

Cours de philo 2 2019 – 2020

Apprendre à penser avec Jacques Derrida

	Pages
Plan du cours	1
Textes	2
Echauffement La volonté face aux passions	
1. Descartes, <i>Les Passions de l'âme</i> , 1649	3
2. Spinoza, <i>Traité théologico-politique</i> , 1670 <i>Ethique</i> , 1677	4
Introduction : Roudinesco – Derrida	9
Chapitre 1. Choisir son héritage	
I La déconstruction	10
II Faut-il respecter notre héritage	12
III L'héritage européen nous enseigne notre propre remise en question	15
Chapitre 2. Politiques de la différence	
I La différAnce	16
II Le repli identitaire	22
III Faire trembler le système hégélien	24
Chapitre 3. Familles désordonnées	
I L'homoparentalité	27
II Déconstruire la famille	31
III L'archi-écriture	32
IV Le désir de nature	35
Chapitre 4. L'imprévisible liberté	
I Qu'est-ce que la liberté ?	36
II Le clonage.	41
III La machine en l'homme	42
IV L'hospitalité	44
Chapitre 5. Violences contre les animaux	
I Quelle est la différence entre l'homme et l'animal ?	46
II Peut-on établir un droit des animaux ?	49
III Peut-on éradiquer la cruauté ?	52
Chapitre 6. Peines de mort	
I Un discours théologico-politique sous-tend la peine de mort	54
II Une philosophie complice	56
III Renoncer au "propre de l'homme"	56

TEXTES

- 1 Descartes, *Les Passions de l'âme* 48, 1649
- 2 Spinoza, *Traité théologico-politique*, xvi, 9, 1670
Ethique III, préface, 1677
- 3 A. Damasio, *Spinoza avait raison*, 2003
- 4 J. Derrida, *Rhétorique de la drogue*, 1989
- 5 J. Derrida, *La Différance*, 1968
- 6 G. Bataille, *La notion de dépense*, 1933
La part maudite, 1949
- 7 J. Derrida, *L'écriture et la différence*, 1967
- 8 M. Ghins, *Non à l'adoption par les couples homosexuels*, 23-09-2005
- 9 E. Delruelle, *Oui à l'adoption par les couples homosexuels*, 29-09-2005
- 10,1 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, 1762
- 10,2 J. Derrida, *Marges de la philosophie*, 1972
- 11 V. Delcambe, *L'Archi-écriture*
- 12 D. Sperber, entretien paru dans la revue *ThéoRèmes* en 2011
- 13 P. Singer, *La libération animale*, 1975
- 14 N. Baillargeon, *L'arche de Socrate*, 2012 (AS 1)
- 15 Les capacités selon Martha Nussbaum (AS 2)
- 16 Les 3 catégories selon Roger Scruton (AS 3)
- 17 Les dauphins de White (AS 4)
- 18 L'humain transcende sa condition de vivant
- 19,1 Platon, *Phédon*, IV^e S bc
- 19,2 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, 1785
- 19,3 G. Bataille, *L'érotisme*, 1957

Echauffement : La volonté face aux passions



I René Descartes, *les Passions de l'âme* 1649 ¹

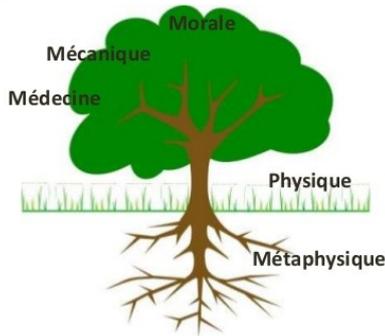
- ◇ Une âme forte arrête les passions du corps par **sa volonté**
≠ combattre les passions par d'autres passions (âmes faibles)²

Passion : état subi par le corps, passif

Chez les âmes fortes, c'est la raison qui vainc la peur, chez les faibles, c'est une autre passion (l'ambition)

- ◇ Les armes : **les jugements fermes et déterminés** en matière de morale³

une connaissance juste du monde permet
d'élaborer une morale juste et certaine qui permet
de ne pas se laisser emporter (esclave de soi)



Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale.

"Lettre-préface" aux Principes de la philosophie

Certitude = pensée, base de tout (métaphysique) ; la physique est la somme de toutes les connaissances sur la nature, la médecine est la connaissance de la "machine humaine" (le corps), la mécanique est celle des choses techniques; la morale est la connaissance du bien et du mal.

L'animal est esclave < n'a/est qu'un corps (corps-machine), mu par les passions.

Le faible est ballotté, esclave de son corps : il change d'avis tout le temps⁴ ; de plus il vit dans le présent, tandis que le fort s'inscrit dans la temporalité : il s'appuie sur le passé pour construire une ligne vers le futur.

Le faible est ballotté entre peur de la mort et ambition \iff il est malheureux, tandis que le fort trouve son bonheur dans la raison ; la force est de se tenir à sa ligne de conduite bien réfléchie, ne pas dévier du droit chemin : c'est la condition de la liberté et du bonheur.

Mais Descartes est confiant : la plupart des hommes peuvent recourir à la raison (optimisme humaniste⁵)

- ◇ La volonté comme dressage des mouvements du corps⁶

?! Peut-on expliquer rationnellement une phobie ? Quid du médecin qui fume ? "Je sais, mais..."
La volonté est-elle du côté de la raison ? La connaissance est-elle le bon chemin ?
Quid de la compassion, de l'empathie, de la passion amoureuse⁷ ?

¹ Voir en annexe, texte 1 C'est le dernier texte publié du vivant de Descartes. Ecrit en français, il aborde la question morale

² Voir en annexe, texte 1, §1 et 2

³ Voir en annexe, texte 1, §3

⁴ Voir en annexe, texte 1, §4 ; cf. Platon, le mythe de l'attelage : les deux chevaux doivent être dominés par le cocher

⁵ Descartes, *Discours de la méthode* : le bon sens est la chose au monde la mieux partagée

⁶ Voir en annexe, texte 1, §5 et 6

⁷ Même Descartes a connu la passion amoureuse (voir le roman consacré à sa liaison avec une domestique au départ illettrée : Guinevere Glasfurd, *Les mots entre mes mains*, 2016)

II Spinoza, Ethique, 1677¹,



- ◇ Se laisser à son bon plaisir rend esclave de soi-même²

Spinoza rejoint ici Descartes : homme esclave de son plaisir
>< homme libre qui vit selon la raison

- ◇ L'obéissance n'est pas un esclavage³

si librement consentie par décision rationnelle

Ex. : la loi, le code de la route, un bon chef

- ◇ Dans un Etat libre, chacun est sujet car il vit sous la conduite de la raison⁴

Message politique : nécessité de principes ; la soumission volontaire à la loi fait de l'homme un sujet

- ◇ Les affections font partie de la Nature

↳ il ne faut pas mépriser la Nature qui s'exprime en l'homme

↓
mais la comprendre⁵

Spinoza fait référence à l'essor des sciences modernes, qu'il veut appliquer à l'homme.

Les lois de la Nature ne sont pas mauvaises en soi, et elles s'appliquent à l'homme aussi : les passions humaines doivent être abordées de manière empirique en non plus dualiste.

Pour Spinoza, il faut décrire les passions sans juger : il s'oppose à la théologie chrétienne et à Descartes qui condamnent les passions, qui voient l'homme d'un autre ordre que l'animal⁶.

SPINOZA : Le désir est l'essence même de l'homme.

Pour Spinoza, les désirs ont un rôle dans la nature (ex. le désir sexuel) ; la nature a une puissance dynamique, vitale.

Tout ce qui arrive dans la nature a sa raison d'être \implies les "vices" ne sont pas des vices

Spinoza constate qu'on a beaucoup écrit sur la morale, mais on n'a pas réfléchi sur la force des affections; personne n'a décrit le pouvoir des passions⁷.

- ◇ **Ordre des choses** qui nous gouverne \implies lois naturelles

Apparaît ici la question de la liberté, et une nouvelle différence d'avec Descartes : chez Descartes, l'homme a une grande liberté (la pensée lui donne un pouvoir sur lui-même, à la différence de l'animal-machine, déterminé), liberté que Spinoza met en question.

¹ Voir en annexe, texte 2

² Voir en annexe, texte 2, §1

³ Voir en annexe, texte 2, §2

⁴ Voir en annexe, texte 2, §3

⁵ Voir en annexe, texte 2, §4

⁶ Descartes et Spinoza s'opposent sur leur métaphysique et sur la morale fondée sur cette métaphysique
métaphysique : Descartes : homme \neq nature (animaux) – dualisme

Spinoza : homme = animal (complexe) dans la nature – monisme

morale : Descartes : pensée > corps, volonté et connaissance rationnelle > passions ; domestication du corps

Spinoza : connaissance des affections = chemin vers la joie

⁷ Voir en annexe, texte 2, §5 et 6

III Remplacer une affection par une autre,

1. Pour Spinoza, être libre c'est agir selon sa nature

nécessité intérieure

Descartes parlait d'un être ballotté par des passions contradictoires.

Pour Spinoza, on ne peut pas mettre tous les désirs sur le même plan/ordre : le désir sexuel ≠ l'ambition ou le désir de célébrité.

Des passions viennent de notre nature, d'autres viennent de l'extérieur.

- ◇ Conatus¹ : effort par lequel chacun persévère dans son être = chacun va vers un plus-être

C'est une puissance d'agir ≠ puissance de pâtir, subir les passions venues de l'extérieur (gloire, ambition, pression sociale,...) et qui rendent esclaves

Être libre, ce n'est pas agir selon sa volonté (Descartes) mais suivre ce qui est nécessaire à notre nature ; ce n'est pas aller contre, mais aller avec (ses passions)

- ◇ Evaluer si un désir vient de ma nature ou de l'extérieur



passions tristes – soumission

nécessite une connaissance de soi-même → rend libre

Passions tristes : désir de paraître, de se venger,... = passions passives ; on peut leur substituer une passion joyeuse qui aboutit à une expression/expansion de mon être. Cela me rend heureux, ce n'est donc plus une contrainte.

C'est parce que nous ignorons ce qui nous amène à la joie que nous subissons les passions tristes.

- ◇ Descartes * privilège de la pensée sur la matière
 - * connaître les vérités métaphysiques et physiques pour consolider la morale
 - * la morale arme la volonté pour entraver les passions du corps
- ◇ Spinoza * la connaissance de nos affections est une connaissance de la Nature
 - * substituer une passion vivante à une passion triste

SPINOZA : Or, la puissance de l'âme se détermine uniquement par le degré de connaissance qu'elle possède, et son impuissance ou sa passivité par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire par ce qui fait qu'elle a des idées inadéquates.

Ethique, V, proposition 20, sc.

Idées inadéquates : superstitions, illusions, peur de la mort (> religions)

Connaissance adéquate : par ex. comprendre la nécessité de la mort

La raison doit nous sortir de notre ignorance (≠ Descartes : la raison doit lutter et vaincre les passions).



¹ Cf. en ψ, conation : processus qui mène à l'action

2. Il faut rechercher l'acquiescement intérieur

- ◇ Nous adoptons de mauvais comportements car nous imaginons le monde au lieu de le connaître

fausses croyances sur ce qui mène à la joie

Pour Spinoza, être, agir, connaître, c'est la même chose.

Ce qui nous différencie de l'animal, c'est le désir de connaître/comprendre

- ◇ Une compréhension rationnelle du chemin vers le bien-être permet de désirer adéquatement

Il ne faut pas contraindre les désirs mais les comprendre rationnellement \implies les "mauvais" désirs se modifient d'eux-mêmes

IV Spinoza avait raison

1. Surévaluation du rôle de la volonté selon la ψ cognitive¹ et comportementale²

- ◇ Dénoncer cette idéologie de la volonté → héritage culturel

La ψ cc dénonce l'imprégnation non justifiée, l'influence culturelle de Descartes et du christianisme, et le dualisme, selon lequel la volonté doit dominer les passions (ex. encore chez J.-P. Sartre)

- ◇ Notion de **distorsion cognitive**

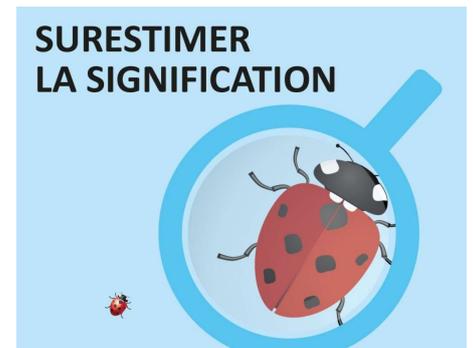
C'est ce que Spinoza appelle les idées inadéquates, qui nous font juger mal

C'est une croyance fautive, une idée imaginaire, qui produit et entretient des émotions et des comportements négatifs

Ex. : la généralisation abusive
le manichéisme (tout ou rien)
les obligations (tu dois, il faut, ...)
les étiquettes

- ◇ Pour changer, l'individu doit voir l'intérêt du changement

jouer sur le plaisir et les émotions
système de récompense



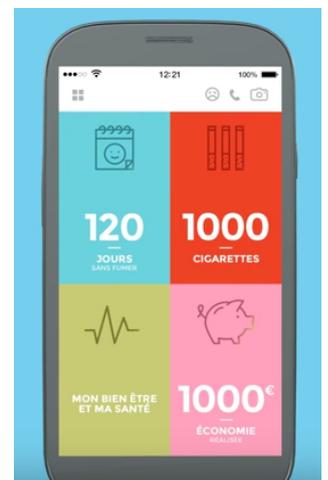
Pour changer, il est plus efficace de ressentir que de comprendre ; il vaut mieux valoriser plutôt que culpabiliser et stresser \implies travailler sur l'intérêt du changement.

Ex. : face à l'addiction (jeu, alcool,...), à l'impossibilité de résister à un comportement nocif, la société nous dit "Fais un effort" ; mais ça ne marche pas. La ψ cc propose d'abord un travail cognitif (prendre conscience) puis propose une action attractive.

Pour Spinoza, chacun peut acquérir par lui-même une connaissance adéquate, \neq la ψ cc (rôle important du tiers [ami, thérapeute...])

- ◇ Différencier la **motivation** de la volonté

Il faut jouer sur les idées positives et pas sur les contraintes.



Spinoza apparaît bien comme un précurseur de la ψ cc.

¹ La ψ cognitive étudie les mécanismes mentaux : comment fonctionnent la pensée et les idées les schémas mentaux pour traiter l'information

² La ψ comportementale aborde les thérapies comportementales ; elle fait jouer les passions les unes contre les autres

2. Antonio Damasio¹

◇ Spinoza est un précurseur de la pensée biologique moderne²

* la puissance de l'émotion est telle que seul un autre affect plus positif peut venir la contrecarrer

l'effort intellectuel permet de trouver cet affect

* agir sur ce qui déclenche l'émotion  ou s'habituer à elle

* une connaissance des mécanismes permet le déploiement de soi

La neurologie montre comment les émotions permettent l'installation et le renforcement d'une dépendance (par ex. aux réseaux sociaux) avec des effets biologiques observables (production des hormones de la récompense), ce qui débouche sur le neuromarketing.

Pour modifier un affect, il faut le remplacer par un autre plus fort³

Spinoza, comme Descartes, recourt à la raison, prône un effort intellectuel, mais pas pour agir directement : la réflexion sur les affects permet de trouver un affect (plus) efficace, de trouver une motivation par un travail sur soi-même.



Le dualisme cartésien est faux: il n'y a pas de matière pensante séparée de la matière étendue⁴ ; ainsi, la peur est ressentie dans le corps, mais aussi par la pensée (qui lui donne sens).

Pour Spinoza, nous sommes d'abord des êtres vivants, animés par la vie, désirant persévérer dans l'être⁵ (≠ Descartes : l'homme se définit par la certitude de la pensée).

Il faut agir préventivement sur les stimuli négatifs (qu'est-ce qui déclenche la tristesse ?) ou s'y habituer : une connaissance du mécanisme des émotions nous rend plus libres à leur égard⁶.

◇ Les émotions sont le résultat de l'évolution  neurologie

◇ Notre comportement social dépend de nos émotions

liées à la motivation et à la prise de décision

Les émotions sont à la source de l'action et de la décision. Elles sont nécessaires à notre vie même. Ainsi l'animal qui n'a pas peur meurt, puisqu'il ne se protège pas.



¹ Antonio Damasio : penseur d'origine portugaise, né en 1944 ; *L'erreur de Descartes*, 1995 ; *Spinoza avait raison Joie et tristesse des émotions*, 2003

² Voir en annexe, texte 3

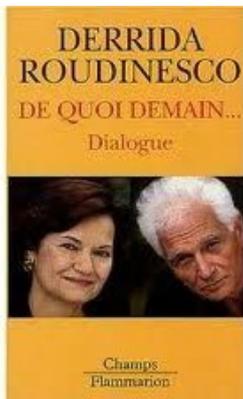
³ Voir en annexe, texte 3, §1

⁴ Voir en annexe, texte 3, §2

⁵ Voir en annexe, texte 3, §3 (>> attitude ≠ de Descartes et Spinoza à l'égard de l'animal)

⁶ Voir en annexe, texte 3, §4 .

Ainsi, en ψcc : les thérapies comportementales pour lutter contre les phobies



Apprendre à penser avec Jacques Derrida

Livre de référence : Derrida, Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, 2001

Dialogue entre **Elisabeth Roudinesco** et **Jacques Derrida**



◇ 1944 – ...

Fille de médecins qui défendent la ϕ des Lumières et la laïcité républicaine

Elève de Deleuze et de Foucault, biographe de Lacan et de Freud, elle associe ϕ et ψ

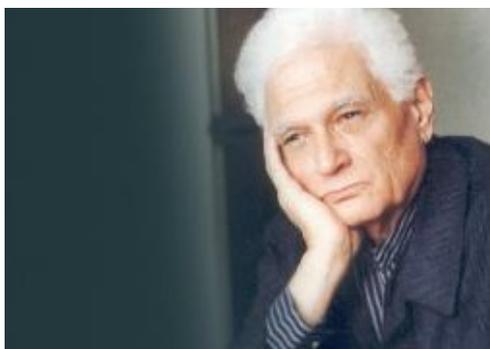
◇ spécialiste de l'histoire de **la ψ analyse**

◇ défend la ψ analyse dans les débats publics (puissance d'émancipation)

Elle prend position : pour le droit d'adopter pour les homosexuels, contre la discrimination positive en faveur des femmes, pour l'interdiction du voile, contre le projet sarkoziste de dépister la délinquance dès 3 ans, ...

Elle s'élève contre tout scientisme, contre l'idée d'un homme (uniquement) déterminé par ses gènes, par sa biochimie : pour elle, tous nos comportements font/doivent faire sens

Elle réhabilite la ψ analyse (notamment >< Onfray) qu'elle voit subversive et difficile à accepter par notre ego ("qqch parle en nous") : il faut renoncer à la maîtrise de soi



◇ 1930 – 2004

Né en Algérie, dans une famille juive française, il connaît une enfance tourmentée (antisémitisme, lois de Vichy) et en développe une grande sensibilité aux discriminations.

Il découvre la ϕ en 1947, part pour la France en 1949, rencontre Bourdieu, Althusser, Foucault, Serres,...

Il prend position e.a. pour les dissidents tchèques, pour les sans-papiers.

◇ **la déconstruction** : nouvelle manière de lire et d'interpréter

En 1966, au colloque de Baltimore (USA), il développe une nouvelle façon de philosopher, la déconstruction

◇ valorisation de la discordance, de l'indécidabilité

Il s'inscrit dans la phénoménologie (Heidegger) et la ϕ critique, s'inspire de la linguistique (F. de Saussure) et de la ψ analyse

Il dénonce la conscience claire et la notion de vérité : le sens définitif n'existe pas ; il veut perturber le système < pas de pensée systématique

◇ volonté de faire trembler les identités, le sens, l'idéologie de la présence

Chapitre 1 Choisir son héritage

I. La déconstruction

1. Construire grâce à la décomposition

◇ Destruction + construction



faire apparaître les structures d'une pensée // architecture

La montre éclatée (ci-contre) n'est pas cassée : on peut la remonter ; mais l'éclaté fait apparaître les éléments masqués, la décomposition fait apparaître la composition. De même, pour un texte, la déconstruction permet une relecture et une réinterprétation.



Derrida le souligne¹ : déconstruire n'est pas détruire, mais construire qqch de nouveau, en faisant apparaître les présupposés, les contradictions du discours dominant, nous emmenant vers des conclusions erronées.

La démarche s'apparente au déconstructivisme en architecture² : on doit voir les structures, révéler et non plus dissimuler. Ainsi³, le Nunotani Office Building, de Peter Eisenman (1992) est censé révéler l'instabilité de la terre au Japon ; l'architecte montre un monde fragmenté, précaire, il révèle les conflits inhérents à l'entreprise ; il met en cause la notion de symétrie⁴.

◇ Logique de la découpe constituante

- ◆ défaire un système hégémonique (sans l'accord de l'auteur !)
- ◆ faire apparaître les contradictions, confusions, non-dits, présupposés, sens cachés
- ◆ ouvrir un espace de réflexion par l'analyse textuelle
 - ➡ critique productive
 - ➡ pratique démocratique
- ◆ renoncer à la tyrannie de l'Un

Découpe constituante : par exemple le découpage électoral donne un autre sens à l'espace politique
Derrida est ici dans la ligne de Foucault : le sens est un rapport de forces (pouvoir // résistance)

Exemple : qu'est ce qui est premier, le pouvoir ou la résistance ? Ni l'un ni l'autre !

Il n'y aurait pas de nécessité de pouvoir (de contrainte) s'il n'y avait pas de résistance ; mais la résistance ne se fait que contre un pouvoir existant \iff c'est indécidable : le pouvoir ne peut s'exercer que sur qqun qui le subit (le pouvoir dépend du subordonné !)

De même le rapport loi/infraction (laquelle est première ?) est indécidable

Nous sommes dans des paradoxes insurmontables : le dealer a besoin que la drogue soit interdite, le policier a besoin du délinquant !

\iff interdépendance des identités (Foucault) \iff renoncer à l'Un (sens univoque, origine unique, responsable unique,...)



¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 11, §2 (Vous êtes...), et surtout la note 1 (pages 11 et 12)

² Le déconstructivisme renvoie au constructivisme russe (courant artistique du début du XXe siècle, centré sur une composition géométrique stricte ; voir ci-contre la Tour Tatline, projet d'un monument à la 3e Internationale, projet jamais réalisé, 1915)

³ Voir en annexe, texte 4, illustration

⁴ Voir également la Cité de la culture à St.-Jacques de Compostelle (<https://www.lightzoomlumiere.fr/realisation/cite-de-la-culture-de-galice-saint-jacques-compostelle-espagne/>) ou le Mémorial aux juifs, à Berlin (<http://www.lankaart.org/article-36964620.html>)

2. Un exemple de déconstruction : la drogue



◇ Le concept de drogue est flou¹

- ◆ pas de définition objective ou scientifique
- ◆ contient des évaluations morales et politiques

"Drogue" désigne la matière première, sèche, en herboristerie ("droog" en néerlandais[sec] ; le mot "droguerie" est attesté dès le XIV^e S)

En anglais, "drugs" désigne aussi bien les médicaments que les "drogues"

La drogue n'existe pas dans la nature ; dire "le cannabis, c'est de la drogue" est un jugement de valeur, pris dans l'histoire, dans une institution, dans une culture. Ainsi, "le vin n'est pas une drogue", "l'héroïne est une drogue".

Drogue n'est pas synonyme de toxique : le jeu n'est pas toxique, mais peut devenir une drogue.

Le concept a l'air scientifique, alors qu'il n'est qu'un jugement de valeur ; il s'inscrit dans un prescrit politique ("stupéfiants" renvoie lui aussi à l'illégalité)

- * La drogue renvoie à la prohibition ou à la bénédiction

↳ impossibilité de sortir d'un discours normatif (permissif ou prohibitif)

Derrida ne dit pas quelle attitude prendre à l'égard de la "drogue", mais constate que le mot même nous bloque : prévention et thérapie sont rendues impossibles par les jugements de valeur.

- * des produits nocifs et addictifs ne sont pas toujours qualifiés de "drogue" (l'alcool, le sucre)

◇ Le pharmakon²

- ◆ Platon, *Phèdre*

Socrate raconte l'invention de l'écriture, présentée comme bénéfique par Theuth. Mais si c'est un remède contre l'oubli, c'est aussi un poison < on ne fait plus d'effort de mémoire ; de plus, les mots n'ont pas le même sens pour chacun ⇒ s'ils sont figés dans l'écrit, ils ne peuvent plus être corrigés (l'écriture est orpheline, donc irresponsable ; la parole est directement liée à celui qui parle, ≠ l'écrit dont l'auteur peut être trahi, et ne peut se défendre).

Le roi d'Egypte déconstruit ce qu'est l'écriture à une époque où l'oralité prédomine (ex. : les épopées "homériques") : l'écriture est une béquille !

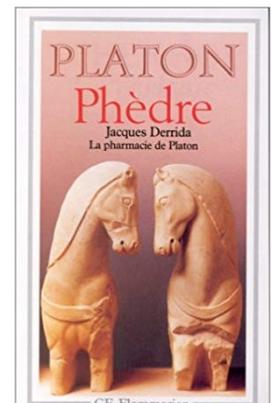
- ◆ écriture = remède et poison

Tout remède est aussi un poison : l'écriture permet de se remémorer qqch, mais la capacité de mémoriser s'altère. Toutes les inventions techniques sont à la fois remède et poison : les produits désinfectants (hygiéniques) provoquent de l'asthme et des allergies ; le GSM, le GPS altèrent nos capacités cognitives.³

- ◆ le mauvais pharmakon vient toujours parasiter le bon

- * Il s'agit de **déconstruire notre désir de clarté**, de sens évident et unique, de point fixe, de stabilité, **de centrage sur un référent** fondamental de vérité primordiale

Le parasitage est essentiel < le sens est toujours pluriel, donc indécidable. Or nous voulons de la clarté, du décidable, du sens évident. N'est-ce pas immature ?
De plus, le débat ne sera jamais clos < l'indécidabilité se nourrit d'elle-même.



YANNICK NOAH RELANCE
LE DÉBAT SUR LE DOPAGE

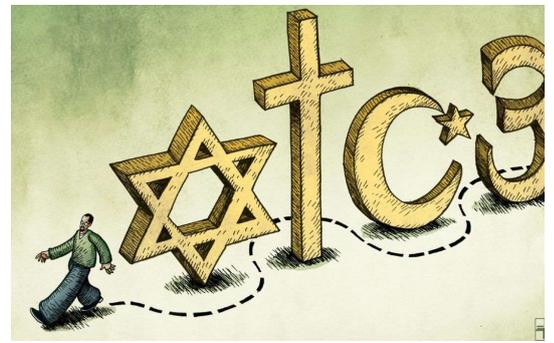


¹ Cf. pharmacie ; voir en annexe, texte 4, §1 et 2

² Voir en annexe, texte 4, §3, 4 et 5

³ Quid du dopage ? C'est aussi une notion normative, arbitraire, au nom d'une certaine vision du sport, censé incarner l'homme en bonne santé, la virilité ; le sportif doit donner l'exemple. Or le "dopage" fait partie intégrante du sport ⇒ un sport "sain" est une illusion. Selon quel critère identifier un produit dopant ? Mystère... Ex. la caféine.

II. Faut-il respecter notre héritage ?



1. La fidélité par la critique

- ◇ La déconstruction permet de **saisir le moment dogmatique**¹ de notre héritage

L'héritage ? La langue, la culture, la religion, la ϕ (Descartes,...), la pensée des origines, le désir de clarté, la société patriarcale

- ◇ La trahison de l'héritage : refuser en bloc ou suivre à la lettre

Roudinesco² critiquait la déconstruction comme méprisant l'héritage, mais c'était une erreur : être fidèle, c'est être infidèle. Pour Derrida, être fidèle à un héritage, c'est être critique

Ex. : Comte-Sponville se dit "athée fidèle" \implies accepte et critique l'héritage chrétien, sans Dieu

- ◇ Il faut réaffirmer ce que l'on reçoit et se l'approprier

 Relancer autrement – Redynamiser par la réinterprétation

Derrida³ se place ici dans la tradition de la ϕ critique (Kant) : d'abord comprendre ce qu'on a reçu, l'étudier jusqu'à en voir le moment dogmatique.

Il faut d'abord réaffirmer ce que l'on reçoit (à l'égard de quoi on n'est pas libre), se reconnaître héritier, et puis se comporter en sujet libre pour se l'approprier (pour le rendre vivant).

= reconnaître la qualité de l'héritage, qui a fait de moi un sujet libre, ce qui me permet de le critiquer
 \implies éduquer à la liberté, émanciper



Pour que l'héritage reste vivant, il faut que l'héritier se l'approprie et le redynamise ; ainsi il ne le laisse pas devenir désuet, obsolète, ringard⁴

Cf. Hegel, reconnaître/accepter – critiquer – dépasser

- ◇ Ex. : Platon vis-à-vis de Socrate

Socrate ne veut pas écrire⁵, il privilégie l'oralité par la maïeutique : par ses questions (*C'est quoi le courage ?*), il fait apparaître le moment dogmatique (son interlocuteur reste *a quia*).

Après sa mort, Platon (qui a 28 ans) écrit. Est-ce une trahison ? Il veut qu'une trace subsiste, mais aussi répondre à la colère qui l'habite face à la condamnation de Socrate : il veut qu'on admire Socrate \implies il fait une sélection \implies le Socrate de Platon est interprété = trahison/fidélité.

De plus, Platon utilise Socrate pour défendre ses propres idées (e.a. la ϕ des Idées), mais cette "trahison" permet d'accéder à l'héritage de Socrate : le disciple continue et interrompt la parole de son maître⁶.

¹ Cf. Kant : Hume m'a tiré de mon sommeil dogmatique

² Voir DR, *Dialogue*, p. 13, §

³ Voir DR, *Dialogue*, pp 14 et suivantes

⁴ Voir DR, *Dialogue*, p 14 (< Oui, il faut)

☛ dans certains pays/cultures, la pensée critique est difficile, voire impossible

⁵ Voir *supra*, p.11, critique du pharmakon

⁶ Idem pour Jésus et ses apôtres

2. "Être contesté, c'est être constaté" Victor Hugo

◇ Théorie du don et contre-don de Marcel Mauss

↳ critiquer un discours = reconnaissance du don



La déconstruction est amour¹

Rendre hommage (= reconnaître le don), c'est aimer et trahir : quand je critique, j'évite l'oubli, je réaffirme l'héritage

Ex. : la tradition du carnaval² : si on ne réinterprète pas le folklore, il dépérit, il est en décalage et disparaît dans l'oubli

La tradition peut être réinterprétée par le passage à une ritualisation symbolique (religions)

Derrida admire et reconnaît sa dette³

Tout don implique son contre-don ; pour M. Mauss, c'est même le plus ancien système social d'échange, avant le troc ; donner sans contrepartie génère une dette (il faut réinviter, dire merci,...) ; mais on ne rend pas l'identique.

Cela fonctionne avec l'héritage : le reconnaître (= accepter le don) et l'interpréter (= contre-don)

◇ Responsabilité : * de ce qui nous est donné (le passé)
* de ce qu'on va léguer (avenir)

Notre finitude nous oblige à hériter (recevoir le passé) et à interpréter (par ex. exclure une partie de l'héritage) \implies responsabilité⁴
= chaîne don/contre-don

Nous sommes responsables en notre nom, mais aussi au nom des autres (ex. : nous sommes responsables de la planète)

3. L'héritage freudien

◇ Les concepts freudiens sont dépassés⁵ mais...

↳ outils contre une pensée de la conscience et de la maîtrise transparente de soi

◇ ... audace d'une pensée révolutionnaire⁶ : refus de l'alibi théologique ou humaniste

↳ humain cruel, égocentrique, pulsionnel, pas libre

Les concepts freudiens sont des armes provisoires, utiles contre une certaine ϕ , mais dépassés par la neurobiologie : ils ne correspondent pas à des réalités dans le cerveau ; de plus, la cure ψ analytique est discutable.



¹ Voir DR, *Dialogue*, pp 16 et 17 ; Derrida et Roudinesco sont en désaccord sur ce point

² Voir caricature ci-contre...

³ Voir DR, *Dialogue*, pp 17 (dernier §) et 18

⁴ Voir DR, *Dialogue*, p. 18, milieu de la page

⁵ Voir DR, *Dialogue*, p. 279

⁶ Voir DR, *Dialogue*, p. 281

Mais ces concepts sont intéressants parce qu'émancipateurs, face à l'intentionnalité (Husserl, la phénoménologie), face à la pensée de la maîtrise de soi (Descartes¹), face à une rationalité triomphante (Hegel, Sartre)

L'être humain est décrit par la ψ analyse sans alibi, à l'inverse de ce que font la théologie ou l'humanisme qui excusent les conduites négatives voire leur trouvent des vertus.

Ex. : l'égoïsme pour Freud est un postulat de base (ex. : je rêve toujours de moi !), tandis que les sciences humaines l'excusent/justifient (pour Adam Smith, l'égoïsme est le moteur de l'économie ; pour Hegel, les guerres servent le progrès et l'Histoire)

En ψ analyse, il n'y a pas de justifications : l'homme est pervers sans récupération, sans alibi (ex. : pulsions incestueuses, désir de mort,...).

De même la ψ analyse, contre l'humanisme, montre les limites de la liberté, elle ne cherche pas à donner une grandeur à l'homme. Contre l'alibi théologique, elle ne donne aucun espoir dans l'au-delà, il n'y a pas de rédemption.

Pour Freud, les alibis humanistes et théologiques permettent de libérer les pulsions (\iff )

◇ Nous sommes les héritiers des **"maîtres du soupçon"**²

- ★ Marx dénonce nos illusions sociales : humain déterminé par ses conditions de vie
- ★ Nietzsche dénonce nos illusions métaphysiques et morales
- ★ Freud dénonce nos illusions affectives : humain déterminé par l'inconscient

Remettre en question la raison, la liberté, la conscience pour préparer un travail sur ce qui nous conditionne

Marx formule une critique valable pour le monde entier, c'est un trouble-fête encombrant, dont le deuil est impossible. Derrida le considère plus pertinent que Freud, moins individualiste : les circonstances sont déterminantes (e.a la culture) ; il se range aux côtés de Foucault, réunissant la critique marxiste et freudienne. C'est l'opposition classique entre sociologie et ψ logie pour comprendre les comportements humains. Cette opposition est aussi politique : analyse sociologique/gauche \iff analyse ψ /droite. Ce sont des postulats dont les conséquences sont très larges.

Derrida est en tous les cas plus marxiste/freudien que sartrien ou hégélien.

Nietzsche montre comment nous jugeons en fonction d'un héritage moral et religieux (ex. : le sentiment de culpabilité), en fonction d'une illusion métaphysique dualiste ; Nietzsche montre qu'il y a en nous, sans que nous les maîtrisons, des forces réactives et actives.

Marx, Nietzsche et Freud soupçonnent la conscience, la liberté et la raison, provoquant ainsi une blessure narcissique ; ils soulignent les déterminismes extérieurs (Marx, Nietzsche) et intérieurs (Freud) pour pouvoir nous en affranchir, mais remettant ainsi, aussi, en cause notre responsabilité.

Freud remet en question la responsabilité et la place du père³ ; l'humain ne sait pas ce qu'il veut, et quand il veut, il ne sait pas pourquoi (>< JPS, et le schéma "absurde - liberté - responsabilité").

L'humain vit surtout l'altérité, y compris à lui-même : le sujet est différencié ; il n'est pas autonome (JPS) mais hétéronome (Freud) : il tire sa loi d'un autre que lui (il y a de l'autre en nous) \iff sa responsabilité est diffuse (<société, enfance, environnement,...)

Derrida regrette que les maîtres du soupçon ne soient pas entendus dans toutes les sociétés, en particulier Freud, inaudible dans l'islam.

¹ Voir en annexe, texte 1; ainsi que la critique de Spinoza (en annexe, texte 2)

² Voir DR, *Dialogue*, p. 285

L'expression est due à Paul Ricœur. Ces 3 philosophes remettent en question la métaphysique classique et l'humanisme, l'idée d'un humain maître de lui-même ; on peut les qualifier d'antihumanistes

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 286

III. L'héritage européen nous enseigne sa propre remise en question

- ◇ La ϕ comme projet localisé dans le temps et l'espace (racines) mais aussi comme projet d'universalisation (se déraciner)¹

La ϕ est née en Grèce : c'est un projet spécifique, unique, localisé, mais qui pose des questions universelles ; Socrate ne demande pas ce que c'est qu'être grec, mais ce qu'est le bien. C'est un processus infini de remise en question, d'émancipation

- ◇ L'Europe² possède son propre processus auto-immunitaire
↳ attaque sur soi-même – remise en question – ouverture à l'autre
↳ auto-critique – auto-limitation

Pour Derrida, le projet européen est aussi spécifique et localisé, mais universaliste

Il utilise un vocabulaire médical (auto-immunitaire³) : l'Europe (se) donne des armes contre elle-même (doute, déconstruction), et forcément cela se retourne contre elle.

Ex. : le colonialisme implique et construit la décolonisation

Mandela intègre le discours libérateur du Royaume-Uni pour remettre en question la domination blanche

- ◇ Puiser dans l'héritage européen ce qui permet de contester les limites qu'il nous impose
Le propre d'une culture qui s'europeanise est d'être critique à l'égard de l'Europe.

De là aussi la difficulté de construire l'Europe politique : la discordance est le propre de la culture européenne. C'est la grandeur et en même temps la faiblesse⁴ de l'Europe (cf. pharmakon).



brexit

/ˈbreksɪŋ; ˈbrɛdʒɪŋ / verb

Telling everyone that you are leaving the party, but you don't know what to do and continue to stay there.

Theresa yelled that she was leaving, but actually she was just brexiting in the hall.

Les "Droits de l'homme" sont aussi un héritage européen⁵, mais ils ne doivent pas être pris comme un bloc intouchable, ils doivent être critiqués, arrachés à leurs limites, au nom même des DDH = on reconnaît l'héritage en le critiquant < DDH = "soyez critiques"

Il en va de même pour la religion chrétienne (cf. Comte-Sponville, athée fidèle)

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 38

² Voir DR, *Dialogue*, pp. 38 (dernière ligne) et 39

³ Maladie auto-immune : qui utilise les armes du corps contre lui-même >> qui met le corps en danger

⁴ Un régime autoritaire est certes plus "efficace"...

⁵ Voir DR, *Dialogue*, p. 39

Chapitre 2 Politiques de la différence

I. La différAnce

1. De la différence saussurienne à la différance derridienne¹



◇ Ferdinand de Saussure²

- ◆ Le langage est un **système de différenciation**
Toute langue est un système (de signes), qu'on analyse la sémiologie.
- ◆ La dimension diachronique et synchronique du langage

Le langage se différencie –varie– avec le temps : les mots évoluent (dimension diachronique) . Ainsi "nègre", "souris", ... ont acquis une autre signification au fil du temps. Voir le rôle de l'étymologie et de l'histoire de la langue à cet égard.

Mais il a surtout une dimension synchronique : les mots se différencient les uns des autres, indépendamment du temps qui passe : "blanc" ≠ "noir".
Il n'y a pas de sens en soi, un terme est toujours défini par sa relation avec un autre terme.

- ◆ Distinguer **signifiant** (l'aspect du signe) et **signifié** (représentation mentale)

F. DE SAUSSURE : Le mot "chien" n'a jamais mordu personne.

Signifiant : aspect du signe (le mot, le panneau,...), sa sonorité, sa forme ; cette forme est arbitraire et varie d'une langue à l'autre. Ainsi la différence chien/chat n'est pas la même dans une autre langue (dog/cat)³. Le signifiant est dans un système de différenciation, et pour le comprendre, il faut baigner dans son système culturel.

Signifié : représentation mentale du signifiant, concept.

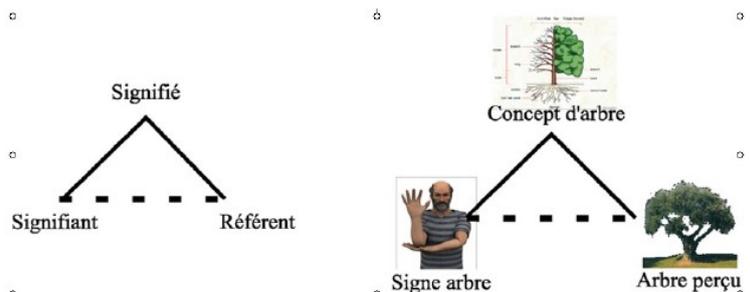
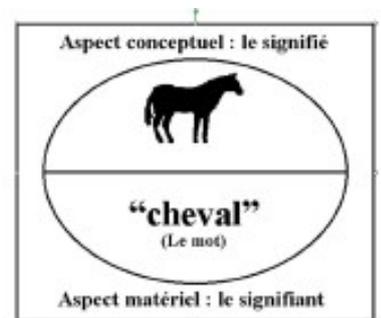
Les signifiants "chien/dog" renvoient à un concept. Mais est-ce vraiment la même chose ? Le Belge verra un Labrador, là où l'Anglais verra un Corgi ! Parce que le référent n'est pas le même.

De même, le signifiant "arbre" en Belgique ou en Provence ne renvoie pas à un même référent, donc "génère" un autre signifié.

De plus, au sein d'une même culture/langue, les signifiants n'ont pas le même signifié selon les personnes, en fonction de l'expérience/du vécu de chacun ("chien" positif ou négatif).

Le référent, c'est "la chose", le chien qui mord, l'arbre dans mon jardin.

Les mots ne sont pas des étiquettes posées sur les choses. Il y a un système de différences, un lien qui fait sens entre signifiant, signifié et référent.



¹ ou "de la différence linguistique à la différance philosophique"

² Ferdinand de Saussure, 1857 – 1913, linguiste et sémiologue suisse, fondateur de la linguistique moderne, précurseur du structuralisme en linguistique
Voir DR, *Dialogue*, pp. 41 et 42

³ la proximité du son "ch.." en français n'existe pas en anglais

- ♦ Dans la langue, il n'y a que des différences, sans termes positifs

le sens d'un terme est négatif ou oppositionnel

Les signifiants se distinguent par leur aspect et les signifiés se distinguent par leur contenu (idée).

Le signifiant n'a de sens/valeur que dans son lien au signifié, et que par différenciation avec un autre signifiant. De même pour le signifié. La connexion entre les deux est arbitraire et se caractérise par leur opposition : dans les langues, il n'y a que des différences.

Tout doit être pris dans son rapport avec ce qu'il n'est pas : la valeur d'un terme vient de son rapport avec ce qui l'entoure¹ : aucun terme n'a de valeur en soi.

Le lien entre le signifiant et le référent (- - -)² est lui aussi arbitraire et plus difficile à saisir.

Il n'y a donc pas de sens brut, unique, pas de noyau dur du sens (pas d'étiquette qu'on peut coller sur une chose), mais une liaison fluctuante, arbitraire, entre pensée/concept, réel et expression³.

Mais qu'est-ce qui est premier ? Qu'est-ce qui institue le sens ? Qu'est-ce qui est à l'origine du sens entre ces 3 éléments ?

Ex. : • pour le signifiant "étranger", est-ce le mot qui est premier (et qui créerait l'étrangeté de l'autre), ou le concept, ou une réalité ?...

- puis-je percevoir la "bruine" si je n'ai pas le mot pour la dire ou la concevoir ?

F. de Saussure fait prévaloir le signifié ; trop aux yeux de Derrida⁴.

On pourrait penser que les cris des animaux sont des signifiants/signifiés/référents cohérents. Or là aussi, cela varie selon les langues : le chien dit waf-waf en français, woof-woof en anglais et wan-wan en japonais...

F. DE SAUSSURE : La langue est un système dont les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres.

Il n'y a donc pas de sens en soi, mais toujours dans un rapport aux autres → c'est la différence qui donne sens → la valeur est mouvante puisqu'elle découle d'un rapport.

Pour F. de Saussure, le signe est ce que les autres ne sont pas (il n'y a pas de noyau dur du sens) = renversement hiérarchique.

♦ Derrida

- ♦ La linguistique saussurienne secoue les valeurs fondamentales de la métaphysique⁵



Illusion : la présence pleine de l'être est transcrite par un signe en retard

En fait, le signe "institue" le sens, il est contemporain de l'être

L'erreur (mise en évidence par FdS) est de croire qu'il y a du sens avant qu'on mette un nom dessus : on percevrait qqch, on se le représenterait, et on lui collerait un nom/étiquette.

- ① référent >> ② signifié >> ③ signifiant

Ex. : le *cogito* cartésien : Descartes dit exposer une "vérité métaphysique", la pensée distincte de la matière; son "je pense" serait une retranscription d'une vérité métaphysique préexistante. Comme s'il baptisait une réalité déjà là (la pensée).

Pour Derrida, le *cogito* est d'abord énoncé et permet de comprendre de quoi il s'agit, ce n'est pas une découverte de qqch qui existait déjà.

= remise en question d'une vérité préexistant à la langue : la "vérité" métaphysique n'est pas première.

¹ Cf. la valeur des monnaies : \$//€

² Voir schéma, page précédente.

³ Cela rend bien sûr toute traduction difficile, voire impossible, en particulier pour les abstractions : comment traduire "amour", "justice" en chinois ?...

⁴ Voir ci-dessous

⁵ Valeurs fondamentales de la métaphysique occidentale : LA vérité, la plénitude de l'être

Pour Derrida, la recherche de Descartes est biaisée : il doute pour trouver une vérité indubitable, ce qui relève de la croyance.

Pour Derrida, le mot est nécessaire à la "découverte" de cette "vérité", il est contemporain de la pensée >> le mot me fait penser.

Derrida veut dénoncer la violence de l'objectif de Descartes (l'homme est ≠ de l'animal puisqu'il pense ; l'animal-machine peut être exploité sans limites) ; il refuse la violence à l'égard des animaux → il fait trembler l'expression oppressive du *cogito*.

Derrida veut faire trembler les mots afin de faire trembler les discours oppressifs.

♦ Remettre en question le signifié transcendantal (idée claire dans mon esprit)

Le signifié transcendantal est la représentation mentale (signifié) comme condition de possibilité (transcendantal¹)

Dans la métaphysique classique (Descartes...), le *cogito*/l'arbre perçu existe, doit être conceptualisé (pensée/arbre) et enfin nommé (je pense, donc je suis/mot "arbre").

FdS renverse cet ordre : ① signifié >> ②③ signifiant / référent

Derrida refuse la primauté que FdS accorde au signifié (pour JD, par exemple, le signifiant "Dieu" permet la pensée du signifié "Dieu") : le signifiant n'est pas a posteriori, il n'est commandé ni par le signifié, ni par le référent : ils se renvoient les uns aux autres
= système révélateur d'une différence originaire, renversement hiérarchique.

♦ Tout sens est pris dans un système de signifiants (les mots me font penser)

Pour Derrida, le mot "arbre" produit du concept, provoque une idée dans mon esprit ; tout en ayant un lien arbitraire avec lui, il fait penser (> signifié) mais aussi voir (> référent)

Cf. Kant : la chose en soi (l'arbre, indépendamment de celui qui le perçoit) est ≠ du phénomène.
Pour Derrida, le phénomène (l'arbre perçu) est aussi le résultat du mot qui me le fait penser.

Dans la métaphysique occidentale, on accorde une valeur à l'origine, à un socle sur lequel s'appuyer (le signifié transcendantal, vérité conceptuelle du monde)

Pour Derrida, le référent me fait percevoir, mais en même temps je dois avoir "les mots pour le dire"² → les mots me font percevoir, sans prévalence → refus d'une hiérarchie.

Cela a des conséquences morales et politiques : quand je pose la question "Quelle est la différence entre l'homme et l'animal ?", cela semble justifié. Pourtant la question même implique la réponse, puisqu'elle m'oblige à penser une rupture entre l'homme et l'animal. Elle me pousse à penser un signifié transcendantal (l'homme est différent de l'animal), alors que ce signifié est produit par le langage lui-même.

= violence < la question produit la réponse. pour Derrida, d'abord déconstruire "animal"...

♦ Le signifiant, le référent et le signifié → aucun n'est premier → **indécidabilité**


révélateur d'une différence originaire

Derrida veut valoriser la conflictualité, le côté paradoxal³ : la différence est plus ancienne que le langage, c'est une dynamique qui commande la non-coïncidence (= différence). Les systèmes de différences sont constitués par la différence.

¹ Kant : nécessité de mise en forme de ce que je perçois selon l'espace et le temps, et selon les catégories
Cette condition est a priori et n'est pas une donnée de l'expérience ; c'est la condition nécessaire à toute connaissance.

² D'où une nécessaire éducation aux sens/sensations/perceptions

³ Comme chez Nietzsche, volonté de provoquer...

2. Un processus de différenciation toujours à l'œuvre¹

◇ Aucune opposition n'est jamais définitive  quelque chose excède


Une dynamique qui commande la non-coïncidence est à l'œuvre

Derrida, à la suite de Heidegger, constate que la ϕ occidentale est dominée par l'idée d'un absolu unique (Platon et les Idées, Descartes et la pensée, les matérialistes et la matière, Husserl – Sartre et la conscience, ...). Chaque ϕ conteste l'absolu précédent et en propose un nouveau, une nouvelle origine unique, socle d'une construction morale et politique (ea)².

Derrida veut résister à cette tentation/séduction de l'unique : l'origine unique n'a pas de sens < chaque "chose" a besoin d'un extérieur pour être identifiée, définie (yc Dieu !)

Pour Derrida, la vérité de l'univers est la différence, mais ce n'est pas un absolu, c'est sans cesse mouvant : c'est le mouvement même de l'univers, le jeu du monde³.

Le signifiant produit du signifié (ex. : "axe du mal", "fracture sociale", "frappes chirurgicales",...), le mot nous pousse à penser, mais il sera lui-même réinterprété sous le poids de la réalité

 dynamique toujours mouvante, sans coïncidence

 pas de nouvelle hiérarchie, mais indécidabilité et conflictualité : choisir de ne pas choisir; pas de point fixe, ni dans la langue, ni dans la conceptualisation, ni dans la réalité

 pas d'absolu

◇ Différer  dans le temps : retarder, temporiser
 dans l'espace : distinguer, espacer

Commentaires du texte 5 La Différance

§1 Derrida refuse le terme "concept" < la différence n'est pas une nouvelle vérité

§2, 2^e partie temporisation (retarder) \neq temporalisation (placer dans la dimension du temps)
Illusion (de la phénoménologie et de la métaphysique occidentale) à déconstruire : pensée et conscience sont à situer dans l'espace et le temps

§4 Selon l'approche classique (en sémiologie), le signe viendrait en second : substitution de la chose par un signe quand la chose n'est plus là, ou pas là.
Ainsi on utiliserait le signifiant "chien" en son absence (\neq "il" en sa présence)
De même, une idée ne peut être montrée \implies un signe serait nécessaire
 \implies le signe serait une présence différée

§5 Derrida met en cause aussi la différence présence/absence

La tache lumineuse persistant comme halo quand la lumière est éteinte est une trace du passé et du futur puisque je sais qu'elle va disparaître (= temporisation et espacement) : le halo de lumière est la trace d'une lumière absente, je vois sa présence dans son absence. La présence doit se séparer de ce qu'elle n'est pas (lumière \neq obscurité) = différence. Et elle doit différer dans le temps et l'espace : le présent plein n'existe pas, il est la synthèse de plusieurs éléments qu'il n'est pas (trace, marque, rétention, protention). La réalité n'est plus univoque : il y a des glissements de sens infinis⁴

§6 Pour Derrida, Freud a bien compris le jeu de la différence : l'humain est toujours pris dans le conflit.

¹ Voir en annexe, texte 5

² Ex. : l'arbre de Descartes

³ Ex. : raison/passion ; mythos/logos

⁴ Ex. : "M. Dupont est là" \gg M. Dupont n'est pas M. X ; "est là" = il n'était pas là, il ne sera plus là,
le combat féministe // importance qu'il accorde aux hommes

- ◇ Ex. : la conscience chez Husserl
 donatrice de sens car elle lie la visée présente aux expériences passées
 la mémoire est nécessaire à la conscience mais la rétention ne peut se faire sans conscience
- ↓
- indécidable !

Pour Husserl, la conscience est à l'origine du sens : "le monde apparaît à la conscience" et la conscience lui donne sens en faisant le lien entre l'expérience présente et les expériences passées

Pour Derrida, c'est impossible pcq contradictoire : si la mémoire est nécessaire à la conscience pour donner sens au présent, il faut qu'elle soit transcendantale ; mais elle ne se constitue que s'il y a conscience \implies il est impossible de savoir qui est premier : la mémoire ? le présent ?
 \implies chaîne causale sans fin
 \implies nécessité d'une différance originaire : au début, pas de début !

Pour Derrida, la conscience est toujours en retard, en décalage par rapport au présent : il y a une frappe originaire sans conscience – rétention – sens
 \implies il n'y a pas d'origine au sens.

Des "frappes sans signification" se produisent, et le sens apparaît dans un écart de temporalité/distance, de l'ordre du contingent¹



3. Faire trembler les hiérarchies

- ◇ Les oppositions instaurent une **domination**

Révéler le mouvement de la différance pour dénoncer les hiérarchies arbitraires

L'erreur est de croire qu'il existe une distinction claire, univoque entre les termes : bien \neq mal, homme \neq femme, homme \neq animal, amour \neq haine, vie \neq mort, pur \neq impur, nous \neq les étrangers, présence \neq absence, ...

Derrida veut neutraliser, renverser ces oppositions entre des identités "claires" : le signifiant (ex. l'eau) renvoie à plusieurs signifiés et référents (ex. : goutte d'eau, lac, H²O,...) : il n'y a pas de représentation unique. Or les oppositions "claires" créent des hiérarchies, des rapports de force : bien > mal, homme > animal, présence > absence, ...

Le but de Derrida est de redonner de la valeur à ce qui a été dévalorisé par la logique binaire

- ◇ Exemple du jeu de la différance chez Freud²

Pour Freud, la vie se protège d'elle-même en différant, par le déni, le refoulement et autres mécanismes de défense du moi ; le moi se défend en trichant avec lui-même. Ainsi, le déni de la maladie m'empêche de sombrer dans la dépression, le refoulement de mon homosexualité me permet de continuer d'être moi : je dois rejeter une partie de moi, devenir autre \implies il n'y a pas une identité unique (cf. ἔρως/Θάνατος, éros/thanatos)

Les oppositions ne sont que des fictions théoriques (des inventions), qui ne sont claires qu'en apparence. Si l'on envisage l'opposition entre le principe de plaisir et le principe de réalité, on voit que le principe de plaisir, de lui-même, se diffère pour pouvoir se réaliser (indépendamment de

¹ Ex. : la "construction" du goût

² Voir en annexe, texte 5, §6

l'obligation sociale), parce que la réalité résiste

⇒ le principe de réalité est inscrit dans le principe de plaisir.

De même, à l'inverse, on peut avoir du plaisir à réaliser un devoir moral/social.

Le plaisir doit différer de ce qu'il est pour être ce qu'il est (détour de soi à soi) (= Freud lu par JD).

◇ La différance, c'est le jeu du monde, mais attention à la sacralisation

Ne pas sacraliser un nouveau concept (la différance) : ce serait la figer alors qu'elle n'est que dynamique ⇒ elle est "innommable"¹. Derrida refuse le "je te baptise différance", qui serait retomber dans l'absolu².

La différance est la fonction de tous les systèmes, mais elle ne réside nulle part³.

Derrida se réfère à Nietzsche⁴ : il faut sortir de la nostalgie (d'une naïveté, voire d'une erreur)

◇ "La différance est la fuite incessante du signifié transcendantal, le réel déterminé comme l'impossible."

Différance ≠ différence



ce qu'on peut cibler, montrer ; différence entre a et b

jeu archaïque, originaire ; Derrida souhaite qu'on recoure à l'écriture pour l'identifier > différAnce (et non la parole, qui est hantée par l'écriture⁵)

Pour Derrida, il n'y a pas de point fixe ; je comprends le réel en retard : quand je le comprends, il n'est plus là ⇒ réel impossible

"Et à l'impossible, nous sommes tenus" (JD) : la clarté ne se réalisera jamais

⇒ deuil obligatoire devant l'échec du vrai, du sérieux, du clair, du distinct.

Cf. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* : déifier le bien/le mal aboutit à une tyrannie, une oppression : en poursuivant le bien absolu, on produit le mal

¹ Voir en annexe, texte 5, §8

² Voir en annexe, texte 5, §10

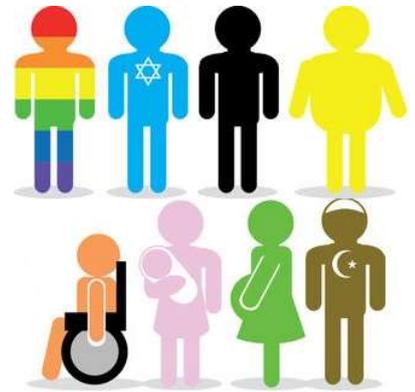
³ Voir en annexe, texte 5, §9

⁴ Voir en annexe, texte 5, §11

⁵ Voir *infra*

II. Le repli identitaire

1. Le culte de la différence



- ◇ Méfiance à l'égard du narcissisme des minorités de la **compulsion identitaire**

vouloir figer la différence

refuser de se laisser affecter par l'autre

↳ comment penser l'universalité du sujet humain au sein même de la différence ?¹

Derrida, lui-même d'origine juive, se méfie des identités et est très critique à l'égard de tout communautarisme², besoin problématique de s'identifier à un groupe : sous une apparente tolérance, on mène en fait une politique d'oppression, en figeant les identités (nous, les femmes...; nous, les juifs...) : l'identité devient un piège, un enfermement identitaire (les hommes ne peuvent comprendre les femmes ; les non-juifs ne peuvent comprendre les juifs). Or, il y a contamination de l'un par l'autre. Il n'y a pas une identité.



Pour Derrida, toute identité est contaminée (qu'est-ce que le juif/l'homo/... peut m'apporter à moi chrétien/hétéro/...?) ; l'identité est toujours prise dans la différence \iff les communautés puisent leur identité dans ce qu'elles ne sont pas \iff le repli identitaire est une aberration.

À noter qu'une absolue pureté, une absolue présence implique l'absolue présence de l'absent³.

"Se retrouver entre soi est un leurre, qui génère exclusion et violence." (JD)

- ◇ Nous sommes dans une **altercation** constante avec nous-mêmes

le "JE" vit la tension indépassable de sa propre différence

Derrida admet pour les minorités le besoin de se faire reconnaître, mais avec des limites : il ne s'agit pas de revendiquer un absolu perdu, une origine pure < ces constructions de "pureté" (LA masculinité, LA judéité,...) sont historiques, elles sous-entendent l'exclusion de l'autre.

Altercation : cf. Freud et le conflit ψ interne : nous sommes toujours pris dans des conflits, pas clairement énoncés (explorés par la ψ analyse).

Entre autres < [non]appartenance à des familles \neq .

Derrida se reconnaît comme déraciné, mais ne cherche pas à se réenraciner⁴ : une identité flottante permet l'indépendance dans/par la contradiction.



¹ E. Roudinesco (DR, *Dialogue*, p. 42) : OK pour refuser (le culte de) l'identité mais on risque de ne plus voir les points communs : comment encore penser l'humanité ?

² Voir DR, *Dialogue*, p. 43

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 42

⁴ Voir DR, *Dialogue*, p. 310

- ◇ Travail passionnant : explorer sa multiplicité intérieure

appartenance et non-appartenance à des communautés

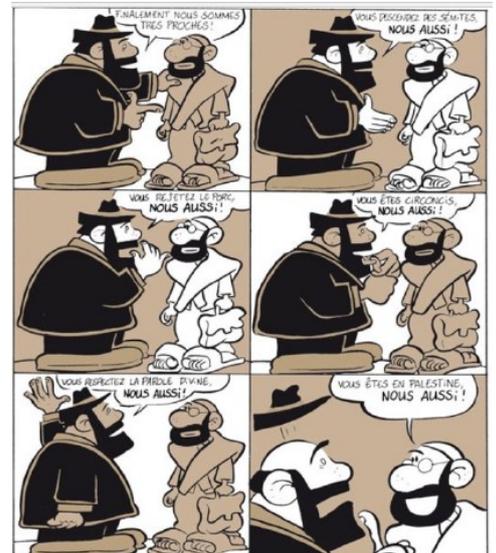
MONTAIGNE : Il y a autant de différence de nous à nous-même que de nous à autrui.

Je ne suis pas un atome indivisible.

- ◇ Une idée démocratique valorise la défense des communautés et sa critique

Se connaître comme appartenant à plusieurs communautés permet d'être libre par rapport à elles : on peut critiquer en étant dedans et dehors. C'est ce que Derrida appelle la division (intérieure) déracinante émancipatrice¹

Précisément, qu'en est-il de la judéité² ? Derrida l'estime à la fois fondamentale et très légère pour lui, constitutive de son identité ET accidentelle : nous sommes plusieurs personnes à la fois \iff ne pas se retrindre à une seule, sous peine de rater cette "réalité" plurielle, contaminée par l'altérité. Derrida admet cependant que la judéité /le judaïsme est peut-être particulier³.



2. Le débat sur la parité⁴

- ◇ La discrimination positive fige les oppositions mais paraît nécessaire

➡ le phallogocentrisme reste à déconstruire + vigilance face aux excès inverses

privilège aux mâles doués de raison

Derrida n'assimile pas la réflexion ϕ et la décision politique : quand il y a une injustice réelle, il faut agir, mais il refuse l'idée de catégories en ϕ . Cela part d'un bon sentiment, mais c'est problématique. Dans le monde du travail, les avantages accordés aux faibles (Noirs, femmes, handicapés,...) suscitent l'animosité des "meilleurs" : les gens ne sont plus jugés sur leurs compétences, mais sur leur catégorie : c'est une (source de) violence. D'un point de vue pragmatique, Derrida pense qu'il faut y recourir, mais de manière momentanée.

Le phallogocentrisme est à ce point fort qu'il faut des quotas pour faire place aux femmes. Cette "suprématie" tient au fait que le masculin est associé au rationnel : l'homme incarne la science, la logique, tandis que la femme serait dominée par ses émotions. (À ne pas confondre avec le patriarcat [organisation sociale où l'homme détient le pouvoir]). C'est à déconstruire jusque dans ses effets concrets (ex. en politique), par des mesures certes contestables mais temporaires. Il faut aussi pouvoir dénoncer l'excès inverse, la survalorisation des minorités, voire l'aveuglement à leur égard (ex. les musulmans, les mères,...)

- ◇ La démocratie est une injonction éthique ➡ amélioration infinie jamais réalisée

La démocratie est toujours à venir, c'est un processus en cours, il n'y a pas de fin de l'Histoire⁵.

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 184, §2

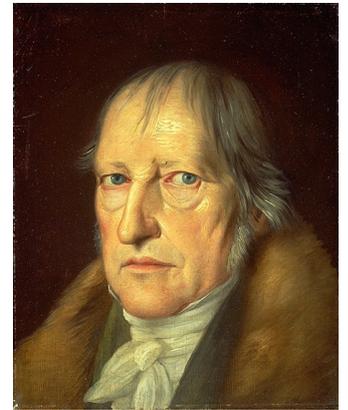
² Voir DR, *Dialogue*, pp. 183 et 184

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 184, §1

⁴ Ex. : discrimination positive en faveur des Noirs aux USA ; loi sur la parité en France en 1999, en Belgique en 2002
Voir DR, *Dialogue*, pp. 46 à 48

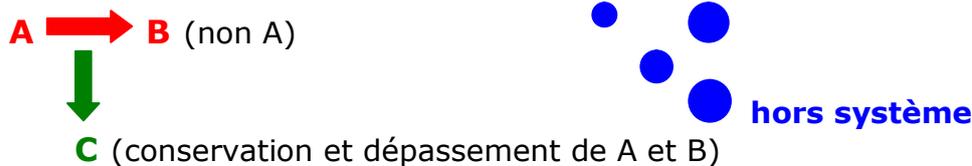
⁵ Voir *infra*, Faire trembler le système hégélien

III. Faire trembler le système hégélien



1. La système hégélien

- ◇ Hegel * système téléologique le plus englobant
 - * prétention à la compréhension – maîtrise absolue
 - * le processus dialectique perpétuel permet de dépasser l'opposition kantienne phénomène – chose en soi → déploiement de l'absolu



Derrida refuse les identités uniques (présent), les origines uniques (passé) \iff il conteste le système hégélien qui annonce une réconciliation unique (futur) : la fin de l'Histoire.

Hegel veut rendre compte de tout le réel humain, le passé, le présent et le futur : il avance un système téléologique, c-à-d qui a une fin (= qui a un caractère prédictif) ; il prétend ainsi donner un sens à l'ensemble des réalisations humaines : à chaque étape (du processus dialectique) progresser vers la fin de l'histoire (*contra* : les ϕ de l'absurde).

Processus dialectique : Hegel voit ce processus à l'œuvre tant au niveau micro que macroscopique : le négatif (la guerre, la souffrance, ...) produit un mouvement qui permet le dépassement ; la contradiction génère un progrès (affirmation >> négation >> affirmation de la négation). Ce processus logique amène une réconciliation (micro/macro), un progrès à l'œuvre dans l'histoire, la culture, l'art, ...

Cela nécessite du temps. Hegel est le ϕ qui introduit la temporalité dans la ϕ , ce qui permet de dépasser l'opposition kantienne entre phénomène et noumène, ce qui ouvre la possibilité d'accéder au réel dans sa totalité

Pour Hegel, tout dépassement est un progrès, on va vers un mieux, mais il faut passer par le négatif. Quand le processus est/semble bloqué (par la loi, par ex.), il se relance de lui-même.

Phénomène – chose en soi (noumène) : pour Kant, nous sommes des subjectivités qui perçoivent le monde et qui lui donnent sens par une mise en forme (a priori, catégories) qui décode ce qui est perçu. La chose en soi existe, mais elle est inaccessible¹ : nous devons faire le deuil de l'absolu, de la vérité.

Hegel conteste Kant : je n'ai pas accès à la chose en soi au présent, mais je ne suis pas seul : l'absolu est accessible par le travail de l'humanité ; il n'est pas donné mais progresse dans le temps.

L'animal n'a pas d'histoire < il n'a pas conscience (de ce) qu'il est ; celui qui sait qu'il est est déjà différent de ce qu'il était avant d'en avoir conscience \iff par la conscience et la temporalité, nous sommes dans le processus dialectique



Pour Hegel, le ϕ est comme la chouette qui prend son essor au crépuscule : il explique, rend compte "après coup" : sa raison peut alors s'exercer pour aller au-delà de l'apparence, du phénomène, et donner/découvrir le sens général qui se dégage alors (>> dépasser l'échec).

De même en science : l'observation empirique doit être dépassée par le sens donné après coup.

¹ >> apparition de la phénoménologie au siècle suivant

De même en histoire : l'histoire est en marche, "tout doit contribuer à une œuvre" (Hegel).

HEGEL : L'histoire mondiale est le progrès dans la conscience de la liberté.

Mais que fait-on dès lors de ce qui échappe, qui est hors-système, qui n'apporte rien à l'histoire ?

* la négativité inutile est "un égarement de la raison"

➡ refus du hors-système

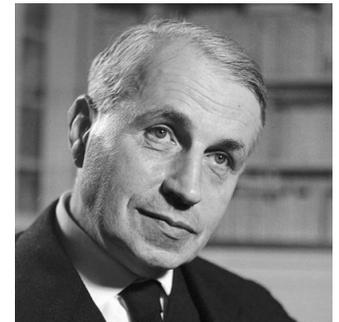
Hegel ne veut pas le prendre en considération < on comprendra plus tard...

HEGEL : Écouter la forêt qui pousse plutôt que l'arbre qui tombe.

◇ Selon Georges Bataille et Derrida, le hors-système hante le système hégélien et donc le **détermine**
l'insensé, l'irrationnel, l'inutile

Pour Bataille, il faut penser ce qui n'a pas de sens (les excès, la fête, l'érotisme,..) << tout ne contribue pas à une œuvre (Hegel se trompe).

Pour Derrida, il y a forcément du hors-système >> le système hégélien n'est pas englobant.



2. Le non-savoir de Georges Bataille¹

◇ "Je cherche la connaissance de la non-connaissance"

l'hétérogène, l'inclassable échappe à l'identification et à la rationalité

On ne peut pas "connaître" l'irrationnel, l'inutile, le non-sens, ce qui est improductif, qui n'a pas de finalité (le jeu, la corrida,...).

Pour Hegel, c'est un égarement de la raison mais pour Bataille, c'est constitutif de l'humanité : l'inutile est nécessaire. On ne peut pas le connaître ou le comprendre rationnellement, on ne peut que s'y ouvrir.

◇ Il existe une **négativité sans emploi** ➡ inutile

Le sacré conteste le processus dialectique hégélien : à quoi "sert", par exemple, l'esthétisation du meurtre dans les films/romans policiers ? De même, pour que la fête existe, il faut de l'excès, e.a. dans les dépenses ; de même l'ivresse (perte de la maîtrise), le gaspillage jusqu'au déraisonnable, jusqu'au sacrifice (il faut de la destruction²)

◇ Une part raisonnable liée au monde profane et une part maudite liée au monde sacré

◇ Les maux de la société moderne viennent du refus de la dépense improductive

Dans les sociétés modernes, l'idéal profane ne comble plus. Bataille y voit une cause du nazisme (goût des drapeaux, des rituels,...), des dépressions,...

Bataille regrette que tout ce qui fait partie de la part maudite soit récupéré par la société moderne (ex.: des menus diététiques pour les réveillons !)

Il revendique la nécessité de la tension et du mal³ : personne ne lirait un roman où "tout va bien", la littérature a besoin de tension, d'irrationnel (voir notre fascination pour le "mal" et le malheur).

¹ Voir en annexe, texte 6

² Ex. dans la symbolique du feu, qui détruit l'objet

³ Voir la vidéo enregistrée à l'occasion de la parution de son essai *La littérature et le mal*, 1957 (<https://www.sam-network.org/video/la-litterature-et-le-mal>)

Bataille veut supprimer la 3^{ème} étape du processus dialectique.

Le système hégélien semble fonctionner¹ ; il ignore le rôle de la transgression (le plaisir de la transgression fait partie de la part maudite).

Bataille injecte du Freud et du Nietzsche chez Hegel : nous sommes en grande partie hors du rationnel, à la recherche du sacré ; donc la négativité sans emploi est bel et bien utile.

Bataille substitue une vision tragique du monde à une vision dialectique : il y a du hors système
⇒ le processus hégélien est dépassé.

3. Derrida : rire de la dialectique

◇ *L'écriture et la différence*, 1967²

§1 La mort muette, pour Hegel est une négativité abstraite, un négatif sans utilité, à l'inverse de la négation dans le processus dialectique (phase B)

§2 Pour Derrida, la seule alternative à la dialectique est le rire < le rire ne peut être récupéré dans le processus dialectique rationnel : le rire excède, il crée un décalage de sens, il amène un renoncement du sens.

"Rire n'apparaît pas" (dans le processus dialectique, il n'est ni A ni B)

§3 Derrida reprend l'analyse de Bataille : le rire fait trembler le sens (*contra* l'ordinateur ne rit pas)

◇ L'aveuglement de Hegel est comique.

§4 Hegel veut qu'il y ait du sens en tout : c'est risible. Magritte dénonce les contradictions du système hégélien par le comique³

◇ Bataille a compris que tout ne peut pas être représenté → excède le sens



mais Derrida refuse de faire sortir le non-savoir du jeu de la différance

§5 Derrida se distancie de Bataille < il construit un modèle trop dual, hétérogène : le sacré a du sens parce qu'il y a du profane. Pour Derrida, savoir et non-savoir sont complices.

Bataille, selon Derrida, ne prend pas le négatif au sérieux ⇒ il n'y a plus un tissu de sens (où affirmation et négation sont impliqués).

◇ Le non-sens permet le sens → ressource, complicité

§6 Bataille a vu l'importance de la négativité, mais il n'en a pas vu la ressource ; ce n'est pas un au-delà du sens, mais ce qui permet le sens. Pour Derrida, le sens tire "son sens" du non-sens, mais il n'y a pas un sens univoque (pluralité de sens à l'origine = jeu de la différance).

◇ Le jeu du monde n'a pas de sens mais dans sa configuration est inscrit le sens.

§7 Pour Derrida, au-delà du rire, il y a le jeu: le jeu illustre l'univers.

Pour Hegel, la négativité est un labeur, il n'y a pas de place pour le jeu.

Dans tout jeu, il y a du sens et des règles, et jouer est dérisoire (pq se battre pour de faux billets au Monopoly ?)

Il y a une inscription du sens dans le jeu, même si le jeu n'a pas de sens. Il en est de même pour l'humanité et l'univers : cela n'a pas de sens, mais il y a du sens à l'intérieur : c'est le jeu du monde.

Il y a de la rationalité parce que la différance permet de renvoyer les termes les uns aux autres, dans un système de différences.



¹ Voir en annexe, texte 6, partie 2 (*La part maudite*)

² Voir en annexe, texte 7

³ Voir les tableaux *Eloge de la dialectique* (1937), *La dialectique appliquée* (1945), *Les vacances de Hegel* (1959)

Chapitre 3 Familles désordonnées

I. L'homoparentalité

- ◇ Selon la ψ analyse
 - ◆ parent de même sexe = modèle d'identification
 - ◆ parent de sexe opposé = modèle d'altérité

apprentissage du relationnel

La famille est le lieu de multiples différences : homme/femme, famille/non famille, père/mère, parents/enfants,... . Ces différences évoluent avec le temps, en particulier on voit une remise en question de la famille depuis le milieu du XX^e siècle: ↗ divorces, statut des femmes, de l'homosexualité, de l'homoparentalité,...



Roudinesco¹ relève un argument des opposés à cette évolution : il ne faut pas renoncer à la différence originaire des sexes, nécessaire à toutes les différences symboliques constitutives du psychisme humain : les parents sont ici la figure du masculin et du féminin (cf. complexe d'Œdipe), c'est le modèle freudien classique. Sa déconstruction (< années '80) est dangereuse : si un enfant a des parents de même sexe, son ↗ comportemental sera biaisé (comment un enfant élevé par deux femmes pourrait-il découvrir et aimer la masculinité ?).



1. Ghins contre Delruelle

- ◇ **Michel Ghins**² : ◆ l'enfant a besoin d'une famille stable

un père et une mère

- ◆ difficulté de se baser sur les études scientifiques
 - ↳ principe de précaution
- ◆ respecter **le fait biologique objectif**

M. Ghins soulève une question difficile : au point où on en est/serait, pourquoi ne pas légaliser les familles polygames (§1) ?

Il souligne que les études scientifiques ne sont pas fiables (§2) en raison de leur méthodologie insuffisante, mais comment faire ? Comment étudier le "bonheur" d'un enfant < tant de paramètres sont à prendre en compte. Quand on ne sait pas, il faut être prudent (§3).

Il critique la monoparentalité (IASD) au nom de la Convention des droits de l'enfant (§4), mais il ne dit pas en quoi les parents biologiques seraient meilleurs que des parents non-biologiques.

Pour donner une garantie juridique à l'enfant (en cas de parenté non naturelle), il propose de mettre en place une parentalité sociale¹ (§5). Il faut surtout préserver le fait biologique, mais il

¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 63 et 64

² Voir en annexe, texte 8

ne dit rien des enfants adoptés dans des familles hétérosexuelles, et qui n'ont pas, eux non plus, de filiation naturelle.

Tout le monde sera d'accord avec les généralités du §6, mais il n'y a pas d'argument ! En quoi diffère l'amour d'une mère de celui d'un père ? Cette différence homme/femme est à déconstruire (Derrida), c'est une construction sociale.



- ◇ **E. Delruelle**² : ♦ religiosité cachée des opposants
- ♦ un fait biologique objectif **ne permet pas de décider de ce qui est souhaitable**

argument inspiré par Hume

- ♦ quels types de parentalité refuser ?

ordre a priori unique à préserver ou **inventer de nouvelles formes**

limites : refuser ce qui diminue les individus (Nietzsche)

- ♦ la démocratie est constructiviste et recherche l'émancipation

Commentaires du texte 9

§1 Attaque directe contre les cathos masqués

§2 Adopter est difficile, et le sera aussi pour les couples homosexuels

§3 Delruelle est d'accord avec Ghins : les enquêtes scientifiques sur ce sujet ne sont pas fiables.

Le descriptif ne peut inférer le prescriptif (Hume) : ce qui est (la nature, e.a.) ne dit pas ce qui est souhaitable, sinon il faudrait interdire la médecine ou la protection des handicapés et des faibles.

La culture/société doit améliorer la nature.

L'observation des faits ne permet pas d'en tirer un jugement, ni en morale, ni en droit.

§4 Delruelle critique le recours à Lacan (homophobe) : mère/amour ><père/loi (vulgate mal comprise, mais néanmoins utilisée en justice [garde des enfants > mère]).

Pour Delruelle, ce sexisme (phallogocentrisme) dépasse la question de l'homoparentalité.

§5 Ghins ne s'oppose pas à l'homosexualité mais à l'homoparentalité < non biologique.

Le fait biologique objectif (il faut un mâle et une femelle pour produire un enfant) n'implique pas le statut social (mâle/femelle ≠ père/mère, génitrice ≠ mère³).

§6 Si la nature n'indique pas la morale, sur quoi se fonder ? Quel modèle choisir parmi la variété des possibles ?

§7 Il y a 2 options : un ordre préexistant, naturel ou symbolique (en ψ analyse)

il n'y a pas d'essence de la famille : c'est une construction, à inventer.

§8 Référence à Nietzsche : forces réactives/forces actives (création, volonté de puissance), ce qui permet d'aller vers un plus-être, vers une nouvelle dynamique de la famille.

L'argument est délicat : Delruelle refuse la polygamie au nom du statut de la femme, mais ça n'a rien à voir avec la parentalité ; il se montre conservateur (notre mode de vie occidental) et donc peu nietzschéen ; peut-être même est-il lui aussi catho (inconscient)...

§9 La démocratie va contre l'ordre naturel des choses par le débat (> émancipation, ↗ égalité).

Référence à Sartre: la volonté humaine va au-delà de la nature (= se dénaturer).

Delruelle cible son ennemi (les [néo-]conservateurs) plus qu'il n'argumente.



¹ parentalité sociale ≠ homoparentalité (2 pères, ou 2 mères)

² Voir en annexe, texte 9

³ Ex. : accouchement sous X, adoption

2. Reproduction du modèle familial traditionnel¹

◇ L'homoparentalité remet-elle vraiment en question notre modèle familial ?

Derrida constate au contraire la conservation de la norme du couple (sous la pression sociale ?), des clichés (masculin/féminin), et la reproduction des places symboliques du père et de la mère (à déconstruire). Il constate aussi que, paradoxalement, il y a plus de liberté dans les couples hétérosexuels.

◇ Se méfier de la valorisation excessive de la maternité

Roudinesco veut reconsidérer les fonctions symboliques et surtout la toute puissance de la mère par rapport à l'enfant dépendant² : un tiers doit briser la fusion mère/enfant, qqe soit le tiers.

Derrida veut lui aussi transformer les relations symboliques (et en conséquence, les théories ψanalytiques), mais plutôt à partir des familles recomposées qui constituent un vrai nouveau modèle, plus que l'homoparentalité : la nouveauté, c'est la démultiplication des figures parentales.

En fait, la famille traditionnelle est déjà transformée par le divorce.

(cf. Marx : l'infrastructure modifie la superstructure ; les réalités [le divorce, la famille recomposée,...] précèdent les législations).



◇ Les sciences humaines doivent s'interroger sur les fondements de la société

Les faits ont déjà changé \implies les sciences humaines doivent d'adapter sans porter de jugement moral >> attitude critique

◇ **Michel Foucault**³ : ♦ l'humain s'étudie lui-même



objet constitué + sujet constituant

- ♦ prétention douteuse à l'objectivité pour les sciences humaines
- ♦ asservissement à **l'épistémè**
- ♦ se méfier des discours qui consolident une certaine idée de la normalité (fiction)



volonté cachée de domination – contrôle

Dans les sciences classiques, un sujet étudie un objet qui n'est pas (comme) lui-même. Dans les sciences humaines, le sujet étudie un objet, l'humain, qui est (comme) lui : c'est le doublet empirico-transcendantal \implies il n'y a plus de distance sujet/objet \implies neutralité et objectivité impossibles \implies sommes-nous encore dans une science ? Nous sommes prisonniers de notre personne, et surtout de notre culture.

L'épistémè est "ce qui est partagé", ce qui organise la pensée (cadre a priori) et détermine, à notre insu, les savoirs et les recherches \implies objectivité impossible. L'épistémè est invisible, inconsciente, il est donc difficile de s'en affranchir (asservissement de la pensée).

¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 65 et suivantes

² À nuancer < beaucoup d'enfants étaient mis en nourrice, les mères décédaient (fréquemment) en couches,...

³ Michel Foucault : φ français (1926–1984), critique (e.a.) des institutions sociales (psychiatrie, médecine, prison,...) ; l'analyse ici est tirée de *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966

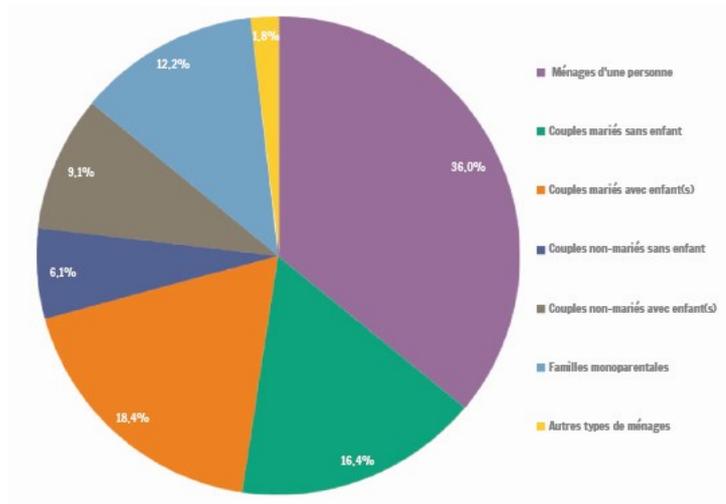
La "normalité" est une fiction, consolidée par les théories du moment \implies l'émancipation vient quand la norme est révélée et non confirmée¹ (>< le chercheur qui cherche à démontrer ce qu'il croit vrai).

Il y a conflit d'intérêts quand les sciences humaines sont utilisées pour formuler des jugements de valeurs (décider de la folie, de la/l'a normalité) qui aboutissent à des exclusions et des enfermements.



Ainsi, "La Manif pour tous" prétend représenter la famille normale, mais elle illustre surtout la construction d'un mythe (quid des familles recomposées, des familles nombreuses, des familles à enfant unique, des familles sans enfants, des familles où l'un des parents est décédé,?). C'est une oppression : rejet social de la famille différente au nom d'un discours moralisateur. Mais d'où vient ce modèle (cliché) ? C'est une idéalisation d'un passé qui n'existe pas, qui n'a jamais existé.

Le cliché (↑) ...
et une réalité (⇒)



Nombre et taille des ménages wallons, 01-01-2019

Iweps

¹ À appliquer à l'affaire Matzneff : après '68, l'épistémè était de condamner l'interdit et de valoriser la transgression. Que dira-t-on dans 30 ans de notre épistémè actuelle ?

II. Déconstruire la famille¹

◇ Transhistoricité du lien familial

██████████
persistance à travers l'histoire → toujours du lien familial mais variation du contenu

Il n'y a pas d'éternité du modèle familial, mais bien persistance du lien familial. La famille monoparentale est un de ces modèles.

Pour Rousseau, la famille est un élément naturel, qui se justifie par la nécessité d'assurer l'éducation des enfants². La famille est aussi à l'image de l'Etat³ : père//chef, enfants//peuple, amour des enfants//plaisir de commander. Mais Rousseau a lui-même abandonné ses enfants... En aurait-il eu si la contraception avait été efficace ?

Pour Derrida, "parent" est un statut social plutôt que biologique, même si les nouvelles technologies complexifient ce statut.



◇ Didier Eribon⁴, *Réflexions sur la question gay*, 1999

- ◆ notre ordre social repose sur le principe idéologique de la différence des sexes
↳ hétérocentrisme renforcé par la ψ analyse
- ◆ déconstruire la domination de l'homme hétérosexuel
- ◆ passage d'une subjectivité produite à une subjectivité choisie

Eribon réfléchit sur le rôle de la complémentarité des sexes : c'est une idéologie qui nous assigne une place dans la société selon notre genre ; nous comprenons la société/famille en termes de dualité masculin - féminin ; cela a été renforcé par la ψ analyse⁵ (complexe d'Œdipe). C'est une construction sociale qu'on fait passer pour un fait de nature (l'homosexualité y est présentée comme immature⁶).

Eribon s'interroge : pourquoi l'homosexualité ne pourrait-elle pas être un choix ? La sexualité est une construction, je peux m'émanciper des ≠ déterminismes naturels (cf. J.-P. Sartre)

◇ Derrida refuse de s'enfermer dans l'opposition nature innée/culture⁷

↳ inscription dans un processus de différance

Ces oppositions ont été construites dans une volonté de domination : l'inné serait vrai, authentique (≠ l'acquis), mais ces termes se renvoient l'un à l'autre >> inséparables >> indécidables : on ne peut penser l'un sans l'autre.

◇ La nature et la culture sont "écrites"

██████████
chiffrages, codes, langages → lectures et réinterprétations différentes

L'ADN est une écriture, mais les gènes s'expriment différemment selon l'environnement, la culture (épigénétique) ⇒ la culture se greffe sur la nature.

Tout ce qui est écrit peut être (ré)interprété ⇒ l'écriture est au centre du débat.

¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 68 et suivantes et en annexe le texte 10,1, Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*

² Voir en annexe, texte 10,1, §1

³ Voir en annexe, texte 10,1, §2

⁴ Didier Eribon : sociologue et ϕ français né en 1953

Voir DR, *Dialogue*, p. 72 (ER) et note 1

⁵ Cf. la critique de Foucault : la ψ analyse tombe dans le piège du couplet empirico-transcendental

⁶ L'homosexualité a toujours existé (cf. Platon), mais ce qui est dévalorisé, c'est [pour l'homme] le rôle passif (féminin) : pénétrant/dominant, pénétré/dominé >> discrédit sur le féminin >> la problématique dépasse le cadre de l'homosexualité

⁷ Voir DR, *Dialogue*, pp. 72 et 73

III. L'archi-écriture

L'écriture n'est pas secondaire par rapport à la parole, elle est originaire

Pour Derrida, nous nous trompons en plaçant la parole avant l'écriture (préhistoire > histoire), et en pensant que l'écriture a été "inventée" : elle a toujours existé !

Il est impossible de dire quand commencerait une civilisation de l'écrit ; mais l'écriture est souvent dévaluée (c'est le disciple qui écrit, pas le maître) Dans l'Antiquité, l'écriture n'a pas une fonction de communication (cf. Platon).

Jusqu'au XIX^e S., la majorité de la population est analphabète.

En fait, il y a de l'écrit avant la parole : il y a de la trace.

Ainsi, la grotte Chauvet (± 31.000 BC) : pour Derrida, on est déjà dans l'écriture : c'est l'expression de soi dans une trace qui reste, même en l'absence absolue de destinataire. Cf. Merleau-Ponty : "Tout geste graphique a pour première explication d'exprimer *Je suis vivant, je suis là.*"



1. L'idéologie de la présence

◇ Quand commence l'écriture ?

- ◆ parole présentée comme naturelle et authentique
- ◆ écriture présentée comme un moyen technique secondaire

} mythe

Toute communication est "écriture"

La parole est contemporaine de celui qui parle \iff elle est présentée comme authentique
elle est présente

Tandis que l'écriture est présentée comme artificielle, comme un support qui implique l'absence, donc la mort.

◇ L'écriture **visé l'absent**¹ : ◆ l'auteur doit devenir l'auditeur de son texte



se mettre à distance de sa propre pensée

- ◆ le sens est toujours voué à l'errance
- ◆ l'écriture est liée à la mort

Quand Platon écrit les paroles de Socrate, c'est après sa mort, pour que le maître ne meure pas complètement.

Que se passe-t-il quand on écrit ? Il faut devenir l'auditeur/lecteur de son propre texte, il faut se mettre à la place du lecteur (dédoublé qui n'existe pas dans la simple parole, qui serait l'incarnation de celui qui parle, sans distance).

¹ Voir en annexe, texte 10, 2, §2 : l'écrit s'adresse à un absent, à un lointain (yc un E.T.)
la mort est inscrite au sein même de l'écriture

§3 : écrire c'est reconnaître la possibilité de sa propre mort

§4 : déconstruire ≠ neutraliser les oppositions, mais faire apparaître une hiérarchie

Que penserait tel auteur de l'interprétation qu'on fait de son texte ? C'est une mauvaise question : tout écrit est voué à l'errance, celui qui écrit doit en accepter les multiples interprétations (à l'inverse de la parole qui dirait la totalité du vrai... mais c'est un mythe!)

DERRIDA : Écrire, c'est se retirer.

- ◇ La **dissémination** est inhérente au procédé de l'écriture
 - ↳ il n'y a pas de "véritable sens" d'un texte.
- ◇ Nous privilégions la parole pour tenter de supprimer l'absence, l'altérité, la finitude.
 - ↳ Mais la parole utilise aussi des signes, un système de traces.

Quand j'écris, je reconnais la possibilité de mon absence.

Tous les jeux d'expressions sont pris dans un système de traces (donc d'absence)

DERRIDA : L'imminence de la mort n'est pas seulement une obsession personnelle, c'est une manière de se rendre à la nécessité de ce qui se donne à penser, à savoir qu'il n'y a pas de présence sans trace et pas de trace sans disparition, donc sans mort.

Nous ne faisons que réinterpréter des traces : pour s'exprimer par la parole, j'ai besoin d'une trace antérieure \implies la trace est première. La trace est ainsi la marque présente de l'absence : il y a des frappes originaires¹, dont le sens n'apparaît qu'après coup.

- ◇ La parole serait **hantée** par une archi-écriture².

La présence pleine n'existe pas, il y a toujours du décalage, yc dans la parole < je me place toujours dans les mots du passé, qui ne m'appartiennent pas.

Toute lecture est une traduction, le déchiffrement d'un chiffrement

2. La trace³

- ◇ Pour donner du sens (par ex à soi-même), il faut utiliser les idées, mots et symboles.

mon discours est hanté par les autres

Si je veux être compris, je dois utiliser les mots des autres \implies parler de soi est d'abord parler des autres

- ◇ Des traces non-maîtrisées sont inscrites en nous (décalage de soi à soi).

¹ Voir *supra*, p. 21

² Voir en annexe, texte 11

³ Voir la vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=Z2bPTs8fspb>, *What comes before the question ?* (en français)

Est-ce que penser c'est questionner ? N'y a-t-il pas avant d'abord une affirmation...

Depuis les débuts de la ϕ , privilège est accordé à la présence, à l'être (Qu'est-ce que... ?), c.à.d. à une recherche de l'essence (= idéologie de la présence, fondée sur le présupposé que les choses sont dans le présent, c.à.d. des étants).

Cf. Heidegger, inspirateur de Derrida sur ce point : on privilégie les étants (les choses présentes, les essences) à l'Être (ce qui permet les étants).

Le présent est hanté par ce qui n'est pas présent.

- ◇ Nous laissons des traces à notre insu qui fonctionnent en notre absence.
- ◇ Déconstruire l'illusion de la présence pleine
la fiction d'un sujet maître et conscient de lui-même qui communique
directement un savoir neutre

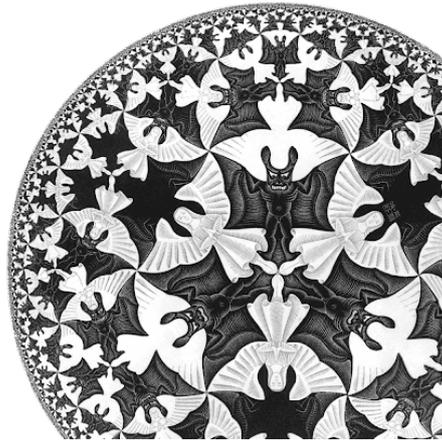
Pour Derrida, la notion de trace remet en question l'idée de "présence pleine".

Dans l'opposition présence/absence, la présence est valorisée : l'être est toujours présenté comme présent, réel, effectif. Or, dans toute écriture ou parole, il y a trace de l'absence (ex. : la langue est antérieure à celui qui écrit ou parle).

À la suite de Nietzsche et de Freud¹ (maîtres du soupçon), Derrida conteste l'idée d'une maîtrise absolue, et même la notion de sujet (qui serait maître de lui-même) : le JE est contaminé par le TU (héritage d'un passé antérieur), hanté par le fantôme des autres (fantôme = présence et absence) : c'est le jeu de la différence.

FREUD : Le moi n'est pas maître en sa propre demeure.

- ◇ Hantologie : discours sur la présence hantée – contaminée



Escher, Anges et Démons

¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 275, dernier §, et 276, premier §

IV. Le désir de nature¹

- ◇ Ce que nous nommons "naturel" ou "inné" évolue selon les époques et selon nos reconfigurations sur le biologique.

Culture et nature ne s'opposent pas : toutes les deux utilisent un chiffrage², la culture prend le relais du biologique et le réinterprète³.

- ◇ La maternité (comme la paternité) est une réinterprétation des données biologiques.
 - ◆ réordonner les lois de la nature
 - ◆ **greffer** une identité sur la nature

Dès qu'il y a vie, il a trace, donc réinterprétation⁴ : la mère/le père ≠ la génitrice/le géniteur (ex. : IAD, GPA, sélection des embryons, ... / mais il y a aussi de la nature dans la paternité).

La "greffe" est une réinterprétation de la nature, une nouvelle (re)configuration.



- ◇ La culture comme **prothèse**.
 - ◆ la technique prend le relais
 - ◆ interrompre l'inné pour le relancer différemment

Avec la technique⁵ se développe la réinterprétation de la maternité, qui n'est pas plus naturelle que la paternité : dans les deux cas, il y a de l'arbitraire, du construit, du greffé sur du naturel.

Le caractère construit prend de plus en plus de place, mais on ne construit pas n'importe comment⁶. Roudinesco est dubitative : si géniteur/trice ≠ père/mère, une reconnaissance est nécessaire. (statut biologique ≠ statut légal/social ≠ statut symbolique).

Roudinesco et Derrida sont d'accord sur le fait que le statut symbolique de la parenté importe plus que le statut biologique⁷.

- ◇ Désir de nature car fantasme de l'identité évidente, de la maîtrise transparente.

Derrida dénonce la domination du naturel sur une culture qui serait "dérivée", voire qui dégraderait le naturel (cf. Rousseau, "le bon sauvage"). On peut comprendre ainsi les clichés sur la famille⁸, mais ils sont un leurre : même dès l'origine de la civilisation chrétienne, Marie n'est pas une "mère naturelle".

Ce désir de nature répond aussi à la crainte de notre finitude : mon enfant est un petit moi.

¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 73 et suivantes

² Voir DR, *Dialogue*, p. 73, §1

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 73, §2

⁴ Voir DR, *Dialogue*, pp. 74, dernier §, et 75, §1

⁵ Voir DR, *Dialogue*, p. 75, suite

⁶ Voir DR, *Dialogue*, pp. 76, dernières lignes, et 77

⁷ Voir DR, *Dialogue*, p. 78

⁸ Voir *supra*, p.31

Chapitre 4 L'imprévisible liberté

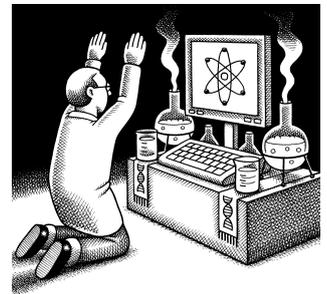
I. Qu'est-ce que la liberté ?

- ◇ Se méfier du scientisme (positivisme) en même temps des pensées du libre-arbitre

Derrida se méfie des oppositions binaires (homme/femme, nature/culture, ...) qui toutes créent de la hiérarchie et donc de la violence. Il se méfie aussi du désir de nature (en fait une vision fantasmée de la nature)

⇒ il rejette le scientisme (qui magnifie une vision "pure", "exacte" des lois de la nature) l'idée d'une liberté absolue, échappant aux déterminismes naturels (cf. Descartes).

Pour Roudinesco¹, le scientisme voit l'homme comme une machine ou un amas de molécules, il promet une solution à tous les problèmes par le développement de la science (positivisme) : on arrivera à une certitude sur l'homme et la société, on aura un savoir prédictif comme dans les sciences exactes ⇒ la morale se réduira à un calcul, la médecine à la biochimie (on découvrira le gène de la délinquance, le QI fixera l'intelligence, etc.).



Roudinesco veut restaurer l'idéal sartrien de la liberté, de type volontariste (déjà prônée par Augustin : je peux, par ma volonté, vaincre mes passions) mais incluant des déterminations inconscientes (rejetées par JPS) : position un peu bancale !

Derrida condamne aussi le scientisme : la science ne peut prétendre à un statut philosophique ou métaphysique, le descriptif (la science) ne dit pas le normatif (la morale) (*contra* : A. Comte).

Dès lors, comment résoudre la question de la place de la/ma liberté dans une perspective matérialiste ?

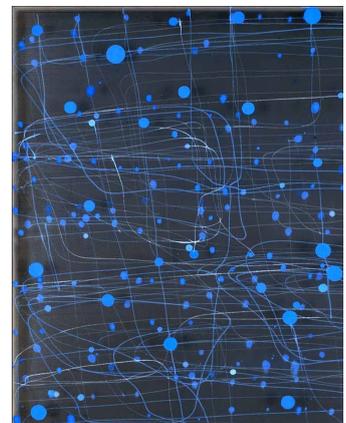
C'est une question métaphysique très ancienne, qui débouche sur une vision de l'homme (anthropologie) et sur une morale.

Le problème ne se pose pas dans les perspectives idéalistes, dualistes (Platon, Descartes, Hegel, le christianisme,...) : la pensée est libre, la matière est soumise aux lois de la nature ⇒ n'est pas libre celui qui est esclave de son corps, de ses passions.

Dans les métaphysiques matérialistes, monistes, il y a souci. Pour Démocrite (V^e-IV^e S.), tout est matière, même l'âme, tout est régi par les lois de la nature.

Epicure (IV^e S.) et Lucrèce (I^{er} S.) inventent la notion de *clinamen* : les humains peuvent incliner les atomes et les faire dévier. Mais ça ne fait que déplacer la question : qu'est-ce qui me fait prendre cette décision ?

Chez les Modernes, Spinoza est le premier à aborder la question : comment articuler la liberté dans le déterminisme des lois de la matière ?



Bernard Moninot, Clinamen

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 83, + note 1

1. La liberté comme incalculable

◇ La liberté est un mythe¹

Pour Derrida, la liberté est un mythe trop connoté métaphysique : on y retrouve l'idéal du sujet maître de lui-même ; nous ne devons pas occulter les passions, la machine en nous, l'inconscient² ("c'est plus fort que moi", l'impact du neuromarketing, etc.).
Mais le fait de connaître ces déterminismes permet de les endiguer.

◇ Il y a du **mécanisme déterminé** et de la **liberté comme excès de complexité**

- ◆ nous produisons de la différence dans le déterminé
- ◆ notre comportement devient imprévisible

Nous opérons une réorganisation personnelle par la survenue de l'autre, imprévisible. Cet "excès" de complexité est ma singularité en même temps que celle-ci en émane.

◇ Distinguer³ **incalculable** et **non-calculable**
trop complexe pour être calculé qui ne relève pas du calcul
↳ existe-t-il ?

Le non-calculable échapperait aux lois de la nature, mais il n'est pensable que dans le dualisme idéaliste.

L'incalculable est illustré par la théorie du chaos (effet papillon) développée par le scientifique (et météorologiste) américain Edward Lorenz : alors que dans le modèle newtonien – quand on connaît l'état initial et les forces en jeu – on peut comprendre et prévoir tout le système, Lorenz démontre qu'il y a une limite à la prévisibilité des systèmes complexes, surtout à long terme (ex. : la météo).

C'est bien le cas de l'humain, système complexe, multifactoriel



◇ L'événement excède la machine⁴

- ↳ le surgissement de l'autre est inattendu – **imprévisible** dans ses conséquences
- ↳ relance le processus de la différence

L'événement⁵, c'est ce qui déjoue le prévisible, ce qui perturbe le mécanisme

La liberté est (//à) l'imprévisible

contra : les algorithmes, l'IA, Amazon,...

Pour préserver la liberté, privilégier l'incalculable, l'imprévisible (yc en politique), c.à.d. l'événement.

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 85

² Voir DR, *Dialogue*, p. 87, note 2 (les 3 vexations)

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 86, J.D., §2

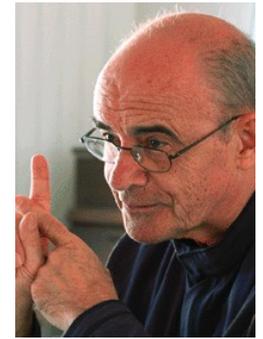
⁴ Voir DR, *Dialogue*, p. 86, bas de page

⁵ Ex. : la naissance, le deuil,...

◇ Ce qui résiste aux déterminismes = la place de l'autre en nous¹

liberté non volontariste

L'autre m'affecte (déterminisme plastique) et me fait devenir imprévisible, il me force à réagir : je me surprends à être libre, je ne peux pas prévoir ce que je vais être : c'est un défi à ma personne, qui me fait relancer mon processus.



◇ **JEAN-LUC NANCY**², *L'expérience de la liberté*, 1988

- ◆ la liberté comme surprise
- ◆ se laisser affecter par ce qui n'est pas soi = sortir des déterminismes actuels

Liberté = expérience de qqch qui n'est pas moi \implies modification de ma singularité

◇ Derrida³ : la liberté c'est ce qui vient

Derrida refuse la liberté comme maîtrise, savoir souverain, indépendance du moi, du *cogito* \implies je suis singulier (et pas "je suis moi") grâce à l'événement, à l'irruption de l'autre (qui me contamine).

Il refuse aussi la liberté heideggérienne : la liberté du Dasein est liée à l'authenticité, il s'agit d'échapper à la dictature du ON et à l'inauthenticité de la vie quotidienne, c'est s'arracher au quotidien par le questionnement existentiel, c.à.d. lié à la question de la mort. Pour Derrida, c'est encore une illusion.

2. La responsabilité⁴

◇ **Traditionnellement**, on associe

autonomie de la liberté (volonté)



et

hétéronomie morale



incohérence

Je décide pour moi-même ce que je veux faire
Je suis autonome
Je me donne à moi-même ma propre loi

la morale est imposée de l'extérieur
déjà là, avant moi
(ex. : il est interdit de fumer)

comment articuler cette conception déterminée/déterministe du comportement ?

◇ **Nietzsche** associe

la liberté (volonté) **partielle**



et

la morale qui est donnée pour le troupeau

conflits de forces en moi

dépassement possible pour le surhumain
La morale est un art

Nous sommes pris dans un jeu de forces (dont l'inconscient) qui limite notre liberté, déjà limitée par la morale du troupeau. La liberté implique de faire triompher les forces actives (créatrices) sur les forces réactives : sculpture de soi, puissance d'exister (\implies responsabilité)

Le "troupeau" n'est ni autonome, ni libre, ni responsable.

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 87, §

² Voir DR, *Dialogue*, p. 90

Jean-Luc Nancy, ϕ français né en 1940, a été élève de Derrida

³ Voir DR, *Dialogue*, pp. 89 et 90

⁴ Voir DR, *Dialogue*, pp. 90 et suivantes

◇ **Sartre** associe



l'autonomie de la **liberté volontariste** et la **responsabilité** des actes et des valeurs

Sartre refuse (néantise) les déterminismes (éducation, société, ψ , ...) : s'y référer = mauvaise foi ; c'est à l'individu de se prendre en main et d'être responsable d'une identité à construire (l'existence précède l'essence). En cela, il s'oppose à Freud (inconscient), à Foucault (épistémè)...

◇ Le **scientisme** associe



l'absence de liberté (**déterminisme**) et la morale imposée par des mécanismes

↳ comment penser la responsabilité en dehors de la liberté ?

La liberté n'existe pas : c'est une douce rêverie ϕ que des temps anciens \implies pas de responsabilité non plus. Les vies des hommes s'enchaînent comme le mouvement d'une machine, emportées par des lois qui les dépassent.

◇ **Roudinesco** associe



l'autonomie limitée de la liberté

et

une semi-responsabilité

↓
par l'inconscient

↓
grâce au travail sur soi

Roudinesco accorde beaucoup d'importance au déterminisme inconscient : on peut devenir libre par le processus ψ analytique (sinon je reste le jouet de mon inconscient !).

Mais : c'est déplacer le problème (quel déterminisme social amène à commencer une ψ analyse?) elle accorde beaucoup d'importance à la démarche individuelle (pas de place pour l'autre).

◇ **Derrida** associe



les libertés sans autonomie

et

la responsabilité au sein de l'hétéronomie

↓
dans l'événement imprévisible

↓
dans l'ouverture à l'autre

↓
la responsabilité vient avant¹ la liberté

Pour Derrida, je ne suis pas "moi-même", je ne suis pas maître de moi, je suis sous influence² (mais ce n'est pas un déterminisme), je ne suis pas "autonome" (se donner à soi-même sa propre loi). La responsabilité se situe dans l'accueil de l'autre : "je" n'est pas totalement "je" = je m'expose à l'autre.

Cette responsabilité face à l'ouverture rend possible une liberté : c'est l'accueil de l'événement qui me rend libre \implies "je" est un mélange de "je" et de "tu"

Liberté = imprévisibilité

¹ En fait, pour rester derridien, c'est indécidable : responsabilité // liberté

² Je suis influencé par la pression sociale, la génétique, l'épistémè, ... mais aussi par mon accueil de l'autre

3. L'autre est ma loi

- ◇ Se sentir exposé, vulnérable mais choisir l'accueil

Difficile : accepter de ne pas maîtriser ce qui arrive

- ◇ L'événement ouvre un champ de possibles
perturbe les déterminismes¹
reconfigure le prévisible



- ◇ **Perdre sa liberté** = éviter l'autre, **refuser l'imprévisible**

- ◆ nous produisons de la différence dans le déterminé
- ◆ notre comportement devient imprévisible²

Prendre une décision, c'est faire l'épreuve de l'indécidable

< je dois choisir sans vraiment savoir.

Quand je décide, c'est l'autre qui décide en moi³

Ne pas vouloir se tromper = nier sa liberté !



¹ Ex. : épigénétique : l'acquis vient perturber l'inné

² Voir DR, *Dialogue*, p. 92

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 92

II. Le clonage¹

- ◇ Les avancées scientifiques ne suppriment pas l'imprévisible
- ◇ Le clonage humain reproductif serait une dérive du scientisme
- ◇ Aucune reproduction n'est à l'identique → parcours avec des événements différents

Le "clonage" existe déjà, mais le parcours de chacun est non-déterminé : chacun vit des événements différents, constituant une individualité particulière.

Peut-on réduire un individu à un "complexe biochimique" ?

Sommes-nous autre chose que notre cerveau ?



¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 93 – 96

III. La machine en l'homme¹

◇ Derrida met en garde face aux réductions de l'homme à un corps-machine

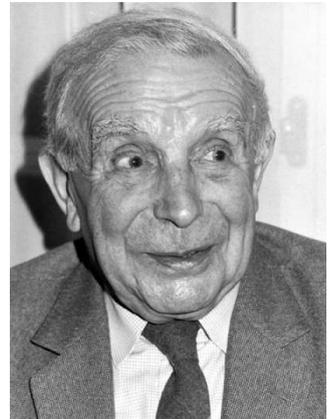
1. L'humain est-il un ordinateur ?

◇ **Georges Canguilhem**², *Le cerveau et la pensée*, 1980

- ◆ la pensée n'est pas une simple sécrétion du cerveau
barbarie

Les problèmes humains ne sont pas que des questions de médecine, de gestion ou de neurosciences

- ◆ le sens se trouve **dans une relation** avec le monde
... et pas dans le cerveau
- ◆ la machine est indifférente aux autres



◇ Opposition entre **la psychanalyse**

- ◆ le comportement est influencé par l'inconscient → enfance³
- ◆ les pensées évoluent en fonction de la construction personnelle
- ◆ thérapie : se comprendre = se soigner
- ◆ critique les approches superficielles qui réduisent le sens et la valeur de l'humain

et **l'approche cognitive-comportementale**

- ◆ le comportement est le résultat d'un apprentissage-conditionnement⁴
- ◆ les schémas mentaux traitent l'information
- ◆ reprogrammation et traitements biochimiques
- ◆ critique le manque d'ancrage dans le biologique et de rigueur scientifique

◇ Roudinesco défend la psychanalyse contre l'approche cognitive-comportementale

Pour la psychanalyse, l'humain est un sujet conscient et inconscient, tandis que l'approche cognitive-comportementale le voit comme une machine complexe.

Pour les cognitivo-comportementalistes, la psychanalyse est de l'ordre de la poésie, de la métaphore (l'âme, c'est quoi, c'est où ?)

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 96

² Georges Canguilhem: φ français (1904 –1995), s'est consacré à l'épistémologie et à l'histoire des sciences, a une influence fondamentale sur la génération postmoderne, en particulier Michel Foucault et Pierre Bourdieu.

³ pour la psychanalyse, le comportement se construit dans l'enfance

⁴ Voir Dan Sperber, *infra*

1. Déterminisme et responsabilité



◇ Dan Sperber¹ :

◆ tout est matériel

Il s'oppose donc à Descartes (dualisme) mais aussi à Spinoza.
Les sentiments, les pensées sont des produits de la matière.
Quid des sciences humaines, dès lors ?

◆ programme de naturalisation des sciences sociales

Tout obéit aux lois de la nature

◆ les représentations mentales sont des faits naturels mécaniques

La contagion des idées, 1996 → épidémiologie des représentations

Les idées, les émotions se propagent comme des épidémies ⇒ il faut soigner les idées comme des maladies. Mais qui décide des "bonnes idées" et des "idées malades" ?

◆ problème moral lié au déterminisme → l'absence de responsabilité

Sperber ne dit rien de ce qu'il faut/faudrait faire : quelles sont les limites ? qui peut/doit décider ?

◆ conserver le "sujet" uniquement pour le droit²

◇ Roudinesco : comment peut-on conserver un sujet du droit...

...si l'humain est sans autonomie,
sans signification du vécu subjectif

◇ Derrida : être affecté par l'autre est non-calculable

d'un autre ordre que la machine

Le sujet est responsable // libre³, mais Derrida n'est pas clair sur la distinction non/in-calculable.
Derrida, Roudinesco, Sperber ne sont pas conséquents dans métaphysique/éthique/anthropologie.

¹ Voir en annexe, texte 12

Dan Sperber : φ français né en 1942, linguiste et anthropologue, matérialiste "absolu"

² Voir DR, *Dialogue*, p. 98

³ Voir *supra*, pp. 39 et 40

IV. L'hospitalité¹

◇ Peut-on accueillir ce qui vient sans invitation ?

Nos possibilités d'accueil sont liées au désir de maîtriser l'accueil, ce qui est contraire à la surprise de l'accueil.

"hospitalité" vient du latin "hospes" : l'hôte (qui reçoit, qui est reçu), l'étranger
lui-même dérivé de "hostis" : l'étranger, l'ennemi (>> hostile, hostilité)

◇ Le droit (+ devoir) à l'hospitalité pour le voyageur existe depuis l'Antiquité

L'accueil de l'étranger implique des droits et des devoirs (e.a de réciprocité), mais il représente aussi une menace (quand est-ce que l'étranger peut dire "je suis chez moi" ?)

◇ Aujourd'hui : recevoir chez soi + accueil des réfugiés

Axe personnel (recevoir des connaissances, partager son "chez soi")

Axe politique (accueillir des réfugiés, des migrants, des cultures≠)

1. Anne Gotman², *Le sens de l'hospitalité*, 2001

◇ Violence dans la relation d'accueil

< règles de la maison, souvent implicites (ex. : se déchausser)

< gêne réciproque : dépendance vis-à-vis du maître de maison
violation de l'intimité
obligation de "faire honneur" à l'invité

il n'y a pas d'égalité entre l'hôte et l'invité
"fais comme chez toi" est impossible

◇ Territorialisation de l'invité

Il s'agit de délimiter des aires : accessible // interdite, privée

C'est une façon de neutraliser l'altérité, une volonté d'éliminer la menace, la violence
"fais comme chez toi" = je fais semblant d'éliminer l'altérité de l'autre

◇ Peut-il exister une hospitalité sans dérangement ?

don + contre-don

dramatisation des relations

force le questionnement

respecter l'altérité de l'autre + conserver une part de sa personne

Don (cuisiner, servir, loger,...) + contre-don (cadeau, respect des règles,...)

La présence d'un invité exacerbe les tensions, les conflits latents. L'invité, en tant que témoin, force l'hôte à se regarder, à questionner son rapport à l'autre, son mode de vie,...

L'hospitalité exige de la flexibilité : il faut se soucier de l'autre, respecter son altérité.

= "l'épreuve de l'autre"



¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 100

² Anne Gotman, sociologue française

2. Derrida différencie 2 types d'hospitalité¹

◇	inconditionnelle	-	d'invitation
	↓		↓
	sans limite ni retour exigé		selon des règles ou conditions
	L'autre est inattendu		L'autre vient sur invitation

◇ L'hospitalité inconditionnelle est-elle possible ?

↳ idéal ou désir sur lequel vient se construire l'hospitalité concrète organisée

L'hospitalité inconditionnelle (à titre privé ou politique) est un idéal de totale liberté, un idéal d'ouverture... inaccessible

◇ La maîtrise totale des conditions est une illusion → toujours de la violence

Pour Derrida, il y a 3 impossibilités :
l'hospitalité inconditionnelle est trop risquée
l'hospitalité conditionnée implique la négation de l'autre
l'hospitalité maîtrisée est impossible < les règles s'échappent

Il y a toujours une certaine violence, parce que l'autre est autre ⇒ il y a toujours de l'imprévu du différent

◇ Peur de ne plus être "chez soi" → mais on ne l'a jamais été !

Double illusion : je ne suis pas maître de mon "chez moi", ni privé ni politique
je ne peux pas vivre sans les autres, hors du monde

◇ Tout se joue sur le seuil²

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 101

² Voir Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, 1997

Chapitre 5 Violences contre les animaux

I. Quelle est la différence entre l'homme et l'animal ?¹



renvoie à l'essence de l'humain ?



1. Le logocentrisme²

◇ Métaphysique cartésienne :

l'homme possède le logos (raison) >< animal = corps-passion

Seul l'homme est doté de pensée ; l'animal fonctionne comme une machine, il est entièrement déterminé par les lois de la nature, totalement utilisable comme un objet.

La métaphysique cartésienne n'est plus vraiment d'actualité en tant que telle, mais on continue de se comporter comme si elle était la règle

◇ Le logocentrisme = fiction qui permet de justifier le mépris

Pour Derrida, c'est un discours à déconstruire pour en invalider les conséquences : le logocentrisme est pratique pour justifier notre mode de vie, en particulier notre alimentation !

◇ Aujourd'hui, violence industrialisée contre les animaux

La violence contre les animaux a toujours existé, mais aujourd'hui elle est industrielle

◇ Nécessité ontologique et éthique d'un changement

Ethique < la cruauté est insupportable

Ontologique < l'homme n'est pas si différent de l'animal.

Derrida dénonce ici l'incohérence de notre métaphysique, permettant l'incohérence de nos comportements : pourquoi manger du poulet et pas du chat...

En fait, le logocentrisme nous arrange, quelle que soit sa contradiction interne.

2. La capacité à souffrir

◇ Approche **utilitariste** basée sur le refus de la souffrance :

◆ *Le projet grand singe. L'égalité au-delà de l'humanité*
Paola Cavalieri et **Peter Singer**³ (1993)

◆ *La libération animale*, 1975



¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 106

² Voir DR, *Dialogue*, p. 108, §1

³ Peter Singer : φ autrichien né en 1946, éthique utilitariste renouvelée

Voir en annexe, texte 13

Voir aussi DR, *Dialogue*, p. 105

Pour P. Singer, les grands singes ne valent pas moins que des enfants handicapés, par exemple : ils ont des désirs, des émotions, ils savent communiquer. Ils ont donc droit à la vie, à la liberté, on ne peut les soumettre à la torture ni à l'expérimentation.

- ♦ l'utilitarisme cherche le plus grand bonheur pour le plus grand nombre

l'animal ressent et a des intérêts aussi ! ¹

P. Singer s'oppose aux ϕ des droits naturels (Hobbes, Locke, Rousseau, ...)
 ϕ des droits de l'homme

L'utilitarisme veut une éthique rationnelle, pas émotionnelle (voir *infra*, expérimentation)

- ♦ parti pris indéfendable envers notre propre espèce = **spécisme**

Certaines capacités humaines nous donnent certes plus de valeur² mais tous les humains ne possèdent pas ces capacités³

P. Singer dénonce la folie de l'expérimentation⁴ : on laisse mourir des millions de gens faute d'utiliser les médicaments existants (trop chers) tandis qu'on sacrifie des "animaux" pour sauver une minorité de gens aisés.

- ♦ défense du végétarisme⁵

- ◇ Pour Roudinesco⁶ et Luc Ferry : dérive dangereuse

anti-humanisme de l'écologie profonde

Ferry distingue l'écologie "superficielle" qui vise l'intérêt de l'homme dans l'écosystème, et l'écologie profonde, qui pose la nature comme supérieure à la civilisation et l'homme comme nuisible. Pour lui, l'écologie profonde est un romantisme qui menace les droits de l'homme.

Pour Ferry, la nature n'a pas de valeur en soi (\neq la culture, édifée par l'homme)

- ◇ Justifier le spécisme grâce au concept de sympathie-partialité de David Hume

Pour Hume, la morale se fonde sur l'observation : il ne faut pas partir de grands principes (DDH).
Nous constatons que l'homme n'agit pas/ne doit pas agir de la même façon envers ses proches et envers des étrangers : morale à géométrie variable.
Comme l'animal ne me ressemble pas, je tolère plus facilement sa souffrance.

- ◇ Les défenseurs des droits de l'homme refusent de donner de la valeur au cas par cas
→ principes intouchables

On a ici l'opposition de 2 systèmes : l'utilitarisme (calcul) \Leftrightarrow morale de principes (transcendance ?)

¹ Voir en annexe, texte 13, §1

² Voir en annexe, texte 13, §2

³ Voir en annexe, texte 13, §3

⁴ Voir en annexe, texte 13, §4

⁵ Voir en annexe, texte 13, §5

⁶ Voir DR, *Dialogue*, p. 105

3. Les capabilités¹

◇ Amartya Sen²

- ◆ une capacité est une capacité à être et à faire librement une action
- ◆ la justice et le bien-être ne viennent pas des biens premiers



se jouent dans les capabilités – ex. : droit de vote

- ◆ pour accomplir des actes identiques, les individus n'ont pas besoin des mêmes ressources

La capacité est une liberté positive, effective (\neq le droit à/de..., théorique et abstrait) : c'est une capacité à faire et à être, à réaliser librement un comportement.

Ainsi, toutes sortes de droits ne sont pas accompagnés des moyens nécessaires à les accomplir.

Ex. : le droit de vote nécessite une compréhension (du droit, des enjeux,...)
une éducation (savoir lire, écrire)
un accès à l'information
une sécurité

...

pour exercer ce droit, il faut travailler sur les infrastructures.

De plus, toutes les personnes n'ont pas besoin des mêmes ressources (ex. : les handicapés).

◇ Martha Nussbaum³

- ◆ diversité des formes de vie
 → conditions spécifiques pour le déploiement de chaque espèce

- ◆ approche spéciste opposée à l'utilitarisme

Pour Martha Nussbaum, l'utilitarisme est une forme d'anthropomorphisme : le plus grand bonheur pour tous, c.à.d. comme pour moi !



- ◆ qu'est-ce qui est nécessaire à cette espèce pour se réaliser à cet individu ?

- ◆ monde plus juste : chacun exercerait ses capacités dans un délai de vie raisonnable

$\neq \downarrow$

Chacun = aussi l'animal

¹ Voir en annexe, texte 15
voir également le texte 14

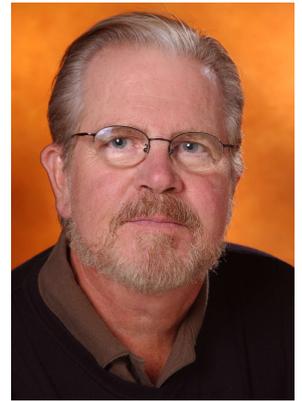
² Amartya Sen : économiste et ϕ indien, né en 1933 ; prix Nobel d'économie en 1998

³ Martha Nussbaum : ϕ américaine, née en 1947

Les frontières de la justice, 2006

Les capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste, 2012

II Peut-on établir un droit des animaux ?



1. Tom Regan¹

◇ *Le droit des animaux*, 1983

◇ Certains animaux sont les "**sujets d'une vie**"

donne une valeur + droit au respect

Ce sont les animaux qui ont une vie propre, une conscience de soi, une expérience personnelle, une mémoire particulière, des préférences singulières

◇ Mais la réciprocité est inaccessible à l'animal

On ne peut attendre de lui ni devoir ni contrat. Mais cela est vrai aussi pour certains humains, jugés irresponsables en justice, mais qui gardent néanmoins leurs droits

◇ Proposition d'attribution des droits moraux aux mammifères normaux de plus d'un an

2. Roger Scruton²

◇ Défendre une morale et un droit **contractualiste**

normes mutuellement convenues
choix de s'y conformer rationnellement

cf. Kant

Scruton s'oppose à Singer et son antispécisme, qu'il voit comme un argument émotionnel fondé sur la sensiblerie.

L'animal étant incapable de réciprocité, et donc de devoirs, ne peut avoir des "droits". Il n'est pas un sujet de droit.

◇ L'humain a des **devoirs indirects** envers les animaux

◇ Ces devoirs dépendent de la relation :

- ◆ animaux de compagnie
- ◆ utiles
- ◆ sauvages

Les devoirs à l'égard des animaux ont l'intérêt humain comme visée ultime :

- ◆ les animaux de compagnie vivant en société, nous devons assurer leur bien-être, les stimuler, les discipliner ;
- ◆ pour les animaux utiles, il convient de minimiser leurs souffrances ;
- ◆ quant aux animaux sauvages, il faut veiller à maintenir l'équilibre.



¹ Tom Regan : φ américain, 1938 – 2017, principal théoricien des droits des animaux

² Roger Scruton : φ anglais, 1944 – 2020 ; *Animal Rights and Wrongs*, 1996 (e.a)
Voir en annexe, texte 16

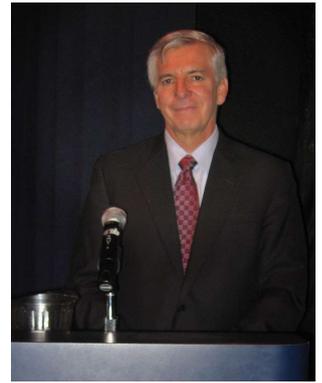
3. Thomas White¹

◇ La classification de Scruton ne donne de valeur à l'animal qu'en rapport avec l'humain

◇ Distinction entre  **humain** – catégorie biologique
(homo sapiens)
personne – catégorie politico-éthique

◇ Il existe des personnes non humaines qui ont des droits
Ex. : les dauphins

La personne (humaine et non-humaine) est consciente du monde et de soi
ressent la douleur, le plaisir, les émotions, de l'empathie
a une vie intérieure, une personnalité
fait des choix, communique



4. Derrida²

◇ L'animal ne peut entrer dans la conception du **sujet** humain qui est à la base du droit³

cogito – liberté-volonté

◇ La construction d'une nouvelle frontière serait injustifiée + nouvelle domination

 il vaut mieux **déconstruire le cogito cartésien**
faire apparaître les limites humain-animal comme artificielles

	Vision habituelle Descartes, Hegel, Freud,...	P. Singer	Derrida
culture	humain	humain grand singe	toute nouvelle frontière humain – animal est injustifiée
nature	animal	animal	

Pour Derrida, il faut d'abord se reconnaître soi-même comme animal (J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 2006) et non élever l'animal à un niveau pseudo-humain

Il faut faire trembler la notion de limite :
en science, les limites, les catégories sont nécessaires
en φ , en morale et dans la nature⁴ elle-même, on a plutôt un continuum.

¹ Thomas I. White : spécialiste américain d'éthique appliquée; *Défendre les dauphins, la nouvelle frontière morale*, 2012
Voir en annexe, texte 17

² Voir DR, *Dialogue*, pp. 109 à 114, *partim*

³ Dans la perspective (post-)cartésienne, l'humain est vu comme un cogito (il **répond** à un stimulus, c'est un acte de volonté, individuel), tandis que l'animal est vu comme une machine (il **réagit** à un stimulus, mécaniquement)

⁴ Cf. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, 2003

5. Critique de Françoise Dastur¹

◇ Il existe une spécificité humaine :

- ◆ notre langage et le temps modèlent notre être-au-monde
- ◆ notre temporalité vient de notre conscience de notre finitude

↳ induit une conduite de vie

L'être humain est d'abord un être en devenir, il sait que ses jours sont comptés

≠ l'animal qui est, qui n'est pas dans le projet

Il y a donc un être-au-monde propre à l'humain.

Le langage humain est aussi spécifique : ce n'est pas un code

il a une syntaxe qui se déploie dans le temps

Ex. : tu as raison....mais...

il sait ramener la multiplicité à l'unité (~ concept)

◇ L'humain n'est plus un animal

L'humain est un animal dénaturé, par le processus d'hominisation, qu'on peut observer e.a chez le bébé.

C'est plus difficile d'habiter sa vie quand on est un humain : la conscience du temps engendre la mélancolie



¹ Françoise Dastur : φ française née en 1942, phénoménologue, spécialiste de Heidegger

III Peut-on éradiquer la cruauté ?

1. Le carnophallogocentrisme¹

- ◇ Impossible d'être végétarien sans substitut symbolique
- ◇ Ingestion des êtres vivants² = appropriation de l'autre = domination

- ◇ **Elisabeth de Fontenay**³

- ◆ *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, 1998
- ◆ perte du lien avec l'animal → nihilisme sanglant

Nous sommes dans une civilisation oublieuse de l'animal, mais surtout du lien immémorial au vivant. C'est la perte d'un lien symbolique profond.

- ◆ "Il faut conduire une critique de la métaphysique humaniste, subjectiviste et prédatrice."



- ◇ **Theodor Adorno**⁴

- ◆ critique du projet des Lumières → hiérarchie qui infériorise

"Les Lumières sont totalitaires"

Le projet des Lumières est émancipateur mais aussi instrument de domination : celui qui n'est pas "émancipé" n'est pas vraiment un humain !

Dans la notion d'autonomie, il y a un projet de maîtrise et de la haine envers certains humains et certains animaux.

Toute violence procède de l'énoncé "Ce ne sont que ... [des Juifs, animaux, handicapés,...]", permis par le devoir d'autonomie.

- ◆ l'humain est présenté comme supérieur à la matière

instrument de domination

L'idéalisme génère une hiérarchie car il suppose que l'humain est plus que de la matière.

Cette hiérarchie s'impose même aux "victimes" qui se voient eux-mêmes comme inférieurs.

Toute hiérarchie infériorise.

A noter la contradiction de la recherche expérimentale sur les animaux : on les utilise "parce qu'ils sont comme nous", et on légitime cette recherche "parce qu'ils ne sont pas comme nous" (ce ne sont que des animaux).



¹ Voir DR, *Dialogue*, pp. 113 à 115

² Ex. : allaitement, sexualité, deuil,...

³ Elisabeth de Fontenay : φ française née en 1934, spécialiste de la question juive et de la cause animale

⁴ Theodor Adorno, 1909 – 1969, φ, sociologue, musicien et musicologue allemand
Voir DR, *Dialogue*, p. 116

2. La nécessité de tuer

◇ Les pulsions de destruction (thanatos) semblent inhérentes à l'humain

↓
violence nécessaire sur l'animal ?¹

↓
dimension sacrificielle²



◇ "Savoir n'est pas regarder"³

↳ **LEVINAS** : le visage de l'autre m'éveille à la responsabilité

Où se joue la morale ?

Savoir est de l'ordre de la réflexion, de la compréhension : "je sais qu'il existe de la cruauté"

Regarder est de l'ordre de l'émotion : "je regarde l'animal se faire égorger"

Eveil à la conscience morale (Levinas)

Le bien et le mal ne seraient pas de l'ordre de la raison mais se jouent dans le regard.

(>> mise en cause de l'éducation : aller à Auschwitz ou étudier la Shoah ?)

Roudinesco : Nous savons que manger des animaux nécessite leur mise à mort, mais nous détournons les yeux de notre propre cruauté

Derrida : La violence faite aux animaux nous renvoie une image monstrueuse de l'homme

◇ **Michel Leiris**⁴

◆ la tauromachie → miroir

◆ exutoire par le sacré non-religieux

nécessaire pour satisfaire la part maudite ?

Spectacle de l'ordre du rituel primitif, catharsis, sublimation des pulsions (gladiateurs, duels,...)

Débat : le spectacle de la violence est-il une catharsis ou une incitation (cf. jeux vidéo) ?

Doit-on autoriser les pratiques à risque, et/ou une certaine violence pour satisfaire notre part maudite ?



◇ Opposition à une société hygiéniste et soi-disant pacifiée

◆ Baudrillard⁵, *La transparence du mal*, 1990

Refus de voir la laideur, le vieillissement, l'enfant imparfait (> eugénisme), la saleté...

Mais le système se retourne contre lui-même : allergies, drogues... ⇒ autodestruction)

◆ 2 impératifs contradictoires⁶ :

ne pas cautionner la violence



refuser une société aseptisée

Cautionner la violence permet d'être encore plus cruel ⇔ société aseptisée = comme morte

Derrida : "prendre une décision dans l'endurance de l'indécidable

= difficulté de la responsabilité éthique : il n'y a pas de "juste milieu", mais une décision au cas par cas.

¹ Si l'on interdit/empêche la violence sur les animaux, elle s'exercera ailleurs (?)

² Cf. G. Bataille, la part maudite ; S Freud, la jouissance de/dans la destruction
Voir DR, *Dialogue*, p. 119

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 120

⁴ Michel Leiris, 1901 -1990, écrivain, poète, ethnologue français, proche de G. Bataille ; *Miroir de la tauromachie*, 1938
Voir DR, *Dialogue*, p. 124

⁵ Jean Baudrillard, 1929 - 2007, φ français, *L'échange symbolique et la mort*, 1996

⁶ Voir DR, *Dialogue*, pp. 124 et 125

Chapitre 6 Peines de mort

I. Un discours théologico-politique sous-tend la peine de mort

1. La souveraineté se constitue dans la violence¹

◇ L'Église catholique a défendu la peine de mort jusqu'à récemment

↳ purification – **rédemption** des fautes par le sang

◇ L'État se fonde sur la violence²

une démonstration de puissance est nécessaire pour instaurer la loi

◇ Peine de mort = fondement hyperbolique pour toutes les autres sanctions³

Kant : **transcendantale**

◇ L'abolitionniste doit s'attaquer à cette transcendantalisation de la peine de mort

Derrida constate que les arguments habituels des abolitionnistes (arguments empiriques : "ça ne marche pas", "on peut se tromper", ...) sont plus faibles et plus facilement réfutables que ceux des partisans de la peine de mort ("l'abolition affaiblirait le pouvoir de l'État, ce qui favoriserait la violence sociale").

Il faut donc s'attaquer aux vrais arguments, c.à.d. ceux de Kant : supprimer la peine de mort saperait-il l'autorité de l'État ? État qui détient le pouvoir en dernier recours.

2. Le crime comme maladie

➡ un exemple d'argument empirique

◇ **Victor Hugo**⁴ : ♦ ressemblance entre liberté et santé

♦ remplacer les juges par des médecins

◇ **Theodor Reik**⁵ : ♦ sortir de l'isolement fautif ➡ réintégrer la communauté

♦ désir de punition

◇ **Albert Camus** : ♦ pas dissuasive

♦ vengeance – cruauté

♦ fin de la peine de mort grâce à une pensée immanente humaniste et athée

◇ Pour Derrida : ne remet pas en question suffisamment sa transcendantalité

¹ Voir DR, *Dialogue*, p. 226

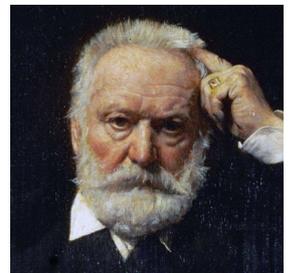
² Voir DR, *Dialogue*, p.228

³ Voir DR, *Dialogue*, p. 229

⁴ Voir DR, *Dialogue*, p. 230

Victor Hugo, 1802 –1885, *Le dernier jour d'un condamné*, 1829

⁵ Theodor Reik, 1888 –1969, psychanalyste autrichien, élève de Freud ; *Le besoin d'avouer*, 1928



3. Un jeu de pouvoir

- ◇ La peine de mort comme effet d'un discours politico-religieux
- ◇ Exemples fondateurs : Socrate, Jésus, Jeanne d'Arc, al Hallaj

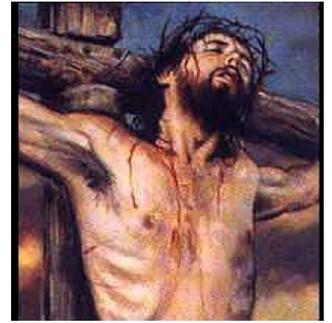
↳ une accusation religieuse → l'État met à mort

Socrate : profanateur de l'ordre établi et de la religion

Jésus : blasphémateur aux yeux de la religion juive, mais condamné par le pouvoir séculier romain, politique

Jeanne d'Arc : "hérétique", obéissant à Dieu, elle met en cause le pouvoir politique de l'Église

Mansur al Hallaj (poète persan, ~858 – 922) : mystique soufi, il conteste l'islam traditionnel



- ◇ La souveraineté¹ : droit de mort sur ses sujets + droit à l'exception
- ◇ Derrida : "L'abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même"
- ◇ L'abolition en Europe s'est accompagnée d'une **limitation des souverainetés nationales**

¹ Cf. Carl Schmitt (1888 – 1985, juriste et ϕ allemand) : considéré comme le juriste officiel du IIIe Reich, il considère que la souveraineté étatique est absolue

II. Une philosophie complice...

- ◇ La plupart des philosophes valorisent la peine de mort ou se taisent
- ◇ Pas de raisonnement s'opposant à Kant
- ◇ Quelque chose soude la tradition philosophique au discours théologico-politique
 - ◆ un certain concept de "propre de l'homme" (essence)
 - ◆ l'humain est défini comme celui qui **s'élève au-dessus de la vie elle-même**
une philosophie de la mort
- ◇ **Platon** : le corps entrave la recherche de la vérité
Pour Platon, philosopher c'est s'exercer à être mort
- ◇ **Kant** : dignité = s'imposer des contraintes morales (impératif catégorique)
- ◇ **Hegel** : risquer sa vie (négation de soi) permet de dominer l'autre (maître-esclave)
Pour Hegel, le faible c'est celui qui a peur de mourir
- ◇ **Sartre** : conscience qui néantise ce qui est pour évoluer
- ◇ **Heidegger** : la conscience d'être mortel éveille à la temporalité → authenticité
être-pour-la-mort

 si la mort est l'essence de l'homme, la peine de mort aussi !

III. Renoncer au propre de l'homme

- ◇ Le "propre de l'homme" paraît être un plaidoyer humaniste mais
 - ◆ la valeur morale est associée à un arrachement à la vie
 - ◆ justifie la peine de mort → liée à la dignité humaine
- ◇ **Déconstruire l'édification historique de l'essence de l'homme** pour montrer que la peine de mort n'est ni rationnelle ni nécessaire

// pour sortir du sexisme, racisme, de la cruauté envers les animaux, de la destruction de la nature, ...

Texte 1 Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1649

§1 C'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme. Car ceux en qui naturellement la volonté peut aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes. Mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, parce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement celles que lui

§2 fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes, ce sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie. Et les

§3 âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions

§4 présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tout à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi, lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut-être évité que par la fuite, si l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort, ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse. Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus qu'ils ne veulent rien que ce que leur passion leur dicte. La plupart ont des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions. [...]

§5 Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquels elle dispose le corps. Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir; si la peur incite les jambes à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres. [...]

§6 Car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir **un empire très absolu sur toutes leurs passions**, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

Texte 2 Spinoza, *Ethique*, 1677

On croit que l'esclave est celui qui agit sur commandement d'autrui, et que l'homme libre est celui qui agit selon son bon plaisir. Cela cependant n'est pas absolument vrai, car en réalité être captif de son plaisir et incapable de rien voir ni faire qui nous soit vraiment utile, c'est le pire esclavage et la liberté n'est qu'à celui qui de son entier consentement vit sous la seule conduite de la Raison. Quant à l'action par commandement, c'est-à-dire à l'obéissance, elle ôte bien en quelque manière la liberté, elle ne fait cependant pas sur-le-champ un esclave, c'est la raison déterminante de l'action qui le fait. Si la fin de l'action n'est pas l'utilité de l'agent lui-même, mais de celui qui le commande, alors l'agent est esclave et inutile à soi-même.

Mais dans un état et sous un pouvoir où la loi suprême n'est pas le salut de celui qui commande, mais le salut du peuple tout entier, celui qui se soumet au pouvoir souverain doit être dit non pas esclave inutile à soi, mais sujet. Ainsi l'État le plus libre est celui qui se soumet en tout à la droite raison, car chacun, s'il le veut, peut y être libre, c'est-à-dire y vivre volontairement sous la conduite de la raison. [...]

Ceux qui ont écrit sur les Affections et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart, traiter non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature, mais de choses qui sont hors de la Nature. **En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire.** Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne la suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination. Ils cherchent donc la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, non dans la puissance commune de la Nature, mais dans je ne sais quel vice de la nature humaine et, pour cette raison, pleurent à son sujet, la raillent, la méprisent ou le plus souvent la détestent : qui sait le plus éloquemment ou le plus subtilement censurer l'impuissance de l'Âme humaine est tenu pour divin.

Certes n'ont pas manqué les hommes éminents (...) pour écrire sur la conduite droite de la vie beaucoup de belles choses, et donner aux mortels des conseils pleins de prudence ; mais, quant à déterminer la nature et les forces des Affections, et ce que peut l'Âme de son côté pour les gouverner, nul, que je sache, ne l'a fait. A la vérité, le très célèbre Descartes, bien qu'il ait admis le pouvoir absolu de l'Âme sur ses actions, a tenté, je le sais, d'expliquer les Affections humaines par leurs premières causes et de montrer en même temps par quelle voie l'Âme peut prendre sur les Affections un pouvoir absolu ; mais, à mon avis, il n'a rien montré que la pénétration de son grand esprit (...). Pour le moment, je veux revenir à ceux qui aiment mieux détester ou railler les affections et les actions des hommes que les connaître.

A ceux-là certes, il paraîtra surprenant que j'entreprenne de traiter des vices des hommes et de leurs infirmités à la manière des Géomètres et que je veuille démontrer par un raisonnement rigoureux ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la Raison, vain, absurde et digne d'horreur. Mais voici quelle est ma raison. Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ; elle est toujours la même en effet (...). Les lois et les règles de la Nature conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes.

Texte 3 Antonio Damasio, *Spinoza avait raison*, 2003

1. Spinoza a aussi suggéré que la puissance des affects est telle que le seul espoir que nous ayons de surmonter un affect dommageable – une passion irrationnelle – consiste à la contrer par un affect positif plus fort, cette fois déclenché par la raison. Un sentiment ne peut être contrarié ou supprimé que par un sentiment contraire et plus fort que le sentiment à contrarier¹. Spinoza nous recommandait, autrement dit, de combattre une émotion négative avec une émotion plus forte mais positive, apportée par le raisonnement et l'effort intellectuel. L'idée selon laquelle on ne pouvait soumettre les passions que par l'émotion induite par la raison, et non par la pure raison seule, était centrale dans sa pensée. Ce n'est nullement facile à réaliser, mais Spinoza ne voyait guère de mérite dans ce qui est facile.

2. Très importante pour ce que je discuterai par la suite était son idée que pensée et étendue sont des attributs parallèles (disons des expressions) de la même substance². En refusant de fonder l'esprit et le corps sur des substances différentes, du moins Spinoza exprimait-il son opposition à la vision du problème de l'esprit et du corps qui prévalait à son époque. Son désaccord tranchait sur une mer de conformismes. Plus étonnante encore était son idée selon laquelle l'esprit et le corps sont une seule et même chose³. Cela ouvre une saisissante possibilité. Il se pourrait ainsi que Spinoza ait eu l'intuition des principes régissant les mécanismes naturels des expressions parallèles de l'esprit et du corps. Comme je le discuterai plus loin, je suis convaincu que les processus mentaux ont leur fondement dans les encartages cérébraux du corps, c'est-à-dire dans les structures neuronales représentant les réponses aux événements qui causent les émotions et les sentiments. Rien ne pouvait être plus réconfortant que de rencontrer cette affirmation chez Spinoza et de s'interroger sur son sens possible.

3. Cela aurait été plus que suffisant pour alimenter ma curiosité sur Spinoza, mais autre chose soutenait mon intérêt. Pour Spinoza, les organismes s'efforcent, par nécessité, de persévérer dans leur être ; cet effort nécessaire constitue leur essence réelle⁴. Les organismes viennent à l'être dotés de la capacité de réguler leur vie et ainsi de survivre. Tout aussi naturellement, ils s'évertuent à parvenir à une "plus grande perfection" de fonctionnement, ce que Spinoza identifie à la joie. Tous ces efforts et ces tendances s'engagent de façon inconsciente.

4. Spinoza demande d'accepter la nécessité des événements naturels, conformément à ce qu'on sait scientifiquement. Par exemple, on ne peut empêcher la mort et la perte qui s'ensuit ; il faut l'accepter. La solution spinoziste exige aussi que l'individu s'efforce de rompre avec les stimuli émotionnellement compétents qui déclenchent des émotions négatives – des passions comme la peur, la colère, la jalousie et la tristesse – et les mécanismes des émotions associées. L'individu doit y substituer des stimuli émotionnellement compétents capables de déclencher des émotions positives et enrichissantes. Pour faciliter les choses, Spinoza recommande la répétition mentale des stimuli émotionnels négatifs, afin de développer la tolérance aux émotions négatives et d'acquérir un truc pour en engendrer qui soient positives. Nous avons là un Spinoza immunologiste de l'esprit, développant un vaccin capable de créer des anticorps contre les passions. Cela donne une touche stoïcienne à cet exercice, même si Spinoza critiquait les stoïciens parce qu'ils pensaient possible un contrôle total des émotions. (Il critiquait d'ailleurs Descartes pour la même raison.) Spinoza était assez fort, mais pas assez stoïcien.

5. La solution spinoziste dépend du pouvoir de l'esprit sur le processus émotionnel, lequel repose sur la découverte des causes des émotions négatives et de la connaissance des mécanismes de l'émotion. L'individu doit bien connaître la distinction fondamentale entre les stimuli émotionnellement compétents et le mécanisme de déclenchement de l'émotion, afin d'installer des stimuli émotionnellement compétents raisonnés capables de produire les états de sentiment les plus positifs possible. (Dans une certaine mesure, le projet psychanalytique de Freud partageait les mêmes objectifs.) Aujourd'hui, la compréhension nouvelle que nous avons de l'émotion et du sentiment rend le but fixé par Spinoza plus facile à réaliser. Au bout du compte, Spinoza demande à l'individu de réfléchir à sa vie, avec son savoir et sa raison, selon la perspective de l'éternité (*sub specie aeternitatis*) – de Dieu ou de la nature – plutôt que dans celle de l'immortalité individuelle.

¹ Spinoza, *Ethique*, IV, 7, p.496

² Spinoza, *Ethique*, I et II, 7, sc.

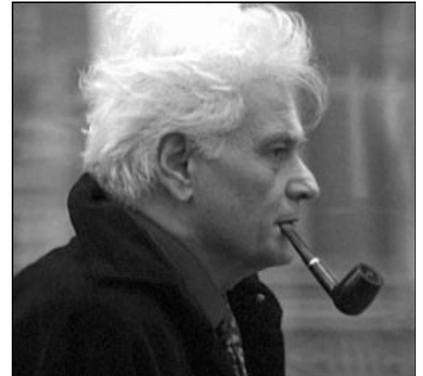
³ Spinoza, *Ethique*, III, 2, sc. p.415

⁴ Spinoza, *Ethique*, III, 6

Texte 4 Jacques Derrida, *Rhétorique de la drogue* (extraits) paru dans la revue *Autrement*, 1989.

Il peut y avoir des poisons «naturels» et même des poisons naturellement mortels¹, mais ils ne le sont pas en tant que drogues. Comme celui de toxicomanie, le concept de drogue suppose une définition instituée, institutionnelle: il y faut une histoire, une culture, des conventions, des évaluations, des normes, tout un réseau de discours enchevêtrés, une rhétorique explicite ou elliptique. Nous reviendrons sans doute sur cette dimension rhétorique. Il n'y a pas, pour la drogue, de définition objective, scientifique, physique (physicaliste), «naturaliste» (ou plutôt si, cette définition peut être «naturaliste», si on entend par là qu'elle tente de naturaliser ce qui échappe à toute définition de nature, de réalité naturelle). On peut prétendre définir la **nature** d'un toxique, mais justement, tous les toxiques ne sont pas des drogues et ne sont d'ailleurs pas considérés comme tels.

Il faut déjà en conclure que le concept de drogue est un concept non scientifique, institué à partir d'évaluations morales ou politiques : il porte en lui-même la norme ou l'interdit. Il ne comporte aucune possibilité de description ou de constat, c'est un mot d'ordre. Le plus souvent le mot d'ordre est de nature prohibitive. Parfois, au contraire, il s'élève dans l'hymne ou la louange. Toujours la malédiction et la bénédiction s'appellent et s'impliquent l'une l'autre. Dès qu'on prononce le mot de «drogue», avant toute «addiction», une «diction», prescriptive ou normative, est à l'œuvre, et du «performatif», qu'on le veuille ou non². Ce «concept» ne sera jamais un concept purement théorique ou théorisable. Et s'il n'y a jamais de théorème sur la drogue, il ne peut y avoir de compétence scientifique attestable comme telle qui ne soit essentiellement surdéterminée par des normes éthico-politiques.



Dans le *Phèdre*, l'écriture est présentée au roi, devant la loi, devant l'instance politique du pouvoir, comme un **pharmakon** bénéfique parce que, prétend Theuth, elle permet de répéter, donc de se souvenir. Ce serait une bonne répétition, au service de l'anamnèse. Mais le roi disqualifie cette répétition. Ce n'est pas la **bonne** répétition. «Ce n'est pas pour la mémoire (**mnèmè**), c'est pour la remémoration (**hypomnèsis**) que tu as découvert **un pharmakon**.» Le **pharmakon** «écriture» ne sert pas la bonne mémoire, la mémoire authentique. Il est l'auxiliaire mnémotechnique d'une mauvaise mémoire. Il a plus d'affinité avec l'oubli, le simulacre, la **mauvaise** répétition, qu'avec l'anamnèse et la vérité. Ce **pharmakon** engourdit l'esprit, il perd la mémoire au lieu de la servir.

C'est donc au nom de la mémoire authentique et vivante, au nom de la vérité aussi, que le pouvoir suspecte cette mauvaise drogue qu'est l'écriture, c'est-à-dire ce qui porte non seulement à l'oubli mais à l'irresponsabilité. L'écriture est l'irresponsabilité même, l'orphelinat d'un signe errant et joueur. L'écriture n'est pas seulement une drogue, c'est un jeu et un mauvais jeu s'il n'est plus réglé par le souci de la vérité philosophique. Alors, dans la rhétorique d'une scène de famille, aucun père ne peut plus en répondre, aucune parole vivante, purement vivante, ne saurait l'assister.



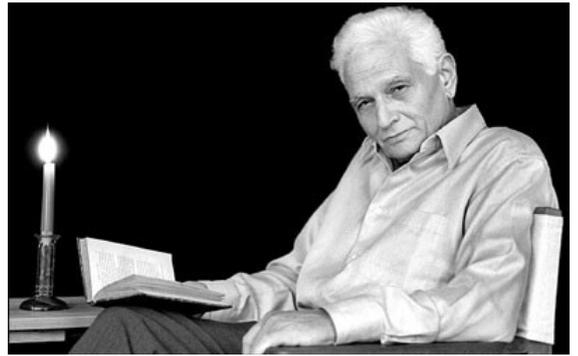
Le mauvais **pharmakon** peut toujours parasiter le bon **pharmakon**, la mauvaise répétition peut toujours parasiter la bonne. Ce parasitage est à la fois accidentel et essentiel. Comme tout bon parasite, il est à la fois dedans et dehors. Le dehors se **nourrit** du dedans. Et avec ce schème de la nourriture, nous sommes très près de ce qu'on appelle la drogue au sens courant, qui est le plus souvent «consommée». La «déconstruction» est toujours attentive à cette indestructible logique du parasitage. En tant que discours, la déconstruction est toujours un discours sur le parasite, un dispositif lui-même parasitaire au sujet du parasite, un discours «sur-parasite».

¹ Ex. : le muguet

² Impossible d'échapper au jugement de valeur

Texte 5 Jacques Derrida, *La Différance* .

Extraits d'une conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le Bulletin de la société française de philosophie (juillet-septembre 1968) et dans Théorie d'ensemble (coll. Tel Quel), Ed. du Seuil, 1968.



- §1 Bien que "différance" ne soit ni un mot ni un concept, tentons néanmoins une analyse sémantique facile et approximative qui nous conduira en vue de l'enjeu.
- §2 On sait que le verbe «différer» (verbe latin *differre*) a deux sens qui semblent bien distincts; ils font l'objet, par exemple dans le Littré, de deux articles séparés. [...] à savoir l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne: la **temporisation**. / Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du "désir" ou de la "volonté", l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. Et nous verrons — plus tard — en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, "constitution originaire" du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie¹ transcendante dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.
- §3 L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable: ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un **t** ou un **d** final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, **espacement**. Différance comme temporisation, différence comme espacement. Comment s'ajointent-elles?
- §4 Partons, puisque nous y sommes déjà installés, de la problématique du signe et de l'écriture. Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, "chose" valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée. Qu'il s'agisse de signe verbal ou écrit, de signe monétaire, de délégation électorale et de représentation politique, la circulation des signes diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même, nous en emparer, la consommer ou la dépenser, la toucher, la voir, en avoir l'intuition présente. Ce que je décris ici pour définir, en la banalité de ses traits, la signification comme différence de temporisation, c'est la structure classiquement déterminée du signe: elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable qu'à *partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois **seconde** et **provisoire** : seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation.
- §5 La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit "présent", apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui: absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant², dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se

¹ Husserl

² étant : objet

constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler **espacement**, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (**temporisation**). Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse «originnaire» et irréductiblement non-simple, donc, **stricto sensu**, non-originnaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions (pour reproduire ici, analogiquement et provisoirement, un langage phénoménologique et transcendantal qui se révélera tout à l'heure inadéquat) que je propose d'appeler archi-écriture. archi-trace ou différence. Celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation.

Les différences sont donc "produites" — différées — par la différence.

- §6 Selon un schéma qui n'a cessé de guider la pensée de Freud, le mouvement de la trace est décrit comme un effort de la vie se protégeant elle-même **en différant** l'investissement dangereux, en constituant une réserve. Et toutes les oppositions de concepts qui sillonnent la pensée freudienne rapportent chacun des concepts l'un à l'autre comme les moments d'un détour dans l'économie de la différence. L'un n'est que l'autre différé, l'un différant de l'autre. L'un est l'autre en différence, l'un est la différence de l'autre. C'est ainsi que toute opposition apparemment rigoureuse et irréductible (par exemple celle du secondaire et du primaire) se voit qualifier, à un moment ou à un autre, de "fiction théorique". C'est ainsi encore, par exemple (mais un tel exemple commande tout, il communique avec tout), que la différence entre le principe de plaisir et le principe de réalité n'est que la différence comme détour. Dans **Au-delà du principe du plaisir**, Freud écrit: «Sous l'influence de l'instinct de conservation du moi, le principe de plaisir s'efface et cède la place au principe de réalité qui fait que, sans renoncer au but final que constitue le plaisir, nous consentons à en différer la réalisation, à ne pas profiter de certaines possibilités qui s'offrent à nous de hâter celle-ci, à supporter même, à la faveur du long détour que nous empruntons pour arriver au plaisir, un déplaisir momentané.»
- §7 La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. Non seulement l'effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l'effacement qui la constitue d'entrée de jeu en trace, qui l'installe en changement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position. L'effacement de la trace précoce de la différence est donc "le même" que son tracé dans le texte métaphysique. Celui-ci doit avoir gardé la marque de ce qu'il a perdu ou réservé, mis de côté. Le paradoxe d'une telle structure, c'est, dans le langage de la métaphysique, cette inversion du concept métaphysique qui produit l'effet suivant: le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace.
- §8 Plus "vieille" que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous "savons déjà" que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce **nom**, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de **nom** pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de «différence» qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différantes.
- §9 "Il n'y a pas de nom pour cela": lire cette proposition en sa **platitude**. Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher : Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal «différence» est lui-même **entraîné**, emporté, réinscrit, comme une fausse entrée ou une fausse sortie est encore partie du jeu, fonction du système.
- §10 Ce que nous savons, ce que nous saurions s'il s'agissait ici simplement d'un savoir, c'est qu'il n'y a jamais eu, qu'il n'y aura jamais de mot unique, de maître-nom. C'est pourquoi la pensée de la lettre **a** de la différence n'est pas la prescription première ni l'annonce prophétique d'une nomination imminente et encore inouïe. Ce "mot" n'a rien de kérygmatisé¹ pour peu qu'on puisse en percevoir l'émajusculation. Mettre en question le nom de nom.
- §11 Il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être². Et il faut le penser sans **nostalgie**, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire **l'affirmer**, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse.

¹ kérygmatisé : religieux, énoncé par la foi chrétienne

² allusion à Heidegger

Texte 6 Georges Bataille, *La notion de dépense*, 1933 *La part maudite*, 1949

L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive : il s'agit simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives : le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de **dépense** à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas, l'accent est placé sur la **perte** qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens.

Ce principe de la perte, c'est-à-dire de la dépense inconditionnelle, si contraire qu'il soit au principe économique de la balance des comptes (la dépense régulièrement compensée par l'acquisition) seul *rationnel* au sens étroit du mot, peut être mis en évidence à l'aide d'un petit nombre d'exemples empruntés à l'expérience courante :

1) Il ne suffit pas que les bijoux soient beaux et éblouissants, ce qui rendrait possible la substitution des faux : le sacrifice d'une fortune à laquelle on a préféré une rivière de diamants est nécessaire à la constitution du caractère fascinant de cette rivière. Ce fait doit être mis en rapport avec la valeur symbolique des bijoux, générale en psychanalyse. Lorsqu'un diamant a dans un rêve une signification excrémentielle¹, il ne s'agit pas seulement d'association par contraste : dans l'inconscient, les bijoux comme les excréments sont des matières maudites qui coulent d'une blessure, des parties de soi-même destinées à un sacrifice ostensible (ils servent en fait à des cadeaux somptueux chargés d'amour sexuel). Le caractère fonctionnel des bijoux exige leur immense valeur matérielle et explique seul le peu de cas fait des imitations les plus belles, qui sont à peu près inutilisables.

2) Les cultes exigent un gaspillage sanglant d'hommes et d'animaux de *sacrifice*. Le sacrifice n'est autre, au sens étymologique du mot, que la production de choses *sacrées*.

Dès l'abord, il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte : en particulier, le succès du Christianisme doit être expliqué par la valeur du thème de la crucifixion infamante du fils de Dieu qui porte l'angoisse humaine à une représentation de la perte et de la déchéance sans limite.

3) Dans les divers jeux de compétition, la perte se produit, en général, dans des conditions complexes. Des sommes d'argent considérables sont dépensées pour l'entretien des locaux, des animaux, des engins ou des hommes. L'énergie est prodiguée autant que possible de façon à provoquer un sentiment de stupéfaction, en tout cas avec une intensité infiniment plus grande que dans les entreprises de production. Le danger de mort n'est pas évité et constitue au contraire l'objet d'une forte attraction inconsciente.

La vie humaine, distincte de l'existence juridique et telle qu'elle a lieu en fait sur un globe isolé dans l'espace céleste, du jour à la nuit, d'une contrée à l'autre, la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes.

¹ il faut qu'il y ait qqch d'indécent : sens de la part maudite

Texte 7 J. Derrida, *L'Écriture et la différence* (extraits), 1967.

Cette mort pure et simple, cette mort muette et sans rendement, Hegel l'appelait *négativité abstraite*, par opposition à la « négation de la conscience qui *supprime* de telle façon qu'elle *conserve et retient* ce qui est supprimé et qui, par là même survit au fait de devenir-supprimée ».

Le rire seul excède la dialectique et le dialecticien : il n'éclate que depuis le renoncement absolu au sens, depuis le risque absolu de la mort, depuis ce que Hegel appelle négativité abstraite. Négativité qui n'a jamais lieu, qui ne se *présente* jamais puisqu'à le faire elle réamorcerait le travail. Rire qui à la lettre n'*apparaît* jamais puisqu'il excède la phénoménalité en général, la possibilité absolue du sens.

Dans la comédie qu'elle se joue ainsi, l'éclat du rire est ce presque rien où sombre absolument le sens. De ce rire, la « philosophie » qui « est un travail » ne peut rien faire, ne peut rien dire alors qu'elle aurait dû « porter *d'abord* sur le rire ». C'est pourquoi le rire est absent du système hégélien; et non pas même à la manière d'une face négative ou abstraite. Dans le « système », poésie, rire, extase ne sont rien. Hegel s'en débarrasse à la hâte: il ne connaît de fin que le savoir.

Ce qui est risible, c'est la *soumission* à l'évidence du sens, à la force de cet impératif : qu'il y ait du sens, que rien ne soit définitivement perdu par la mort, que celle-ci reçoive la signification encore de « négativité abstraite », que le travail soit toujours possible. Cette soumission est l'essence et l'élément de la philosophie, de l'onto-logique hégélienne. Le comique absolu, c'est l'angoisse devant la dépense à fonds perdus, devant le sacrifice absolu du sens : sans retour et sans réserve. La notion d'*Aufhebung* (le concept spéculatif par excellence, nous dit Hegel, celui dont la langue allemande détient le privilège intraduisible) est risible en ce qu'elle signifie *l'affairement* d'un discours s'essouffant à se réapproprier toute négativité, à élaborer la mise en jeu en *investissement*, à *amortir* la dépense absolue, à donner un sens à la mort, à se rendre du même coup aveugle au sans-fond du non-sens dans lequel se puise et s'épuise le fonds du sens. Être impassible, comme le fut Hegel, à la comédie de l'*Aufhebung*, c'est s'aveugler à l'expérience du sacré, au sacrifice éperdu de la présence et du sens.

La tache aveugle de l'hégélianisme, *autour* de laquelle peut s'organiser la représentation du sens, c'est ce *point* où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale — il faut dire ici *sans réserve* — qu'on ne peut même plus les déterminer en négativité dans un procès ou dans un système : le point où il n'y a plus ni procès ni système. Dans le discours (unité du procès et du système), la négativité est toujours l'envers et la complice de la positivité. On ne peut parler, on n'a jamais parlé de négativité que dans ce tissu du sens. Or l'opération souveraine¹, le *point de non-réserve* n'est ni positif ni négatif. On ne peut l'inscrire dans le discours qu'en biffant les prédicats ou en pratiquant une surimpression contradictoire qui excède alors la logique de la philosophie. Tout en tenant compte de leur valeur de rupture, on pourrait montrer que les immenses révolutions de Kant et de Hegel n'ont fait à cet égard que réveiller ou révéler la détermination philosophique la plus permanente de la négativité (avec tous les concepts qui se nouent systématiquement autour d'elle chez Hegel : l'idéalité, la vérité, le sens, le temps, l'histoire, etc.). L'immense révolution a consisté — on serait presque tenté de dire *tout simplement* — à *prendre au sérieux* le négatif. A donner *sens* à son *labeur*. Or Bataille ne prend pas le négatif au sérieux.

Mais il doit marquer dans son discours qu'il ne revient pas pour autant aux métaphysiques positives et prékantienne de la présence pleine. Il doit marquer dans son discours le point de non-retour de la destruction, l'instance d'une dépense sans réserve qui ne nous laisse donc plus la ressource de la penser comme une négativité. Car la négativité est une *ressource*. A nommer « négativité abstraite » le sans-réserve de la dépense absolue, Hegel s'est aveuglé *par précipitation* sur cela même qu'il avait dénudé sous l'espèce de la négativité.

En interprétant la négativité comme labeur, en pariant pour le discours, le sens, l'histoire, etc., Hegel a parié contre le jeu, contre la chance. Il s'est aveuglé à la possibilité de son propre pari, au fait que la suspension consciencieuse du jeu (par exemple le passage par la vérité de la certitude de soi-même et par la maîtrise comme indépendance de la conscience de soi) était elle-même une phase de jeu; que le jeu *comprend* le travail du sens ou le sens du travail, les comprend non en termes de *savoir* mais en termes d'*inscription* : le sens est *en fonction* du jeu, il est inscrit en un lieu dans la configuration d'un jeu qui n'a pas de sens.

¹ opération souveraine : part maudite, chez Bataille

Texte 8 Non à l'adoption par les couples homosexuels

Article paru dans Le Soir du 23 septembre 2005. Question posée à Michel Ghins, philosophe des sciences à l'UCL, coinstituteur de l' "Action pour la famille". Depuis, la loi autorise cette adoption.

Une proposition de loi ouvrant l'adoption aux couples de personnes de même sexe sera prochainement soumise au vote de la Chambre. L' "Action pour la famille" s'y oppose. Pourquoi ?



Les meilleures conditions pour le développement d'un enfant sont réalisées dans une famille stable, avec un père et une mère. Sans doute existe-t-il des couples homosexuels qui s'occupent mieux d'enfants que certains couples hétérosexuels, et il ne s'agit pas de mettre en question les capacités éducatives des personnes homosexuelles. Mais, toutes choses étant égales par ailleurs, la présence d'une mère et d'un père garantit les meilleures chances de bonheur pour l'enfant. Dans certains pays, il existe des enfants qui vivent heureux et aimés au sein de familles polygames ; nul ne songe à en tirer argument en faveur de la polygamie.

On se réfère sans cesse aux « nombreuses études scientifiques » qui « prouvent » que les enfants élevés par les couples de même sexe n'ont pas plus, ni moins, de problèmes que ceux éduqués par des couples hétérosexuels. Si on regarde ces études, on constate que leur méthodologie scientifique est très contestable : échantillonnage trop petit ou non aléatoire, groupe de contrôle inadéquat, pas de suivi des enfants dans la durée etc. On cite plus rarement les études scientifiques, également nombreuses mais tout aussi partielles, qui tendent à montrer que les enfants élevés par des couples homosexuels rencontrent plus de problèmes que ceux éduqués par des couples hétérosexuels, comme par exemple : faible estime de soi, difficulté d'identification comme garçon ou comme fille, troubles alimentaires, etc.

L'honnêteté intellectuelle nous force à reconnaître que les études scientifiques ne permettent pas de trancher la question. Toujours est-il que toutes ces études ne prouvent pas que le fait d'être élevé par un couple homosexuel n'entraîne aucun préjudice pour l'enfant. L'expérience de terrain des pédopsychiatres, comme les professeurs Matot (ULB) et Hayez (UCL), ainsi que la longue expérience de l'humanité, invitent à la plus grande prudence. Pouvons-nous, légalement, sanctionner des situations qui présentent des risques potentiels pour les enfants ?

La Convention internationale des droits de l'enfant stipule que "l'enfant a, dans la mesure du possible, le droit de connaître ses parents et d'être élevé par eux". Il revient à l'État de mettre en place les dispositions légales et sociales qui favorisent une telle situation familiale, idéale pour l'enfant. Certaines pratiques, comme l'insémination artificielle ou la fécondation in vitro, permettent à des personnes seules d'avoir des enfants tout en bloquant pour ces enfants la possibilité de connaître un jour leurs deux parents biologiques. Ces pratiques favorisent en outre l'apparition de situations où un enfant est dans les faits élevé par un couple homosexuel. Il conviendrait que ces pratiques soient exclusivement réservées à des couples hétérosexuels et de telle manière que l'enfant, pour son bien être psychologique, ait en principe accès à la connaissance de son origine biologique.

Les situations de fait, où l'enfant est éduqué par deux hommes ou deux femmes, doivent être rencontrées par des dispositions légales, hormis l'adoption, qui garantissent à l'enfant une sécurité juridique satisfaisante. C'est dans ce but que la "parentalité sociale" et la "co-tutelle" ont été proposées. Ces propositions ne donnent lieu à aucune discrimination vis-à-vis des enfants ou des personnes homosexuelles ; il s'agit simplement de tenir compte du fait biologique et objectif qu'un enfant ne peut avoir de lien de filiation avec deux femmes ou deux hommes, mais uniquement avec une femme et un homme. Dire non à cette proposition de loi n'est pas une attitude "passéiste" ou "réactionnaire".

Nous refusons de faire courir des risques psychologiques et affectifs à nos enfants, avec qui notre avenir se construit. Nous demandons que tous les enfants puissent bénéficier des meilleures conditions pour leur épanouissement et leur bonheur, grâce à l'amour indispensable et complémentaire (?) d'un père et d'une mère.

Texte 9 Oui à l'adoption par les couples homosexuels



Réponse d'Edouard Delruelle (ULiège) aux propos de Michel Ghins. Article paru le 29 septembre 2005, Le Soir

Le débat autour de la proposition de loi ouvrant l'adoption aux couples de personnes de même sexe est l'occasion d'une large contre-offensive des néo-conservateurs de tous poils, catholiques en tête. Mettant habilement de côté toute référence religieuse, ils mènent la bataille au nom des droits de l'enfant et de la famille. C'est plus porteur que le droit canon... L'esprit charitable est aussi de mise, sur le mode : *Nous n'avons rien contre les homosexuels, mais...*

La proposition de loi ne consiste pas à accorder aux couples homosexuels un droit absolu et automatique à adopter, mais à lever un interdit qui est, à mes yeux, une discrimination. Ils n'en resteront pas moins soumis à une procédure longue et à une enquête approfondie sur leur capacité affective et éducative, et bien peu d'entre eux, sans doute, pourront réaliser leur projet.

Je m'accorde au moins sur un point avec Michel Ghins - le coordinateur de l'Action pour la famille a publié une *Carte blanche* intitulée "Non à l'adoption par les couples homosexuels", dans *Le Soir* du 23 septembre -, c'est qu'on ne peut rien tirer des études scientifiques, toutes partielles et discutables, sur la question de savoir si les enfants élevés par les couples homosexuels présentent ou non plus de problèmes psychologiques que les autres. De toute façon, en vertu d'un saine principe méthodologique dit « **de Hume** », il est intellectuellement impossible de déduire une proposition prescriptive ("ceci doit être") d'une proposition descriptive ("ceci est"). Sinon, pourquoi ne pas demander carrément à une commission scientifique d'exclure de la parenté toutes les catégories de "mauvais" parents potentiels (chômeurs, drogués, joueurs, dépressifs, libertins, que sais-je encore) ?

Mais les opposants à l'homoparentalité avancent souvent un autre argument, tiré de la psychanalyse, ou plus exactement d'une vulgate inspirée des théories de **Lacan** (dont l'homophobie était avérée). D'après cette vulgate, la structuration psychique de l'humain reposerait sur un « ordre symbolique » selon lequel la différence sexuelle dispose la Mère comme source de soins et d'amour, et le Père comme instance de la Loi et de l'Interdit. En conséquence de quoi, l'Etat doit veiller sur notre inconscient, sinon gare : la civilisation sombrera dans l'indifférenciation, l'individualisme débridé, la chienlit et la décadence !

Évidemment, tout ceci n'est qu'une version intellectualisée et à peine déchristianisée (Lacan parle « au Nom du Père »...) de la bonne vieille idée que l'homoparentalité et l'homosexualité sont "contre nature". Sur ce point, Michel **Ghins** a au moins le mérite d'être clair, en invoquant sobrement le "fait biologique et objectif" de la filiation hétérosexuelle. Pour lui, ce "fait objectif" suffit à déterminer ce qui est légitime ou non en matière d'union et de parenté.

Car voilà bien la question : parmi tous les types d'union et de filiation possibles, comment une société décide-t-elle d'en choisir certains et d'en écarter d'autres ? L'histoire des sociétés humaines montre que tout est possible ou presque : monogamie et polygamie, filiation patri- et matrilineaire, coparentalité, mariage de jeunes filles avec des bébés de deux ans (chez les Tchouktches de Sibérie), pratique (ancestrale !) des mères porteuses. Aujourd'hui, les techniques de procréation artificielle permettent à une personne seule d'avoir un enfant, ce qui ouvre la possibilité qu'il soit élevé de fait par un couple homosexuel.

Face à la variété des situations possibles, comment la société doit-elle s'orienter ? Personne n'a dit qu'il fallait tout permettre. Et tout le monde est d'accord pour privilégier le bien de l'enfant. Mais deux grandes options politiques sont possibles :

- celle des néo-conservateurs et des « psycho-juristes » consiste à partir d'un « ordre naturel » ou « symbolique » défini a priori, et à prôner un modèle familial unique censé lui correspondre. Conséquence : les autres formes parentales sont alors rejetées dans des sous-statuts (« parentalité sociale », « cotutelle ») qui manifestent qu'elles sont en fait moralement réprouvées ;
- l'autre option consiste à accepter la pluralité des formes de famille (recomposée, monoparentale, homoparentale, etc.), à être attentif aux pratiques et aux expériences les plus inventives qui en sont issues, en vue de leur assurer la plus grande égalité de reconnaissance et de soutien.

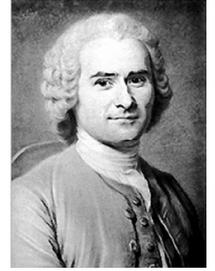
Répetons-le, cela ne signifie pas qu'on tolère n'importe quoi. Si l'on légalise l'homoparentalité, interroge Michel Ghins, pourquoi pas la polygamie ? Parce que, dans la pratique, la polygamie signifierait, dans le contexte socio-économique de notre société, l'exploitation et la soumission des femmes à leur mari ! Tandis que, dans la pratique, l'homoparentalité peut être l'opportunité pour un enfant de trouver le bonheur et de s'épanouir.

La démocratie est « constructiviste » et volontariste. Elle n'est pas la préservation d'un prétendu ordre naturel des choses, pas plus que l'apologie du « laisser faire », mais un foyer constant de créativité sociale et culturelle. L'homoparentalité s'inscrit dans ce mouvement de promotion de l'égalité (plus que de la liberté) qui est sans terme et sans garant. On voit clairement se dessiner aujourd'hui, partout en Europe, une large coalition contre cette dynamique émancipatrice. Il est sain et urgent que chacun se détermine dans ce débat. Les parlementaires tentés de différer ce débat sous prétexte que « l'opinion publique n'est pas prête », n'honorent pas la démocratie.

Edouard Delruelle Philosophe, professeur à l'Université de Liège

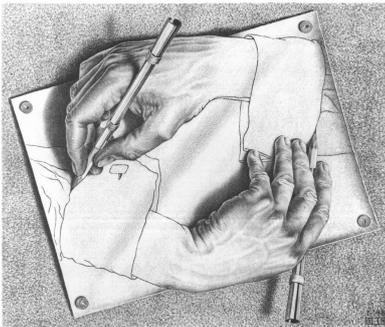
Texte 10,1 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, 1762

La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.



Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maître. La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'État le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.

Texte 10,2 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, 1972



Un signe écrit s'avance en l'absence du destinataire. Comment qualifier cette absence ? On pourra dire qu'au moment où j'écris, le destinataire peut être absent de mon champ de perception présente. Mais cette absence n'est-elle pas seulement une présence lointaine, retardée ou, sous une forme ou sous une autre, idéalisée dans sa représentation ? Il ne le semble pas, ou du moins cette distance, cet écart, ce retard, cette différence doivent pouvoir être portés à un certain absolu de l'absence pour que la structure d'écriture, à supposer que l'écriture existe, se constitue. C'est là que la différence comme écriture ne saurait plus (être) une modification (ontologique) de la présence. Il faut, si vous voulez, que ma «communication écrite» reste lisible malgré la disparition absolue de tout destinataire déterminé en général pour qu'elle ait sa fonction d'écriture, c'est-à-dire sa lisibilité. Il faut qu'elle soit répétable — itérable — en l'absence absolue du destinataire ou de l'ensemble empiriquement déterminable des destinataires.

Toute écriture doit donc, pour être ce qu'elle est, pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général. Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la « mort » ou la possibilité de la « mort » du destinataire inscrite dans la structure de la marque (c'est à ce point, je le note au passage, que la valeur ou l'« effet » de transcendance se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la « mort » ainsi analysées).

Pour qu'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à « agir » et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit « en son nom ».

Très schématiquement: une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole/écriture, présence/absence, etc.) n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination. La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation: elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique et un *déplacement* général du système. C'est à cette seule condition que la déconstruction se donnera les moyens *d'intervenir* dans le champ des oppositions qu'elle critique et qui est aussi un champ de forces non-discursives.

Texte 11 L'Archi-écriture (concept de J. Derrida) par V. Delcambe

Traditionnellement, nous concevons l'écriture comme quelque chose qui vient après la parole. Par exemple, l'histoire viendrait après la préhistoire qui ne connaîtrait pas l'écriture. Derrida se propose de déconstruire cette opposition entre la parole et l'écriture car, selon lui, et c'est une thèse bien difficile à admettre, il existerait une Archi-écriture qui serait originaire, qui précéderait la parole.

Notre civilisation, et donc entre autres la philosophie, a toujours dévalorisé l'écriture face à la parole : Socrate et Jésus n'écrivent pas. L'écriture, comme le disciple, n'est que le porte-parole, le moyen utile de communiquer qui permet l'extension et la diffusion dans l'espace et le temps du message. Derrida critique cette idée selon laquelle la parole serait plus "naturelle", plus authentique car directement prononcée alors que l'écriture serait supplémentaire, artificielle, culturelle ou secondaire.

Pour démontrer son propos, Derrida s'appuie sur l'absence de destinataire dans l'écriture. En effet, une lettre, un livre ou n'importe quel écrit ne s'adresse par définition qu'à un absent. Si nous avons valorisé la parole, c'est parce que nous croyons qu'elle se manifeste dans la présence pleine, qu'elle se manifeste par une conscience bien vivante énonçant une idée claire et maîtrisée. Derrida va ici dénoncer cette illusion de toute notre civilisation occidentale : l'homme serait un sujet souverain, maître et conscient de lui-même qui a la possibilité de communiquer un savoir objectif. Il y aurait également de l'absence dans la parole. D'abord, parce que, comme Freud l'a expliqué, "le moi n'est pas maître en sa demeure", mais aussi parce que le langage que nous utilisons est contaminé, hanté par les autres et par ce que nous ne sommes pas et ne voulons pas dire.

Par exemple, lorsque j'utilise le terme "JE", il ne peut y avoir de coïncidence exacte entre ce que je veux exprimer et les mots que j'emploie. Un autre va aussi dire "JE" alors qu'il parle de tout autre chose, de lui-même qui n'est pas moi. Il y a donc toujours un décalage, même de soi à soi lorsque l'on essaie de comprendre quelque chose ou lorsque l'on essaie de l'exprimer. Ce que je dis, dépasse ce que je voulais exprimer. Il y a toujours de la distance entre ce que j'énonce et ce que je voulais dire. Le langage, qu'il soit parlé ou écrit, est composé de signes, de symboles, de concepts qui ne m'appartiennent pas, qui renvoient à leurs précédentes utilisations. Le langage oral ou écrit porte la trace de nos prédécesseurs et des autres utilisateurs de ce langage. Cette distance, cette différence, cet écart montre qu'il n'y a jamais de présence pleine, de discours maîtrisé. Il y a toujours de l'absence, de la trace d'un autre, de l'inconscient. La pureté ne semble pas exister car elle n'a aucun sens à nos yeux si elle est contaminée par un autre.

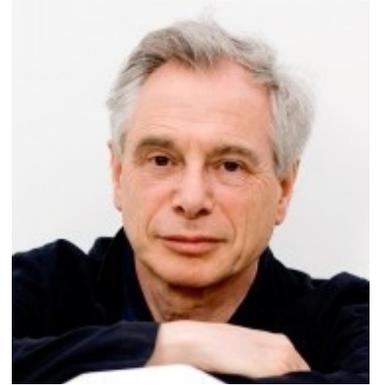
La parole est donc hantée par l'écriture, par une trace non maîtrisée originaire. C'est cela que Derrida nomme Archi-écriture. Cette Archi-écriture n'est pas une écriture avec un alphabet ou un système de signes construit dans un but utile dont on pourrait identifier la naissance, l'origine. Elle nous révèle simplement que tout ce qui est vivant laisse des traces, et ces marques ne sont pas maîtrisées. Après la mort, les vivants ne disparaissent pas simplement, ils deviennent des fantômes, des spectres, des revenants, des morts-vivants qui, étant absents, continuent tout de même à être présents d'une autre façon. La trace est donc originaire.



Texte 12 Dan Sperber - Entretien paru dans la revue ThéoRèmes en 2011.

Dans cette perspective naturaliste¹ que nous venons d'évoquer, comment peut-on aborder les phénomènes sociaux, et en particulier les phénomènes culturels ?

D. S. : Pour naturaliser les phénomènes sociaux, on se trouve d'emblée confronté à un ensemble de problèmes : les notions dont nous disposons dans les sciences sociales ne sont pas des notions naturalistes et il n'est pas évident qu'elles puissent se réanalyser, se reformuler ou se réduire à des notions naturalistes. Je pense même qu'il y a des raisons philosophiques importantes pour lesquelles elles ne se prêtent pas à une telle réduction. Ce qui veut dire que, ou bien il faut renoncer au programme naturaliste, ou bien, comme je le préconise, il faut renoncer à ces notions et reconceptualiser le domaine (même s'il se peut qu'en faisant cela, on arrive à des notions qui ne soient pas si éloignées de la batterie conceptuelle initiale). Pour ce faire, une règle simple : ne reconnaître de rôle causal qu'à des phénomènes, processus ou événements dont le pouvoir causal n'est pas mystérieux – non pas au sens où nous le comprendrions déjà mais au sens où chercher à comprendre ce pouvoir causal relèverait de sciences naturelles.



Ce que je propose donc de faire, c'est de chercher à décrire le social en s'en tenant strictement aux phénomènes dont la naturalité du pouvoir causal est manifeste. Ils sont de deux types :

1) Il y a, d'une part, des phénomènes qui se produisent à l'intérieur des organismes individuels, les plus intéressants étant ceux qui sont en rapport avec le système nerveux central : les processus cognitifs. A chaque fois qu'on postule un processus ou un mécanisme dans les sciences cognitives contemporaines, il faut montrer — ou en tout cas ne pas être incapable de concevoir comment l'on pourrait montrer — en quoi ce processus est réalisable par un système matériel en général, et plus spécifiquement par un cerveau. Les preuves de la réalisabilité matérielle d'un processus mental sont un grand pas vers la compréhension de la façon dont il est effectivement réalisé dans le cerveau : modélisation, neurologie et caractérisation cognitive, psychologique, du processus sont trois démarches que l'on développe ensemble. Ces phénomènes mentaux qui se produisent à l'intérieur des individus n'échappent plus aujourd'hui à l'approche naturaliste, alors qu'ils lui échappaient avant la révolution cognitive.

2) Il y a, d'autre part, des processus qui se produisent dans l'environnement commun des individus : des modifications de l'environnement typiquement causées par certains individus et affectant ces mêmes individus ainsi que d'autres. Il s'agit de processus matériels ordinaires : déplacements et modifications d'objets dans l'espace. Ce sont des phénomènes dont la naturalité est assez évidente. Mais en réalité, c'est plus compliqué que cela, puisque la description que l'on va faire de ce qui se passe dans l'environnement va devoir rester purement matérielle. On ne va pas tricher et y mettre en douce du sens : l'écriture par exemple sera conçue comme des traces noires sur un papier, et c'est dans son histoire causale et non dans ses propriétés intrinsèques qu'il faudra aller chercher le sens qu'elle véhicule. Donc une telle démarche exclut la description sémiotiquement riche qui est commune dans les sciences sociales ; on va s'en tenir à une description matérielle.

L'hypothèse, c'est qu'avec une description matérielle, naturelle, de ce qui se passe à l'intérieur des organismes individuels et dans leur environnement commun, on aura tout ce dont on a besoin pour rendre compte du social. Parmi les chaînes causales cognitives sociales, il y en a qui ont pour effet de stabiliser de l'information dans les populations, c'est-à-dire de stabiliser des représentations culturelles, des savoirs, des savoir-faire, des pratiques, des artefacts.

¹ = matérialiste

Texte 13 Peter Singer, *La Libération animale* (extraits), 1975

La capacité à souffrir - ou plus précisément, à souffrir et/ou à éprouver le plaisir ou le bonheur - n'est pas simplement une caractéristique comme une autre comme la capacité à parler ou à comprendre les mathématiques supérieures. (...) Quand Bentham dit que nous devons considérer les intérêts de tous les êtres capables de souffrir ou d'éprouver du plaisir, il n'exclut de façon arbitraire du bénéfice de la considération aucun intérêt du tout - contrairement à ceux qui tracent la ligne en fonction de la possession de la raison ou du langage. La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir est une condition nécessaire sans laquelle un être n'a pas d'intérêts du tout (...). Une pierre n'a pas d'intérêts parce qu'elle ne peut pas souffrir. Rien de ce que nous pouvons lui faire ne peut avoir de conséquence pour son bien-être. La capacité à souffrir et à éprouver du plaisir, est, par contre, une condition non seulement nécessaire, mais aussi suffisante, pour dire qu'un être a des intérêts - il aura, au strict minimum, un intérêt à ne pas souffrir.[...]

Alors que la conscience de soi, la capacité à réfléchir à l'avenir et à entretenir des espoirs et des aspirations, la capacité à nouer des relations significatives avec autrui, et ainsi de suite, sont des caractéristiques non pertinentes relativement au fait de faire souffrir - puisque la souffrance est la souffrance (...) - ces caractéristiques sont au contraire pertinentes quand se pose le problème de tuer. Il n'est pas arbitraire de soutenir que la vie d'un être possédant conscience de soi, capable de penser abstraitement, d'élaborer des projets d'avenir, de communiquer de façon complexe, et ainsi de suite, a plus de valeur que celle d'un être qui n'a pas ces capacités. [...]



Du point de vue de cet argument les animaux non humains d'une part et les jeunes enfants et les attardés mentaux de l'autre se trouvent dans la même catégorie ; et si nous utilisons cet argument pour justifier une certaine expérience sur des animaux non humains nous devons nous demander si nous sommes également prêts à autoriser cette même expérience sur de jeunes enfants humains ou des adultes attardés mentaux ; et si nous faisons à ce sujet une différence entre les animaux et ces êtres humains, sur quelle base pouvons-nous la fonder, si ce n'est sur un parti pris cynique - et moralement indéfendable - en faveur des membres de notre propre espèce ? (...) Les racistes violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand un conflit existe entre ces intérêts et ceux de membres d'une autre race. Les sexistes violent le principe d'égalité en privilégiant les intérêts des membres de leur propre sexe. De façon similaire, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de prévaloir sur des intérêts supérieurs de membres d'autres espèces. Le schéma est le même dans chaque cas. [...]

Serions-nous prêts à laisser mourir des milliers d'humains si on pouvait les sauver en pratiquant une seule expérience sur un seul animal ? Cette question est, bien sûr, purement hypothétique. Il n'y a jamais eu et il ne peut jamais y avoir d'expérience unique capable de sauver à elle seule des milliers de vies humaines. La façon de répondre à cette question hypothétique est d'en poser une autre : les expérimentateurs seraient-ils prêts à effectuer cette expérience sur un orphelin humain âgé de moins de six mois si c'était là le seul moyen de sauver des milliers de vies ? Je ne crois pas qu'il soit absolument impossible qu'une expérience sur un être humain au cerveau gravement endommagé puisse être justifiable. S'il était réellement possible de sauver plusieurs vies au moyen d'une expérience qui n'en prendrait qu'une seule, et qu'il n'y avait pas d'autre moyen de le faire, il serait justifié d'effectuer l'expérience. Mais ce serait là un cas extrêmement rare. [...]

Si faire exister un être est une bonne chose, on peut alors supposer, toutes choses étant par ailleurs égales, que nous devrions aussi faire exister le plus grand nombre possible d'êtres humains ; et si l'on ajoute à cela l'idée que les vies humaines sont plus importantes que les vies animales - idée que le mangeur de viande paraît certain d'accepter - on peut alors inverser l'argument (...). Comme on peut nourrir davantage d'êtres humains si nous ne donnons pas nos grains aux animaux d'élevage, la conclusion du raisonnement est en fin de compte que nous devons devenir végétariens !

Texte 14 Normand Baillargeon, *L'arche de Socrate*, 2012 (AS 1)

*Petite histoire 1*¹

C'était la première journée de travail de Pierre à titre d'inspecteur.

Il entra dans le méga poulailler et fut aussitôt assailli par une forte odeur et un bruit assourdissant. Puis ce fut une vision d'horreur. Bien sûr, plus jeune, il avait déjà vu des poules et un poulailler au village où son père en possédait toujours quelques-unes, mais rien ne l'avait préparé à ça.

Plusieurs milliers de poules pondeuses vivaient là. Elles étaient entassées à trois ou quatre par cage, chaque cage ayant une minuscule surface de sol de quelques 1800cm² – soit à peu près les dimensions d'une (petite !) page de journal.

Le sol était grillagé, afin de réduire le temps et les frais de nettoyage, mais un tel plancher grillagé est très inconfortable pour les pattes des poules, qui s'y blessent souvent. D'autant que ce grillage est incliné, de manière à ce que les œufs pondus se trouvent tous du même côté, ce qui représente une nouvelle réduction des frais, cette fois de ramassage.

Dans ces conditions, songea-t-il, tout ce qui fait la vie normale des poules leur est impossible : elles ne peuvent ni étendre ni déployer leurs ailes, ni marcher librement, ni se baigner dans la poussière, ni gratter la terre, encore moins se construire un nid.

Il nota aussi, cependant, que ces poules, pourtant nées dans ces conditions horribles et contrenature, tentaient malgré tout, par instinct, d'accomplir toutes ces choses. La frustration de ne pas y arriver les conduisaient à des comportements agressifs, et notamment à attaquer leurs congénères à coups de bec, à parfois les tuer et même à les manger. C'est pourquoi toutes ces poules avaient eu le bec tranché.

On lui avait dit qu'il y avait, rien qu'aux Etats-Unis, environ trois milliards de poulets vivant dans ces conditions.

Il restait là, à l'entrée du poulailler, immobile, hésitant, écœuré. Devait-il rendre son uniforme ? Cesser de manger des poulets – ou peut-être même des œufs ? Tout cela à la fois ? Le plaisir de manger des œufs ou du poulet valait-il toute cette souffrance qui s'étalait devant lui ? Était-ce seulement la bonne question ? Peut-être convenait-il de ne rien faire du tout ?

Car après tout, ce n'étaient là que des poulets, pas des êtres humains.

*Petite histoire 2*²

La vétérinaire s'indigna :

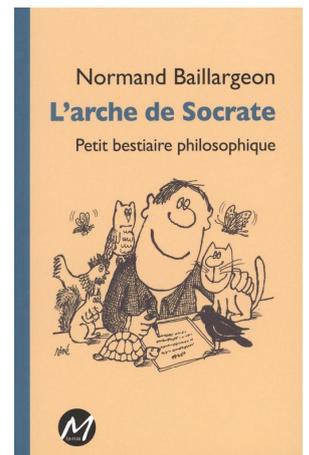
- Mais je refuse absolument de dégriffer ce chat, monsieur.

Le client n'en revenait tout simplement pas :

- Mais il va abimer mes meubles !

La vétérinaire ne se démonta pas :

- C'est là un bien faible prix à payer pour lui permettre de satisfaire ses capacités.
- Ses quoi ??, demanda le client interloqué



¹ à mettre en rapport avec Peter Singer (*supra*)

² à mettre en rapport avec Amartya Sen et Martha Nussbaum (*infra*)

Texte 15 Les capacités selon Martha Nussbaum (AS 2)

L'approche par les capacités, on le voit d'emblée, propose un point de départ original et potentiellement fécond pour penser l'éthique animale. Contre le contractualisme, par exemple, elle invite à prendre en compte et même à s'émerveiller, en quelque sorte, de la diversité des formes de vie, et à nourrir l'espoir d'un monde où puissent s'épanouir les multiples créatures qui le peuplent. Contre l'utilitarisme, elle invite à considérer non seulement le plaisir et la douleur, mais la diversité des modes par lesquels les formes de vie peuvent pleinement se déployer et s'accomplir. Notons encore qu'une telle approche, qui accorde une réelle importance à l'espèce à laquelle appartient un individu donné, est très consciemment spéciste : c'est en effet à partir de l'espèce qu'il sera possible de définir en quoi consiste, pour tel ou tel individu, son possible épanouissement.

Nussbaum avait proposé une liste de capacités humaines ; c'est de celle-ci qu'elle s'inspire pour dresser une ébauche de liste de capacités animales, reconnaissant bien entendu qu'elle devra ensuite être modulée et adaptée selon les espèces et les individus concernés. Les capacités retenues sont au nombre de dix.

La première est la vie. "Tous les animaux, écrit-elle, ont droit à la poursuite de leur vie, qu'ils aient ou non un intérêt conscient à le faire." La théorie des capacités condamne donc la chasse, le trappage, la corrida, et ainsi de suite... tout en approuvant, précise Nussbaum, un "paternalisme respectueux et intelligent qui conduirait à euthanasier des animaux âgés et souffrant". Nussbaum se déclare aussi contre l'élevage industriel de viande pour la consommation, mais en faveur d'une consommation d'animaux qui seraient élevés en plein air et tués sans douleur.

La deuxième est la santé du corps. Cette capacité conduit à interdire et même à criminaliser nombre de pratiques cruelles très répandues – on pense aussitôt aux abattoirs, aux zoos, aux cirques, aux aquariums, sans oublier parfois (hélas) les domiciles privés.

La troisième est l'intégrité corporelle. "Les animaux, écrit Nussbaum, ont droit à ce que leur intégrité physique ne soit pas violée, que ce soit par des outrages, des violences ou d'autres formes encore de traitements qui leur sont néfastes." Et c'est ici que son chat apparaît : "C'est pourquoi, écrit-elle, le dégriffage des chats serait probablement banni au nom de cette capacité puisqu'une telle pratique empêche l'animal de s'épanouir à sa manière propre et distinctive – et cela même si le dégriffage peut être fait sans douleur lors de l'intervention. [...] Par contre, poursuit-elle, diverses sortes d'entraînements qui, même en ayant recours à de la discipline, permettent à l'animal de manifester des types d'accomplissements qui sont des composantes de son éventail de capacités, ne seraient pas, elles, interdites."

Les sept autres capacités sont : les sens, l'imagination et la pensée (la capacité d'accéder à des sources de plaisir et de se mouvoir dans un environnement qui stimule le sens), les émotions, la raison pratique (la capacité d'avoir des projets et d'organiser sa vie), l'affiliation (la capacité de nouer, avec des humains ou avec d'autres animaux, des attachements qui soient gratifiants), les liens avec les autres espèces (et donc le droit de vivre en respectant et en côtoyant des animaux et des plantes ainsi que l'ensemble du monde de la nature – pour Nussbaum, cela implique de viser que le juste supplante la nature, où ces idéaux n'ont pas de place), le jeu, et enfin le contrôle de son environnement.

Texte 16 Les 3 catégories selon Roger Scruton (AS 3)

Le point de départ de Scruton se trouve dans ce que l'on appelle une théorie contractualiste des droits et de la moralité.

Selon ce point de vue, les droits et la moralité sont autant de normes mutuellement convenues auxquelles choisissent de se conformer des sujets rationnels qui s'engagent ainsi dans une relation contractuelle les uns envers les autres. Les animaux, à l'évidence, ne peuvent être des parties à un tel contrat et il s'ensuit, selon Scruton, que parler de droits à leur propos ne saurait avoir de sens.

On se rappellera ici – nous le savons notamment grâce aux autres animaux cités précédemment –, ce que l'on peut objecter à ce point de départ et en particulier que l'absence de possible réciprocité, si elle peut faire en sorte qu'un être ne soit pas un agent moral, ne permet pas de conclure qu'il ne puisse néanmoins être un sujet moral – comme l'est un nourrisson ou un être humain dans le coma.

Scruton en convient et c'est pourquoi – à l'instar de John Rawls (1921-2002), le plus célèbre contractualiste du XX^e siècle, et d'Emmanuel Kant (1724-1804), son illustre prédécesseur – Scruton reconnaît cependant que si les animaux n'ont pas de droits, nous avons néanmoins envers eux des devoirs. Il s'agit toutefois en ce cas de devoirs indirects, en ce sens que c'est en bout de piste envers les êtres humains que nous avons ces devoirs dont les animaux bénéficient : c'est ainsi que si je promets de garder votre chien, j'ai le devoir indirect envers ce chien de m'en occuper : mais c'est envers vous, et envers vous seul qu'en tant que partie à un contrat j'ai véritablement un devoir.

Scruton suggère que nous distinguons soigneusement **trois catégories d'animaux** avec lesquels nous sommes susceptibles d'entretenir des relations, relations fort différentes et qui définiront les devoirs, eux-mêmes différenciés, que nous avons envers les animaux concernés.

Les animaux de compagnie

Nous avons envers ces membres honoraires de notre communauté morale que sont les animaux de compagnie des responsabilités qui doivent être assumées en manifestant certaines vertus, et qui vont bien au-delà d'un simple calcul utilitariste.

Nous devons par exemple non seulement leur assurer un certain niveau de bien-être, mais aussi leur permettre de se réaliser pleinement en tant qu'animaux et pour cela leur procurer de l'exercice, les stimuler, leur fournir des activités qui les intéressent, etc.

Leur constante proximité avec la communauté humaine demande qu'ils soient disciplinés et domptés afin d'acquiescer cet équivalent des vertus sociales qui leur sont indispensables. Nous devons en ce sens "être stricts dans nos rapports avec eux, punir leurs vices, contraindre leurs désirs et façonner leur personnalité".

Les animaux utiles

Ils sont de cinq types : les bêtes de somme, comme le cheval ; les animaux utilisés dans les sports, comme les chiens ou les taureaux ; les animaux exposés comme spécimens, dans les zoos ; les animaux élevés pour ce qu'ils produisent : la vache pour son lait, le vison pour sa fourrure, le cochon pour sa viande, etc. ; les animaux utilisés en recherche et sur lesquels on expérimente.

Les deux premiers cas, suggèrent Scruton, devraient être soumis aux mêmes contraintes et responsabilités qui devraient caractériser les relations que nous entretenons avec nos animaux de compagnie.

Les zoos, par contre, lui semblent plus problématiques au point d'être indéfendables et ne faire aucune contribution aux vertus humaines.

Sur les animaux élevés pour ce qu'ils produisent, et en particulier pour notre consommation de viande, Scruton, toujours au nom de la sympathie et de la piété, demande une réforme en profondeur de l'élevage industriel des animaux mais ne juge en rien immoral de consommer de la viande d'animaux qui auraient été élevés dans des conditions humaines, manifestant piété et sympathie. "Qui resterait indifférent devant le spectacle de ces cochons élevés en batteries, écrit-il, qui ne ressentirait pas devant eux quelque envie instinctive à mettre à bas ces murs et ces obstacles derrière lesquels on les enferme afin de faire entrer de l'air et de la lumière, celui-là aurait perdu de vue ce que cela signifie d'être un animal vivant".

Finalement, Scruton défend une pratique de l'expérimentation sur les animaux minimisant la douleur qui leur est infligée au nom des retombées attendues.

Les animaux sauvages

Nous devrions ici viser autant que possible à maintenir l'équilibre de la nature, mais reconnaître notre droit d'intervenir dans le cours naturel pour défendre nos intérêts, et nos interventions, lorsqu'elles impliquent des animaux sauvages, devraient démontrer les vertus de sympathie et de piété.

La chasse à courre

Elle existe, rappelle-t-il, parce que les fermiers protègent leurs animaux contre un ennemi (comme ils les protègent contre d'autres ennemis, comme les rats), ce qui est leur droit, voire leur devoir. Mais la chasse est une manière relativement douce de s'en débarrasser (une chasse ne dure en moyenne que dix-sept minutes et se concluant généralement par la fuite du renard), un moyen qui est en outre régi par une éthique de fair-play, et qui, si elle engendre de la souffrance, n'a pas pour but de faire souffrir, les participants ne prenant aucun plaisir à cette souffrance.

Texte 17 Les dauphins de White (AS 4)

Nous le savons depuis Charles Darwin au moins : nous, humains, sommes des animaux. Et nous savons aussi, en conséquence, que certains animaux ne sont pas des humains. C'est pour cette raison d'ailleurs que, de plus en plus, nous les appelons des animaux non humains.

Mais est-il plausible et raisonnable de tenir certains de ces animaux non humains pour des personnes ? La proposition choquera peut-être de prime abord, tant nous sommes habitués à penser que seuls les humains sont des personnes et à tenir l'expression "personne humaine" pour pléonastique.

Mais comme c'est si souvent le cas en philosophie, une distinction conceptuelle – en ce cas entre "humain" et "personne" – pourra aider à y voir plus clair et, peut-être, à rendre cette suggestion de faire des dauphins des personnes moins absurde qu'il n'y paraît au départ.

"Humain", dira-t-on est une catégorie scientifique : il est ainsi possible et même aisé, par exemple en ayant recours à une analyse d'ADN, de déterminer si un être appartient ou non à l'espèce *homo sapiens* et est en conséquence un humain.

"Personne", cependant, est une catégorie d'un autre ordre : elle est philosophique et renvoie à certaines propriétés que possède ou ne possède pas un être – dans le premier cas, ce sera typiquement à des degrés variables – et qui font de lui (ou pas) une personne.

Dès lors, et de même qu'il est des animaux non humains, il pourrait fort bien y avoir aussi des personnes qui ne soient pas des humains, si du moins ces êtres possèdent eux aussi ces caractéristiques qui font que les animaux humains sont typiquement des personnes !

Bien entendu, le fait d'être ou non une personne entraîne un certain nombre de conséquences pratiques de grande importance, en particulier dans la manière dont on est traité, laquelle est typiquement balisée par le fait que l'on reconnaît des droits aux personnes.

On en conviendra donc : la question de savoir si les dauphins sont ou non des personnes n'est pas aussi farfelue qu'il y paraît : elle est de toute première importance.

Tout ici, on le devine, tourne autour de ces caractéristiques en vertu desquelles la catégorie "personne" est accordée ou refusée. Quelles sont-elles ?

Les caractéristiques suivantes, qui accentuent progressivement la complexité de la vie intellectuelle et émotionnelle, font largement consensus parmi les philosophes.

Pour commencer, une personne est un être vivant conscient du monde qui l'entoure, qui ressent de la douleur, du plaisir et des émotions. Il a également une conscience non seulement du monde, mais aussi de soi ; il est capable de porter son attention sur ses émotions et sa vie intérieure, et de les aborder de manière réflexive en disant "je". Partant, cet être possède une vie intérieure complexe et une personnalité. Ses actions, du moins certaines d'entre elles, ne sont pas de simples réponses à des stimuli : cet être fait en effet des choix et les gestes qu'il pose les reflètent au moins en partie, ce qui explique que l'on puisse, dans grand nombre de cas, tenir un tel être, une personne, pour responsable de certains de ses actes. Lorsqu'une personne agit ainsi – en tenant une autre personne pour responsable de certaines choses –, elle manifeste une autre caractéristique qui la définit : des personnes, en effet, reconnaissent comme telles les autres êtres qui sont eux aussi des personnes et les traitent en conséquence, avec empathie notamment – tout ceci s'exprimant dans le cadre d'une vie sociale complexe. En outre, les personnes possèdent et manifestent certaines facultés intellectuelles supérieures – comme l'aptitude à apprendre et à abstraire, ou encore la capacité à résoudre des problèmes complexes. Enfin, leur capacité de communiquer témoigne de leurs pensées et émotions.

Inutile d'insister longuement : il va de soi que les dauphins sont vivants, qu'ils sont conscients du monde et qu'ils ressentent plaisir et douleur. Leurs comportements, par ailleurs, suggèrent fortement l'existence d'une vie émotive, qui ne fait d'ailleurs guère de doute pour ceux et celles qui ont longuement interagi avec eux, et que corrobore leur physiologie : le cerveau des dauphins possède en effet un système limbique. Ils ont même, vous diront leurs entraîneurs et les personnes qui les étudient, des personnalités et des humeurs !

Le sens du "je" semble lui aussi présent chez les dauphins : outre leur sifflement qui serait, croit-on, comme une signature, ils se reconnaissent dans un miroir !

Qu'en est-il de la capacité de choisir ? Ici, les preuves les plus percutantes proviennent d'une importante masse d'informations accumulées lors de l'étude d'une communauté de dauphins aux Bahamas qui a recherché et entretenu de nombreux contacts riches et durables avec les animaux humains – indice qu'ils traitent des personnes comme il convient à d'autres personnes. A tout ceci, ajoutez le type de liens que les dauphins entretiennent entre eux, l'entraide qu'ils manifestent et l'étendue de leurs capacités cognitives, et vous aurez les grands axes de l'argumentaire qui a conduit des scientifiques de l'Association américaine pour le progrès des sciences à soutenir que les dauphins sont des personnes.

Les conséquences pratiques de l'adoption de cette thèse sont immenses. Elles concernent notamment la pêche commerciale qui, parce qu'ils sont pris dans les filets des bateaux et noyés, tue indirectement chaque année de très nombreux dauphins. Mais elles concernent aussi tous ces dauphins maintenus en captivité, traitement qu'on ne saurait réserver à des personnes.

Texte 18 L'humain transcende sa condition de vivant

Jacques Derrida nous expose qu'il existerait un lien, quelque chose qui souderait ensemble l'ontologie (philosophie première qui s'interroge sur l'être), le théologique et le politique. Selon lui, s'il n'existe pas vraiment de philosophes pour dénoncer de manière systématique la peine de mort, s'il n'y a pas d'argumentaires construits et rationnels pour défendre son abolition, c'est parce qu'il existe un alliage (artificiel) mais profond entre le théologico-politique d'une part et la philosophie d'autre part. Ces trois discours se rejoignent et se raccrochent sur la question de l'essence de l'homme, sur ce qui le définit. Selon Derrida, à travers toute l'histoire de la philosophie, on retrouverait une idée similaire défendue par tous les penseurs : le propre de l'homme c'est de transcender, dépasser ce qu'il est (un être vivant). L'humain peut risquer sa vie dans le sacrifice, peut s'élever au-dessus de ses instincts, peut dépasser les contingences matérielles, il se place donc au-dessus de la vie elle-même, comme supérieur (notamment par rapport à l'animal). Cette possibilité de transcender le vivant en l'homme est présente dans le discours religieux sous la forme du dogme du sacrifice du Christ ou de la promesse de la vie après la mort, elle est présente dans le discours politique sous la forme du droit de vie et de mort du souverain sur ses sujets (peu importe le système politique), mais également dans l'idée même de la police, c'est-à-dire de la violence physique légale émanant d'un pouvoir. Mais, il serait faux de croire que la philosophie s'est émancipée de ce discours théologocopolitique, elle aussi défendrait que l'homme vaut plus et est autre chose que sa vie et elle serait donc en quelque sorte une philosophie de la mort.

C'est tout à fait frappant chez Platon. Dans le *Phédon*, Platon nous expose que "philosopher, c'est s'exercer à être mort". Il nous explique que le corps entrave la recherche de la vérité et que c'est seulement après sa mort qu'il est possible de connaître purement le Bien, le Vrai et le Beau. L'âme immortelle est contaminée tant qu'elle vit avec le corps et elle doit donc d'une certaine façon attendre sa fin. Le philosophe est celui qui transcendera le sensible, qui dépassera le corps vivant faisant partie de lui. Mais, il ne faudrait pas croire que cette pensée de la mort n'est présente que chez les philosophes dualistes qui croient en une âme immortelle. Selon Derrida, toute l'histoire de la philosophie serait traversée par cette idée.

Kant accomplirait un geste similaire avec sa théorie de la dignité humaine. Ce qui, selon lui, nous caractérise en tant qu'humain, c'est notre dignité, c'est-à-dire la possibilité de s'élever au-dessus du reste de la nature en s'imposant des contraintes morales. En effet, l'homme est celui qui se place au-dessus de ses instincts, qui réfléchit rationnellement sur le bien fondé de son action, qui élabore une loi morale universalisable (impératif catégorique) et qui l'applique comme un devoir moral. La dignité humaine réside dans la possibilité de se donner à soi-même une loi (autonomie) et de la respecter. L'homme qui nie ses instincts est donc très éloigné de l'animal qui ne connaît pas cette autonomie et suit l'ordre naturel du vivant.

Chez Hegel, cette démarche est encore plus frappante. Selon lui, dans la lutte entre les hommes, celui qui deviendra le maître sera celui qui aura pris le plus de risques, qui aura osé risquer sa vie et se rapprocher de la mort. Selon Hegel, c'est par la négation, et donc la négation de soi, que l'homme s'élève au-dessus du reste du vivant et au-dessus des autres hommes. C'est en niant son aspect biologique qu'il marque sa grandeur et sa différence. Cette idée se retrouve écrite d'une autre manière chez Sartre qui définit l'homme comme projet, comme une conscience capable de néantiser, c'est-à-dire de refuser ce qui est pour se transformer soi-même et le monde. C'est parce que l'homme dit non à son identité qu'il a la possibilité d'évoluer et qu'il est libre. "L'homme est l'être par qui le néant vient au monde".

C'est sans doute Heidegger qui donne la plus grande place à la mort dans sa philosophie. Celui-ci définit carrément le *dasein* comme un être-pour-la-mort, c'est-à-dire, un être qui est ce qu'il est parce qu'il a conscience d'être mortel. Ce qui nous élève par rapport à l'animal, c'est la conscience de notre condition de mortel. Cette prise de conscience nous plonge dans une temporalité (entre naissance et mort). Heidegger voit la mort comme une possibilité ultime, absolue et indépassable à partir de laquelle toute la vie humaine peut être définie. Pour mener une vie authentique, il faut donc tenter de faire émerger notre être-pour-la-mort, de mettre en évidence notre temporalité. C'est alors que nous pouvons nous écarter du monde quotidien des objets et du monde animal, c'est alors que nous devenons vraiment authentiquement humain. Selon Derrida, tous ces philosophes ont pour point commun de définir la noblesse et l'essence de l'homme dans un arrachement à la vie, à sa nature biologique première. La possibilité de transcender sa condition, d'échapper à ce qui lui est imposé déterminerait sa valeur (discours en apparence humaniste). La mort devient en quelque sorte le propre de l'homme qui vaut plus que sa vie ...et la peine de mort est alors permise et justifiée.

Texte 19,1 Platon, *Phédon*, IV^e siècle avant JC.

Il semble que la mort est un raccourci qui nous mène au but, puisque, tant que nous aurons le corps associé à la raison dans notre recherche et que notre âme sera contaminée par un tel mal, nous n'atteindrons jamais ce que nous désirons et nous disons que l'objet de nos désirs, c'est la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravé dans notre chasse au réel. Il remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser. Guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits qui sont en cause ; car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclave.

La conséquence de tout cela, c'est que nous n'avons pas de loisir à consacrer à la philosophie. Mais le pire de tout, c'est que, même s'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettons à examiner quelque chose, il intervient sans cesse dans nos recherches, y jette le trouble et la confusion et nous paralyse au point qu'il nous rend incapable de discerner la vérité. Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes. Nous n'aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse, qu'après notre mort, ainsi que notre raisonnement le prouve, mais pendant notre vie, non pas. Si en effet il est impossible, pendant que nous sommes avec le corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien cette connaissance nous est absolument interdite, ou nous l'obtiendrons après la mort; car alors l'âme sera seule elle-même, sans le corps, mais auparavant, non pas. (...) Philosophe, c'est s'exercer à être mort.

Texte 19, 2 Kant, *Métaphysique des mœurs*, 1785.

Tout homme a le droit de prétendre au respect des ses semblables et réciproquement il est obligé au respect envers chacun d'eux. L'humanité elle-même est une dignité, en effet l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme un moyen par aucun homme (ni par un autre, ni même par lui-même), mais toujours en même temps comme fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (sa personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde, qui ne sont point des hommes et peuvent leur servir d'instruments, c'est-à-dire au-dessus de toutes les choses. Tout de même qu'il ne peut s'aliéner lui-même à aucun prix (ce qui contredirait le devoir de l'estime de soi), de même il ne peut agir contrairement à la nécessaire estime de soi que d'autres se portent à eux-mêmes en tant qu'hommes, c'est-à-dire qu'il est obligé de reconnaître pratiquement la dignité de l'humanité en tout autre homme, et par conséquent qu'en lui repose un devoir qui se rapporte au respect qui doit être témoigné à tout autre homme.

Texte 19, 3 Georges Bataille, *L'érotisme*, 1957.

Je pose en principe un fait peu contestable : que l'homme est l'animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie. Il change ainsi le monde extérieur naturel, il en tire des outils et des objets fabriqués qui composent un monde nouveau, le monde humain. L'homme parallèlement se nie lui-même, il s'éduque, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours libre, auquel l'animal n'apportait pas de réserve. Il est nécessaire encore d'accorder que les deux négations, que, d'une part, l'homme fait du monde donné et, d'autre part, de sa propre animalité, sont liées.