



HAL
open science

“ Phénoménologie de la vie et Cogito biologique chez Jacques Derrida ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. “ Phénoménologie de la vie et Cogito biologique chez Jacques Derrida ”. Yves-Charles ZARKA et Avishag ZAFRANI (Dir). La Phénoménologie et la Vie, Paris, Editions du Cerf, pp.509-537, 2019, 978-2204133913. hal-04216231

HAL Id: hal-04216231

<https://hal.science/hal-04216231>

Submitted on 23 Sep 2023

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

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

[Version corrigée pour la publication : in Yves-Charles ZARKA et Avishag ZAFRANI (Dir.), *La Phénoménologie et la Vie*, Paris : Les éditions du Cerf, 2019, 586 p., p. 509-537. (Ouvrage disponible [ici](#)).]

Phénoménologie de la vie et *cogito* biologique chez Jacques Derrida

Charles Ramond
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

La hantise cartésienne

Derrida, dans *L'Animal que donc je suis*, s'en prend aux philosophes qui emploient le terme général « animal » pour parler des animaux, et aussi pour définir l'homme, par différence spécifique, comme « animal politique », « animal rationnel », etc. Les philosophes parlent mal des animaux, sans connaissances précises, sans finesse, comme s'il était évident que tous les animaux avaient quelque chose en commun, et qu'« animal » désignait une catégorie claire, sûre, solide. Derrida ne cesse de s'élever contre la « pauvreté » des exemples pris par les philosophes, de souligner leur manque d'intérêt réel pour les animaux¹. Pour lui, la « bêtise » commence avec ce type de généralités.²

¹ « Pas plus que Descartes, ils [sc. Kant, Heidegger, Levinas et Lacan] ne songent à distinguer entre tous les animaux, et comme Descartes, il parlent de « l'animal » comme d'un seul ensemble opposable à « nous, hommes », sujet ou *Da-sein* d'un « je pense », « je suis », selon un seul trait commun, et de l'autre côté d'une seule limite indivisible. Leurs exemples sont toujours aussi pauvres que possible et visent toujours à illustrer une identité générale de l'animal et non des différences structurelles entre différents types d'animaux. » (*L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006, p. 127).

² Chaque fois que 'on' dit 'L'Animal', chaque fois que le philosophe, ou n'importe qui, dit au singulier et sans plus 'L'Animal', en prétendant désigner ainsi tout vivant qui ne serait pas l'homme (l'homme comme '*animal rationale*', l'homme comme animal politique, comme animal parlant [...], l'homme qui dit 'je' [...]), eh bien, chaque fois, le sujet de cette phrase, ce

Ces généralités sont le signe, estime Derrida, d'une véritable « guerre des espèces », en bonne place dans la critique qu'il adresse à la morale kantienne³, notamment au sujet d'une « dignité » prétendument réservée à l'espèce humaine, ce qui n'est autre chose, estime Derrida, que de mener encore et toujours la plus implacable des guerres contre les animaux. Le kantisme serait ainsi la haine de l'animalité en l'homme (thèse soutenue aussi par Bourdieu), une « guerre sacrificielle » « aussi vieille que la Genèse »⁴. Derrida va jusqu'à parler de « zoophobie »⁵. Et il voit même, dans cet usage impensé du terme singulier général « l'animal », une possibilité de définir la philosophie :

Au risque de me tromper et de devoir un jour faire amende honorable [...], j'oserai dire que, ni de la part d'un grand philosophe, de Platon à Heidegger, ni de la part de quiconque aborde *philosophiquement, en tant que telle*, la question dite de l'animal et de la limite entre l'animal et l'homme, je n'ai jamais reconnu une protestation *de principe*, et surtout une protestation conséquente contre ce singulier général, *l'animal*. [...] Ce geste me semble constitutif de la philosophie même, du philosophème en tant que tel.⁶

Pourtant, malgré cet appel remarquable à la prudence et à la finesse dans les distinctions lorsqu'on parle des animaux, finesses et nuances qui auraient toujours manqué aux philosophes, et que Derrida, lui, revendique comme étant sa marque propre ; malgré tous les raisonnements et toutes les démonstrations qu'on trouve dans l'ouvrage, le plus souvent pour réfuter les points de vue des autres philosophes sur les animaux, que Derrida estime non seulement erronés, mais témoignant d'observations et de raisonnements hâtifs et sommaires (que l'animal « ne répondrait pas », qu'il ne saurait pas « feinter » ou « tromper », qu'il serait « pauvre en monde »...) ; malgré tout cela, donc, *L'Animal que donc je suis* est parcouru de déclarations témoignant, chez Derrida, de certitudes inébranlables, d'évidences aussi impossibles à remettre en question, aussi impérieuses et indiscutables, que l'évidence qui soutient l'intuition cartésienne du *cogito*. C'est la raison pour laquelle je propose de parler d'un « *cogito* biologique » (ou « zoologique », mais le terme « biologique » me semble préférable par sa plus grande extension) chez Derrida, si étrange paraisse à première vue une telle proposition. Derrida semble en effet soumis, concernant les animaux, à une double tension contradictoire. D'un côté, lorsqu'il voit les hommes parler de « l'animal » en général, il s'insurge, proteste, réclame des nuances, critique les philosophes de la tradition pour leurs manques de connaissances ; mais de l'autre, pour défendre ces animaux contre le sort généralement atroce que leur font subir les hommes, Derrida d'un seul coup semble s'appuyer sur des certitudes totales, immédiates, entières, en ce qui les concerne ou en ce qui concerne leur statut de « vivants », comme si d'un seul coup l'appel à des nuances devenait inutile, et même criminel.

On lit par exemple :

« Il [mon chat] vient à moi comme *ce* vivant irremplaçable qui entre un jour dans mon espace, en ce lieu où il a pu me rencontrer, me voir, voire me voir nu. Rien ne pourra jamais lever en moi la certitude qu'il s'agit là d'une existence rebelle à tout concept »⁷.

Descartes (entre autres choses par sa théorie des 'animaux-machines') représente dans le texte de Derrida l'attitude philosophique anti-animale par excellence. Il est donc, d'une

'on', ce 'je' dit une bêtise. [...] Et ce 'je dis une bêtise' devrait confirmer non seulement l'animalité qu'il dénie mais sa participation engagée, continuée, organisée à une véritable guerre des espèces. (*L'Animal que donc je suis*, p. 53-54).

³ Voir *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 130 et suiv.

⁴ *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 140.

⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷ *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 26.

manière ou d'une autre, présent partout, en arrière-plan, dans le livre de Derrida. Mais ici, par une étrange contamination, Derrida emploie le ton de défi très caractéristique de Descartes au moment du *Cogito*, dans la Seconde méditation. Lorsque Derrida écrit : « *Rien ne pourra jamais lever en moi la certitude qu'il s'agit là d'une existence rebelle à tout concept* », il fait en effet écho à la fameuse déclaration de Descartes :

« Mais il y a une je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; *et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose* »⁸.

La similitude très frappante du ton et de la formulation de ces deux défis s'accompagne d'une similitude sur le fond. Car précisément le *cogito* cartésien consiste à découvrir « une existence rebelle à tout concept », comme le dit si bien Derrida. La formule « je pense donc je suis », c'est un point bien connu chez Descartes et chez les cartésiens, mais qu'il est essentiel de rappeler ici, n'est pas en effet, et ne peut pas être, le résultat d'une « démonstration », puisqu'elle consiste à découvrir la liaison irréfragable entre « pensée » et « existence » au moment même où tout raisonnement est par hypothèse suspendu. Si le « Malin Génie » me trompe en toute chose, alors je ne peux pas faire un raisonnement ou un syllogisme valable. Donc la formule « je pense donc je suis » doit rester valable même quand aucun raisonnement n'est possible. C'est pourquoi, comme le dit si justement Derrida à propos de ce que je propose désormais d'appeler son « *cogito* biologique », il s'agit bien pour Descartes, dans le *cogito*, de la découverte d'une « existence rebelle à tout concept », d'une existence qui s'impose avec une telle certitude qu'aucun raisonnement ne pourrait la rendre plus forte ou plus faible. Descartes déclarait d'ailleurs explicitement que son *cogito* ne saurait être décrit comme un syllogisme.⁹

Or cette position, ce *cogito* ou ce *credo* biologique de Derrida (cette découverte d'une « existence rebelle à tout concept ») ne peut manquer d'entrer en conflit, par la radicalité de la certitude totale qu'il énonce au sujet du « vivant », avec bon nombre d'autres thèmes philosophiques derridiens. En effet, ce *cogito* biologique, l'évidence du « vivant », donné ici et maintenant dans sa présence irrécusable, auquel on doit, de toute évidence, l'« hospitalité inconditionnée », qui représente aussi une des figures de l'« arrivée », voire de l'« arrivance », voire de l'« événement », ce *cogito* biologique, donc, semble tout le contraire de la « trace », de la « différance », de toutes les zones intermédiaires ou indécidables repérées par Derrida entre le haut et le bas, la nature et la culture, l'intérieur et l'extérieur, sous les formes variées du « supplément », du « *pharmakon* », et, pour ce qui nous intéresse aujourd'hui, du « spectre », figure exemplaire de ce que Derrida essaie de construire en philosophie dans la mesure où un spectre illustre une sorte de zone indécise entre la présence et l'absence, mais surtout entre la vie et la mort.¹⁰

⁸ Descartes, *Méditations*, Méditation 2.

⁹ Descartes, *Réponses aux Seconde Objections*, éd. Alquié, II, p. 564-565 : « Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former des propositions générales de la connaissance des particulières. »

¹⁰ « Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en déroute par la Chose ou l'Achoso nommée fantôme » (*Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 220) ; voir également *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, Paris, 2004 (p. 33) : « Au moment où je laisse (publier)

Le *cogito* biologique prend chez Derrida la forme d'un *cogito* affectif ou compassionnel, dans lequel la certitude irrécusable sur le vivant ne concerne pas seulement son « existence », mais sa capacité à souffrir. Aux pages 46 et suivantes de *L'animal que donc je suis*, Derrida, visiblement bouleversé par la question, passe en revue les traitements épouvantables, et de plus en plus épouvantables, que les hommes font subir aux animaux depuis l'époque, en gros, moderne (il attribue la paternité de ces comportements, indirectement, à Descartes). Il estime « décisive » la question posée par Bentham : « peuvent-ils souffrir ? »¹¹. Or, dans la réponse qu'il donne immédiatement à cette question, Derrida fait explicitement référence, sous le nom de « l'indéniable », à une sorte de *cogito* qui serait encore plus « radical » que celui de Descartes :

Avec cette question (« *Can they suffer ?* »), nous ne touchons pas à ce roc de certitude indubitable, à ce fondement de toute assurance qu'on pourrait chercher par exemple dans le *cogito*, dans le « je pense donc je suis ». Mais, d'une tout autre façon, nous nous fions ici à une instance aussi radicale, quoiqu'essentiellement différente : l'indéniable. Personne ne peut nier la souffrance, la peur ou la panique, la terreur ou l'effroi qui peut s'emparer de certains animaux [Souligné CR], et dont nous, les hommes, nous pouvons témoigner (Descartes lui-même [...] n'a pu alléguer l'insensibilité des animaux [Souligné CR] à la souffrance). [...] Pour le moment, notons ceci : à la question « *Can they suffer ?* », la réponse ne fait aucun doute. Elle n'a d'ailleurs jamais laissé place au doute. C'est pourquoi l'expérience que nous en avons n'est pas même indubitable : elle précède l'indubitable, elle est plus vieille que lui. [...] témoignage irrécusable de cette pitié.¹²

Bien sûr, Derrida se montre nuancé dans son écriture. Il ne déclare pas (du moins pas immédiatement) que « tous » les animaux peuvent souffrir. Il dit bien : « Personne ne peut nier la souffrance, la peur ou la panique, la terreur ou l'effroi qui peut s'emparer de certains animaux » [Souligné CR]. Il fait donc preuve, au moins dans un premier temps, de la prudence qu'il demandait aux autres philosophes : il ne considère pas tous les animaux de la même façon, il parle bien de « certains animaux », laissant ouverte la possibilité que d'autres animaux ne souffrent pas, n'éprouvent pas d'effroi, de panique, ou de terreur, animaux qui par conséquent ne seraient pas concernés, quoi que « vivants », par ce *cogito* biologico-affectivo-compassionnel – par exemple les huitres ?, qui sans doute se rétractent sous l'effet du citron, mais dont il serait difficile de dire qu'elles éprouvent de la souffrance, de l'effroi, de la panique ou de la terreur juste avant d'être gobées...

Mais assez rapidement, Derrida abandonne ces précautions, et se met à parler « des animaux » en général (même s'il ne va pas jusqu'à la formule essentialisante « l'animal ») :

(Descartes lui-même [...] n'a pu alléguer l'insensibilité des animaux [Souligné CR] à la souffrance).
[...] Pour le moment, notons ceci : à la question « *Can they suffer ?* », la réponse ne fait aucun doute.
Elle n'a d'ailleurs jamais laissé place au doute.

« mon » livre (personne ne m'y oblige), je deviens, apparaissant-disparaissant, *comme ce spectre inéducable qui n'aura jamais appris à vivre* [Souligné CR]. La trace que je laisse me signifie à la fois ma mort, à venir ou déjà advenue, et l'espérance qu'elle me survive. Ce n'est pas une ambition d'immortalité, c'est structurel. Je laisse là un bout de papier, je pars, je meurs : impossible de sortir de cette structure, elle est la forme constante de ma vie. Chaque fois que je laisse partir quelque chose, que telle trace part de moi, en « procède » de façon irréappropriable, je vis ma mort dans l'écriture. » La liaison entre « trace » et « survie » (qui est une façon pour Derrida d'échapper à la dualité « vie / mort », et sur laquelle nous revenons *infra* (cf. note 39), est bien présente ici.

¹¹ *Ibid.*, p. 48

¹² *Ibid.*, p. 50.

Ici encore, on ne peut qu'être surpris de la proximité, disons, harmonique, malgré l'opposition de fond, entre Derrida et Descartes. Dans la citation que nous venons de lire, Derrida fait allusion, sous forme de crypto-citation, au « doute » cartésien. La souffrance « des animaux » est « indubitable », elle ne fait « aucun doute ». Mais, comme dans la quasi-citation, *supra*, de la Seconde *Méditation* (« Rien ne pourra jamais lever en moi » / « Me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que »), Derrida reprend ici à son compte, de façon assez surprenante, une formule cartésienne caractéristique. En effet, lorsqu'il écrit, juste auparavant : « *Personne ne peut nier* la souffrance, la peur ou la panique, la terreur ou l'effroi qui peut s'emparer de certains animaux », Derrida reprend mot pour mot la formule par laquelle Descartes déclarait que la cire fondue, liquide, inodore, incolore, et sans saveur est « la même » que la cire avant qu'elle ne fonde, et qui était solide, odorante, colorée, et au goût de miel :

Mais voici que, cependant que je parle, on approche [le morceau de cire] du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; *et personne ne peut le nier*.¹³

Cette formule « personne ne peut le nier » apparaît au moment où Descartes, avec la mauvaise foi dont il est coutumier, accomplit un incontestable passage en force dans le cours de ses *Méditations*. Car, « que la même cire demeure », en passant d'un état solide, odorant, sonore, etc., à un état liquide, inodore, sans odeur, etc., *tout le monde le nierait*. Et donc, lorsque j'entends ici Derrida reprendre dans son propre discours, de façon pressante, solennelle, voire intimidante, la même formule que Descartes dans son passage en force, je ne peux au contraire m'empêcher, tel un âne peut-être ?, de dresser les oreilles et d'hésiter un peu à avancer... Car comment sait-on que les animaux « souffrent » ? On est frappé, chez les animaux, de la rareté sinon de l'absence de marques de souffrance, de plainte, ou d'angoisse. Un vétérinaire m'a expliqué que les chiens étaient très souvent utilisés pour les expériences à cœur ouvert, comme Descartes en a souvent fait, parce que les chiens, c'est atroce à dire, mais c'est ainsi, se résignent... Très rapidement, ils ne bougent plus, se laissent faire, faisant d'une certaine façon don de leur vie dans ce cas comme dans bien d'autres. La littérature est pleine d'histoire de chiens stoïques (par exemple chez Jack London). Donc, le fait même que la déclaration de Derrida sur la souffrance des animaux reprenne exactement la formulation cartésienne au moment où cette formulation cartésienne a pour fonction de faire taire toute interrogation, tout doute même raisonnable, peut donner à penser qu'il subsiste au fond, peut-être, chez Derrida, un doute sur cette « souffrance animale » envisagée dans toute sa généralité, doute que précisément il veut lui-même, à toute force, réduire au silence.

Cet écho des formules de Descartes dans le texte de Derrida ne provient pas de l'imagination de son lecteur. Derrida propose en effet, aux pages 104 et suivantes de *L'Animal que donc je suis*, une analyse du « morceau de cire », en s'attardant sur deux déclarations de Descartes : la première, selon laquelle l'étendue intelligible échapperait « au moindre des animaux », et la seconde, sur le fait que Descartes déclare, à propos de la cire : « Quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, *je la considère toute nue* [...] »¹⁴ – façon amusante pour Derrida de ramener dans la discussion le thème de la pudeur qui fait tout le début de l'ouvrage (lorsque le philosophe se trouve « nu » devant son chat « qui le regarde »), de ré-évoquer la dimension souvent sexuelle, bien que refoulée, de l'ontologie, et surtout qui témoigne du fait que le passage du « morceau

¹³ Descartes, *Méditation 2* [Souligné CR].

¹⁴ Descartes, *Méditation 2*, cité par Derrida dans *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 105.

de cire » était bien dans l'oreille de Derrida lorsqu'il a prononcé sa formule « personne ne peut nier que », ainsi que toutes les autres formules par lesquelles, au moment même où il s'oppose le plus à la philosophie de Descartes, il le fait en reprenant les termes mêmes de la certitude totale et entière du *cogito* cartésien.

Le « vivant » dans La Voix et le Phénomène

J'ai été ainsi conduit à faire l'hypothèse que cette « certitude » absolue, de la part de Derrida, dans son tout dernier ouvrage (*L'Animal que donc je suis*, publié posthume en 2006) concernant non seulement « l'existence » des animaux et des vivants, mais aussi la « souffrance » animale, avait un côté tellement entier et constitutif dans son être au monde, qu'elle devait pousser ses racines dans les tout premiers ouvrages de Derrida, et tout particulièrement dans le plus emblématique de ceux consacrés à la phénoménologie, à savoir *La Voix et le phénomène*, publié en 1967. Dans cet ouvrage, Derrida s'attache à montrer que la phénoménologie est fondamentalement une « métaphysique » et, qui pis est, une « métaphysique de la présence » dans sa forme presque pure, c'est-à-dire superposant les thèmes du « présent », de la « voix » et du « maintenant », avec toutes les difficultés que cela entraîne. La thèse de Derrida est que l'édifice phénoménologique husserlien est fragilisé, de toutes parts, par des notions qu'il doit accepter mais qui en même temps sont incompatibles avec la construction phénoménologique en général, à savoir les notions de « signe » et de « trace », qui construisent et déconstruisent simultanément la phénoménologie.

Le projet de Derrida, dans *La voix et le phénomène*, porte donc essentiellement sur les notions de « métaphysique », d'« ontologie » et de « phénoménologie », et sur leurs rapports. Mais, de façon très frappante, Derrida semble s'accommoder sans la moindre difficulté, dans cette déconstruction commune, l'une par l'autre, de la métaphysique, de l'ontologie et de la phénoménologie, de la présence d'un quatrième registre (celui de la « vie » et du « vivant ») sans cesse associé par Husserl aux trois autres, alors même que rien ne semblait légitimer une telle association. Derrida, si critique qu'il soit envers l'ontologie ou la métaphysique implicites de la phénoménologie, ne manifeste pourtant aucune réticence, d'aucune sorte, en aucun endroit, vis-à-vis de l'association pourtant constante que fait Husserl entre « phénoménologie » et « vie ».

Cette association est en effet absolument constante. Il n'y a pour ainsi dire pas un concept de la phénoménologie qui ne soit ramené ou associé, d'une façon ou d'une autre, à la « vie » ou au « vivant » dans le discours de Derrida, qui reprend lui-même souvent au style indirect libre celui de Husserl quand il ne le cite pas abondamment :

(1) *La Voix et le Phénomène* : « L'idéalité de l'idéalité est le *présent vivant*, la présence à soi de la *vie transcendante*. La présence a toujours été et sera toujours, à l'infini, la forme dans laquelle, on peut le dire apodictiquement, se produira la diversité infinie des contenus. L'opposition – inaugurale de la métaphysique – entre forme et matière, trouve dans l'idéalité concrète du *présent vivant* son ultime et radicale justification. Nous reviendrons sur *l'énigme du concept de vie* dans les expressions de *présent vivant* et de *vie transcendante*. Notons seulement, pour préciser ici notre intention, que la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle *une non-vie ou*

une non-présence ou non appartenance à soi du présent vivant, une indéradicable non-originarité ».¹⁵

(2) *La Voix et le Phénomène* : « Conscience » ne voulant rien dire d'autre que la possibilité de la présence à soi du présent dans le *présent vivant* ».¹⁶

(3) *La Voix et le Phénomène*,: « Nous devons considérer d'une part que l'élément de la signification –qui semble le mieux préserver à la fois l'idéalité et la *présence vivante* sous toutes ses formes est la *parole vivante*, la spiritualité du souffle comme *phonè* ; et que, d'autre part, la *phénoménologie, métaphysique de la présence dans la forme de l'idéalité, est aussi une philosophie de la vie.* »¹⁷

(4) *La Voix et le Phénomène* : « Philosophie de la vie, non seulement parce qu'en son centre la mort ne se voit reconnaître qu'une signification empirique et extrinsèque d'accident mondain, mais parce que *la source du sens en général est toujours déterminée comme l'acte d'un vivre, comme l'acte d'être vivant, comme Lebendigkeit.* Or l'unité du vivre, le foyer de la *Lebendigkeit* qui diffracte sa lumière dans tous les concepts fondamentaux de la phénoménologie (*Leben, Erlebnis*¹⁸, *lebendige Gegenwart, Geistigkeit*, etc.¹⁹) échappe à la réduction transcendantale et, comme *unité de la vie mondaine et de la vie transcendantale*, lui fraie même le passage. Quand la *vie empirique* ou même la région du psychique pur sont mises entre parenthèses, c'est encore une *vie transcendantale* ou en dernière instance la transcendantalité d'un *présent vivant* que découvre Husserl. Et qu'il thématise sans poser pour autant la question de cette unité du *concept de vie.* La « conscience sans âme » (*seelenloses*), dont la possibilité essentielle est dégagée dans les *Idées I* (§ 54)²⁰, est pourtant une conscience *transcendantale* *vivante*. Si l'on

¹⁵ *La Voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, Paris, p. 4-5. [Souligné CR dans tous les cas, sauf première occurrence de « présent vivant »]

¹⁶ *Ibid.*, p. 8 [Souligné CR].

¹⁷ *Ibid.* p.8-9 [Souligné CR].

¹⁸ « Vécu » traduit l'allemand *Erlebnis*, tandis que *Erfahrung* se traduit par « expérience ».

¹⁹ On ne trouve cependant pas dans les *Ideen* les termes *Lebendigkeit, Geistigkeit*, pas plus que l'expression *lebendige Gegenwart*.

²⁰ Le titre du § 54 des *Ideen I* énonce : « que le vécu psychologique transcendant est contingent et relatif, le vécu transcendantal nécessaire et absolu » <*Das transzendente psychologische Erlebnis zufällig und relativ, das transzendente Erlebnis notwendig und absolut*>. Le passage cité par Derrida énonce [Traduction de Ricœur] : « Il est certain qu'on peut penser une conscience sans corps et, aussi paradoxal que ça paraisse, sans âme (*seelenloses*), une conscience non personnelle (*nicht personales*), c'est-à-dire un flux vécu où ne se constitueraient pas les unités intentionnelles empiriques qui se nomment corps, âme, sujet personnel empirique, et où tous ces concepts empiriques, y compris par conséquent celui du *vécu au sens psychologique* (en tant que vécu d'une personne, d'un moi animé [*eines animalischen Ich* ; *animalisch* est plus fort que « animé » ; c'est plutôt « animal », voire « bestial » –remarque de CR] perdraient tout point d'appui et en tout cas toute validité ». Sur la parenthèse « (*nicht personales*) », Ricœur indique en note : « Une question critique se pose ici : si la personnalité est un moment de la conscience psychologique *constituée en transcendance*, en quel sens la conscience absolue est-elle encore un *Ego* ? En quel sens subsiste-t-il au niveau transcendantal un problème de l'intersubjectivité. *Ce point est un des plus difficiles de la phénoménologie transcendantale* [Souligné CR]. Il sera traité sommairement au § 57. Husserl y avoue ses

concluait, selon un geste en effet très husserlien dans son style, que les concepts de *vie empirique (ou en général mondaine)* et de *vie transcendantale* sont radicalement hétérogènes et que les deux noms entretiennent entre eux un rapport purement indicatif ou métaphorique, alors c'est la possibilité de ce rapport qui porte tout le poids de la question. *La racine commune rendant possibles toutes ces métaphores nous paraît encore être le concept de vie.* »²¹

(5) *La Voix et le Phénomène* : Derrida cite Husserl *Recherche Logique I*, § 1 : « Mais les expressions déploient aussi leur fonction de vouloir-dire (*Bedeutungsintention*) dans la *vie solitaire de l'âme* où elles ne fonctionnent plus en tant qu'indices. »²²

variations et annonce une réponse plus large dans *Ideen II*, cf. p. 109 n. 1. » Ricœur sent qu'une conscience absolument pure, délivrée aussi bien de l'empirie du corps que de celle de l'âme, serait en relation de pure transparence aux autres consciences, et que, par conséquent, il n'y aurait plus « d'autres », et d'ailleurs de ce fait plus même de « conscience ». Il voit que Husserl s'est engagé dans une impasse. Nous retrouvons ici, sous une nouvelle formulation, les apories soulevées plus haut : ou bien on est dans le pur « présent » et alors il n'y a ni conscience ni altérité ; ou bien on est dans le « vivant » et alors il y a des autres (les prédateurs, les victimes, ceux qui me mangent, ceux que je mange) ; il y a dans ce cas de la conscience, mais plus de « présent ». C'est toujours la même question : dans quelle mesure est-il légitime (ou pas) de superposer le « présent » et le « vivant » ?, dans cette étrange expression de « présent vivant » qui telle quelle, ne figure d'ailleurs pas dans les *Ideen*.

²¹ In *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 9 [Souligné CR].

²² *Ibid.*, p. 23 [Souligné CR]. Texte allemand : « Die Ausdrücke entfalten ihre Bedeutungsfunction aber auch im einsamen Seelenleben, wo sie nicht mehr als Anzeichen fungieren ». Derrida, si précis en général, commet ici une petite inexactitude en lisant et « citant » *Bedeutungsintention* là où Husserl écrit *Bedeutungsfunction*, alors même qu'il reprend la traduction correcte en français. *Bedeutungsintention* apparaît dans le titre du premier chapitre de la *Recherche Logique 6*. Cette « *vie solitaire de l'âme* », *einsames Seelenleben*, est assez mystérieuse. Que vient faire ici la notion de « *vie* » ? Et qui plus est, « *vie solitaire* » ? L'âme est traditionnellement le support de la « *vie* ». Elle donne la *vie* au corps, parce qu'elle « l'anime ». Mais que pourrait donc être la « *vie de l'âme* », c'est-à-dire la *vie* de ce qui donne la *vie* ? On l'entrevoit d'un point de vue psychologique et métaphorique : la « *vie solitaire de l'âme* » pourrait être par exemple celle d'un individu plutôt « *solitaire* », qui écrit son journal, et qui note les mouvements intérieurs et nuancés de son « âme ». C'est ainsi que Derrida semble comprendre l'expression, lorsqu'il la rapproche du « monologue » aux pages 47-48 de *La voix et le phénomène* : « la réduction au monologue est bien une mise entre parenthèses de l'existence mondaine empirique. Dans la « *vie solitaire de l'âme* », nous ne nous servons plus de mots réels (*wirklich*), mais seulement de mots représentés (*vorgestellt*). Et le vécu – dont on se demandait s'il n'était pas « *indiqué* » par lui-même au sujet parlant – n'a pas à être ainsi *indiqué*, il est immédiatement certain et présent à soi ». C'est ce que Derrida avait appelé, à la page 44, en citant Husserl, « *vivre dans la pleine compréhension du mot* » (en citant la traduction d'un passage du § 8 de la *Recherche Logique 1*, qui énonçait : « *Wo wir aber in seinem Verständnis leben* », etc. ; un peu plus loin Husserl écrit *in der eisamen Rede* / « dans le discours solitaire »). À vrai dire, comme on le voit aux pages 50-51, Derrida interprète en réalité la « *vie solitaire de l'âme* » ou son « *discours solitaire* » comme cette « *image acoustique* » qui est le nom du « *signifiant* » chez Saussure (« *expression sans indication* », comme dit Derrida, p. 53). Quoi qu'il en soit, l'expression « *vie de l'âme* » ne peut pas être prise sans équivoque : on peut toujours rattacher un « *discours solitaire* » ou un « *monologue* » ou une « *image*

(6) *La Voix et le Phénomène* : « Cette détermination de l'être comme idéalité se confond de manière paradoxale avec la détermination de l'être comme présence. [...] parce que seule une temporalité déterminée à partir du *présent vivant* comme de sa source, du maintenant comme « point-source », peut assurer la pureté de l'idéalité, c'est-à-dire l'ouverture de la répétition du même à l'infini. Que signifie en effet le « principe des principes » de la | phénoménologie ? Que signifie la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori* des *a priori* ? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que *la forme universelle de toute expérience (Erlebnis) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le présent.* »²³

(7) *La Voix et le Phénomène* : « D'une manière générale, Husserl semble admettre qu'entre le sujet tel qu'il est dans son *expérience* effective et ce qu'il se représente *vivre*, il puisse y avoir une extériorité simple. [...] | *La conscience est la présence à soi du vivre, de l'Erleben, de l'expérience.* »²⁴

(8) *La Voix et le Phénomène* : « a) *Le maintenant vivant* ne se constitue comme source perceptive absolue qu'en continuité avec la rétention comme non-perception. La fidélité à l'expérience et aux « choses mêmes » interdit qu'il en soit autrement ; b) *La source de la certitude en général étant l'originarité du maintenant vivant*, il faut maintenir », etc.²⁵

(9) *La Voix et le Phénomène* : Derrida se réfère au § 52 des *Méditations Cartésiennes* : « Citons un exemple instructif : à l'intérieur de 'ce qui m'appartient', et plus précisément dans la *sphère vivante du présent*, mon passé est donné, d'une façon indirecte, par le souvenir seulement, et s'y présente avec le caractère d'un présent passé, comme une modification intentionnelle du présent. [...] De même que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon *présent vivant* comme sa modification, de même »²⁶, etc.

(10) *La Voix et le Phénomène* : « Nous avons éprouvé la solidarité systématique des concepts de sens, d'objectivité, de vérité, d'intuition, de perception, d'expression. Leur matrice commune est l'être comme *présence* : proximité absolue de l'identité à soi, être-devant de l'objet disponible pour la répétition, maintenance du présent

acoustique » à un « vivant » ou à une « vie », mais sans réciprocité, car bien des « vies » ne s'accompagnent ni de « discours solitaire », ni de « monologue », ni de « signifiant ». La notion de « vie solitaire de l'âme » reste donc nécessairement métaphorique. En outre, sur le fond, on ne voit pas en quoi ni comment une âme « vivrait », puisqu'on n'a aucune idée de ce que seraient des « âmes mortes » (même si nous avons une très claire idée et l'expérience courante de ce que sont des « corps morts »). Faute d'« âmes non vivantes », l'idée d'une âme « vivante » est ainsi une spécification illusoire : les prédicats « vivant » et « mort », c'est étrange mais c'est ainsi, ne s'appliquent pas aux âmes, même s'ils s'appliquent aux corps. L'idée d'une « vie solitaire de l'âme » reste donc, hors métaphore ou littérature, plutôt « énigmatique », pour reprendre le terme que Derrida applique plus haut à la « vie » elle-même.

²³ *La Voix et le phénomène, op. cit.*, p. 59-60 [Souligné CR].

²⁴ *Ibid.*, p. 64-65 [Souligné CR]. Dans ce passage comme dans la référence précédente, Derrida explicite le français « expérience » par l'allemand *Erlebnis*, ou *Erleben*. C'est significatif. En effet, « expérience » correspond généralement à *Erfahrung*, tandis que *Erlebnis* est rendu par « vécu ». Traduire *Erlebnis* par « expérience », c'est introduire l'idée qu'au fond toute « expérience » s'accompagnerait d'un « vécu » ou même serait un « vécu ». Mais c'est préjuger du point en question.

²⁵ *Ibid.*, p. 75 [Souligné CR].

²⁶ *Ibid.*, p. 77 [Souligné CR].

temporel dont la forme idéale est la présence à soi de la vie transcendante dont l'identité idéale permet *idealiter* la répétition à l'infini. *Le présent vivant, concept indécomposable en un sujet et un attribut, est donc le concept fondateur de la phénoménologie comme métaphysique.* »²⁷

Dans aucun de ces passages, et nulle part dans le livre, Derrida ne remet en question l'association que fait comme spontanément Husserl (ou la phénoménologie) entre la « vie » et « l'être ». À aucun moment Derrida ne s'exclame : « Attention !, parler de « vie » et parler « d'être » ou de « présence », ou de « conscience », ce n'est pas la même chose ! Il faudrait distinguer, nuancer ! D'abord de quelle « vie » parle-t-on ici ? De la vie d'une plante ? D'un animal ? D'un homme ? Et s'il s'agit de la vie d'un « animal », de quel « animal » ? Ce n'est pas la même chose de parler de la « vie » d'une huitre ou d'une mouche, ou de la « vie » d'un chien ou d'un homme ! Du moins ça mériterait d'être discuté, examiné ! »...

Derrida laisse voir, il est vrai, que cette présence constante de la « vie » pourrait être un problème, lorsqu'il écrit par exemple que le concept de « vie transcendante » mériterait peut-être « un autre nom » que celui de « vie » dans « vie biologique » :

*Le seul noyau du concept de psychè est la vie comme rapport à soi [...]. Ce concept de vie est alors ressaisi en une instance qui n'est plus celle de la naïveté pré-transcendante, dans le langage de la vie courante ou de la science biologique. Mais ce concept ultra-transcendantal de la vie, s'il permet de penser la vie (au sens courant ou au sens de la biologie) et s'il n'a jamais été inscrit dans la langue appelle peut-être un autre nom.*²⁸

Cette annonce discrète (« appelle 'peut-être' un *autre nom* ») prépare la place pour l'ontologie de la « trace » et du « survivre » qui sera peu à peu déployée dans l'ouvrage et dans les livres suivants de Derrida. Ici, Derrida insiste surtout sur la liaison husserlienne entre la « vie », la « voix » et la « conscience » :

On s'étonnera moins devant l'effort tenace, oblique et laborieux de la phénoménologie pour garder la parole, pour affirmer un lien d'essence entre le *logos* et la *phonè*, le privilège de la conscience (dont Husserl ne s'est au fond jamais demandé *ce que c'était* malgré la méditation admirable, interminable, et à tant d'égards révolutionnaire qu'il lui a consacrée) *n'étant que la possibilité de la vive voix*. [...] cette difficulté appelle une réponse. Cette réponse s'appelle la voix.²⁹

Donc « ce qui soude le transcendantal à son autre », c'est « la vie », mais que Derrida interprète ici immédiatement en « vive voix », c'est-à-dire en voix. Le concept caché derrière la « vie », c'est la « voix », et derrière la « voix », c'est la « présence ». La chaîne métaphysique est ainsi reconstituée par Derrida avec tous ses maillons. Pas plus Derrida que Husserl ne remarquent que le terme « voix » n'est employé que pour l'homme, jamais pour les animaux, ce qui aurait pu donner au moins un soupçon sur la possibilité de replier l'un sur l'autre la « voix » et le « vivant ». Mais ni l'un ni l'autre n'entrent dans ces détails. Quoi qu'il en soit, Derrida conservera tout au long de ses analyses, tout au long du livre, le terme de « vie », et ne remettra jamais en cause son association avec des termes à première vue incompatibles avec « vie », comme par exemple « transcendantal ». Commentant ici Husserl, Derrida va même jusqu'à parler de « concept *ultra-transcendantal* de la vie », chose dont nous n'avons ni ne pouvons avoir ni idée ni exemple, car la vie au sens où nous la connaissons, la vie des plantes et des animaux, est l'empiricité même. Une telle surenchère montre que Derrida n'éprouve ni réticence ni gêne à insérer la « vie » parmi les concepts de l'ontologie, de la métaphysique et

²⁷ *Ibid.*, p. 111 [Souligné CR].

²⁸ *La Voix et le Phénomène, op. cit.*, p. 14 [Souligné CR sauf « *autre nom* »].

²⁹ *Ibid.* [« *n'étant que la possibilité de la vive voix* » : Souligné CR]

de la phénoménologie. Il semble considérer comme normal que Husserl instille la vie dans tous ses concepts : « le vécu » (*Erlebnis*), le « présent vivant », la « vie transcendante », la « conscience », plus tard la « phonè », qui les résumera tous. Il est vrai que dans les pages 4-5 de *La Voix et le Phénomène* (cf *supra*), Derrida déclare que cette question de la « vie » est « énigmatique », et qu'il faudra y « revenir ». Mais en fait il n'y reviendra pas vraiment. Ou plutôt il y « reviendra » en même temps qu'il reviendra sur tous les concepts ontologiques ou métaphysiques de la phénoménologie. Il ne remettra jamais en cause cette association même. Il ne fera pas un sort particulier à la vie, en la dissociant de « l'être », ou de la « présence » ou du « transcendantal ».

Mais pourquoi associer ou accepter d'associer cette notion de « vie » à tous les concepts de la phénoménologie, comme si cela allait de soi ? À y réfléchir, une telle association est au contraire plutôt « énigmatique », comme le note Derrida sans s'attarder. La « vie » suppose la « présence », la « chaleur », « l'attention », la « réponse » : tout ce dont un corps inerte ou un cadavre sont à première vue incapables³⁰. On peut donc comprendre la tentation de superposer une métaphysique de la « vie » à la métaphysique de la « présence ». Mais ces notions ne sont tout de même pas exactement superposables : des choses « mortes » peuvent être très « présentes », par exemple un cadavre dans une pièce ou sur un chemin ; ou encore, des choses ni vivantes ni mortes, par exemple un bâtiment (cathédrale, stade, gratte-ciel) peuvent être très « présentes » sans être « vivantes ». Et des choses « vivantes » peuvent être « absentes » ou lointaines. Nous en faisons tous les jours l'expérience, sans pour autant confondre l'absence momentanée de quelqu'un avec sa mort ou sa disparition définitive.

Cette superposition de la métaphysique de la « présence » et d'une philosophie de la « vie » revient en fait à nier, ou à refuser de voir, un point fondamental : *alors qu'il n'y a pas de degrés de réalité, il y a des degrés de vitalité*. Il n'y a sans doute pas de transition entre l'absence et la présence (et Derrida n'a pas introduit une telle « transition » par sa théorie du « spectre », mais plutôt une indécidabilité, ou une variabilité à éclipses entre les deux notions, ou un « ni-ni » typique de la voie négative qui est souvent la sienne, rien de tout cela ne constituant une « transition » à proprement parler). En revanche, il y a incontestablement (puisque nous prenons ici en compte les certitudes affectives et existentielles) des degrés dans la vitalité et donc dans la souffrance (point crucial du rapport à l'animal, du *cogito* affectif et zoo-biologique derridien). De l'amibe à l'éponge au ver de terre à la souris à l'homme, il n'y a pas de degrés de réalité (une fourmi existe « tout autant » qu'un éléphant), mais il y a des degrés

³⁰ Comme me l'a fait remarquer Jean-François Lavigne, à qui j'adresse tous mes remerciements les plus reconnaissants pour avoir bien voulu lire le présent texte du point de vue du grand spécialiste de Husserl qu'il est, dans un contexte husserlien il faudrait dire l'inverse : la présence, la chaleur, l'attention et la réponse présupposent la vie, « si par vie justement on entend, en termes husserliens, la vie pure ou transcendante, c'est-à-dire l'activité consciente de soi de la pensée ». Mais justement, le présent texte, écrit d'un point de vue extérieur à la phénoménologie, souligne le caractère étrange, pour un non-phénoménologue, de cette notion d'une « vie pure » ou « transcendante » (alors que la vie au sens ordinaire est impure et empirique), ainsi que le caractère étonnant de la définition de cette « vie pure » ou « transcendante » par « l'activité consciente de soi de la pensée », alors que « vie » et « pensée » sont si différentes (par exemple, bien des vivants sont sans pensée ; ou encore, la temporalité est essentielle à la vie, mais sans effet sur la pensée). L'étonnement devant une « vie pure » définie par la « pensée » rejoint ici l'étonnement devant le repli du biologique sur l'ontologique un repli si naturel au contraire pour un bon connaisseur de Husserl, qu'il n'a ni surpris ni arrêté Derrida (ou seulement de façon fugace) alors que bien d'autres choses l'ont arrêté chez Husserl.

de vitalité et donc de souffrance. On est obligé d'entrer dans les détails. On ne peut pas accorder la même souffrance à tous les êtres vivants, ne serait-ce que parce qu'ils n'ont pas tous un système nerveux, ni tous conscience, etc. Personne n'accordera sérieusement qu'un arbre « souffre » lorsqu'on grave un cœur sur son écorce (dans *L'enfant et les sortilèges*, il s'agit, comme le titre l'indique, de « sortilèges », et non de la réalité). Et si nous disons que des plantes peuvent « souffrir » de la sécheresse, c'est presque au même sens où nous dirions que la cargaison d'un bateau a « souffert » au cours d'une tempête, c'est-à-dire au sens de la constatation d'un « dommage » objectif, et non pas d'une « souffrance » vécue comme telle. Le mot « souffrir », dans son usage courant, désigne toutes les transitions et toutes les nuances, des « souffrances sans souffrance » (comme dans le cas une cargaison abîmée) aux « souffrances avec souffrance » (comme lorsque nous nous blessons). Comme disait Spinoza, les choses sont « animées à des degrés divers ». On pourrait dire : « les choses sont des 'animaux' à des degrés divers ». L'erreur est alors de superposer des « degrés d'animation » bien réels et des « degrés de réalité » illusoire.

Associer « l'être » et la « conscience » dans le « présent vivant » est « énigmatique » pour une autre raison encore. On pourrait tout aussi bien, en effet, soutenir qu'il n'y a « conscience » que dans la « distance ». C'est la thèse de Bergson sur la vie, et elle est solide. Je ne peux pas avoir « conscience » de ce à quoi je suis entièrement « présent ». Je ne prends conscience qu'en cas de distance, c'est-à-dire de problème, d'incertitude ou de choix à faire, ou encore de décision à prendre. Mais la totale présence à soi du monde inerte (qui est bien sûr le cas, puisque de proche en proche toute modification « dans » l'univers devient une modification « de » l'univers) s'accompagne d'une totale inconscience. La conscience ne s'illumine que lorsque se créent les poches d'opacité au flux universel que sont les vivants. Lorsqu'on parvient à s'extraire du flux du monde, alors la conscience du monde peut apparaître, pas avant. On reste donc étonné de cette idée que la « présence » du « vivant » au monde s'accompagnerait de « conscience », sans voir que la « conscience » ne naît dans le « vivant » qu'à condition qu'il puisse au contraire « s'absenter » un peu du monde (ne serait-ce que pour le percevoir, par exemple en opérant la synthèse de certaines vibrations en perceptions de couleurs).

Pour Derrida comme pour Husserl, l'association de l'intentionnalité à la « vie », sous la forme du « vécu intentionnel », semble également aller de soi :

La Voix et le Phénomène : « un seul et même phénomène peut être appréhendé comme expression ou comme indice, comme signe discursif ou non discursif. *Cela dépend du vécu intentionnel qui l'anime.* »³¹

La Voix et le Phénomène : « La destinée historique de la phénoménologie semble en tout cas comprise entre deux motifs : d'un côté, la phénoménologie est la réduction de l'ontologie naïve, le retour à une constitution active du sens et de la valeur, à l'activité d'une vie produisant la valeur en général à travers ses signes. Mais en même temps, sans se juxtaposer simplement à ce mouvement, une autre nécessité confirme aussi la métaphysique de la présence et marque l'appartenance de la phénoménologie à la l'ontologie classique ». / C'est à cette appartenance que nous avons choisi de nous intéresser. »³²

Nous sommes toujours devant la même « énigme » : pourquoi parler de « vécu intentionnel » plutôt que, tout simplement, d'« intention » ? Que vient faire ici cette notion de « vécu » ? Quel rapport a-t-elle exactement, hors l'étymologie (*Leben / Erlebnis*) avec

³¹ *Op.cit.*, p. 20 [Souligné CR].

³² *Ibid.* p. 26-27 [Souligné CR].

« vivre » ? Cela reste plus mystérieux, plus « énigmatique » encore, qu'on ne saurait le dire. Peut-on dire que tous les « vivants » ont un « vécu » ? Sinon, que vient faire ce terme ? Tout ramener à « l'intentionnalité », c'est sans doute, d'une certaine façon, tout ramener à une « vie » : car on peut difficilement imaginer une « intentionnalité » sans « vie » pour la soutenir (comme dit Derrida, sans « l'activité d'une *vie* »). Mais alors, soit on considère que toute « vie » a en tant que telle une intentionnalité, soit non. Si c'est le premier cas (celui dans lequel semble se placer Derrida), alors en effet on peut entièrement replier la phénoménologie sur la vie, via l'intentionnalité. Et on accordera donc une intentionnalité à tout « vivant » : aux fleurs, aux huitres, aux moustiques. C'est tout de même un coût conceptuel élevé. Mais si on choisit de restreindre l'intentionnalité à une certaine catégorie de vivants seulement (disons, par exemple, aux hommes ou aux mammifères supérieurs), alors il restera à expliquer pourquoi certaines vies produisent de l'intentionnalité (ou s'accompagnent d'intentionnalité) et pas les autres. La source de l'intentionnalité ne sera plus alors la vie en tant que telle, mais autre chose : le désir, la conscience, la volonté, etc.

La première voie est celle de Schopenhauer dans la *Volonté dans la nature*. Elle a le mérite de la cohérence, en étendant l'intentionnalité (la volonté) non pas seulement aux « vivants », mais à tout ce qui existe dans la nature. Et pourquoi en effet ne pas ramener la gravitation ou le magnétisme à des formes primitives d'intentionnalité ? La seconde voie est plus confortable, correspond mieux à notre expérience commune. L'intentionnalité n'existerait que dans la sous-espèce des « vivants » pourvus de système nerveux, c'est-à-dire dans les animaux les plus évolués : chats, chiens, souris, hommes bien sûr au plus haut point. Pourtant, la frontière est difficile à définir : on a bien l'impression que l'araignée tisse sa toile « pour » attraper des mouches, et il est très difficile de récuser cette impression, de même que lorsqu'on considère les comportements des abeilles ou des fourmis. On doit sans doute descendre à un niveau encore inférieur pour voir disparaître l'impression d'intentionnalité : par exemple chez les huitres, les moules, et dans le règne végétal, où on juge très rarement en termes d'intentionnalité, même si ça arrive (on dira qu'une plante « se bat pour survivre », « se défend contre le liseron ou les parasites », « veut vivre », et ce genre de choses, mais avec la vague conscience que ce n'est pas un langage exactement approprié, alors que ce langage semblera pleinement approprié pour décrire les comportements de la plupart des animaux supérieurs).

Dans cette deuxième position, le prix à payer est donc d'abandonner la rigueur et la cohérence de la liaison « intentionnalité / vie ». Et c'est ce qui (telle est la thèse que je souhaite défendre ici) semble affecter la phénoménologie. On ne voit pas pourquoi Husserl lie l'intentionnalité à la vie en général au lieu de la lier à des formes de vie particulières et restreintes. Il aurait pu préciser : « vie complexe d'un organisme pourvu de système nerveux », « vie comparable à celle d'un animal supérieur déjà élevé dans l'échelle de l'évolution », ou ce genre de choses. Mais il ne le fait pas. Or, de façon assez frappante, Derrida ne reproche nulle part à Husserl son manque de nuances ou de distinctions dans son approche de la vie ou du vivant en général. Même lorsqu'il s'agira pour Derrida de critiquer Husserl, ou de le déconstruire, la superposition des deux domaines ne sera jamais remise en question, comme en témoigne le passage suivant, particulièrement remarquable, dans la mesure où, même pour déconstruire la phénoménologie de Husserl, c'est-à-dire au moment même où Derrida montre qu'il y a nécessairement de la « disparition » dans la « présence » elle-même, il ne cesse de superposer les registres de l'ontologie et de la biologie.

La Voix et le Phénomène : « Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendante³³, c'est m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon

³³ [Souligné CR]

existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*. Je peux faire le vide de tout contenu empirique, imaginer un bouleversement absolu du *contenu* de toute expérience possible, une transformation radicale du monde : la forme universelle de la présence, j'en ai une certitude étrange et unique puisqu'elle ne concerne aucun étant déterminé, n'en sera pas affectée. C'est donc le rapport à *ma mort* (à *ma disparition*³⁴ en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. [...] / Si la possibilité de ma disparition en général doit être d'une certaine manière vécue pour qu'un rapport à la présence en général puisse s'instituer, on ne peut plus dire que l'expérience de la possibilité *de ma disparition absolue (de ma mort)*³⁵ vient m'affecter, survient à un *je suis* et modifie un sujet. Le *je suis* n'étant vécu que comme un *je suis présent*, il suppose en lui-même le rapport à la présence en général, à l'être comme présence. L'apparaître du *je* à lui-même dans le *je suis* est donc originairement rapport à sa propre disparition possible. *Je suis* veut donc dire originairement *je suis | mortel*. *Je suis immortel* est une proposition impossible. On peut donc aller plus loin : en tant que langage, « je suis celui qui suis » est l'aveu d'un mortel. »³⁶

On aura bien lu : « *je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel* ». On ne peut pas replier de façon plus explicite et plus forte l'ontologie sur la biologie. Cette sentence doit bien sûr être rapprochée du titre du dernier ouvrage de Derrida : *L'animal que donc je suis [mortel]* montre aussi en effet la superposition du registre du biologique et de l'ontologique. On trouverait ici un nouvel argument en faveur d'un rapprochement possible entre Spinoza et Derrida.³⁷ Tous deux assimilent en effet la « mort » à une « destruction » ou à une « disparition » : Spinoza déclare dans l'*Axiome* de la *Quatrième partie* de l'*Éthique* que « toute chose singulière » (donc sans distinction entre les choses singulières vivantes et les non-vivantes) se verra un jour « détruite » par une autre chose singulière³⁸ ; et Derrida, en deux endroits soulignés dans le passage cité, explicite « ma mort » par « ma disparition ». Derrida et Spinoza dissolvent ainsi le « vivant » dans la loi générale de « l'être », c'est-à-dire la biologie dans l'ontologie, qu'il s'agisse (chez Spinoza) d'une ontologie de la puissance ou (chez Derrida) d'une ontologie de la « trace »³⁹. Ce sont des pensées non-communes : car pour la

³⁴ [Souligné CR]

³⁵ [Souligné CR]

³⁶ *Ibid.* p. 60-61.

³⁷ Le rapprochement Spinoza-Derrida, même si Derrida lui-même s'était déclaré très éloigné de Spinoza, a des raisons profondes et structurelles : voir C. Ramond, *Dictionnaire Spinoza* (Paris : Ellipses, 2016, surtout l'article « Marrane ») ; et « Spinoza-Derrida », in *Spinoza Contemporain – Philosophie, Éthique, Politique*, Paris : L'Harmattan, p. 155-165.

³⁸ Spinoza, *Éthique*, Partie 4, *Axiome* : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donné une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être *détruite* » < *Nulla res singularis in rerum natura datur, quâ potentior, et fortior non detur alia. Sed quâcunque datâ datur alia potentior, a quâ illa data potest destrui*>. Traduction de Bernard Pautrat.

³⁹ Bien que pour des raisons toutes différentes, Derrida ne croit pas plus que Spinoza à une dialectique de la « vie » et de la « mort », ou même à leur simple opposition. L'ontologie de la trace conduit ainsi, non pas à la « vie », mais à la « survie ». Selon Derrida en effet, toutes les « traces » que nous laissons manifestent à la fois notre présence et notre disparition (nos écrits comme nos photos nous survivent). Et donc, en réalité, nous ne parcourons pas successivement l'étape de la vie puis celle de la mort, mais les superposons dans chaque trace que nous laissons, dans chaque signe que nous traçons : « Il m'est arrivé de définir le survivre comme une

plupart d'entre nous, il y a une grande différence entre « mourir » et « disparaître » ou « être détruit ». Nous ne dirions jamais d'une table qu'elle « meurt » lorsqu'elle est « détruite », nous ne le dirions que d'êtres vivants, ce qui prouve que nous ne superposons pas, du moins dans le langage ordinaire, les vivants et les autres choses singulières⁴⁰. Pourtant cette superposition ne semble pas plus gêner Derrida que Husserl.

Conclusion

Il y a chez Derrida, à côté de sa philosophie un peu froide du spectre et de la hantise, des marques bien visibles d'un culte primitif de la vie : « J'ai ainsi perdu ma vie à écrire pour donner une chance à ce chant, à moins que ce ne soit pour le laisser se taire, de lui-même. [...] Tu crois que c'est cet épuisement qui nous arrive ? Nous nous serions trop aimés. *Mais c'est toi que j'aime encore, la vivante*. Au-delà de tout, au-delà de ton nom, ton nom au-delà de ton nom. »⁴¹

Derrida, dans *L'Animal que donc je suis*, fait ainsi des animaux, et notamment de son chat « qui le regarde », une sorte de Dieu, à la fois très présent et très mystérieux, indéchiffrable : « Ce lieu de l'Autre ne doit-il pas être an-humain ? S'il en était bien ainsi, l'inhumain, la figure, au moins, de quelque divinalité, en un mot, et fût-elle pressentie au travers de l'homme, serait le référent quasi transcendantal, le fondement exclu, forclos, dénié, dompté, sacrifié de ce qu'il fonde, à savoir l'ordre symbolique, l'ordre humain, la loi, la justice ».⁴²

Ainsi, dans tous les cas, qu'il s'agisse de replier l'ontologie sur la biologie dans la déconstruction de la phénoménologie comme métaphysique de la présence (dans *La Voix et le Phénomène*), qu'il s'agisse de replier l'animal sur une figure théologique de l'un (dans *La Bête et le Souverain*), qu'il s'agisse d'aimer à la folie « la vivante » en tant que telle (dans *La Carte Postale*), ou qu'il s'agisse de déclarer le *cogito* biologique ou compassionnel (dans *L'Animal que donc je suis*), dans tous les cas Derrida, malgré toute l'attention et l'amour qu'il a portés aux animaux, n'a jamais véritablement accompli ce traitement nuancé des animaux qu'il reprochait aux autres philosophes de n'avoir jamais fait. La raison en est assez facile à deviner. Si Derrida était entré dans la logique des « degrés de vitalité » ou d'« animation », il aurait dû reconnaître que certains vivants ne souffrent pas ou quasiment pas, et ne méritent pas d'être

possibilité différente ou étrangère aussi bien à la mort qu'à la vie, comme un concept original. Le survivre est un concept qui ne se dérive pas. Il y a survie dès qu'il y a trace, autrement dit le survivre n'est pas en alternative avec la mort ou le vivre, c'est autre chose. Je ne sais pas si survivre est un impératif catégorique, je crois que c'est la forme même de l'expérience et du désir inéluctable. » (*Sur parole*, p. 51).

⁴⁰ Il est vrai qu'on dit parfois d'un ordinateur qu'il est « mort ». On le dit parfois aussi d'un joint de robinet... Mais c'est sans doute parce que nous les assimilons en cela à des vivants, capables de l'affaiblissement de la vieillesse. Pour autant, l'analogie n'est pas complète dans le langage ordinaire : on dira de certains objets qu'ils sont « morts », mais on ne dira jamais pour autant qu'on les a « tués » ou « assassinés », ou alors ce sera avec le sentiment explicite de faire une figure de style.

⁴¹ Derrida, *La Carte postale*, Flammarion, Paris, 2004, p. 156 [Souligné CR].

⁴² Derrida, Séminaire *La Bête et le Souverain*, Galilée, Paris, 2008, I, p.177.

tellement plus défendus sur ce plan que des objets matériels inanimés. Il aurait dû remarquer que le chien accepte la souffrance voire le sacrifice, et que l'huitre sous le citron ne souffre sans doute pas plus que la craie sous l'acide... Cette vaste identification affective au monde animal dans son ensemble est ainsi sans doute, de la part de Derrida, un excès affectif comparable à l'excès intuitif du *cogito* cartésien. Il y a chez Derrida une telle horreur de la souffrance infligée ou perçue (d'où l'importance presque démesurée accordée, dès la *Grammatologie*, au thème de la « pitié » ; sans oublier le contexte de l'extermination des Juifs au XXe siècle) qu'il préfère en supposer une huitre capable plutôt que de risquer de la manquer dans une vache ou un mouton, de même que Descartes préférait se passer des démonstrations et des raisonnements dans la recherche de la vérité au prétexte qu'un Dieu trompeur ou un malin génie aurait pu les fausser. Dans les deux cas, il y a une tension extrême vers une vérité que l'on veut absolument inébranlable. Concéder quoi que ce soit aurait été affaiblir ce « *cogito* biologique » auquel Derrida tenait sans doute par-dessus tout, *cogito* biologique et compassionnel qui avait sans doute l'inconvénient d'unifier de façon un peu brutale le règne du vivant, mais qui lui donnait de ce fait le point d'Archimède pour la défense, en toutes circonstances, des animaux et des vivants.
