



HAL
open science

“ Logiques impossibles du vivant et amour de la vie chez Jacques Derrida ”

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. “ Logiques impossibles du vivant et amour de la vie chez Jacques Derrida ”. Colloque Plus d’une discipline : actualité de La vie la mort, Giustino De Michele; Marta Hernandez Alonso; Elias Jabre; Alžbeta Kuchtová; Alejandro Orozco Hidalgo; Juan Evaristo Valls Boix, Oct 2021, Saint-Denis, France. halshs-04189600

HAL Id: halshs-04189600

<https://shs.hal.science/halshs-04189600>

Submitted on 28 Aug 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.

« Logiques impossibles du vivant et amour de la vie chez Jacques Derrida »

Par Charles RAMOND, Université Paris 8,
Département de Philosophie / EA 4008 LLCP

Introduction

Derrida adopte, vis-à-vis de « la vie la mort », trois renoncements successifs :

-Déclarer qu'on va prendre les choses avec le maximum de prudence théorique, ce qui n'aurait jamais été fait par les philosophes des temps passés... ET abandonner toute prudence théorique, pour déclarer qu'il existe une « vie transcendante » et que « tous les animaux, indifféremment, souffrent », et à ce titre doivent être épargnés, plaints, respectés.

-Se déclarer en opposition totale avec la modernité, avec le carnophallogo-centrisme, faire de Descartes sa tête de turc (et le grand responsable des génocides animaux), dire qu'on ne comprend rien à Spinoza (même si on ne va pas jusqu'à dire, comme Benny Lévy ou Jean-Claude Milner, que Spinoza serait le grand responsable des génocides humains de la modernité)... ET adopter, sur la question « la vie la mort », des thèses qui objectivement font de la déconstruction une sorte de reprise de la modernité dans sa dimension la plus radicale : c'est-à-dire refuser la différence entre « vie » et « mort », considérer

que la vie n'existe pas (Descartes) ou que la mort n'existe pas (Derrida), et développer toute une théorie de la prothèse ou de la superposition la vie la mort, qui conviendrait parfaitement aux animaux-machines (Descartes) ou aux corps sans organes de Spinoza-Deleuze.

-Déclarer que la mort est le quotidien du philosophe, qu'il n'y a rien de plus banal et « vécu » (si l'on ose dire)... ET se livrer à l'écriture répétée d'oraisons funèbres pleines d'émotions et de larmes, comme si la mort faisait vraiment événement ; ou encore, se livrer au culte de la vie et de la vivante, comme si, finalement, il y avait bien opposition entre les deux (c'est-à-dire entre la vie et la mort).

Je me propose ici d'instruire ou de commencer à instruire ce dossier, et d'essayer de voir quelles hypothèses de lecture pourraient nous permettre de résoudre de tels paradoxes.

I. « Vie transcendantale » et « Cogito biologique »

Derrida, dans *L'Animal que donc je suis* (2006), 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 généralités².

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*, 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 'on', ce 'je' dit une bêtise. [...] Et ce 'je dis une bêtise' devrait confirmer non seulement

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, concernant les animaux et à travers eux concernant la vie elle-même, 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 j'ai proposé, dans une publication récente³, de parler d'un « *cogito* biologique » chez Derrida, si étrange paraît à première vue une telle proposition.

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.⁴

La similitude avec le « *cogito* » cartésien est frappante. Pour Descartes en effet le *cogito* est 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, puisque, comme le savent bien les cartésiens, et comme Descartes le déclare explicitement dans les *Réponses aux secondes objections*, son *cogito* ne saurait être décrit comme un syllogisme.⁵

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 C. RAMOND, « Phénoménologie de la vie et *Cogito* biologique chez Jacques Derrida », in Yves-Charles ZARKA et Avishag ZAFRANI (Dir.), *La Phénoménologie et la Vie*, Paris : Les éditions du Cerf, 2019, 586 p., p. 509-537, dont la première partie du présent texte constitue un résumé.

⁴ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 26.

⁵ 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

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 ? » (p. 48). 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 ».⁶

On ne peut d'abord qu'être frappé, me semble-t-il, par la radicalité extrême du propos de Derrida, qui renchérit ici sur la radicalité cartésienne (nous retrouverons ce geste de surenchère un peu plus loin à propos de la notion de « vie transcendante » chez Husserl – on retrouvera d'ailleurs ce geste encore une fois à propos de la morale kantienne, puisque Derrida prétendra, dans une très étonnante surenchère de pureté, dans *Le Concept du 11 septembre*, et dans « Responsabilité – du sens à venir », que « l'hospitalité » ou « l'événement même » devraient « déborder » la moralité d'une action même faite par pur devoir (*aus reiner Pflicht*) »⁷, réintégré par lui dans le cycle de l'économie de la

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. »

⁶ *L'animal que donc je suis*, p. 50.

⁷ Voir C. Ramond, *Dictionnaire Derrida*, article « Événement ». Dans le développement de cette radicalité transcendante, on ne s'étonne donc pas de voir convoquée, pour rendre compte de l'« hospitalité inconditionnelle » qui est la structure existentielle d'accueil à

dette – je ferme cette parenthèse), en cherchant à faire de l'évidence de l'existence et de la souffrance mêlées de tout vivant quelque chose d'encore plus indubitable que le cogito cartésien lui-même.

Or cette position, ce *cogito* ou ce *credo* biologique entrent en conflit, non seulement avec les exhortations à la prudence et à la nuance que Derrida prodigue dans *L'Animal que donc je suis* aux philosophes qui parlent des animaux et des vivants ; mais aussi avec bon nombre d'autres thèmes philosophiques derridiens. En effet, l'évidence du « vivant », donné ici et maintenant dans sa présence-souffrance irrécusables, auquel on doit donc, de toute évidence, l'« hospitalité inconditionnée », qui représente aussi une des figures de l'« arrivée », voire de l'« arrivance », voire de l'« événement », cette évidence biologique, donc, est aux antipodes 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* », ou du « spectre », figure exemplaire aux yeux de Derrida de cette zone indécise entre la présence et l'absence, mais surtout entre la vie et la mort⁸.

l'événement « digne de ce nom », la référence à la distinction kantienne entre action « conforme au devoir » (*pflichtmässig*), et action faite « par devoir » (*eigentlich aus Pflicht*) ou « par pur devoir » (*aus reiner Pflicht*). L'hospitalité inconditionnelle devra accueillir l'événement avec aussi peu de calcul que l'acte fait « par pur devoir ». Derrida décide même d'aller encore plus loin que Kant, dans une sorte d'étonnante surenchère de pureté : « l'hospitalité », ou, dit immédiatement Derrida comme si les deux termes finissaient par se superposer, « l'événement même », devrait « déborder » la moralité d'une action même faite par pur devoir. Le « pur devoir » kantien ne semble en effet pas encore assez désintéressé aux yeux de Derrida, en ce qu'il ne constitue pas une structure d'accueil suffisamment prête à se laisser déborder par l'événementialité de l'événement (p. 193). Derrida réussit même le tour de force de réintroduire l'action morale kantienne dans le cycle de l'échange, de la dette, et de l'économie : « ce qu'on fait par devoir, au sens le plus rigoureux du terme, implique l'acquiescement d'une dette ; ainsi, de ce fait, on devient responsable, c'est l'exercice même de la responsabilité, on agit par devoir, on s'acquiesce d'une dette, on s'inscrit dans une économie de la loi. Dès lors, on ne produit aucun événement, et on n'agit pas de façon éthique » (« Responsabilité – du sens à venir », p. 175).

⁸ « Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en déroute par la Chose ou l'Achose nommée fantôme » (*Spectres de Marx*, p. 220) ; voir également *Apprendre à vivre enfin* (p. 33) : « Au moment où je laisse (publier) « 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

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 chez lui, dans sa façon d'être au monde, qu'elle devait pousser ses racines dans ses tout premiers ouvrages, et tout particulièrement dans le plus emblématique de ceux consacrés à la phénoménologie, à savoir *La Voix et le phénomène*, publié en 1967.

Derrida, si déconstructeur qu'il soit de l'ontologie et de la métaphysique implicites de la phénoménologie, ne manifeste pourtant dans cet ouvrage aucune réticence, d'aucune sorte, en aucun endroit, vis-à-vis de l'association pourtant constante que fait Husserl entre « phénoménologie » et « vie » – comme si sa vigilance critique, ou déconstructionniste était soudain abolie lorsqu'il est question de « vie ». Je me permets d'insister sur la dimension très surprenante de ce phénomène : à lire *La voix et le phénomène*, on ne comprend pas du tout pourquoi la notion de « vie » échappe, quasi miraculeusement, à la déconstruction totale de la phénoménologie par Derrida, d'autant plus que tous les concepts de la phénoménologie sont associés par Husserl, très mystérieusement quoique très explicitement, à la notion de « vie », et que Derrida n'ignore nullement cette constante liaison, puisqu'il la cite, la répète, la reproduit sans cesse dans son commentaire de Husserl – mais sans jamais s'en étonner. On a le sentiment que Derrida se trouve comme désarmé devant la « vie », comme nous l'avons vu avec son « cogito biologique » : qu'il la perçoit, la reçoit, sans presque aucune prise de distance possible.

Il n'y a en effet 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 » : Husserl peut ainsi qualifier sans cesse, sans que Derrida bronche, le « présent » de « vivant », en employant sans cesse les expressions de « présent vivant » (*VP* p. 4-5, 8, *passim*), de « présence vivante » et de « maintenant vivant », dont « l'originarité » serait la « source de la certitude en général » (p. 75) ; Derrida reste de marbre devant les notions de « maintenant vivant » ou de « présent vivant » qui à première vue semblent aussi absurde que serait, par exemple, un « lapin diesel » ou un « cercle mouillé » – on a l'impression, comme dirait Latour, d'« erreurs de catégories » : on ne voit pas comment le « maintenant » ou le « présent » pourraient être « vivants », tant l'adjectif « vivant » semble

entre « trace » et « survie » (qui est une façon pour Derrida d'échapper à la dualité « vie / mort ») est bien présente ici.

inapproprié pour le nom « présent ». Husserl n'hésite pas non plus à accoler l'adjectif « transcendantal » au substantif « vie », en parlant très souvent de « vie transcendante ». Derrida sait bien que « la phénoménologie, métaphysique de la présence dans la forme de l'idéalité, est aussi une philosophie de la *vie* » (p. 8-9) ; que « la source du sens en général » y est « toujours déterminée comme l'acte d'un *vivre*, comme l'acte d'être vivant, comme *Lebendigkeit* » (p. 9), notion qui « diffracte sa lumière dans tous les concepts fondamentaux de la phénoménologie (*Leben, Erlebnis*⁹, *lebendige Gegenwart, Geistigkeit*, etc.¹⁰), jusqu'à la notion de « conscience transcendantement *vivante* ». Il n'en reste pas moins que, autant l'association de « l'expérience » et de la « vie » peut sembler légitime et naturelle, autant l'association du « présent », du « maintenant » ou du « sens » avec la « vie » sont bien moins naturelles, voire improbables.

Pour Derrida comme pour Husserl, l'association universelle de « l'intentionnalité » à la « vie », sous la forme du « vécu intentionnel » (p. 20), semble également aller de soi : association étrange pourtant, encore une fois, car rien de ce que nous connaissons ne nous permet de lier dans tous les cas « vie » et « vécu », intentionnel ou non. Nous hésiterions à parler du « vécu » d'une plante, bien qu'elle soit « vivante ». Derrida ne pouvait pas ignorer ce genre de choses. Mais séparer « l'intentionnalité » du « vécu » et même du « vivant », c'était ouvrir la porte, sans doute, à des degrés de vitalité (et sans doute, de ce fait, de réactivité ou de sensibilité ou de souffrance), et Derrida se refuse absolument à de telles distinctions, qui nous autoriseraient implicitement à distinguer entre des « vivants avec vécu » et des « vivants sans vécu », c'est-à-dire entre des vivants qui souffrent (ou ont peur) et d'autres qui n'ont ni souffrance ni peur.

Derrida laisse voir, il est vrai, dans *La voix et le phénomène*, que cette présence constante de la « vie » pourrait être un problème, lorsqu'il écrit par exemple, au début de l'ouvrage, que le concept de « vie transcendante » mériterait peut-être « un autre nom » que celui de « vie » dans « vie biologique » (p. 14), ou encore que cette question de la « vie » est « énigmatique », et qu'il faudrait y « revenir » (p. 4-5). Mais en fait il n'y reviendra pas. Il 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. Commentant Husserl, Derrida ira même jusqu'à parler de « concept *ultra-*

⁹ « Vécu » traduit l'allemand *Erlebnis*, tandis que *Erfahrung* se traduit par « expérience ».

¹⁰ On ne trouve cependant pas dans les *Ideen* les termes *Lebendigkeit, Geistigkeit*, pas plus que l'expression *lebendige Gegenwart*.

transcendantal de la vie » (p. 14), 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, c'est-à-dire le contraire même du « transcendantal ».

Une telle « surenchère », encore une fois, a quelque chose de frappant. Qualifier la vie de « transcendantale » choque déjà le bon sens. Mais pourquoi aller jusqu'à la qualifier « d'ultra-transcendantale », sinon par un geste de défi ou d'ultra-radicalité conceptuelle qui contraste avec les appels à la lenteur, à la patience de l'analyse, au dépli de toutes les notions et de toutes les contextualisations, qui sont la marque même de la pratique philosophique de Derrida ? Que pourrait bien en effet signifier « ultra-transcendantal » ?, sinon l'annulation même du transcendantal lui-même dans son redoublement, comme la « dissimulation de la dissimulation » (évoquée en *La vie la mort* 188 et 195), ou le « Marrane de Marrane » qu'évoque Derrida à propos de son rapport à Spinoza.

Ainsi, même lorsqu'il s'agira pour Derrida de critiquer Husserl, ou de le déconstruire, la superposition phénoménologique typique de l'ontologique et du biologique (de « l'être » et de la « vie ») ne sera jamais remise en question par Derrida, comme en témoigne un passage particulièrement remarquable de *La voix et le phénomène* où, pour déconstruire la phénoménologie de Husserl en montrant qu'il y a nécessairement de la « disparition » dans la « présence » elle-même, Derrida n'hésite pas à poser l'équivalence entre « ma disparition absolue » et « ma mort », pour conclure : « *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel* » (p. 60-61). Et pourtant, dans les premières pages de *La vie la mort*, Derrida n'hésite pas à accabler de ses sarcasmes la « naïveté philosophique » de François Jacob qui superpose dans son discours « être » et « vivant », sans voir que l'équivalence entre « être » et « vivre » est en soi un « foyer problématique » de très grande ampleur (29). Le paradoxe que j'essaie aujourd'hui de mettre en évidence apparaît alors pleinement : s'agira-t-il pour Derrida de fondre complètement le vivant, ou la vie, dans la loi générale de l'être, à l'exemple de Husserl (ou de Spinoza et de Descartes, comme nous allons le voir) ? Ou au contraire, de maintenir une spécificité du vivant, « irréductible à tout concept », quoi qu'il puisse en coûter conceptuellement ?

II. « Trace – Survie » vs « La vie La mort »

Dans le Séminaire *La vie la mort*, l'effort de Derrida consiste bien, contre François Jacob, à mettre en évidence une impossible « logique du vivant », ce qui revient à dire rendre le vivant « inconcevable », ou à le faire disparaître dans une

loi plus générale. En cela il se montre d'ailleurs non seulement proche de la phénoménologie de Husserl, comme nous venons de le voir, mais également, peut-être plus qu'il ne l'aurait cru ou souhaité, proche des penseurs modernes qu'il perçoit cependant à l'opposé de ses propres convictions et positions au sujet de la vie et de l'animalité, comme je vais essayer de le montrer maintenant.

Pour Derrida comme pour les « post-modernes » en général, la source de toute la brutalité humaine envers les animaux remonte à Descartes et à sa théorie des « animaux-machines » dont les abattoirs modernes (pour ne pas dire les camps d'extermination) ne seraient que le monstrueux développement.

Pourtant dans son tout dernier livre, *L'animal que donc je suis*, publié posthume en 2006, Derrida, dans ses formulations comme dans son geste, et tout particulièrement sur la question de l'animalité et de la vie, se montre très proche de la radicalité cartésienne, puisqu'il y produit ce que j'ai proposé d'appeler un « *cogito* compassionnel biologique », surenchère de radicalité conceptuelle d'ailleurs déjà présente à propos de deux autres thématiques, à savoir la notion de « vie ultra-transcendantale », et l'appel à une morale de « l'hospitalité inconditionnelle » qui serait plus pure encore que la morale kantienne du pur devoir.

Tout l'appareil conceptuel déployé par Derrida dans *La vie la mort* pour donner à voir l'impossible « logique du vivant » ne s'accorde-t-il pas en profondeur avec la théorie cartésienne des « animaux-machines » ? C'est-à-dire justement avec la thèse selon laquelle il n'existerait rien de concevable ou de conceptualisable spécifiquement, qu'on pourrait appeler un « animal » ou un vivant ? Thèse selon laquelle la vie ne pourrait pas se distinguer d'une mécanique, ce qui reviendrait à dire que tout organe, comme tout vivant, peut être remplacé par une « prothèse », et de ce fait est « toujours déjà » une prothèse ? Thèse selon laquelle, enfin, la vie étant intégralement machinique, remplaçable, prothétisable, on essaierait toujours en vain de construire un concept du vivant ? Dans les *Principes de la philosophie*, où Descartes s'intéresse à une foule de phénomènes naturels, il n'est jamais question de la « vie », et le mot « vie » pas plus que le mot « vivant » n'apparaissent ne serait-ce qu'une seule fois dans ce livre de 400 pages qui devait servir, selon Descartes, de manuel pour la nouvelle philosophie qu'il voulait substituer à la scolastique. Dans la sixième séance de *la vie la mort*, Derrida consacre un développement à la question de l'animal-machine (168 sq), en montrant que l'opposition que Jacob espère constater ou même construire entre les deux est impossible conceptuellement, l'un s'avérant le modèle de l'autre et réciproquement, en boucle. Mais dire que la machine n'est pas un « modèle » pour l'animal, annuler donc toute distance, même analogique ou métaphorique ou fonctionnelle, entre

l'animal et la machine (« déconstruction : il n'y a jamais eu de modèle pour le vivant » – p. 177), n'est-ce pas reconnaître implicitement que la machine « est » un animal, ou que l'animal « est » une machine ? Derrida évoque d'ailleurs explicitement l'équivalence « vivant-prothèse » à la fin de la treizième séance de *la vie la mort* (p. 345) en posant l'équivalence « Ersatz – supplément – prothèse » (p. 351).

Plus généralement, dans *La vie la mort*, Derrida ne laisse aucune chance à la possibilité de distinguer, de concevoir ou de définir « la vie » ou « le vivant », en mobilisant pour cette entreprise de déconstruction tout l'arsenal dont il dispose.

Dès la première séance du Séminaire, Derrida insiste par exemple sur le fait que la notion de « reproduction » est tout aussi pertinente dans le domaine universitaire et plus largement social que dans le domaine biologique (p. 26 sq) – ce qui revient à nier la spécificité d'une conceptualité propre. Il commence la cinquième séance en déclarant que « le concept de re-production est à peine concevable », lui ôtant ainsi, très généralement, toute pertinence. Au cours du Séminaire, Derrida dénoncera la pseudo-distinction entre « production » et « reproduction » (p. 135 sq), pour soutenir la thèse d'une « reproductibilité originaire » (p. 142) dans le cadre d'une critique générale du marxisme, et donc d'une réflexion bien plus large que la seule biologie. Il considère comme illusoire de distinguer entre « programmes inconscients » et « programmes délibérés » (p. 71), ce qui revient à désespécifier la vie, à ramener le vivant sous une loi plus large. Derrida reproche par la suite à Jacob « d'importer » naïvement, avec les notions de « message » et de « code » en génétique, « tout ce que les valeurs de [...] dessein et de but importent du système du *logos*, du logocentrisme traditionnel » (p. 36), ce qui revient à dire que les notions par lesquelles le biologiste essaie de caractériser la vie sont inopérantes à ses yeux. Derrida insiste longuement sur l'impossibilité, tout particulièrement à propos de la vie, mais en général, de distinguer « concept » et « métaphore » (troisième séance et *passim*) en semblant reprocher à Canguilhem et même à Claude Bernard de ne pas avoir lu assez attentivement « La mythologie blanche »... Par la suite (dans la quatrième séance du séminaire), Derrida en vient à l'idée que le syntagme « la vie la mort » ne peut relever que de la « logique » ou de la « graphique » du « supplément ». C'est dissoudre « la vie » et « la mort » dans une « logique » bien plus large qu'elles, puisqu'au fond tout, chez Derrida, et pas seulement « la vie la mort », relève de la logique paradoxale du « supplément » seule à même d'éclairer (certes pas de « résoudre ») les apories traditionnelles de la « copie » et du « modèle » (p. 129).

La stratégie argumentative de Derrida dans la quatrième séance est particulièrement frappante : dans un premier temps il se moque de Jacob pour avoir cru qu'on pouvait échapper à une définition essentialiste du vivant. Il montre qu'en fait Jacob en a une, mais implicite, inconsciente, c'est-à-dire la plus traditionnelle, la plus métaphysique (« programme » et « reproduction », « finalité », « potentialité »). À ce niveau de l'argumentation, on pourrait donc croire que Derrida lui-même croit à la nécessité d'une définition essentialiste du vivant. Mais très vite vient le deuxième temps : ces définitions essentielles ou essentialisantes de la vie sont impraticables, ce qui amène Derrida à douter (p. 125) que « la biologie puisse encore prétendre à construire sa vérité, une vérité de son champ spécifique ». Derrida dénie donc clairement un « champ spécifique » à la biologie.

Le passage savoureux sur l'ontologisation de la bactérie (p. 144), directement dans la veine de la sexualisation de l'ontologie caractéristique de *Glas* (paru en 1974, donc contemporain de *La vie la mort*, prononcé en 1975-76), va dans le même sens : la « différance » s'applique aussi bien à « l'être » qu'aux « bactéries » c'est-à-dire à la « vie ». Il n'y a donc pas de spécificité de la vie. Derrida consacre un long passage, dans la cinquième séance, à montrer qu'une logique d'opposition entre la vie et la mort ne peut qu'échouer, alors que seule une logique du supplément (le « et » étant toujours déjà un « est ») est applicable à ces deux notions (comme entre la parole dite vivante et l'écriture dite morte).

Puisque j'ai rapproché plus haut Derrida de Descartes, je me permettrai ici de le rapprocher de Spinoza, pour bien faire voir qu'il est souvent plus proche des modernes qu'il ne le pense lui-même, et pour élargir quelque peu mon propos au-delà du séminaire *La vie la mort*.¹¹ Derrida et Spinoza assimilent tous

¹¹ 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 » : « Outre leur commun rapport complexe à la judéité et à la communauté juive, Derrida et Spinoza sont en réalité proches sur plusieurs points importants : la critique constante de Descartes et de toute métaphysique de l'origine, de la création, et de la liberté comme libre arbitre ; le refus de faire de l'homme un être à part, que ce soit « un empire dans un empire » (chez Spinoza) ou le support d'un « humanisme » spéciste et violent (chez Derrida) ; la désépécification du « vital » (chez Spinoza, en réduisant les lois de la « vie » aux lois générales de la « nature », et donc en niant que le vital ait une spécificité ; chez Derrida, au contraire, en liant entièrement la « vie » et la « présence », à la manière des phénoménologues, et donc en ne distinguant pas non plus biologie et ontologie), ayant pour conséquence une minoration extrême de la question de la « mort » (chez Spinoza, parce que la mort est toujours un « accident » et ne touche donc pas à notre essence, ne nous concerne pas ; chez Derrida, parce que la distinction entre « vie » et « mort » est niée, la vie et la mort étant intimement liées dans chaque moment de notre

deux 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 singulière¹² ; et Derrida, nous l'avons vu à propos de Husserl, 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 ».

Bien que pour des raisons toutes différentes, ni Derrida ni Spinoza ne croient en effet à une dialectique de la « vie » et de la « mort », ou même à leur simple opposition. Derrida revient sans cesse, dans *La vie la mort*, sur le caractère impraticable de l'opposition entre les deux notions, ce qui l'amène parfois à écrire « la vie la mort » sans espaces (« lavielamort »). Toute sa lecture de Freud, ainsi, dans les dernières séances du Séminaire, consiste à montrer qu'il n'y a aucun sens à opposer chez Freud le « principe de plaisir » et la « pulsion de mort » ou le « principe de réalité ». L'adversaire théorique de Derrida est toujours la « logique de l'opposition, de la position, de la thèse » (p. 292). L'ontologie de la trace le conduit ainsi, non pas à la notion de « vie », mais à celle de « 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, selon lui, 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 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

existence, ce qui fait que nous ne cessons et de mourir et de survivre, et que de ce fait la « mort » est la chose la plus commune et la plus ordinaire dans nos « vies ») ; la cosmologie de l'éternel retour (du fait du caractère inépuisable de la substance chez Spinoza, et de l'universelle itérabilité chez Derrida), Nietzsche faisant ici le lien ; la conception de la philosophie comme herméneutique érudite, et non pas comme *tabula rasa* ou création de concepts ; et sans doute, par-dessus tout, la mise en évidence, par l'un comme par l'autre, de l'impossibilité de distinguer clairement entre « l'intérieur » et « l'extérieur » – le « parasitisme » et « l'invagination » derridien retissant à leur façon les nœuds de « l'immanence » spinoziste, c'est-à-dire de l'inhérence réciproque des modes et de la substance ».

¹² 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.

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). Le post-moderne Derrida, en estimant que nous mourrons à chaque instant, et le très moderne Spinoza, en estimant que notre mort ne nous concerne pas (*Éthique* IV 67 : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie » / Derrida, *La vie la mort* p. 332, treizième et avant-dernière séance : « Il n'a pas encore été question de la mort, vous l'aurez remarqué »...), expriment ainsi au fond, malgré tout ce qui les sépare, le même refus d'opposer ou de dialectiser la vie et la mort.

Ce sont des pensées non-communes : car pour la 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 singulières. 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. Si Derrida, comme Spinoza, peut superposer « mort » et « destruction », c'est bien parce qu'il revient au même (du point de vue de l'architectonique des concepts) de considérer le vivant comme « prothèse » (c'est-à-dire, aurait dit Descartes, « machine ») ou comme sous-partie de l'ensemble des « choses singulières » (pour parler à la manière de Spinoza), c'est-à-dire de l'ensemble des « corps sans organes », qui comprend non seulement les animaux, mais aussi les plantes, les minéraux, les corps célestes et les corps politiques – bref, toute forme d'individualité.

Le regretté Sylvain Zac avait proposé une interprétation de Spinoza en termes de « philosophie de la vie » c'est-à-dire de philosophie « juive », celle d'une « nature » identifiée à un « dieu » avant tout « vivant ». Selon moi il s'était cependant trompé en pensant que Spinoza ramenait tout être à la vie, alors que son geste est (toujours selon moi) de ramener au contraire toute vie à l'être. Donc Zac ne s'était peut-être trompé sur le sens de l'identification de l'être à la vie par Spinoza, mais non pas sur cette identification même. Quoi qu'il en soit, Spinoza et par la suite Derrida (leur rapport compliqué à la judéité pouvant ici être pris en considération) font le même geste de superposition du biologique et de l'ontologique, ce qui revient, encore une fois, à supprimer le biologique en tant que tel. J'insiste : ce sont des points de vue tellement originaux et hors du

commun (tout le monde en fait pense le contraire, et voit une opposition entre la vie et la mort) qu'il faut qu'ils aient une toute particulière importance aux yeux de ces philosophes. Dans les deux cas, c'est s'opposer à l'évidence avec autant de violence que les philosophes éléatiques avec les paradoxes de la flèche et de la tortue. On doit donc considérer ce positionnement paradoxal comme le cœur de leurs matrices conceptuelles respectives.

III. Amour de « la vivante » et oraisons funèbres

Le lecteur de Derrida se trouve ainsi, vis-à-vis de « la vie la mort », devant un champ très contrasté, très difficile à unifier. Derrida déclare en effet tantôt l'impossibilité de concevoir, et donc sans doute même de percevoir, le « vivant », tant celui-ci est comme résorbé par avance par toute la logique de la supplémentarité, de l'origine inconcevable, par l'impossibilité de distinguer la production et la reproduction (« tout a toujours déjà commencé entre nous par une reproduction », comme écrit subtilement Derrida dans *La carte postale*), l'impossibilité de distinguer métaphore et concept, l'impossibilité de faire fonctionner correctement la dualité « modèle / copie », et l'impossibilité de définir un « programme » qui serait seulement applicable au vivant et pas à la société entière – le symptôme le plus manifeste de cette impossibilité de saisir conceptuellement le vivant se voyant déjà dans l'acceptation entière et initiale, par Derrida, du repli phénoménologique husserlien du « présent » sur le « vivant », c'est-à-dire de la superposition de l'ontologique et du biologique, au moment même où il mettait à bas l'édifice de la phénoménologie.

Pourtant, dans sa vie humaine, de citoyen, de professeur, de père, de mari, d'ami, d'homme public et privé, Derrida n'a pas hésité à assumer les opinions et les réactions communes, qui témoignent d'une perception très claire et très évidente, par la société comme par chacun de nous, de la spécificité du vivant, ne serait-ce que par le fait d'accorder une importance toute particulière au décès, à la mort, de ceux qui nous entourent ou de tous ceux dont les médias nous informent en continu, et en réagissant en outre affectivement, par la tristesse et par le deuil, à ces événements : comme si le fait de déclarer que, conceptuellement, la mort est non seulement insaisissable, et en outre qu'elle ne met pas un terme à la vie, mais lui est constamment et intimement liée (ne serait-ce que dans le prononcé quotidien de notre nom, qui est déjà notre tombeau, comme Derrida y insiste souvent) ; comme si, donc, cette double thèse bien faite pour nous consoler de la mort n'avait pas d'effet sur les perceptions et les chagrins qui accompagnent les décès auxquels nous sommes confrontés –

situation assez comparable, au fond, à celle des disciples de Socrate, au début du *Phédon*, qui lui demandent, le jour de son exécution, de leur raconter encore une fois pourquoi ils ne doivent pas avoir peur de la mort parce que, même s'ils ont souvent écouté la fable philosophique, ils ont tout de même encore un peu peur de la mort, et aimeraient être rassurés encore une fois...

Ceci peut expliquer le fait que, alors que théoriquement et selon sa propre philosophie il n'aurait pas dû le faire, Derrida ait produit l'impressionnante série d'oraisons funèbres recueillies dans *Chaque fois unique la fin du monde*. Sans doute, Derrida insiste-t-il, pour ainsi dire dans chacune de ces oraisons funèbres, sur le fait que le discours de l'oraison funèbre lui est non seulement personnellement « indécent » et « intolérable », mais lui apparaît en outre « impossible » en soi, et contradictoire de part en part : (a) être présent dans son discours pour montrer sa fidélité au mort, et lui laisser cependant la première place (*Chaque fois unique*, p. 64 – Roland Barthes) ; (b) Parler du mort comme un vivant et comme un mort, choix également impossibles (*Chaque fois unique*, p. 70 – Roland Barthes) ; (c) Parler et de ne pas parler, parler et se taire, choix également impossibles (*Chaque fois unique*, p. 146 – Louis Althusser ; voir également *ibid.*, p. 326, Maurice Blanchot) ; (d) Double contrainte contradictoire de se plaindre et de ne pas se plaindre au moment et au lieu de la mort de l'ami (*Chaque fois unique*, p. 147 – Louis Althusser) ; (e) Double contrainte contradictoire de l'appropriation et de la désappropriation du mort ou de son œuvre (*Chaque fois unique*, p. 270-271 – Jean-François Lyotard).

Pour atténuer la souffrance que cause en lui le discours de l'oraison funèbre, Derrida recourt à un certain nombre de procédés rhétoriques. D'abord la pratique d'un discours dénégatif ou méta-discursif, qui déclare sa honte de dire ce qu'il devrait néanmoins essayer de dire, sans le dire mais tout en le disant : « *La force me manque pour prendre la parole au grand jour et rappeler* [Souligné CR] *chaque fois une autre fin du monde, la même, une autre* » (*Chaque fois unique*, p. 128 – Maxime Loreau) ; ou encore : « *Je ne dirai donc rien* [Souligné CR], rien que la séparation ou la privation dont je ne cesse de parler » (*ibid.*). Le discours méta-discursif est assez proche au fond du dénégatif : dans une oraison funèbre, on ne peut parler que pour décrire ce qu'il aurait fallu dire, et qu'on ne peut pas dire tant on est ému : « Parler est impossible, mais se taire le serait aussi, [...]. Simplement je vous demande de me pardonner si je n'ai aujourd'hui que la force de quelques mots très simples. Plus tard, j'essaierai de mieux dire ». (*Chaque fois unique*, p. 101 – Paul de Man). La rhétorique de l'oraison funèbre, instable dans les discours dénégatif et méta-discursif, ne trouve sa stabilité, finalement, que dans le discours « conventionnel » (celui qui veut que « des morts on ne dit que du bien »), auquel Derrida consent explicitement : « À la mort de l'ami, il y a toujours ce mouvement coupable,

égoïste certes, narcissique aussi mais irrépressible qui consiste à se plaindre soi-même et à s'apitoyer, c'est-à-dire à s'apitoyer soi-même sur soi-même en disant, *et je le fais, car cette phrase conventionnelle ne manque pas de dire le vrai de cette compassion* » [Souligné CR] (*Chaque fois unique*, p. 146 – Louis Althusser).

Toutes ces difficultés rhétoriques, toutes ces contradictions performatives, disent bien, à leur manière, ce que j'ai essayé de montrer : qu'il est à la fois indispensable et impossible, pour Derrida, de parler du mort que de parler du vivant.

Pour ce qui est du vivant, on trouve en effet chez Derrida, à côté de l'impossibilité théorique de maintenir l'opposition « la vie la mort », une perception directe, empathique, du vivant, très frappante. Il y a pour Derrida une irréductibilité du vivant, notamment dans l'animal, ou plutôt dans les animaux, comme on le voit presque pathétiquement dans *l'animal que donc je suis* : une spécificité, une présence animale ou vitale que rien ne saurait nier, ni même atténuer. Comme si la vie, selon l'expérience commune et le discours des religions, était pour Derrida comme pour presque tout le monde à la fois incontestable et sacrée : c'est l'émerveillement devant la naissance, devant le petit animal ou le petit humain tout faible dans son berceau, devant lequel les rois eux-mêmes viennent s'incliner... C'est chez Derrida, sans doute, une pente quasi-mystique, qui le pousse à cet « ultra-transcendentalisme » que j'ai évoqué, cette notion sans doute aussi contradictoire que la « cause de soi » spinoziste, qui témoigne de l'attirance vers une sorte d'ultra-originarité, d'une arrivée que rien, absolument rien, ne laisserait prévoir, qui ne rentrerait dans aucun programme, qui serait absolument donnée, d'un don qui s'ignorerait lui-même comme don, appelant une hospitalité également inconditionnelle...

Tout cela, qui est bien présent chez Derrida (avec la « folie de la décision » kierkegaardienne qui sert d'exergue à « l'écriture et la différence », avec tous les thèmes de l'équivalence entre les « conditions de possibilité » et les « conditions d'impossibilité », ou encore avec les thèmes de la « messianicité sans messianisme » ou de la « Khôra »), peut expliquer son amour également inconditionnel pour la vie ou pour certaines figures de la vie, notamment l'une d'elle qui apparaît « la vie la mort » et que l'on retrouve dans *la carte postale*, à savoir la figure de « la vivante ».

La deuxième séance du séminaire *La vie la mort* est intitulée « Logique de la vivante ». Il s'agit de la part de Derrida d'un commentaire de certains passages de *Ecce Homo* de Nietzsche, qui l'amène p. 58 à distribuer la vie et la mort sur la mère et le père : « Donc, en tant que je suis mon père, je suis mort, le mort, la mort, en tant que je suis ma mère, je suis la vie qui persévère, le vivant, la vivante ». « *Ich bin der-und-der* », signe Der-i-da avec Nietzsche, selon son

habitude de la signature parasitaire... Bien sûr, ici comme dans *Glas*, la figure de « la vivante » sous la forme de la mère n'est pas sans ambiguïté. *Glas* est un *stabat mater*, autre formulation de la « logique de l'obséquence ». La mère suit le cercueil, survit à son fils, reste après lui. C'est une survivante maléfique, en un sens, qui donne toujours du « lait empoisonné ». Donc il s'agit d'une « vivance » morbide, si l'on peut oser un tel oxymore. Mais cela n'empêche pas Derrida, dans *La carte postale*, dans la correspondance amoureuse des « Envois », de chanter cette-fois ci un hymne à « la vivante », dans lequel il semble récuser, pour elle, toute sa philosophie. Le passage montre en effet la lassitude, voire l'inquiétude de Derrida devant le système de la spécularité infinie, de la précédence indéfinie, de la différance sans fin, et au contraire son attirance vers la présence, la chair, la vie, la pureté du premier sentiment ou du premier amour, l'inquiétude devant la « corruption », bref, tout ce que sa déconstruction dissout ou tient à distance : « 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* [Souligné CR]. Au-delà de tout, au-delà de ton nom, ton nom au-delà de ton nom » (*ibid.*, p. 156).

Conclusion

Je cherche depuis longtemps, sans être parvenu à me satisfaire entièrement, l'explication ou la résolution théorique de cette double aspiration de Derrida envers « la vie la mort ». Sans doute y a-t-il quelque absurdité à vouloir résoudre des contradictions, faire des synthèses ou des dépassements, pratiquer l'*Aufhebung*, sur Derrida, au moment-même où il nous a suffisamment avertis, dans *Glas*, que rien ne viendrait rejoindre ou réconcilier les deux colonnes parallèles de la pensée d'entendement. Mais ce renoncement à la synthèse ou à l'explication garde tout de même, me semble-t-il, quelque chose de l'argument paresseux, et il n'est pas certain qu'on puisse légitimement se prévaloir de l'attitude de Derrida envers Hegel pour justifier notre propre attitude envers Derrida lui-même.

J'ai souvent pensé que la « Nostalgie » pouvait être une hypothèse explicative. Elle consisterait à opposer la philosophie de Derrida à certaines de ses aspirations personnelles liées au cadre algérien de son enfance : le sable chaud, les amis à la plage, le ciel très bleu, les jeux et les sports (le foot), bref l'amour pour les plaisirs simples de l'adolescence. Dans les pays méditerranéens, « l'hospitalité » a une valeur quasi sacrée : l'arrivée de l'autre, de l'étranger, possède une dimension événementielle. Cette distance prise par rapport à tout le système de l'écriture et de la différance (c'est-à-dire, Derrida n'a cessé de le

répéter, de la mort comme condition de possibilité de la signification) est bien présente dans certains passages de *La carte postale*, et dans de nombreux passages de son œuvre.

On pourrait évoquer en ce sens ce que disait Ferdinand Alquié de Hume : en général la philosophie est considérée comme une consolation de la mort (que l'on pense au Phédon ou à la *Consolatio philosophiae* de Boèce). Et la philosophie de Derrida possède incontestablement cette dimension traditionnelle. Mais Alquié disait de Hume que sa vie, au contraire de la plupart des autres philosophes, avait été pour lui une consolation de sa trop sceptique philosophie. Il y aurait peut-être ici quelque chose de commun aux personnalités et aux positionnements de Hume et de Derrida par rapport à leurs propres philosophies : leur vie les consolait peut-être de leur philosophie. La déconstruction est sceptique, ironique, distante, nous plonge bien souvent dans l'indécidabilité. On peut imaginer que, contre cela, se soit épanoui dans le cœur du philosophe de la déconstruction une passion directe, immédiate, certaine, fiévreuse, pour la vie, comme ont pu en témoigner bien des hommes et des femmes qui l'ont fréquenté, mais aussi bien des animaux s'ils avaient pu témoigner, jusqu'aux plantes et aux fleurs qui ornent et couronnent certains de ses plus beaux textes, par exemple *Glas* ou *La vérité en peinture...*

Résumé en français

Jusqu'à son tout dernier ouvrage, *L'animal que donc je suis*, Derrida a montré une constante préoccupation envers les animaux, et plus généralement envers le vivant. Néanmoins, comme nous essayons de le montrer dans ce texte, il a constamment refusé de reconnaître une spécificité au « vivant », en l'intégrant par exemple, dans le Séminaire « La vie la mort », sous le règne plus général de la « trace » et de la « survie », par le biais d'une critique sévère des thèses du biologiste François Jacob. Ce geste rapproche paradoxalement Derrida de Descartes, qui refusait toute spécificité au vivant en considérant les animaux, comme toute chose, comme des « machines » ; ou encore de Spinoza, qui refusait toute spécificité au vivant en l'intégrant à la loi générale des rencontres, alliances et destructions des « choses singulières ». Derrida rejoindrait donc à sa façon les deux philosophes de la modernité qui ont toujours refusé de dialectiser la vie et la mort, ou même d'accorder valeur ou signification à la mort des êtres vivants. En conclusion, nous essayons de comprendre pourquoi, dans sa vie personnelle, Derrida a néanmoins accordé une importance si manifeste et si particulière aux « vivants », et tout particulièrement à une certaine « vivante ».

English Summary

Right up to his very last work, *L'animal que donc je suis / The Animal That Therefore I am*, Derrida showed a constant concern for animals, and more generally for the living. Nevertheless, as we try to show in this text, he constantly refused to recognise a specificity of the 'living', by integrating it, for example, in the Seminar '*La vie la mort / Life and Death*', under the more general reign of the 'trace' and 'survival', by means of a severe critique of the theses of the biologist François Jacob. Paradoxically, this gesture brings Derrida closer to Descartes, who denied any specificity to the living by considering animals, like everything else, as 'machines'; or to Spinoza, who denied any specificity to the living by integrating it into the general law of encounters, alliances and destructions of 'singular things'. In his own way, then, Derrida would be joining the two philosophers of modernity who have always refused to dialectise life and death, or even to accord value or significance to the death of living beings. In conclusion, we try to understand why, in his personal life, Derrida nevertheless attached such manifest and particular importance to the 'living-beings', and especially to a certain 'living-feminine' (« *La vivante* »).