris et impassibles, à malmener l'ennemi, à aller au vif du sujet et à couper court donnant cette encre rouge sanguine, telle celle qui gouttait de la blessure de Mehdi et dont elle (Teldj) n'avait jamais oublié la couleur malgré le moulin à broyer le temps [...]. (Boudjedra, 2014 : 177) (2<sup>ème</sup> exemple)

Lieu du vertige. De la naissance. De la mort. Déploiement circulaire de l'horizon orangé, entre pluie diluvienne et soleil grand et cru. [...] Avec, par intermittence, ce soleil vorace et cruel. (Boudjedra, 2014 : 31) (3<sup>ème</sup> exemple)

Maintenant passons au roman de Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, nous pouvons remarquer l'anté-emploi des deux mots « cru » et « cruel » que nous comprenons ré-employés par Boudjedra comme modificateurs (M), parfois, des mêmes syntagmes nominaux. Ici, à titre d'exemple, dans les passages suscités [le troisième passage précisément], avec le syntagme nominal « ce soleil [cruel] » *ad ante*, employé par Céline :

D'une voix devenue paternelle, il voulut bien ajouter encore à mon profit : « C'est ainsi crue j'entends traiter mes malades, Bardamu, par l'électricité pour le corps et pour l'esprit, par de vigoureuses doses d'éthique patriotique, par les véritables injections de la morale reconstituante ! (Céline, 1932 : 83) (1<sup>er</sup> exemple)

Surtout qu'à Topo la chaleur crue et l'étouffement parfaitement concentrés par le sable entre les miroirs de la mer et du fleuve, polis et conjugués, vous eussent fait jurer par votre derrière qu'on vous tenait assis de force sur un morceau récemment tombé du soleil. (Céline, 1932 : 135) (2<sup>nd</sup> exemple)

Et<sup>13</sup> son concept employé par le philosophe dans son texte *Circonfession* (Derrida, 1991 : 18) où est constaté la crudité de sa propre expérience, son rapport à sa mère, à la circoncision [terme qui est d'ailleurs, repris dans le texte boudjedrien], à la prise de sang qui touche au corps, etc. Nous remarquons qu'ils « ne s'identifient pas seulement négativement à partir de ce qu'ils ne sont pas (une représentation du réel), mais surtout positivement à partir de leur fonction commune : une mise en ordre, une constitution du réel » (Cherniavsky, 2010 : 15). Il n'est alors nul hasard si les expressions pour caractériser l'activité de l'un et de l'autre correspondent à un même champ lexical<sup>14</sup> (le mot intervenant, le concept découpant et recoupant une ontologie de la différence sexuelle) ; c'est l'indice de notre annexionisme. « Crudité »<sup>15</sup> et « sexualité » ont donc tous les deux une fonction constitutive ou révélatrice de la « différence sexuelle ». Là gît la preuve – à vouloir réfléchir les propos de Cherniavsky – que le discours boudjedrien suppose une philosophie, ou au moins une ontologie, et que tout emploi de concepts, en tant qu'il procède à un découpage et un recouplement ; qui plus est à une reconfiguration de l'ontologie de la différence, à une réorganisation ou un réagencement, implique un exercice poético-philosophique (mi-poétique mi-abstrait), une mise en variation de la langue de façon à atteindre, selon l'énoncé de Kangni Alemdjrodo, des concepts ou des « réflexions philosophiques » particulières. Cette notion, que Derrida lie au « problème » du genre, permettra à Boudjedra d'envisager dans ses textes l'invective, qui se définit selon

<sup>13</sup> Ici, nous continuons l'idée que nous avançons dans le paragraphe précédent : si nous prenons le mot « cru/cruel » apparaissant chez les deux littéraires, et son concept [...].

<sup>14</sup> Au champ lexical de la cruauté.

<sup>15</sup> Nous entendons par le mot, tout ce qui a rapport ou relève du domaine tabou (sexualité).



Roland Barthes, par « cette forme transitive du langage violent, comme l'usage cru et cruel du discours » (Barthes, 2002 : 642) ; mais également – nous ajoutons – comme le vecteur d'une *décrudification* – pour oser le néologisme – verbale, en ce que le terme, rassemble tout ce qui concerne le conflit (*Kampf*), la lutte pour la reconnaissance (*Streit*) ou l'engagement par et pour l'être, la confrontation ou explication (*Auseinandersetzung*), tout en sachant cette matière poétique qu'est le récit.

Toutefois – *a contrario* de ce qu'avance Alemdjrodo et pour reprendre l'idée que nous avons développée plus haut – les nombreuses réflexions qui émaillent le récit boudjedrien sont alors, non essentiellement d'ordre social et politique tel qu'il le conçoit ; mais d'ordre philosophique, et peuvent être qualifiées d'« abstractions simplifiées » (Alemdjrodo, 2001 : 19-96), c'est-à-dire mises à la portée du lecteur par un traitement littéraire qui nous reprenons « amoindrit l'inefficacité prévisible de l'abstraction dans une narration » (Alemdjrodo, 2001 : 19-96) – nous ajoutons purement philosophique – aux contours fondamentalement poétiques. Un tel travail de *décrudification* apparaît aussi bien dans l'emploi du concept de « crudité » que dans celui de « différence » et prouve ainsi la relation existant entre ces deux corps pensants [philosophes].

La « différ[a]nce », mouvement producteur des différences, selon Derrida, est aussi pour Boudjedra « ce « processus » par lequel les signifiants [de la différence] se substituent à l'infini, entraînant le besoin d'un idéal qui porterait son sens au langage » (Derrida, 1972 : 8). De tels propos définissent le rapport mi-abstrait entre le mot « différence » et le concept « différ[a]nce (*Aufschub*) ». Les termes, par exemple de (homosexualité, vivre, aimer, travailler, transcender), exprimant cette différence/différ[a]nce sont, en réalité, des termes mi-poétiques mi-abstraites dont le sens éclate à l'intérieur d'un ensemble textuel plutôt analytique : « Mais moi aussi, j'ai mis du temps pour accepter ton homosexualité et ta différence, cette façon de vivre, d'aimer et de travailler... Ta passion de la traduction qui te transcende... » (Boudjedra, 2014 : 199). C'est l'abstraction que tente de dire ici l'auteur, la différ[a]nce – qui n'est pas, selon Derrida, un concept en soi, mais une « intervention graphique » (Derrida, 1972 : 4) qui crée une nuance – s'écrit ou se lit dans ce que convoquent les trois points de suspension comme perte de sens, en ce qu'ils témoignent de l'expérience de lecture de l'auteur et constituent un écart par rapport à une réflexion derridienne plus directement (strictement) philosophique, ils la perpétuent aussi en la faisant attendre (Toudoire-Surlapierre, 2006). Rappelons que pour Derrida, c'est là un moyen de sonder les rapports entre le sens et l'écriture, de produire une « grammaire », une loi de production qui ne priverait le signataire (le sujet ou corps philosophe) de passer au travers de son texte et surtout d'y advenir (*Zukommen*). Frédérique Toudoire-Surlapierre disait à ce propos que les fictions de Maurice Blanchot déployaient chez Derrida « une écriture suspendue » (Toudoire-Surlapierre, 2006) ; qu'elles étaient littéralement des « points de suspension » (Toudoire-Surlapierre, 2006) ; qu'elles suspendaient « les sujets ostensiblement philosophiques, elles les retardent, les décalent mais en même temps elles leur permettent de se tenir » (Toudoire-Surlapierre, 2006). Ainsi, et par un effet de réciprocité, la philosophie telle qu'elle est lue par Boudjedra suspend et est suspendue dans ses récits : la philosophie du genre *est appréhendée* par la littérature boudjedrienne.

## 1.2 La temporalité sexuelle : entre *Geschlecht*, *Selbstwelt* et *Leiblichkeit*

Nombre récits genrés (*geschlechtsspezifische*) prérévolutionnaires sont dits « conformistes » (Gougelmann, 2018 : 70), pour cause que, selon Stéphane Gougelmann, l'histoire individuelle qui y est raconté, souvent, « n'y contredit point l'histoire des mentalités » (Gougelmann, 2018 : 70) et encore moins une différence sexuelle qui ne mise plus sur la *doxa* commune ou sur telle science bio-anthropologique, l'une et l'autre ne s'appuyant sur une pré-interprétation métaphysique ; et que la philosophie du genre y tient faussement lieu de décor obsolète. Gougelmann disait à ce propos que, « la sémiologie genrée des personnages n'y déplace jamais les lignes qui, dans la *doxa* du temps, séparent le masculin du féminin. Donnant pour absolu ce qui n'est que relatif, les textes de ce type sont vite frappés d'obsolescence » (Gougelmann, 2018 : 71).

En effet, la différence sexuelle, ramenée dans ces récits à une différenciation et non comme le suggère Derrida à une différ[a]nce, est tenue pour un état secondaire, à la limite pour une illusion, simple défaut d'être réparable ; et à y voir un prototype de toute différence, son effacement aurait entraîné, de proche en proche, une réduction de tout le champ de l'avenir : inéluctable filiation, mort, séparation, limites d'un corps. D'ailleurs, plusieurs corps pensants se sont intéressés à cette question de l'avenir du genre. À n'en citer que Franck Didier qui conjecturait que l'avenir c'était l'autre et que seul une chair propre au contact de l'impropre, donnait le temps – et si nous considérons l'énoncé heideggérien qui pensait le *Dasein* comme temps au sens où il est constituait par l'unité synthétique des trois dimensions temporelles qui sont le passé, le présent et le futur –, donnait ou révélait le sexe du *Dasein*. Mais l'œuvre de Rachid Boudjedra est *a contrario* le lieu au-delà où ces stéréotypes sont battus en brèche.

La différenciation entre étant féminin et étant masculin ne servant guère de « fond de sauce narratif » (permettez cette expression employé par Gougelmann), constituent les ingrédients d'une expérience confrontant les personnages à l'arbitraire des normes ontologiques postulées par Heidegger, au leurre de la « neutralité a-sexuelle » ou d'« asexualité » (*Geschlechtslosigkeit*) de l'être-là, et à l'oubli partiel de la natalité qui, selon Franck, expliquerait « le ratage heideggérien » (Greisch, 1994 : 511) du phénomène de la chair et tout ce qu'il présuppose, la différence sexuelle, la race, la lignée, la génération, etc.

Un oubli ou silence (*Schweigen*) qui en dit long, selon Franck ; un silence apparent selon Derrida, disait Denise Couture (Couture, 1996 : 102). Ainsi comme l'énonce Derrida, pour « lire » Heidegger, le suivre, pour l'entendre sans se murer dans la sourde passivité du commentaire couturien, nous soulignons ce que celui-ci écrit à propos de ce silence (apparent) :

Tout se passe comme si, à lire Heidegger, il n'y avait pas de différence sexuelle, et rien de ce côté de l'homme, autrement dit de la femme, à interroger ou à soupçonner, rien qui soit digne de question, *fragwürdig*. Tout se passe comme si, poursuivrait-on, une différence sexuelle n'était pas à hauteur de différence ontologique : aussi négligeable en somme, au regard de la question du sens de l'être, qu'une différence quelconque, une distinction déterminée, un prédicat ontique. Négligeable s'entend pour la pensée, même si elle ne l'est en rien pour la science ou pour la philosophie. Mais en tant qu'il s'ouvre à la question de l'être, en tant qu'à l'être il a cette référence même le *Dasein* ne serait pas sexifère. Le discours sur la sexualité serait ainsi abandonné aux sciences ou aux philosophies de la vie, à

l'anthropologie, à la sociologie, à la biologie, peut-être même à la religion ou à la morale, (pp. 147-148, souligné dans le texte). (Derrida, 1990 : 147)

Ce débat rebondit en 2014, chez Boudjedra lorsqu'il décide de le narrativiser dans *Printemps* en pensant un occulté, partout et toujours, dans la formation philosophique, qu'est « la différence sexuelle ». Et à vouloir détourner les propos de Derrida sur cette omission heideggérienne, nous dirions : « du sexe, oui, nous le remarquons facilement, Boudjedra en parle le plus que possible et peut-être ne l'a-t-il que toujours fait. Peut-être a-t-il toujours tout dit, sous ce nom, sous les noms que nous leur connaissons, de “rapport-sexuel”, de la “différence-sexuelle”, voire de “l'homme-et-la femme”. Ce bruit, donc, nous le remarquons facilement. Autant dire que la remarque en est un peu facile. Elle se contenterait de quelques indices et conclurait par un “tout se passe comme ceci...”<sup>16</sup> (Derrida, 1990 : 147). De même que dans l'excipit, l'auteur termine son discours par une seule phrase, ne contenant que deux mots : « Puis ceci... » (Boudjedra, 2014 : 208) ; mais qui veut tout dire.

Dans ses romans, nous constatons cependant, que l'auteur emprunte une tout autre stratégie mais qui ne vient en aucun cas contredire ni le concept derridien de « la différ[a]nce » ni celui franckien de « la temporalité de la chair » ; et c'est celle irigarayenne du « là-féminin » et par conséquent du « là-masculin ». Car, à reprendre l'hypothèse de Denise Couture, Derrida aurait [« apparemment ? »], après analyse d'un texte heideggérien fait en marge en 1928, été conduit à voir et à entendre dans sa présumée « négativité anthropologique » – nous référons ici aux mêmes propos énoncés par Derrida en 1990, dans *Geschlecht I*, lorsqu'il disait : « Le discours sur la sexualité serait ainsi abandonné aux sciences ou aux philosophies de la vie, à l'anthropologie, à la sociologie, à la biologie, peut-être même à la religion ou à la morale » – une « positivité originaire » (*ursprüngliche Positivität*) qu'il n'aurait lui-même vue ou entendue. L'analyse, selon Couture, dévoilerait « un dire sur le sexe qui se camoufle en non-dits » (Couture, 1996 : 102). Elle démontrerait les mécanismes, voire le besoin, de ce camouflage. Il en est même venu à se demander, selon elle, si la différence sexuelle n'appartiendrait-elle pas à la structure ontologique du Dasein : « Serait-ce là une interprétation trop violente ? », écrit-il. Autrement dit, à faire la jonction entre cette voie (pensée) et celle d'Irigaray, il serait possible de postuler qu'il y aurait deux « là ». Deux rapports à l'être, au rien et au sans raison, dans les romans [ici *Printemps* et *Les figuiers de barbarie*].

Parce que pour ces quatre corps philosophes qui sont, nous citons, Boudjedra, Franck, Derrida et Irigaray, le là-féminin/là-masculin pensés, ne peuvent qu'appartenir à la gratuité, au sans-fond, médités dans leur différence. Pour eux, la racine de l'effacement d'elle/il est plus profonde. Il s'agit plus, et à s'en remettre à la thèse d'Irigaray, de faire « apparaître » la néantisation du là-elle/il comme condition de possibilité du projet du Dasein-là. Elle aborde, tout comme Derrida ou encore Franck, cette pensée comme immersion, devenir, ou mode d'être construit/reconstruit par un étant déterminé « elle/lui ». La marque ontico-ontologique de leur approche est de poser que le discours neutre (*neuter*) a toujours déjà approprié le « féminin/masculin » [nous parlons ici d'étantité].

<sup>16</sup> Nous citons les propos originaux : « du sexe, oui, on le remarque facilement, Heidegger parle aussi peu que possible et peut-être ne l'a-t-il jamais fait. Peut-être n'a-t-il jamais rien dit, sous ce nom, sous les noms que nous leur connaissons, de “rapport-sexuel”, de la “différence-sexuelle”, voire de “l'homme-et-la femme” Ce silence, donc, on le remarque facilement. Autant dire que la remarque en est un peu facile. Elle se contenterait de quelques indices et conclurait par un “tout se passe comme si...” ».

Par ailleurs, selon Derrida, s'il est vrai que la « sexualité » doit être neutralisée, « à plus forte raison », ou *a fortiori, erst recht*, pourquoi alors Heidegger insiste-t-il sur le « à plus forte raison » et pourquoi donc emploierait-il le mot (sexualité) dans un paragraphe de *Vom Wesen des Grundes* (la même année, 1928) qui développe le même argument ? Derrida s'est toujours demandé où serait le risque de malentendu et en est venu à comprendre que la chose décidément n'aille pas de soi, et que le fait de mêler encore la question de la différence sexuelle à la question de l'être et de la différence ontologique ne peut que résoudre le problème. Il dit qu'il s'agit de déterminer, dans ce contexte, « l'ipséité du *Dasein*, sa *Selbstheit*, son être-soi » (Derrida, 1983). Il précise aussi que,

le *Dasein* n'existe qu'à *dessein-de-soi*, si on peut dire (um willen seiner), mais cela ne signifie ni le pour-soi de la conscience ni l'égoïsme ni le solipsisme. C'est à partir de la *Selbstheit* qu'une alternative entre « égoïsme » et « altruisme » a quelque chance de surgir et d'apparaître, et déjà une différence entre l'« être-je » et l'« être-tu » (Ichsein/Dusein). Toujours présupposée, l'ipséité est donc aussi « neutre » à l'égard de l'être-moi et de l'être-soi, « et à plus forte raison à l'égard de la "sexualité" (und erst recht etwa gegen die « Geschlechtlichkeit » neutral). Le mouvement de cet *a fortiori* n'est logiquement irréprochable qu'à une condition: il faudrait que ladite « sexualité » (entre guillemets) soit le prédicat assuré de tout ce qui est rendu possible par ou depuis l'ipséité, ici, par exemple, les structures du « moi » et du « toi », mais n'appartienne pas, en tant que « sexualité », à la structure de l'ipséité, d'une ipséité qui ne serait encore déterminée ni comme être humain, moi ou toi, sujet-conscient ou inconscient, homme ou femme [mais comme étant féminin ou étant masculin]. (Derrida, 1983)

De ce fait, Boudjedra ne procède ni par fuite, à côté ou en dehors, du discours heideggérien, ni par contradiction. Il emprunte plutôt aux corps philosophe (Derrida) son questionnement qui reste sans doute sommaire : « Mais si Heidegger insiste et souligne ("à plus forte raison"), c'est qu'un soupçon continue de peser : et si la "sexualité" marquait déjà la *Selbstwelt* la plus originaire ? Si c'était une structure ontologique de l'ipséité ? » (Derrida, 1983) ; et fictionalise le reste de celui-ci en le dialectisant : oui, le *Da* du *Dasein* est déjà « sexuel ». La différence sexuelle est déjà marquée dans l'ouverture à la question du sens de l'être et à la différence ontologique. N'allant pas d'elle-même, la neutralisation est une « opération violente » (Derrida, 1983). C'est là, conjecturer un autre usage et une autre lecture du mot *Geschlecht*, sinon du mot « sexualité », voire même un autre « sexe » (lieu second), ou plutôt un autre *Geschlecht*, celui-ci connu sous le nom de Elis qui viendrait « s'inscrire dans l'ipséité ou déranger l'ordre de toutes les dérivations, par exemple celle d'une *Selbstheit* plus originaire et rendant possible l'émergence de l'ego et du toi » (Derrida, 1983). À ne vouloir vous disséminer dans le vague de la théorie, lisons : « Fernand Yveton refusait d'appeler cela la peur parce que, confusément, il la rattachait à une sorte de sexualité, [...] et dont il avait pressenti - [nous soulignons] adolescent - l'existence à travers les odeurs des femmes riches à qui il vendait ses plus beaux canaris [...] » (Boudjedra, 2010 : 119). L'apparition de l'enfance profonde [l'adolescence] chez le personnage ne peut qu'être traduite ici par « le garçon Elis ». Alors que le texte dit : Fernand Yveton, donc l'être-garçon (*das Knabenhafte*, celui de cette figure de l'Elis) est, selon Heidegger, le phénomène ou l'apparaître (*Erscheinung*) de l'enfance profonde plus paisible (silencieuse, apaisée, etc.), cette adolescence en laquelle le garçon (Fernand Yveton) et ces femmes [fille] ne s'opposent pas. Il

abrite et réserve en [lui] *die sanfte Zwiefalt der Geschlechter* [le tendre dédoublement, la tendre ou douce dualité des sexes, donc une différence sexuelle, un deux qui ne s'est pas

encore déterminé et déchaîné dans l'opposition, aussi bien l'adolescent que l'adolescente], aussi bien le jüngling que «la figure d'or de l'adolescen[t]» (*der « goldenen Gestalt der jünglingin»*) (Heidegger, 1987 : 51, cité dans Derrida, 1983 : 90)

Autrement dit, si nous télescopions les deux textes<sup>17</sup>, Fernand à l'image d'Elis n'est pas un mort qui défait (*verwest*), qui se décompose, se désinsectise à la manière du *Geschlecht* qui se décompose. Il est le mort qui « entwest » (Derrida ne traduit pas le terme). Il est celui qui désêtre, ou se désêtre vers le matin, ou l'archi-origine. Cet homme revenu au lieu sur, vers le début ou le départ (*Anbeginn*) de ce qui n'est, selon Derrida, « pas encore advenu à portée (noch nicht zum Tragen gekommen) » (Heidegger, 1987 : 58, cité dans Derrida, 1983 : 90). Porter, ici *austragen*, qui signifiera d'une part tout comme pour Heidegger, « porter au sens de porter un enfant avant sa naissance et jusqu'à sa naissance (ein ausgetragenes Kind, c'est un enfant né à terme, porté jusqu'à son terme) » (Heidegger, 1987 : 22, cité dans Derrida, 1983 : 90) ; et d'autre part avec un mot qui appartient à l'idiome boudjedrienne, celui de la différence, en ce sens où la différence (*Unter-schied*) est ce qui porte à terme, vers le lieu déterminé (femme/homme) ou le second lieu (*ne-uter*) tout en ayant été porté d'un bout à l'autre (*der durchtragende Austrag*), lisons : « Ma mère s'est assise en face du réveil et ne cesse de le regarder. Il y a toujours une différence. Ma se remet à compter les secondes, mais je n'ai plus à m'inquiéter, elle n'est plus dans le coup. [...] elle ne sent pas la femme non plus [...]. » (Boudjedra, 2010 : 43). Ici, la mère, cette demi-morte étrangère qui désêtre « n'est plus », s'est déployée par avance vers ce qui n'est pas encore arrivé à terme, ce qui n'est pas né « ungeborene » ou s'est retiré. Ainsi, si ce qui est « ungeborene » (pas encore né) est, selon Heidegger, non différencié, ce qui est jeté, né « geborene » (le *Dasein*) est quand à lui différencié (sexué), en ce qu'il se constitue d'emblée comme extension entre naissance et mort.

Une dernière remarque, les « concepts » ou trois champs de gravitation que nous avons nommés [*Geschlecht (sexualité/sexe), Selbstwelt/Selbsheit (ipséité/altérité), Leiblichkeit (chair)*] il s'agit donc, dans cette ultime partie, de nous y confronter. Comme nous ne pourrions les traiter indépendamment – travail impossible dans le cadre restreint qui est ici le nôtre –, nous n'analyserons ici que celui de *la dissémination*, qui selon nous rend, dans *Printemps*, le mieux compte des trois concepts, si ce n'est de la problématique avancée.

Reprenons, dans *Printemps*, le personnage principal, *Teldj* a été appelée à exister, au commencement, par le regard et par la voix d'un *Autre*, son père *Salim*, un vivant sexué [Homme ou être-là masculin] qui si nous conservions la terminologie employée par Derrida, l'a apostrophée et l'a convoquée en lui disant : « Je te laisse être qui tu es, toi qui es affecté[e] par la différence sexuelle » (Delain, 2004). Avant toute autre détermination et identification, et dans le cas du personnage « homosexuelle », un « Viens » appelle secrètement, depuis le sans-nom, à cette différence qui sera lue comme sexuelle. Notons comment cette pensée s'articule chez Boudjedra ou dirions-nous se contextualise :

Teldj ! Oui, c'est ça l'Histoire. Je suis le fils d'un collabo et tu es [nous soulignons] la petite-fille d'un collabo... J'assume la mort de ta mère. Je t'assume toi en tant [nous soulignons] qu'homosexuelle vivant dans une société intolérante, attardée et surtout hypocrite. Mais moi aussi, j'ai mis du temps pour accepter ton homosexualité et [nous soulignons] ta différence,

<sup>17</sup> Les deux textes sont le court extrait de *Les figuiers de barbarie* de Rachid Boudjedra que nous avons pris comme exemple, et le poème de TRAKL G. «*Am Mönchsberg* » («*Au mont des Moines*») dans HEIDEGGER M. «*Oie Sprache im Gedicht*» dans DERRIDA J. 2018. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Seuil. Paris. p.90.

cette façon de vivre, d'aimer et de travailler... Ta passion de la traduction qui te transcende, t'affole. (Boudjedra, 2014 :199)

Invitée à répondre à ce « Qui es-tu ? », *Teldj* entend : Qui est-tu, homme ou femme ? Celui qui a décidé de ce qu'elle était, y compris de son sexe, son père n'a jamais été asexué. Sa différence sexuelle, « lue et lisante » (Delain, 2004), s'est décidé à travers une expérience où le père, être-là déjà sexué [*être-là-là*] s'adresse à elle : « Je suis le fils d'un collabo et tu es la petite-fille d'un collabo... [...]. La rupture *Teldj*. C'est la solution. Une vraie. Universelle. Essentielle. Féconde. Cosmogonique. *Teldj*, ma fille. » (Boudjedra, 2014 :199-200). La parole du père, dans ce passage, raconte et traduit cette différence, en dévoile les « traces » entre guillemets : « je suis le fils et tu es la petite-fille » ; comme elle engage *Teldj* dans un rapport généalogique à l'autre en lequel elle a foi, ce père qui « déborde toute expérience, cet autre invisible, dont le secret n'est jamais levé » (Delain, 2004). Il y a de la séparation dans le mot « petite-fille ». Mais une séparation qui différencie sans dissocier, divise sans trancher. Dans cet entre-deux généalogique, que crée le père, la disjonction – cela dit sans garantie d'unité – s'allie à la réparation, faisant que la rupture avec l'autre genre soit impossible, comme pour dire : « Nous sommes les fils d'un collabo ».

Et finir par le langage même de l'analytique existentielle : tous les mots dont se sert Boudjedra, à n'en citer que celui d' « homosexuelle » renvoient *a priori* à des significations spatiales (*Raumbedeutungen*) qui n'isolent point *Teldj* [*Dasein*] mais la disperse, la dissémine dans un entre-deux (lieu d'une errance seconde, second genre) qui selon Boudjedra et *a contrario* de ce qu'avance Heidegger ne perturbe point la douceur ou la paix de la dualité qui prétendument, ne peut qu'être ancrée dans un lieu déterminé (genre). Lorsqu'il [le père] parle de sa différence, il dit l'étrange, l'*autre chose* de plus originaire, une dimension de déchirement, de décomposition, que Derrida nomme *dissémination* (*Zerstreuung*). Il dit le lieu le plus ancien ou le plus paisible *Elis* (*das Knabenhafte*), que vieux *Geschlecht* qui a, à vrai semblablement, reçu le deuxième coup maudit qui, selon Derrida, y a intégré « le deux de la dissension, la différence sexuelle comme dissension ». *Teldj* va vers une sexualité, si vous voulez, plus ancienne que celle du vieux sexe déchiré par la différence sexuelle de type agonistique et oppositionnel. De par son homosexualité, elle apparaît comme une sorte de troisième genre (entre-deux) susceptible de « transcender la réduction binaire du sexe imposée par le système de l'hétérosexualité obligatoire » (Butler, 2007 : 70).

Ainsi, nous remarquons que pour élucider cette différence, Boudjedra n'est pas parti de l'opposition des genres, mais d'une différence « plus originelle », d'« une auto-affection » qui, selon Derrida, avant même la différence des sexes, nous entraînerait dans la dissémination :

Le *Dasein* en général cache, abrite en lui la possibilité interne d'une dispersion ou d'une dissémination factuelle (*faktische Zerstreuung*) dans le corps propre (*Leiblichkeit*) et « par là dans la sexualité » (*und damit in die Geschlechtlichkeit*). Tout corps propre est sexué et il n'est pas de *Dasein* sans corps propre. (Derrida, 1983)

Plus qu'un motif, le corps (*Leib*), en tant qu'il est fait de chair (*Leiblichkeit*), participe pour Boudjedra d'une possibilité de sexuation du corps propre. Le corps auctorial met en scène pour cela une matière corporelle (*Leiblichkeit*), une femme qui est en réalité le fruit d'un processus de matérialisation.

Dans l'épisode du viol, l'être-garçon (Teldj) va pour la première fois, (desti-)tuer ou dirions-nous rejeter l'autre en lui(elle), l'autre qu'il(elle) est mais qu'il(elle) décida de ne plus être et dont il(elle) devint allergique :

Stupeur. Effroi. Mais silence. Elle ne sait que dire. Il continue à parcourir les jambes, si gracieuses, si blanches. Il s'attarde de plus en plus. Il ne la regarde pas. Il regarde droit devant lui et fixe un point imaginaire. Seule sa main continue à tâtonner et à farfouiller dans la chair de Teldj telle une vipère aveugle et exacerbée. Stupéfaction. Elle ne peut proférer un seul mot. Un seul cri. Rien. Elle est immobile. Tétanisée. L'homme n'a pourtant pas l'air de bouger. Immobile, lui aussi. Pétrifié. Aveugle. Seule sa main continue à errer sur la peau nue de la petite fille qui devient frileuse à ce contact visqueux et moite. Son rhume allergique se déclenche immédiatement. (Boudjedra, 2014 : 21)

La chair de l'autre, précisons sexuée (main d'homme [étant masculin]) subite a été, en quelque sorte révélée selon son intégrale dimension passive lorsqu'elle devint un souffrir. Il y eut pour l'être-garçon une forme de résistance à la chose extérieure ; c'est par le refus du tact (toucher) actif, dans lequel s'est prolongé son effort, que l'être-garçon a attesté son existence aussi indubitable que celle de l'homme ; « ici, exister, c'est résister » (Ricœur, 1990 : 396) ; c'est ainsi la souffrance qui donna la plus grande certitude d'existence du corps propre, de la chair (*Leiblichkeit*) qui « entraîne originairement le *Dasein* dans la dispersion et par suite dans la différence sexuelle » (Derrida, 1983). Sa chair de femme s'est constituée originairement dans le tact : « sa main continue à tâtonner et à farfouiller dans la chair de Teldj ». Sa relation à la chair de l'autre, a été composante du sens de la sienne propre. Didier Franck disait bien que la sexualité était propriété charnelle qui référait nécessairement à l'autre chair et l'en expropriait et que la différence sexuelle n'était que la possibilité de l'incorporation, en ce que c'est la chair et non le corps qui est sexué (Franck, 1984 : 153) ; et nous remarquons que l'auteur emploie à deux reprises le mot « chair » et non « corps » puisque la différence sexuelle demeure en tant que phénomène charnel propre au personnage sans donner néanmoins lieu à l'incorporation, la séparation et la dualité, autrement dit elle [dorénavant] se retrouve dans une situation ou sa sphère propre et primordiale constitue une unité avec d'autres sphères régie par le propre et la primordialité qui ne peut que se comprendre, selon Husserl, comme flux originaire constant impliquant selon nous la possibilité de pénétrer d'autres flux sexuels, avec d'éventuels *autres-là-avec*. (Husserl, 1973, cité dans Franck, 1984 : 155)

## Conclusion

Dans les deux récits, il ne s'agit donc pas de prétendre à une philosophie du genre, mais de faire entendre que la philosophie est accentuée par la littérature et vice-versa ; de faire entendre que les formes du récit chez Boudjedra sont infléchies, laissant pressentir la crudité du discours philosophique. À ne vouloir employer le mot, nous dirions qu'il y a une sorte – à reprendre le terme employé par Evelyne Grossman – d'« écriture transgenre » (Grossman, 2016 : 7) de Boudjedra (ni totalement philosophie, ni totalement littérature, ni essai critique, ni récit) : un jeu secret avec « la loi du genre » (un peu comme le jeu qu'il perpète pour le *Geschlecht*).

Ce que nous avons essayé de penser tout comme l'a fait Grossman, c'est une « identification transférentielle scripturale » (Derrida, 1990 : 443) (qui passe, qui s'exprime dans un geste d'écriture). Boudjedra a en quelque sorte, fait résonner les textes de

Derrida, les a prolongé, leur a fait écho. Il y eut imprégnation, dans la mesure où non seulement Boudjedra fait résonner, sonner, le texte de Derrida dans son écriture, mais où il déploie, comme l'a remarqué Roland Barthes chez le philosophe [Derrida], plus ou moins crûment, « les techniques de la phénoménologie transcendantale » (Derrida, 1990 : 443) à l'élaboration d'une nouvelle philosophie du genre, dans ce type d'objet très particulier qu'est le récit. Par parenthèse, Boudjedra – tout comme le plaïda Grossman pour Derrida – est, à la fois philosophe « ET » écrivain (un grand philosophe ? un grand écrivain ? c'est une autre question ; la critique pour l'instant n'est pas tendre avec Boudjedra...).

Bornons-nous donc à quelques faits connus. Je me réfère ici à ce qu'indique Rachid Boudjedra dans un entretien : quand celui-ci se voit poser cette question « “Tout livre est un échec”, disiez-vous au mitan des années 1980. Que parvient-on toutefois à réussir, après bientôt cinquante ans de parution ? », il répondit :

[...] Au fond, on écrit toujours pour soi-même, d'abord. Ensuite pour donner du plaisir au lecteur et partager certaines choses qui nous obsèdent. Je suis barthésien et non sartrien, dans ce cas-là, car l'art ne peut être engagé. [...] L'art sert à émouvoir et à « rendre le réel inoffensif », comme le dit Michaux. C'est-à-dire rendre le réel - la vie - riche et satisfaisant. D'où, aussi, dans mes romans, cette tentation de faire coïncider l'histoire et l'Histoire, faire bifurquer l'intériorité et l'extériorité. Plus de cinquante ans d'écriture et plus de 50 livres et scenarii n'ont pas réussi à changer quoi que ce soit. Ils m'ont seulement permis de semer le doute dans ma société. La secouer un peu et la bouleverser, très peu. (L'Humanité, 2018)

Nous voyons donc comment, dès le début, la définition que donne Boudjedra de l'écriture est tout à fait originale, très différente de celle de Sartre<sup>18</sup> mais qui coïncide avec celle de Derrida. Il voit en l'écriture tout comme le faisait Derrida « trace de la voix » (Grossman, 2016 : 5), et inversement, dans la voix, trace d'écriture, c'est-à-dire « vibration différentielle »<sup>19</sup> (Grossman, 2016 : 5). Et si nous essayions de donner plus de précisions au discours de l'auteur, nous dirions – en nous appuyant sur celui du corps philosophe énoncé lors d'un entretien repris dans *Points de suspension* – que Boudjedra n'aime pas tellement écrire pour publier, il aimerait plutôt parler en position d'écrivain. Ce qu'il aime faire, c'est, par exemple, (...) donner à entendre dans ce qu'il écrit une certaine position de la voix, c'est-à-dire rendre le réel, quand la voix et le corps ne se distinguent plus ; et ça passe par la bouche évidemment [...]. (Grossman, 2016 : 5)

De là, nous pourrions avancer que le discours narratif de Boudjedra – qui est à l'image de celui du philosophe français – n'est *a fortiori* qu'un discours philosophique qui doit être « vocalisé » (Grossman, 2016 : 5) pour être compris ou dirions-nous accepté. D'où, d'ailleurs, l'illisibilité de celui-ci pour les lecteurs non avertis.

Outre cela, il faut entendre les jeux sur la phrase : « Je veux retrouver la pureté originelle » (Bott, 1970), revenir vers l'archi-origine ; vers la trace. Ce qui signifie : tout ce que « j'engage de moi corporellement, je paye de ma personne, je m'asexue, je me neutralise,

<sup>18</sup> Jean-Paul Sartres disait : « on écrit pour le lecteur universel ; et nous avons vu, en effet, que l'exigence de l'écrivain s'adresse en principe à tous les hommes. Mais les descriptions qui précèdent sont idéales. En fait l'écrivain sait qu'il parle pour des libertés enlisées, masquées, indisponibles ; et sa liberté même n'est pas si pure, il faut qu'il la nettoie ; il écrit aussi pour la nettoyer. Il est dangereusement facile de parler trop vite des valeurs éternelles : les valeurs éternelles sont fort décharnées. La liberté même, si on la considère *sub specie oeternitatis*, paraît un rameau desséché : car elle est, comme la mer, toujours recommencée ; elle n'est rien d'autre que le mouvement par quoi perpétuellement on s'arrache et se libère. ». SARTRES J.-P. 1948. *Qu'est-ce que la littérature*. Gallimard. Paris. p. 75.

<sup>19</sup> Nous renvoyons à « Dialangues ». 1983. repris dans *Points de suspension*. 1992. Galilée. Paris. p. 150.



me transsexualise, pour écrire le genre ». À partir du rappel de cet étrange « sexué » derridien, (cette « stratégie de sexualisation »<sup>20</sup>), Boudjedra utopise au-delà sur, finalement « ceci » qu'il ne nomme : « puis ceci... » (Boudjedra, 2014 : 208), sans pouvoir évidemment le définir, puisqu'il ne peut pas le stabiliser dans le récit : « que serait un [« Dasein sexué »] qui serait en même temps a-sexué et hypersexué ? » (Grossman, 2016 : 9).

Il rappelle d'abord d'un mot « l'exigence » qu'il a toujours fait subir à son texte : sexualiser un discours littéraire algérien sciemment « neutralisateur », voire même « castrateur ». Il le dit donc explicitement dans un entretien : il s'ingénie à resexualiser – en allant reprocher parfois à certains écrivains comme Kateb Yacine, leur « érémitisme sexuel » (Mokhbi, 2005) – un discours littéraire trop asexué : d'un masculin « faussement neutre ».

### Références bibliographiques

- ALEMDJRODO K. 2001. « La toile de l'intertextualité » dans ALEMDJRODO K. *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte*. Presses Universitaires de Bordeaux. Pessac. pp. 19-96.
- BARTHES R. 2002. « Par lui-même » dans BARTHES R. *Œuvres complètes IV. Livres, textes, entretiens. 1972-1976*. Seuil. Paris.
- BOTT F. Janvier 1970. « Entretien avec Rachid Boudjedra » dans *Le Monde*. URL : <https://bit.ly/3EAruET>, consulté le 05 juillet 2021.
- BOUDJEDRA R. 2010. *Les figuiers de barbarie*. Grasset. Paris.
- BOUDJEDRA R. 2014. *Printemps*. Grasset. Paris.
- BRUGÈRE F. et LE BLANC G. 2009. *Judith Butler Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*. Presses Universitaires de France. Paris.
- BUTLER J. 2006. *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Le féminisme et la subversion de l'identité*. KRAUS C. (Trad.) Éditions La Découverte. Paris.
- CASANOVA P. 2003. « Littérature et philosophie : malentendu structural et double instrumentalisation. Le cas de Samuel Beckett » dans CASANOVA P. *L'écrivain, le savant et le philosophe : La littérature entre philosophie et sciences sociales*. Éditions de la Sorbonne. Paris. pp. 143-154.
- CÉLINE L.-F. 1932. *Voyage au bout de la nuit*. Folio. Paris.
- CHERNAVSKY A. Avril 2010. « Le philosophe et l'écrivain : nature du discours philosophique chez Gilles Deleuze » dans *Philonsorbonne*. 4. p. 9-29. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/251>, consulté le 11 juin 2021.
- COUTURE D. Octobre 1996. « Le rien et le féminisme : à propos de la gratuité. » dans *Théologiques*. 4, 2. pp. 99-115. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/602442ar>, consulté le 27 juin 2021.
- CROUZIÈRE-INGENTHON A. 2001. *Le double pluriel dans les romans de Rachid Boudjedra*. L'Harmattan. Paris.
- DAOUD M. 2006. *Rachid Boudjedra et la productivité du texte*. CRASC. Oran.
- DELAIN P. 2004. *Les mots de Jacques Derrida*. Édition Guilgal. Paris. dans *DERRIDEX*. URL : <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0509210818.html>, consulté le 02 juillet 2021.
- DELAS J.-P. et Milly, B. 2015. « Chapitre 8 - Les individualismes méthodologiques » dans DELAS J.-P. et MILLY B. *Histoire des pensées sociologiques*. Armand Colin. Paris. pp. 371-411. URL : <https://www-cairn-info.snd1.arn.dz/histoire-des-pensees-sociologiques--9782200601454-page-371.htm>, consulté le 16 juin 2021.
- DELEUZE G. 1990. *Pourparlers*. Minuit. Paris.
- DERRIDA J. 1972. *Marges de la philosophie*. Minuit. Paris.
- DERRIDA J. 1983. *Geschlecht. Différence sexuelle, Différence ontologique*. Cahier de l'Herne. Paris.
- DERRIDA J. 1991. *Circonfession*. Seuil. Paris.
- DERRIDA J. 1996. *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Galilée. Paris.
- DERRIDA J. 2018. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Seuil. Paris.
- DUFLO C. Mai 2015. « Aspects philosophiques du roman libertin. Thérèse philosophe » dans *Archives de Philosophie*. 78, 3. pp. 433-450. URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2015-3-page-433.htm>, consulté le 7 mai 2021.
- FRANCK D. 1981. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Édition de Minuit. Paris.
- GAFAÏTI H. 2003. *Rachid Boudjedra. Une poétique de la subversion*. L'Harmattan. Paris.

<sup>20</sup> Nous avons remplacé le concept grossmanien de « stratégie de neutralisation » par celui que nous proposons pour le discours boudjedrien, celui de « stratégie de sexualisation ».

- GOUGELMAN S. Janvier 2018. « “En littérature, ils ont le sexe changeant. ” Jean Lorrain et l’émancipation des catégories de genre. » dans *Romantisme*. 179. pp. 70-84. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2018-1-page-70.htm>, consulté le 21 juin 2021.
- GREISCH J. 1994. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Presses Universitaires de France. Paris.
- GROSSMAN E. Septembre 2016. « Roland Barthes, Jacques Derrida : au-delà de la différence sexuelle » dans *Colloque "RASTROS DO IMPENSADO : A DESCONSTRUÇÃO A LITERATURA (DE RETORNO A DERRIDA)"*, ([Traces de l’impensé : la déconstruction, la littérature (revenant sur Derrida)]. Université de BRASILIA (Brésil). Piero EYBEN, pp. 1-11. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01421410>, consulté 04 juillet 2021.
- JEAN-LUC M. 1984. *Phénoménologie et métaphysique*. Presses Universitaires de France. Paris.
- KANGNI A. 2001. *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte*. Presses Universitaires de Bordeaux. Pessac.
- KHERBACHE A. 2006. « Esthétique scripto - picturale de Boudjedra ou la Phrase qui de l’Image se souvient » dans DAOUD M. (Dir). *Rachid Boudjedra et la productivité du texte*. CRASC. Oran. pp. 21-32.
- LAROCHELLE M.-H. Septembre 2010. « De la crudité au grand Cru : une étude de l’invective dans les romans de Louis-Ferdinand Céline » dans *Études françaises*. 2, 46. pp. 153-171. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/044540ar>, consulté le 18 juin 2021.
- L'Humanité. Novembre 2018. *Littérature. Rachid Boudjedra : « Semer le doute, donner envie du monde »*. URL : <https://www.humanite.fr/litterature-rachid-boudjedra-semer-le-doute-donner-envie-du-monde-663279>, consulté le 05 juillet 2021.
- MOKHBI A. Février 2005. « Monologue avec Rachid Boudjedra. Écrire pour qui et pourquoi ? » dans *Exigence*. URL : <https://www.e-litterature.net/publier2/spip.php?article68>, consulté le 05 juillet 2021.
- RICŒUR P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Seuil. Paris.
- TOUDOIRE-SURLAPIERRE F. Février 2006. « Derrida, Blanchot, “Peut-être l’extase ” » dans *Fabula-LhT*. 1. URL : <https://www.fabula.org/lht/1/toudoire-surlapierre.html>, consulté le 2 juin 2021.
- ZELICHE M.-S. 2005. *L’écriture de Rachid Boudjedra. Poét(h)ique des deux rives*. Karthala. Paris.