

Sous la responsabilité de
Laura Llevadot, Jordi Riba et Patrice Vermeren

BARCELONE PENSE-T-ELLE EN FRANÇAIS ?

La lisibilité de la philosophie
française contemporaine



L'Harmattan

Barcelone pense-t-elle en français ?

La lisibilité de la philosophie française contemporaine

LA PHILOSOPHIE EN COMMUN

Collection dirigée par S. Douailler, J. Poulain et P. Vermeren

Sous la responsabilité de
Laura Llevadot, Jordi Riba et Patrice Vermeren

Barcelone pense-t-elle en français ?

La lisibilité de la philosophie française contemporaine

L'Harmattan



Universitat Autònoma de Barcelona



© L'Harmattan, 2016
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343
EAN : 9782343

« Me tenant comme je suis, un pied dans un pays et l'autre en un autre, je trouve ma condition très heureuse, en ce qu'elle est libre »

Descartes, *Lettre à la princesse Elisabeth de Bohême*, Paris, 1648.

Présentation

Ce n'est pas le fruit du hasard qu'une rencontre ait précédé l'édition de ce livre. Les rapports entre philosophes français et catalans viennent de loin. Le XIXe siècle était un modèle des « voyages philosophiques », parmi les plus connus ceux de Cousin en Allemagne. Moins connus mais également fructifères étaient ceux des philosophes exilés qui partirent sous les régimes de persécution et avaient trouvé en France non seulement un lieu d'accueil mais aussi l'opportunité de confrontation de leurs idées avec celles des philosophes français. De la même manière, certains exilés de la commune avaient trouvé un lieu d'accueil dans la Barcelone révolutionnaire des années républicaines.

Ces rencontres n'ont jamais totalement fini de se produire au long du XXe siècle, période pendant laquelle l'exil avait constitué la manière d'échapper à une mort sûre dans l'Espagne de la guerre civile. La période actuelle vit une nouvelle revitalisation des échanges et l'un des exemples se trouve dans les écrits de ce livre. Il y a aujourd'hui une réception de la philosophie française, à Barcelone, en Espagne et également en Amérique latine, qui excède le champ académique. Il y a une nécessité de la philosophie française contemporaine qui nous permettra de penser au-delà de la philosophie analytique, un élan qui, provenant du renversement philosophique produit par la phénoménologie et le poststructuralisme - de Merleau-Ponty à Levinas, d'Althusser à Lacan, de Foucault à Deleuze et Derrida - survit encore dans la philosophie actuelle de Badiou, Rancière, Abensour, Nancy, Malaboue et autant d'autres qui revitalisent notre réflexion et notre recherche.

Il y a donc un besoin de « vous », non pas seulement pour vous analyser, étudier et vous imiter, mais pour alimenter, inséminer, faire fructifier notre propre « désir d'idiome ». Si la philosophie est l'invention d'un langage capable d'articuler d'une façon nouvelle et émancipatrice l'ensemble

d'expériences étiques, politiques, esthétiques,... C'est en élargissant les dimensions de la langue qu'on la produit. C'est pourquoi la rencontre des philosophes français, catalans et latino-américains qui a eu lieu dans la Maison de l'Amérique Latine en juin de 2013, et qui est à l'origine des textes ici réunis, avait pour titre : « Barcelone pense-t-elle en français ? » Avec ce titre, on n'a pas voulu seulement créditer un moment de réception, mais surtout placer la question de la pensée dans la langue et l'amitié.

« Penser en français », ça voudrait dire pour les Catalans, Espagnols et Latino-américains, ouvrir nos langues à une expérience philosophique nouvelle, travailler nos langues et les faire passer par une traduction impossible, inscrire dans le corps idiomatique de la langue le désir d'une pensée qui ne se réduit pas à la signification et l'argumentation d'un langage universel tel que le voudrait la philosophie analytique contemporaine. Penser en français, ça voudrait dire penser autrement, même si on le fait en catalan ou en espagnol.

C'est ce désir, cette amitié, cette fraternité, ce métissage qui nous a réunis un jour à Paris et encore une deuxième fois ici, dans ces pages, qui s'offrent à votre lecture complice.

Laura Llevadot, Jordi Riba et Patrice Vermeren

Déconstruire la résistance philosophique à la biologie

Catherine Malabou

Pourquoi la déconstruction aujourd'hui ? Peut-on se référer encore à elle comme à une démarche, une pratique théorique vivante ? Peut-elle encore orienter l'avenir et fournir les armes conceptuelles destinées à comprendre comme à transformer la contemporanéité politique et culturelle ?

Ces questions ne peuvent que recevoir une réponse positive. Les raisons en sont multiples. Dans le bref espace qui m'est alloué, je voudrais en exposer une, qui a trait au rapport de la philosophie à la science. Plus exactement au rapport de la philosophie et de la biologie.

Commençons par préciser que l'avenir de la déconstruction passe aussi par une actualisation de celle-ci, des changements de cap, pour reprendre un mot cher à Derrida. L'exemple de la biologie et des définitions contemporaines du vivant est un excellent exemple de ce que la déconstruction pratiquée par Derrida peut encore apporter mais aussi de ce qui, en elle, doit être modifié, c'est-à-dire encore déconstruit pour libérer son pouvoir encore parfois bridé par certaines adhérences qu'il faut bien appeler métaphysiques. La déconstruction de la déconstruction elle-même est précisément la perspective dans laquelle se situe tout mon travail.

Partons de l'apport positif de la déconstruction par rapport à la question du vivant. Sans nul doute, le legs principal de Derrida sur la question du vivant tient à l'élaboration du concept d'auto-immunité. De la même manière que le vivant, lorsqu'il souffre d'une maladie auto-immune, finit par attaquer ses propres défenses, la pensée ne peut prétendre protéger le vivant contre la machine sans utiliser les ressources de la machine elle-même, sans mettre en marche une manière de mécanisme qui se retourne contre

elle. Il n'est pas possible d'immuniser la vie contre la machine sans faire appel à la machine, sans avoir recours, en d'autres termes, aux ressources de la répétition machinale. « Nous sommes là, déclare Derrida, dans un espace où toute autoprotection de l'indemne, du sain(t) et sauf, du sacré (*holig, holy*) doit se protéger contre sa propre protection, sa propre police, son propre pouvoir de rejet, son propre tout court, c'est-à-dire contre sa propre immunité. C'est cette terrifiante mais fatale logique de l'*auto-immunité de l'indemne*. »¹ Il y a auto-immunité dès que les défenses attaquent ce qu'elles prétendent défendre.²

Il n'y a donc pas d'un côté la « vie » et de l'autre la menace de la « machine », le « vivant » et le « programme ». Leur unité dissensuelle est originaire qui fait apparaître leur source commune comme « double ». Parce que toute réaction, toute réactivité sont immédiates et quasi-automatiques, il apparaît que tout ce que l'on croit défendre est, pour cette raison même, mécaniquement attaqué, mal défendu. L'auto-immunité est cette mécanique pathologique potentiellement inscrite dans le vivant, une anomalie biologique qui devient aporie philosophique. L'auto-immunité, c'est le programme retourné contre lui-même — ce retournement apparaissant en un sens comme son accomplissement. Gène contre antigène, soi contre non-soi, machine qui s'en prend à elle-même. L'anomalie contenue pour Derrida dans tout programme en révèle la signification politique. L'auto-immunité est cette logique infernale qui s'enclenche en effet dès que commence le processus d'identification de l'ennemi.³

Maintenant, on s'attendrait à ce que Derrida, après avoir exposé cette logique dans son grand texte *Foi et savoir*,

¹ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, in J. Derrida et G. Vattimo, *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 59.

² *Ibid.*, p. 47.

³ Cf. la répétition comme « division du même », *ibid.*, p. 48.

revienne à Heidegger de manière critique dans la dernière partie de cet ouvrage. On s'attendrait à ce que le déclenchement du jeu de l'auto-immunité ébranle profondément et durablement les fondements l'analyse heideggérienne de la technoscience. En effet et encore une fois, si toute position de rejet est vouée à s'en prendre machinalement à elle-même, la critique réactive de la science, tout comme l'ontologie qui la soutient, devraient en toute rigueur s'auto-déconstruire. L'assimilation de la génétique à un mode de calcul, constamment mise en œuvre par Heidegger devrait se retourner contre elle-même, annonçant déjà ainsi, en creux, l'importance contemporaine de l'épigénétique. Le rejet de la définition biologique de l'homme (*animal rationale*) devrait du même coup se rejeter lui-même. Prêtant deux de ses catégories à la déconstruction (celles d'immunité et d'auto-immunité), la biologie devrait du même coup voir investie d'un rôle philosophique et critique nouveau et sortir enfin de l'enclave tant ontologique que technoscientifique dans laquelle elle se voit constamment maintenue.

Curieusement cependant, on assiste sur ce point, curieusement, à une interruption de la mécanique auto-immunitaire. Force est de le remarquer, *Foi et savoir* ne produit en fin de compte aucun dérèglement fatal de la défense heideggérienne. La vie continue, pour Derrida, à ne pouvoir se réduire à son sens biologique : « la vie, écrit-il, vaut plus que sa définition naturelle ». Qu'est-ce qui, chez Heidegger, se trouve ainsi secrètement immunisé par la déconstruction ?

Tournons-nous vers le premier volume de *La Bête et le souverain*. Ce qui se trouve en fin de compte, et malgré de multiples précautions, protégé par Derrida n'est autre que ce qui devrait être le plus déconstruit. Il s'agit, nous l'avons dit, du soupçon que Heidegger fait peser sur la définition zoologique et biologique de l'homme, définition qui préside originairement au destin de la philosophie et détermine

également, tout autant que celles de la rationalité et de la politique, l'essence de l'animal.

Si Derrida remet bien en cause certaines dichotomies - entre vivant et machine, ou mourir et périr par exemple - s'il souligne un silence pesant du philosophe allemand au sujet de l'animal, plus exactement au sujet de l'assujettissement et de la souffrance animales, il ne déplace pas le caractère dérivé que revêtent chez Heidegger le biologique et le zoologique. Il laisse ainsi dans l'ombre ce qu'il se propose pourtant d'élucider, à savoir le sens de ces catégories mêmes.

Derrida revient tout d'abord sur le propos développé dans *Introduction à la métaphysique* au sujet de l'*animal rationale*. « Heidegger, déclare-t-il, [insiste sur] le caractère secondaire, dérivé, en somme, tard venu et au fond très insatisfaisant, du point de vue ontologique, d'une définition de l'homme comme *animal rationale* ou comme *ζῷον λογον εχον*. Cette définition, il l'appelle, de façon d'ailleurs intéressante et inattaquable, « zoologique », non seulement mais aussi en ce qu'elle allie le *logos* au *ζῷον* et qu'elle prétend rendre compte et raison (...) de l'essence de l'homme en disant de lui qu'il est avant tout un « vivant », un « animal ». Mais le *ζῷον* de cette zoologie reste à beaucoup d'égards *fragwürdig* [digne de questions]. Autrement dit, tant qu'on n'aura pas interrogé, ontologiquement, l'essence de l'être en vie, l'essence de la vie, définir l'homme comme *ζῷον λογον εχον* reste problématique et obscur. Or c'est sur ce fondement non interrogé, sur ce fondement problématique d'une question ontologique de la vie non élucidée que tout l'Occident, déclare Heidegger, a construit sa psychologie, son éthique, sa théorie de la connaissance et son anthropologie. »⁴

A partir de là, deux directions de pensée étaient possibles. Soit expliquer pourquoi ce fondement reste selon Heidegger « non interrogé ». Déployer sans plus, avec ça et là quelques

⁴ J. Derrida, *La Bête et le souverain, Séminaire*, vol. 1, Paris, Galilée, p. 354.

coups de pattes inoffensifs, l'argumentation heideggérienne. Soit se demander pourquoi ce fondement *devrait* après tout être interrogé, pourquoi la définition de l'homme comme animal ou comme vivant devrait forcément apparaître comme le masque d'une « question ontologique » non élucidée.

Non qu'il ne faille déconstruire la définition zoologique traditionnelle de l'homme proposée par Aristote. Mais là encore, que veut dire déconstruire ? Redoubler le soupçon heideggérien ? Ou bien s'en prendre à ce soupçon même et voir à l'œuvre, dans la définition aristotélicienne, le commencement d'un processus auto-déconstructeur, sorte de bombe à retardement, qui, loin de fixer pour l'éternité quelque chose comme une essence de l'homme, annonce la possible naissance d'un sujet bio-zoologique en effet ?

N'aurait-ce pas été là le meilleur moyen *aussi* d'engager la critique du concept foucaldien de biopolitique et de sa réinterprétation par Agamben, critique qui constitue un moment majeur de *La Bête et le souverain* ? En effet, il faut le dire, l'immunisation de Heidegger n'a en fait d'autre but, dans le séminaire de Derrida, que de contrer l'analyse de la souveraineté moderne comme émergence de la biopolitique (Foucault) et l'indistinction entre *bios* et *zôê* qui en procède (Agamben). De la lecture de Heidegger à celle de Foucault et Agamben, ce ne sont en fait *jamais* la biologie ni la zoologie qui sont en jeu. Elles ne constituent *jamais* le cœur du débat. Ce qui compte pour Derrida, est de montrer que la méfiance heideggérienne envers la définition zoologique de l'homme est déjà une prise en compte du caractère biopolitique de la métaphysique et qu'en ce sens, Foucault n'a rien inventé. Les catégories de *bios* et de *zôê* quant à elles forment dès l'origine cette unité duelle qu'Agamben n'aura pas non plus découverte.

Derrida montre que s'ils avaient lu Heidegger comme ils auraient dû le faire, Foucault et Agamben auraient compris qu'il n'y avait *rien de nouveau* avec la « modernité », que la définition de l'homme comme *animal rationale* et *zôon politikon*

ouvrant déjà le programme de la biopolitique. « Je ne dis (...) pas, dit Derrida, qu'il n'y ait pas de « nouveau bio-pouvoir », je suggère que le « biopouvoir » lui-même n'est pas nouveau. Il y a des nouveautés inouïes dans le biopouvoir, mais le bio-pouvoir ou le zoo-pouvoir n'est pas nouveau. » ⁵ Il ajoute : « La zooanthropolitique, plutôt que la bio-politique, voilà notre horizon ». ⁶

« Zooanthropolitique » contre « bio-pouvoir ». Tout est dit, la définition zoologico-politique de l'homme établie par Aristote contient déjà en elle-même les linéaments de la biopolitique. La lecture heideggérienne précède et double en ce sens les analyses de Foucault et d'Agamben.

Le problème n'est donc pas du tout pour Derrida d'attaquer la manière, dont Heidegger attaque lui-même la notion d'*animal rationale*. Attaquer cette attaque, c'eût été insister sur tout ce que la critique heideggérienne comporte encore de métaphysique dans son rejet du zoologique et du biologique. C'eût été d'abord rendre justice à la « zoologie », appellation, dont Derrida ne souligne pas une fois le côté obsolète (on parle aujourd'hui de biologie des organismes ou de biologie animale) et montrer que la « zoologie » s'est profondément renouvelée en intégrant les apports de la phylogénie, de la biochimie, de la génétique des populations, de la physiologie animale -qui s'étend de la biochimie et biologie cellulaire à l'anatomie comparée en passant par l'histologie-, de l'éthologie et de l'écologie enfin qui étudie les interactions entre les êtres vivants et leur milieu et porte autant d'intérêt aux animaux qu'aux plantes, aux champignons et aux facteurs abiotiques. C'eût été tenter de dire en quoi ces disciplines ont largement permis de déstabiliser les conceptions traditionnelles de l'animal, du rapport entre l'homme et animal et du rapport entre

⁵ *Ibid.*, p. 438.

⁶ *Ibid.*, p.100.

l'homme et la vivant non animal ...en permettant peut-être de donner un sens nouveau à l' « animal politique ».

N'est-on pas en droit d'affirmer en effet qu'il existe une définition zoologique et biologique non métaphysique de l'homme ? Que quelque chose, dans la définition aristotélicienne, contenait peut-être un sens extra-métaphysique de la biologie qui annonçait ainsi une révolution philosophique ?

Les développements contemporains de la « zoologie » sont bien évoqués dans le séminaire de Derrida, mais ils se voient immédiatement réduits à n'être que des acteurs du programme général d'instrumentalisation du vivant et d'assujettissement de l'animal mis en œuvre par la « télé-techno-biologie ». Les « développements conjoints de *savoirs* zoologiques, éthologiques, biologiques et génétiques [sont] toujours inséparables de *techniques* d'intervention *dans* leur objet, le vivant animal », écrit Derrida. Quelles sont ces techniques ? L' « élevage », le « dressage », l'« expérimentation génétique », l' « industrialisation », l'« insémination artificielle massive », les « manipulations de plus en plus audacieuses du génome », « la réduction de l'animal non seulement à la production et à la reproduction suractivée (hormones, croisements génétiques, clonage, etc.) de viande alimentaire et à toutes sortes d'autres finalisations au service d'un certain être et supposé bien-être humain de l'homme »⁷ ... Les « savoirs » biologiques -et l'on retrouve ici encore bien sûr la phobie du tout génétique- conduisent donc sans reste à la catastrophe. « L'ordre du *savoir* », rappelle Derrida, « n'est jamais étranger à celui du *pouvoir* ». Comme le pouvoir, le savoir biologique a droit de mort sur son objet.

Derrida prend pour exemple de ce pouvoir -c'est le seul exemple donné dans le séminaire du « savoir zoologique »- la dissection, devant Louis XIV, du grand éléphant du Jardin

⁷ p. 276.

des Plantes en 1681.⁸ Le lien entre savoir zoologique et pouvoir souverain apparaît avec toute sa force dans cet exemple qui rend manifeste « la maîtrise à la fois politique et scientifique, indissociablement politique et scientifique d'un animal devenu objet de savoir, de savoir de la mort, de savoir anatomique surtout, pour le souverain, le roi ou le peuple. »⁹ Un peu plus loin dans le texte, Derrida réaffirme la force de ce lien : « le savoir est souverain, il est de son essence de vouloir être libre et tout-puissant, de s'assurer le pouvoir et l'avoir, la possession et la maîtrise de son objet. Et c'est pourquoi, vous l'aviez bien compris, j'avais commencé et fini la dernière fois par un cadavre, un immense cadavre (...) je parle donc du tableau d'une dissection d'éléphant *sous* les ordres et *sous* les yeux du plus grand des rois, de Sa Majesté Louis le Grand. La bête et le souverain, c'est ici la bête comme objet mort, énorme et lourd cadavre sous le regard et à la disposition absolue d'un monarque absolu. »¹⁰ Le sens de la zoologie se voit fixé une fois pour toutes à partir de cet exemple, qui se distribue entre anatomie animale et science du zoo.¹¹

La véritable raison qui conduit Derrida à interroger zoologie et biologie n'a donc pas pour but, nous le voyons encore plus clairement maintenant, de déclencher le rejet du rejet heideggérien ni de voir en quoi les définitions contemporaines de l'animal en particulier et du vivant en général pourraient déstabiliser non seulement la souveraineté

⁸ Cf. p. 368.

⁹ p. 367.

¹⁰ p. 376.

¹¹ Le parc zoologique venant au secours des anatomistes en leur fournissant leurs « ob-jets », c'est-à-dire leurs victimes. Sur les parcs zoologiques, voir p. 379 en particulier. La Ménagerie de Versailles, construite à partir de 1662, participe au développement de l'anatomie animale en fournissant aux savants les cadavres de ses animaux.

politique mais bien aussi ce qu'il faut appeler la souveraineté ontologique. Nous venons de le voir, la chose, sans même être examinée, est *déjà réglée*. Les « savoirs » biologiques n'ébranlent rien, et là n'est pas le problème. Non, il ne faut pas attaquer Heidegger mais bien plutôt le protéger contre ceux qui ne le lisent pas, ou pas assez, et prétendent tout de même connaître quelque chose au sens grec du *bios* et de la *ζοή* (du biologique et du zoologique...) ainsi qu'à la définition aristotélicienne de l'homme comme vivant et animal politique. Il faut sauver la primauté de l'analyse heideggerienne de la zooanthropolitique, marquer son antécédence logique et chronologique sur les pensées tard venues de la biopolitique.

La critique de la biopolitique dans *La Bête et le souverain* est l'une des seules qui existent. Nous n'en connaissons aucune autre. Mais force est de remarquer là encore que la discussion ne porte que sur les significations à la fois philologiques et ontologiques de « bios » et de « zôê », jamais sur leur signification scientifique et leur potentiel déconstructeur et de l'ontologie et de la biopolitique elle-même. Ce qui est ici en jeu est l'impossibilité, déclarée par Derrida, de dater comme le font Foucault et Agamben, quelque chose comme un tournant historique dans l'histoire de la souveraineté lorsqu'elle devient biopouvoir au tournant du XVIIe siècle ; devenir qui selon Agamben en engage un autre, le devenir indistinct, à l'époque moderne, de *bios* et de *ζοή*.

« Toute la stratégie démonstrative d'Agamben, ici et ailleurs, écrit Derrida, mise sur une distinction ou une exclusion radicale, claire, univoque chez les Grecs, et chez Aristote en particulier, entre la vie nue (*ζοή*), et la vie qualifiée comme vie individuelle ou vie de groupe (*bios* : *bios théôrêtikos* par exemple, vie contemplative, *bios aolaustikos* : vie de plaisir, *bios politikos* : vie politique). Le malheur, c'est que cette distinction n'est jamais si claire ni assurée, et qu'Agamben doit lui-même admettre qu'il y a des exceptions, par exemple dans le cas de Dieu qui mène, dit la *Métaphysique* d'Aristote,

une « zôê aristê kai aidios », une vie noble et éternelle ; une distinction sémantique si peu assurée ne saurait servir à déterminer une périodisation historique, celle qui fait dire à Agamben, je cite encore :

[...] ce qui caractérise la politique moderne n'est pas l'inclusion de la *zôê*, dans la *polis*, en soi très ancienne, ni simplement le fait que la vie comme telle devient un projet éminent de calculs et de prévisions du pouvoir étatique ; le fait décisif est plutôt que, parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle, l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, *bios* et *zôê*, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible.

Ce qu'il y a de difficile à soutenir dans cette thèse, conclut Derrida, c'est l'idée d'une entrée (moderne, donc) dans une zone d'indifférenciation irréductible, là où leur différenciation n'a jamais été assurée ; et surtout ce qui reste encore plus difficile à soutenir, c'est l'idée qu'il y a là quelque chose de moderne ou de nouveau.¹²

Dans ce long passage on le voit, Derrida exprime sa méfiance vis-à-vis de la mise au jour d'un prétendu tournant dans l'histoire de la souveraineté, lieu d'émergence de la biopolitique. Heidegger a montré, à sa manière, que le « biopouvoir » est déjà présent, dès l'origine, dans la compréhension grecque du logos comme vie. « Ni l'un ni l'autre [entendez ici ni Foucault ni Agamben] ne se réfèrent, comme je crois qu'il aurait été honnête et indispensable de le faire, au Heidegger [de] l'*Introduction à la métaphysique* »¹³, texte dans lequel Heidegger montre que le *logos* était originairement une « zoologie » : « unissant dans un même

¹² p. 421.

¹³ p. 422.

corps et un même concept le *logos* et la vie du vivant, *logos* et *ζῶε*. » Cette « zoo-logie ou (...) logo-zoïe (...) aura selon Heidegger imposé son autorité, voire sa souveraineté, sa prééminence hégémonique et sur l'interprétation originaire du logos grec et sur la définition aristotélicienne de l'homme comme *ζῶον logon echon*, l'animal qui a le *logos*. »¹⁴ La Genèse, ajoute Derrida, le disait déjà : « le *logos* était la vie (*ζῶε*). »¹⁵ Dès lors, s'il peut y avoir une biopolitique, ou une zooanthropolitique, c'est bien parce que, « entre la vie, *ζῶε* et le *logos*, il y aurait quelque affinité ontologique ».

Cela signifie que *bios* et *ζῶε* sont, dès l'origine de la tradition philosophique occidentale, à la fois distinctes et indistinctes, toutes deux mobilisées par la compréhension de l'homme comme vivant animal. Où Derrida veut-il en venir ? A la conclusion selon laquelle Heidegger attribue lui aussi très tôt une signification politique à la définition zoologique de l'homme. Il repère lui aussi très tôt le caractère « biopolitique » d'une telle définition. Que veut dire ici biopolitique ? Nous y voici : Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger décèle rien moins que le danger de *biologisme* originairement contenu dans cette définition : « Heidegger dénonce le biologisme, la réduction biologiste de cette définition de l'homme. Et cela veut dire que la métaphysique de l'humanisme classique, est alliée ou complice, en profondeur, du biologisme et du zoologisme. »¹⁶ Il va ainsi « de soi » que « lorsque Heidegger, *d'une part* condamne le biologisme (et visiblement le biologisme moderne) et, *d'autre part*, dénonce comme métaphysique et insuffisamment questionnant le zoologisme d'une définition de l'homme comme *ζῶον logon echon* ou, *a fortiori*, comme *ζῶον politikon*, il va dans le sens de toute cette configuration prétendument

¹⁴ p. 427.

¹⁵ p. 417.

¹⁶ p. 428.

inédite dans laquelle Agamben crédite Foucault d'avoir inauguré »¹⁷.

En fin de compte, Derrida renonce à distinguer nettement entre zoologie et biologie. « Arriverons-nous jamais, demande-t-il, à démêler, désintriquer si je puis dire, à nous débrouiller un jour entre *zoologie* et *biologie* ? Entre le zoologique et le biologique, entre ces deux mots grecs, qui sont plus que des mots, et qu'on traduit tous deux par « vie », *ζῴη* et *bios* ? N'est-il pas trop tard pour tenter de le faire et les efforts dans cette direction ne sont-ils pas voués, par essence, à rester vains ? Surtout en français, mais aussi en allemand et en anglais et en tant de langues où on ne dissocie pas les deux mots, voire les deux concepts pour dire « vie » et « vivant » ? Et la philologie n'est-elle pas désarmée, trop inégale, malgré les grands airs que se donnent parfois les donneurs de leçons et les pseudo-experts dans ce domaine ; trop inégale, la philologie, trop peu à la mesure de cette question qui n'est plus qu'une question de sens et de mot, entre *ζῴη* et *bios*, entre la *zoologie* et la *biologie*, la logique du *logos* n'arrangeant rien et ne simplifiant rien, nous allons le voir, pour qui se soucie de démêler les choses ? Et en français, que dit-on quand on dit « la vie » (ah, « la vie » !), et le vivant ? Dit-on le zoologique ou le biologique ? Et quelle serait la différence ? A quoi nous obstinons-nous à faire signe ici sous le mot de « vie » ? »¹⁸

Si l'on fait le point, on découvre donc 1) qu'il est impossible -niveau explicite de l'analyse- de séparer nettement entre *bios* et *ζῴη*, ce qui invalide l'analyse d'Agamben, et par conséquent aussi celle de Foucault : rien de « nouveau », donc, avec le biopouvoir ; 2) qu'il est par conséquent impossible de déconstruire le rejet heideggérien du bio-zoologique et l'arrière-fond ontologique qui le soutient. Quelles que soient les précautions que Derrida peut

¹⁷ p. 431.

¹⁸ p. 407.

prendre vis-à-vis de la compréhension heideggérienne de l'histoire comme historicité (histoire de l'être), il n'en démantèle pas le principe dans la mesure où il nie lui aussi la force novatrice de l'événement *historique*, au sens traditionnel du terme événement qui pourrait correspondre par exemple à l'émergence d'une nouvelle forme de souveraineté politique.

Pourquoi cette négation ? La réponse ne se fait pas attendre. L'affirmation foucaldienne du « tournant » biopolitique, de la « nouveauté » historique du biopouvoir, est encore *trop* « *génétique* » *en son principe* ! Derrida déclare en effet : « la figure du tournant implique une rupture où une mutation instantanée, dont le modèle où la figure sont encore génétiques, biologiques ou zoologiques — et donc, précisément, à interroger. » Ailleurs : « c'est pourquoi j'hésiterais à dire que nous *vivons* (...) (si on pouvait encore appeler tranquillement vie cette expérience dans laquelle viennent à trembler les limites au passage des frontières entre *bios* et *zôé*, biologique, zoologique et anthropologique, comme entre vie et mort, vie et technique, vie et histoire, etc.) (...) un tournant historique. »¹⁹ Parler de tournant, du point de vue de la mutation cette fois, de la variation c'est encore parler de programme génétique ! Le « tout historique » pourrait ainsi n'être qu'une variante du « tout génétique » !

Heidegger est certes lui aussi visé par cette critique du caractère « génétique », et donc programmé, de la figure du tournant : fausse surprise d'une instantanéité calculée. Reste malgré tout que la programmation heideggérienne (le caractère « toujours déjà » biopolitique de la définition aristotélicienne de l'homme et plus généralement l'histoire de la métaphysique en son ensemble comme succession d'« envois » de l'être) est pour Derrida plus acceptable que la programmation foucaldienne (le caractère de mutation

¹⁹ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 275.

génétique que revêt l'idée de nouveauté historique). Elle semble en effet donner plus de chances à ce que Derrida voudrait voir comme la seule instance véritablement déconstructrice du programme, la *promesse*. La promesse est l'instance qui ouvre, à même le programme, l'autre du programme. A force de répétition, et non par la grâce d'une pétition (celle d'un événement historique -la naissance de la biologie comme science par exemple), l'ancienneté finit par produire du nouveau. Telle est la paradoxale futurité de la promesse : « depuis deux siècles environ, de façon intense et selon une accélération affolante parce que nous n'en n'avons même plus l'horloge et la mesure chronologique, eh bien nous, nous qui nous appelons les hommes, nous qui nous reconnaissons sous ce nom, nous voilà engagés dans une transformation sans précédent. Cette mutation affecte l'expérience de ce que nous continuons à appeler, imperturbablement, comme si de rien n'était, l'animal et/ou les animaux. Cette nouveauté ne peut être déterminée que sur le fond du plus ancien. Sans cesse nous devons nous mouvoir dans cet aller et retour entre le plus ancien et ce qui vient, dans l'échange entre le nouveau et le « de nouveau », le « à nouveau » de la répétition. » En tant que *retour du nouveau, annonce répétitive de l'altérité*, la promesse est l'autre du programme, son altérité constitutive, son double. Incontestablement, Heidegger le sait, qui montre dans tant que le nouveau provient toujours d'une certaine promesse contenue dans la mémoire de ce qui s'offre à être transformé, un appel de l'autre celé dès l'origine et comme l'origine elle-même.

C'est donc en réalité toujours *dans* le sillage de la pensée heideggerienne, jamais *contre* lui, que Derrida situe le dialogue entre programme et promesse qui constitue selon lui l'étoffe même du temps. Le programme et la promesse marchent dans les textes de Derrida comme deux complices, main dans la main et l'un contre l'autre. Tous deux désignent une relation à l'avenir, à l'événement, à ce qui vient. Mais si le programme anticipe cet avenir, de telle sorte que ce qui

arrive est bien ce qui était prévu, une promesse quant à elle réserve toujours ses possibilités d'accomplissement : elle peut ou non être tenue, et ce qui se promet demeure, en ce sens, toujours inattendu. Leurs définitions peuvent être interchangeables et leur distinction est évidemment fragile. « Dès [qu'une promesse] est déterminable, écrit Derrida, elle se transforme en programme, elle est trahie comme promesse ; autrement dit, la promesse est trahie, dans sa dignité de promesse, là où elle n'accepte pas que le risque de la trahison l'habite incessamment. »²⁰ Cependant, pour être « indissociables », programme et promesse n'en sont pas moins « hétérogènes » : « C'est là que l'on rencontre l'hétérogénéité radicale entre la logique du calcul, du prévisible et celle de la promesse. (...) Le concept du prévisible et celui de l'irruption incalculable sont deux concepts à la fois hétérogènes et indissociables. »²¹ La figure de la mutation, du changement provoqué par l'événement historique, ici celui de l'émergence de la biopolitique, reste trop prévisible, elle ne promet donc rien.

A l'évidence, l'importance croissante de l'épigénétique transforme en profondeur le biologique lui-même (structure du vivant et science du vivant), mais cette transformation n'est pas encore conceptualisée. Elle reste en friche, comme un potentiel dormant, en attente d'être théoriquement éveillée et aiguisée. Les questions posées par les biologistes au sujet de ce changement de structure restent insuffisantes et révèlent surtout une ignorance, calculée ou non, de la pensée philosophique de la « techno-biopolitique » dans le cadre de laquelle il serait pourtant urgent de les situer. Ainsi

²⁰ *La Philosophie au risque de la promesse, Questions à Jacques Derrida*, M. Crépon et M. de Launay, dir., Paris, Bayard, 2004, p. 198. Sur speech acts et promesse, voir Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, p. 397.

²¹ *La Philosophie au risque de la promesse, op. cit.*, pp. 203-204.

décontextualisées, ces questions restent à la fois sans force philosophique et sans efficace politique. La barre du symbolique, dans les analyses scientifiques, est située trop bas. Il manque en effet à ces analyses l'échancrure d'une question directrice -gardons pour l'instant cette définition du symbolique comme échancrure du sens à même le réel- qui leur permettrait d'entrer dans le débat et de rendre ainsi publiquement manifeste la dimension émancipatrice de la biologie contemporaine.

En revanche, dans le type de discours philosophique que nous avons étudié, la barre du symbolique est située trop haut. Derrida prend bien acte d'une transformation. Il voit -à travers sa problématique de l'animal- se dessiner une nouvelle approche de la vie qui aboutit nécessairement à inquiéter le lourd appareil de la question de l'être et la pensée du temps et de l'histoire qui en procède. Il faut bien, pour étayer cette approche nouvelle, prendre en compte la portée révolutionnaire de certains événements, dans l'ordre biologique comme dans l'ordre philosophique. C'est d'ailleurs, nous l'avons vu, un processus de type le fonctionnement ou plutôt le dysfonctionnement du système immunitaire- qui devient instrument de lecture. D'autre part, la question de l'animal, en tant qu'elle exige aujourd'hui, selon Derrida, d'être posée, secoue déjà par elle-même, par son insistance même, le dispositif ontologique du « toujours déjà » et menace le rejet heideggérien de la définition bio-zoologique de l'homme. En effet, si une nouvelle pensée de l'animal s'annonce, comment n'aboutirait-elle pas nécessairement à une réévaluation, voire, nous l'avons dit, à un rejet de ce rejet lui-même ? Comment ne conduirait-elle pas à l'élaboration d'une toute nouvelle approche, non métaphysique encore une fois, de l'animalité de l'homme ? Auto-immunité, animal : Derrida dispose, avec ces deux instances, d'une puissante *machine* (mécanique auto-immunitaire) à *désontologiser la vie* (à saisir les enjeux politiques inédits d'une redéfinition du sujet politique comme sujet vivant).

Pourtant comme nous venons de le voir, cette opération de désontologisation mécanique ou auto-déconstruction n'a pas lieu. Elle reste comme au bord d'elle-même. Sans doute parce que la conception de la technique qui la soutient, tout comme celle de l'animal et du vivant, ne sont étrangement pas radicalement désolidarisées de leur compréhension heideggérienne. Dans cette hésitation, ce freinage, c'est le sens qui est en question. Si le sens, pour Derrida, n'est certainement pas le sens de l'être, on remarque malgré tout que le couple hétérogène du programme et de la promesse garde quelque chose de la différence ontologique et du partage entre étant (programme) et être (promesse). La promesse on l'a vu n'est ni étrangère ni extérieure au programme, mais la manière, dont elle en forme l'altérité constitutive consiste dans l'ouverture, au sein même du programme, de la possibilité incalculable d'une surprise ou d'une irruption irréductible à quelque présence ni quelque événement que ce soit. Elle réserve la place vide de l'arrivant, la protège, en maintient la béance. En d'autres termes, ce dispositif symbolique qui rompt l'économie et le calcul, apparaît bien, il faut bien en venir là, comme promesse de *sens*. A cette promesse, qui ne se promet que dans sa différence, la différence reste attachée.

La manière, dont Derrida insiste sur la réduction du vivant à un programme et de la biologie à une entreprise de programmation, la conception rigide de la génétique et de sa supposée toute-puissance, le risque de biologisme et d'eugénisme qui y est à l'évidence contenu, le mépris des définitions biologiques contemporaines de l'organisme animal, tout ceci ne prépare certes pas la déconstruction à l'accueil de la révolution épigénétique. Mais, comme nous l'explorerons plus profondément dans la seconde partie, il ne s'agit pas là seulement d'une indifférence à la science. Il s'agit bel et bien, derrière cette indifférence, cette méfiance ou ce mépris, d'un problème philosophique qui ne parvient pas à se dire, car il annonce une transformation de la déconstruction, dont à l'évidence la déconstruction

traditionnelle ne veut pas. Ou qu'elle ne peut pas penser ni assimiler. Ce problème est bien celui, que Derrida ne reconnaîtrait évidemment pas sous ce nom, mais qui est bien pourtant celui-ci, de la perte de sens, de la menace de désymbolisation que représente l'idée d'un pouvoir déconstructeur de la vie même, qui ne doit rien ni à l'ontologie ni à la déconstruction de l'ontologie. L'idée que la promesse puisse être une structure du vivant lui-même, qu'elle puisse être inscrite en lui, résider dans le caractère programmé au départ et pourtant non programmable du développement épigénétique. Que la promesse épigénétique puisse doubler le programme génétique à même lui, plastiquement, c'est-à-dire sans l'aide d'un appel du dehors, sans la nécessité, pour la pensée, de transgresser le biologique, de lui fausser compagnie, sans l'échancrure messianique d'un à venir sans événement, d'un pur blanc, d'une valeur zéro, case vide qui met tout en mouvement sans être elle-même réductible à un étant, à une présence intra-mondaine...Voilà le problème. Que le symbolique se dérobe à la différence, *qu'il se mette à vivre*. Qu'il s'animalise, et par là cesse d'être ce qu'il est, que s'engage alors une autre économie du sens ?

Comment le penser sans en avoir peur, sans craindre le fameux réductionnisme -tout est biologique- la perte du sens dans la vie en effet, la perte du sens de la vie ? Ne faut-il pas, pour qu'il y ait sens, qu'il y ait dehors, promesse, promesse de dehors, irréductibilité du sens à la matière ? Irréductibilité du symbolique à l'organique ? Ne faut-il pas que le symbolique et le biologique circulent, passent l'un en l'autre, certes, mais sans se confondre jamais ?

Telles sont là les questions déterminantes susceptibles de décider d'un nouveau destin -émancipateur- de la déconstruction.