

LES COGITO DE DERRIDA HYPERBOLE ET FIGURES DE L'AUTRE

par Olivier Dubouclez

« LA CAUSE DE L'AUTRE »

Pour aborder la relation que Derrida entretient avec Descartes, et tout particulièrement pour comprendre sa lecture du *cogito*, il convient de s'arrêter préalablement sur quelques pages de *La Voix et le Phénomène*. Commentant Husserl, Derrida rappelle qu'au « principe des principes » est associée chez les phénoménologues l'idée que « la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie a toujours été et sera toujours le *présent*¹ ». Or l'affirmation de la présence d'une chose implique *ipso facto* la possibilité de sa disparition et, par conséquent, la détermination de la vie comme ce qui se manifeste et se donne au « présent » engage du même coup un certain rapport à la mort. En affirmant ma présence, et même de manière générale en affirmant quelque chose, je me désigne moi-même comme futur absent. Ce qui s'annonce dans la trace que je laisse ou dans le mot que je profère, c'est, pour reprendre une tournure derridienne, que j'aurai été là.

De manière significative, cette réflexion sur la mort comme envers de toute expérience vivante et de tout signe rejaillit sur les deux composantes du *cogito* cartésien : puisque, d'une part, « *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*² » et que, de façon corrélatrice, « le

1. Jacques DERRIDA, *La Voix et le Phénomène* (1967), Paris, PUF, 1998, p. 60. Voir aussi p. 107-108.

2. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, p. 60-61. Ce « je suis mort », Derrida rappellera en 1997 avoir « tenté de montrer naguère qu'il était de quelque façon impliqué dans tout "cogito ergo sum". » (*L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 84).

mouvement qui conduit du *Je suis* à la détermination de mon être comme *res cogitans* (donc comme immortalité) est le mouvement par lequel l'origine de la présence et de l'idéalité se dérobe dans la présence et l'idéalité qu'elle rend possibles³. » Cette dernière phrase est, à mots à peine couverts, un commentaire de la *Seconde Méditation* : la stratégie cartésienne qui mène du *cogito* comme preuve de l'existence de l'*ego* (AT VII, 25, 12⁴) à la détermination de celui-ci comme une *res cogitans* gagnant sa pleine indépendance à l'égard du corps mortel (AT VII, 27, 13; 34, 18), dissimule cette possibilité de non-présence qu'implique pourtant le fait d'exister. On ne s'étonnera donc pas que, dans son *Derridabase*, Geoffrey Bennington rapproche l'analyse du *cogito* donnée à l'occasion du célèbre débat avec Foucault de la conception derridienne du « je suis mort⁵ » : « Le *cogito* vaut même si je suis fou (il faudrait dire aussi, même si je suis mort, ou une machine)⁶ ». Il faut comprendre qu'en tant que signe, le *cogito* doit pouvoir fonctionner indépendamment de celui qui le dit⁷ et qu'il ne saurait être le pendant d'un sujet effectivement présent : s'il s'énonce, c'est dans l'horizon de sa répétibilité *in absentia*, ce qui est le propre de l'écriture, de son « retard » et de sa dimension testamentaire⁸.

Ce que *La Voix et le Phénomène* nous fait voir d'emblée, c'est qu'on ne peut pas considérer le *cogito* et ses usages chez Derrida seulement par la petite lorgnette de la fidélité historique au texte cartésien (Derrida a-t-il correctement lu Descartes? L'a-t-il bien compris? Lui est-il fidèle?). Car ce qu'il faut prendre en compte, c'est cette « désubstantialisation » originaire du *cogito* que nous venons de rappeler. En même temps qu'il est vidé de sa présence substantielle, le *cogito* est réinscrit par Derrida dans l'étendue où il survit comme trace de celui qui l'énonce, de Descartes donc, mais aussi de tout autre sujet qui voudra bien le

3. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, p. 61.

4. Nous renvoyons à l'édition de référence des œuvres de Descartes (*Œuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974) en utilisant les abréviations habituelles (AT, volume, page, lignes quand elles sont indiquées).

5. Voir en particulier le débat avec Roland Barthes (« Les morts de Roland Barthes », in DERRIDA, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1997-1998, p. 301-304).

6. G. BENNINGTON, J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 109.

7. G. BENNINGTON, J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, p. 106.

8. G. BENNINGTON, J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, p. 51-52.

répéter après lui⁹. C'est aussi cette opération qui explique qu'il y ait chez Derrida deux façons de traiter du *cogito*.

Dans un premier cas, en effet, le *cogito* est cet énoncé métaphysique qui, de manière exemplaire, concentre en lui une thèse sur l'être et la pensée. Derrida s'y réfère ponctuellement en mobilisant une certaine vision de l'histoire de la philosophie et du texte métaphysique. L'« Introduction à l'« époque de Rousseau » qui ouvre la deuxième partie de *De la grammatologie* est caractéristique de cette première façon : le *cogito* s'y présente comme l'expression achevée d'un programme que Derrida appelle « logocentrisme¹⁰ ». Le *cogito* désigne alors cette « auto-affection » de la *phonè* qui, par le « feed-back » qui la définit (je parle et je m'entends) constitue la manifestation la plus pure du « phonologisme¹¹ ». Le *cogito* phonologique incarne ici la capacité du moi à se reconnaître lui-même, en son intimité absolue, et le nom propre « Descartes » sert à qualifier cette position métaphysique qui assimile l'être et le présent vivant, parfaitement interchangeable avec d'autres noms propres comme ceux de Husserl et de Saussure¹². Deux éléments structurent ce *cogito* phonologique : la présence à soi-même et l'inscription dans l'*ego* d'une axiomatique transcendante, d'un verbe divin qui conditionne ce savoir immédiat de soi-même¹³. Nouage du

9. Cette répétition peut toutefois précéder Descartes « car le Cogito de type cartésien n'est ni la première ni la dernière forme du Cogito » (J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la Différence*, Paris, Seuil, collection « Tel Quel », 1967, p. 55 ; voir aussi p. 93).

10. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 147.

11. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 146. Sur le « phonologisme cartésien », voir D. KAMBOUCHNER, « Ironie et déconstruction. Le problème des classiques », in Marc Crépon & Frédéric Worms (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 52-54.

12. Voir *De la grammatologie*, p. 113. Voir aussi DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 287-288.

13. Derrida écrit ainsi que « Dieu est le nom et l'élément de ce qui rend possible un savoir de soi absolument pur et absolument présent à soi » ou encore que « l'entendement infini de Dieu est l'autre nom du logos comme présence à soi, de Descartes à Hegel » (*De la grammatologie*, p. 146). Pour Derrida le propre de la conscience cartésienne, c'est qu'elle « surmonte » le malin Génie pour aller droit à Dieu. Les axiomes, les vérités éternelles ne constituent pas une altérité, pas même une « médiation » dans le rapport à soi (*ibid.*). Le *cogito* se referme sur lui-même : il s'affecte dans la mesure où il se laisse affecter par Dieu.

pur rapport à soi et de l'inscription en soi de la « loi divine » qui se retrouve ensuite dans le « *cogito* sensible » de Rousseau¹⁴.

Mais Derrida aborde aussi le *cogito* d'une autre manière, bien différente de celle que nous venons de décrire. Une fois désubstantialisé, le *cogito* se donne comme un signe qu'il convient de considérer dans son lieu d'inscription, à savoir le texte cartésien : Derrida se met à lire et interpréter le *cogito* de Descartes pour voir ce qui, en deçà de cet incontournable slogan du logocentrisme, se joue dans sa profération concrète, pour voir quelle « différance » le *cogito* introduit au sein de cet ensemble de signes qu'est la philosophie. Le rapport à Descartes se fait alors plus étroit, plus précis aussi. Le débat avec Foucault révèle dès 1963 l'orientation que vont suivre les lectures ultérieures du *cogito*. Derrida, on le sait, rejette la thèse foucauldienne de l'exclusion de la folie, thèse selon laquelle le fou serait

privé du droit de cité philosophique, du droit à la considération philosophique, révoqué aussitôt que convoqué par Descartes devant le tribunal, devant la dernière instance d'un *Cogito* qui, *par essence*, ne saurait être fou¹⁵.

Derrida va pourtant rester fidèle à un aspect de cette exclusion : le *cogito* n'est pas simplement ce qui pose une existence ou définit une subjectivité en sa certitude présente, mais il est aussi l'« instance » devant laquelle Descartes convoque une certaine figure de l'autre, jugée à l'aune de sa capacité à proférer le *cogito*, à en répéter la parole inaugurale et fondatrice. Le *cogito* n'est pas seulement un énoncé autoréférentiel, il est aussi, comme l'indique le texte cité à l'instant, ce qui permet de statuer sur ce qui a et n'a pas dignité philosophique, ce qui décide du droit d'être philosophe ou d'être pris en compte par la philosophie (même si Derrida a, sur ce point, une position tout à fait différente de celle de Foucault). Ce n'est évidemment pas un hasard si c'est dans *Du droit à la philosophie* que Derrida livrera en 1984 sa lecture la plus approfondie, mais aussi la plus critique de Descartes. Et, en 1997, abordant la question de l'animal, ce sera à nouveau dans l'optique de la question « *quid juris?* » que le *cogito* cartésien sera envisagé puisque,

14. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 29. Voir aussi p. 173 et p. 390.

15. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », *op. cit.*, p. 52.

commandant « le concept moderne du droit », il commande aussi, dit ailleurs Derrida, celui du droit des animaux¹⁶.

En même temps qu'il nous invite à considérer ce en quoi consiste métaphysiquement le *cogito*, Derrida nous demande donc de reconnaître son caractère de juridiction, sa « force de loi » à l'égard de ceux qui parlent et qui philosophent. Qu'est-ce que Descartes dit de l'autre lorsqu'il dit « je pense, donc je suis » ? Qu'est-ce qu'il lui autorise et qu'est-ce qu'il lui dénie ? Quel « droit de cité », quelle *civitas*, sont impliqués dans le *cogito* cartésien ? Le *cogito* ne se performe pour un moi s'assurant de lui-même en toute transparence (c'est son endroit) qu'en entamant du même coup la grande toile de l'altérité à laquelle, inévitablement, il se rapporte (c'est son envers, et aussi son « droit »). Il n'y a pas de *cogito* qui n'implique une pensée de l'autre, adversaire ou ami : « Je pense, donc je pense l'autre », affirmera *Politiques de l'amitié*, rappelant la nécessité de considérer « la cause de l'autre au cœur du *cogito*¹⁷ ».

DU *COGITO* DÉMONIQUE AU *COGITO* LINGUISTIQUE (« *COGITO* ET HISTOIRE DE LA FOLIE »)

Pour répondre aux questions que nous venons de poser, il convient de s'arrêter d'abord sur le *cogito* tel qu'il est analysé dans l'article de 1963, « *Cogito* et histoire de la folie¹⁸ ». Derrida y « défend » en quelque manière Descartes, en montrant que la juridiction du *cogito*, avant de se poser comme limitation et exclusion, inclut *de droit* le fou et la folie dans la pensée, autrement dit fait une place à l'altérité comme excès. C'est essentiel : le *cogito* est d'abord hospitalier, mais cette hospitalité, comme on va le voir, ne tient qu'à un fil dont la rupture sera provoquée par la modification du *cogito* originaire.

16. J. DERRIDA & É. ROUDINESCO, *De quoi demain?*, Paris, Flammarion, 2003, p. 110.

17. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 252. Sur l'autre du *cogito* cartésien, à savoir le Malin génie, voir p. 200.

18. Pour une présentation d'ensemble du débat et de la bibliographie, voir le livre de S. BUCKINX, *Descartes entre Foucault et Derrida. La folie dans la Première Méditation*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Que le *cogito* soit incluant, c'est ce que manifeste la manière dont Derrida pense la dimension hyperbolique du doute cartésien. En effet, au lieu de voir dans la *Première Méditation* un coup de force textuel qui exclurait de fait la folie, Derrida met en évidence comment la folie se propage au contraire dans le discours cartésien. Le rêve est une « exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie » où le rêveur apparaît alors « plus fou que le fou¹⁹ », tandis que le Malin génie introduit un affolement total dans la pensée qui affecte le domaine même de la rationalité²⁰. Or, insiste Derrida, cette hyperbole vient poser une « question de droit concernant la vérité des idées²¹ » qui contribue à affirmer qu'en droit tout est menacé par la folie, y compris ma perception du réel, y compris ma raison. Ce n'est pas seulement que la folie fait partie de la pensée, c'est qu'elle en est aussi et surtout la possibilité la plus intime et que, de ce fait, la philosophie fait droit à la folie dès qu'elle réfléchit sur sa propre condition. Dans cette optique, le *cogito* ne saurait être le lieu où se résout le moment hyperbolique, car il appartient lui-même à l'hyperbole²², il en est même le point culminant. Le *cogito* ne vient pas instaurer une première vérité rationnelle, il vient établir une vérité commune à la folie et à la raison, une certitude d'exister dont on ne saurait justement décider si elle est folle ou raisonnable puisqu'une telle position d'existence sera telle « même si je suis fou²³ ». C'est cela qui fait que le *cogito* appartient de plein droit à l'hyperbole : comme le rêve, comme le Malin génie, il reconduit l'hypothèse de la folie à l'intérieur de lui et participe au développement d'un discours qui, en droit, est encore celui du fou.

Derrida y insiste longuement : le *cogito* comme juridiction n'écarte pas le fou, ne le condamne pas, ne le dévalorise pas, mais désigne une dimension primitive de la pensée, une « folie pure qui est silencieuse²⁴ ». Le *cogito* ne pose donc pas une substance existante, mais

19. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », *op. cit.*, p. 79.

20. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », p. 82. Cette « opération philosophique et juridique [...] met à nu des possibilités de droit » (*ibid.*). « En droit », écrit-il un peu plus loin, rien n'échappe à la folie (p. 85).

21. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », p. 79.

22. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », p. 86.

23. *Ibid.*

24. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », p. 89.

un excès indéterminé de la pensée sur elle-même²⁵ : non pas la réalité certaine de la substance pensante, mais la pure possibilité du dire qui n'équivaut pas encore au discours, un « oui à la langue²⁶ » qui précède le déploiement de la langue rationnelle, un « non-sens » où le je n'est pas encore un sujet²⁷. Les caractéristiques de la *stigmè* (la pointe) et du *nun* (l'instant)²⁸ que Derrida attribue au *cogito* confirment sa folie : en lui il n'y a place encore pour aucun discours articulé, pour aucune œuvre, qui puisse sortir hors d'elle-même afin de s'extrapoler²⁹.

Mais justement, insistera-t-on, dès que cette limite-là est franchie, dès qu'il est « proféré », « réfléchi³⁰ », dès qu'il passe dans la langue et n'est plus « *cogito* silencieux », le *cogito* change de signification. S'il y a bien un *cogito* du fou, le fou ne peut pas « le dire », il ne peut pas « se le dire³¹ », c'est un *cogito* qui ne s'extériorise pas dans l'œuvre, qui est donc toujours déjà absent. Le droit s'oppose radicalement au fait puisqu'en fait le *cogito*, argument rationnel, contresigné par le philosophe rationaliste, exclut le fou dès qu'il devient le discours de la métaphysique ou de la philosophie, dès que brille à nouveau la « lumière naturelle³² ». On notera toutefois un point décisif : à aucun moment Derrida n'accuse Descartes de trahir sa propre découverte en la rapatriant dans le champ de la raison. Le mouvement par lequel le *cogito* démonique (fou et silencieux) est supplanté par un *cogito* linguistique (proféré et rationnel) est caractéristique de toute philosophie aussi bien

25. Dans une note, Derrida désigne « l'excès par lequel toute philosophie (du sens) se rapporte en quelque région de son discours au sans-fond du non-sens » (*ibid.*, p. 88). Le *cogito* apparaît alors comme une « originarité temporelle » (*ibid.*, p. 86), qui se trouve au-delà de toute structure historique.

26. *Derridabase*, p. 179.

27. *Ibid.*, p. 112.

28. Caractéristiques que l'on retrouve dans la détermination du *cogito* du point de vue de la métaphysique de la présence (*De la grammatologie*, p. 23).

29. Derrida voit dans le *cogito*, comme l'a noté Jean-Luc Nancy, « le point de la certitude, le point de la présence à soi » qui est aussi un « point de rupture », un « effondrement », une aliénation puisque rien de moi n'advient dans le *cogito*, rien ne s'y dit ni ne s'y assure qu'une pure existence sans propriété » (Jean-Luc NANCY, « Ipso facto cogitans et demens » in René Major (dir.), *Derrida pour les temps à venir*, Paris, Stock, 2007, p. 133).

30. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », p. 89.

31. DERRIDA, « *Cogito* et histoire de la folie », p. 92.

32. Sur ce retour de la lumière naturelle, voir J. DERRIDA, « La mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 318-319.

que de tout discours. C'est ce qu'indique la citation de Joyce, l'une des grands figures derridiennes de l'invention littéraire, qui ouvre « Cogito et histoire de la folie » : l'écrivain se rapproche au maximum de la folie pour rompre avec elle en affirmant son propre langage, contemplant la folie pour s'en prémunir à travers une simple « feuille transparente³³ ». Toute la fin de l'article, à partir de la page 94, disculpe Descartes : l'oppression de la folie est une condition du discours et de l'histoire. Derrida dit même à ce sujet que « l'acte philosophique ne peut plus ne plus être cartésien en son essence et en son projet³⁴ » dans la mesure où cet acte, philosophique en son essence, consiste à « vouloir-dire-l'hyperbole-démonique³⁵ » et à procéder alors à la « différence de l'excès absolu³⁶ » qui est bel et bien originairement contenu dans le *cogito* de Descartes. Peut-être Antonin Artaud incarne-t-il une résistance fondamentale à ce mouvement d'érosion de l'excès par lequel le sujet se rassure, puisqu'il est, lui, capable de maintenir la pensée en son « impouvoir » primitif³⁷, de « restaurer le Danger en réveillant la Scène de la Cruauté³⁸ », c'est-à-dire de parler en deçà de la loi, en rupture avec « l'archi-texte ou archi-parole³⁹ » – avant l'œuvre et dans « l'absence d'œuvre ».

Il est un point pourtant à l'égard duquel Descartes porte une responsabilité, une décision sur laquelle Derrida va justement faire porter sa critique ultérieure. Tout en niant que ce soit une « défaillance cartésienne » que de soumettre le *cogito* démonique au discours (on vient de voir pourquoi), Derrida note entre parenthèses que Descartes « n'aborde pas la question de son propre langage⁴⁰ ». C'est un point crucial : que la langue refoule la puissance démonique du *cogito*, c'est la philosophie même ; mais qu'une langue – cette langue plutôt qu'une autre – s'impose de ce fait comme unique, transparente et originaire,

33. DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », p. 51. Voir aussi p. 85.

34. DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », p. 94.

35. *Ibid.*

36. DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », p. 96.

37. DERRIDA, « La parole soufflée », in *L'Écriture et la Différence*, p. 263.

38. DERRIDA, « La parole soufflée », p. 262.

39. DERRIDA, « La parole soufflée », p. 261. Sur cette relation entre Artaud et l'analyse derridienne du *cogito*, voir J.-C. GODDARD, « Œuvre et destruction : Jacques Derrida et Antonin Artaud », in Charles Ramond, *Derrida. La déconstruction*, Paris, PUF, 2005, p. 73-77.

40. DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », p. 83.

homogène au discours même de la philosophie, c'est là quelque chose que ce refoulement ne rend en aucun cas nécessaire. Comment penser sans d'abord se demander en quels termes il est possible et légitime de penser ? Comment ne pas poser la question de la « médiation » ? Comment ne pas voir qu'il y a toujours « plus d'une langue » ainsi que le montre Joyce en généralisant l'équivoque dans *Finnegans Wake*, en écrivant plusieurs langues à la fois, c'est-à-dire en refusant toute langue dominante⁴¹ ?

Descartes est disculpé d'abord parce qu'il fait droit à la folie, c'est-à-dire à un sujet parlant possible, au sein même du *cogito*. Mais il y a dans son silence sur le langage une affirmation non questionnée, celle de l'autorité de la langue dans laquelle se formule le *cogito*, qui témoigne du refus de poser en général le problème du langage (refus qui lie donc la lecture du *cogito* de 1963 au grand thème du logocentrisme⁴²). La violence de ce déni va nourrir la lecture derridienne du *Discours de la méthode* proposée en 1982 dans *Du droit à la philosophie*, violente elle aussi, afin de dire ce que « Cogito et histoire de la folie » se retient encore de formuler : la profération du *cogito* est indissociable de l'imposition d'une langue, celle du père, qui dénie toute liberté d'affirmation et d'invention à celui qui parle.

LE COGITO DU SOUFFLEUR (DU DROIT À LA PHILOSOPHIE)

On peut lire en effet le double article consacré à Descartes en 1984, « S'il y a lieu de traduire » comme une réflexion sur le pluralisme linguistique qui doit précéder et accompagner toute démarche conceptuelle. Est-il besoin de traduire ? Peut-on philosopher sans traduire ? Derrida aborde longuement la question de la langue et même des langues de Descartes. À cet égard, ce qui est tout à fait remarquable dans ces pages, c'est la place occupée par le *cogito* : à la fois marginale, puisqu'il n'est plus alors qu'une proposition de la langue rationnelle parmi d'autres, et centrale puisque le *cogito* lui-même, du fait du traitement cartésien de la langue, en vient à perdre toute puissance inaugurale. Comme

41. DERRIDA, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 28.

42. Descartes a « chassé le signe » ou plutôt qu'il l'a « abandonné à la région du sensible et de l'imagination » (DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 147), opération qui est justement concomitante du *cogito* métaphysique.

nous allons le voir, il n'est plus qu'un *cogito* volé, « soufflé » comme le Derrida dit à propos d'Artaud, dont Descartes n'est plus l'auteur.

C'est dans un contexte de réflexion sur l'institution où il se donne pour but de penser ce qu'il appelle le « droit à la philosophie » que Derrida revient donc au début des années 1980 sur le cas Descartes. Il critique en particulier l'idée qu'il existerait un accès immédiat au philosopher :

Est-il toujours possible, comme certains le croient, de philosopher tout droit [une note renvoie ici à Descartes]⁴³, directement, immédiatement, sans la médiation de la formation, de l'enseignement, des institutions philosophiques, sans même celle de l'autre ou de la langue, de telle ou telle langue⁴⁴ ?

Le syntagme « tout droit » désigne métonymiquement Descartes⁴⁵. L'idée d'une philosophie naturelle, indépendante des structures et des institutions, est contestée par Derrida. Elle repose sur une « philosophie de la langue et du langage⁴⁶ » qui s'autorise d'un droit naturel « dissociable » de tout droit institué et tombe alors dans une contradiction manifeste puisqu'en affirmant la naturalité de l'acte philosophique, elle ne saurait éviter de privilégier une langue déterminée :

Que se passe-t-il si, pour aller « droit à la philosophie », il faut au moins *passer par* une langue et par un grand nombre de *sous-codes* dont la dépendance au regard d'une langue- « souche » est à la fois irréductible et sur-déterminante, cette sur-détermination n'étant autre, précisément, que le procès même de la philosophie ? Et si ce passage, pour n'être pas de l'ordre du simple détour ou de la médiation instrumentale, déçoit nécessairement tout désir d'aller *droit à la philosophie*⁴⁷ ?

43. Descartes est cité à nouveau quelques pages plus loin, dans un contexte similaire (*Du droit à la philosophie*, p. 43).

44. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 14.

45. Sur ce point, voir DERRIDA, « La langue et le discours de la méthode », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage, n° 3, Grenoble, 1983, p. 35-51.

46. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 48.

47. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 51.

L'ombre de Descartes plane au-dessus des pages qui suivent⁴⁸. Et si ce dernier fait alors figure d'accusé, au contraire de ce qui se passait dans l'article de 1963, c'est parce que Descartes, lorsqu'il est « arraisonné » par l'institution universitaire, élevé au rang de Père de la Nation, se trouve coupé de toute dimension démonique et de toute *dubitatio*⁴⁹. C'est cette violence faite à la pensée cartésienne qui explique que « La philosophie dans sa langue nationale (vers une 'litterature en français') » puis « Les romans de Descartes ou l'économie des mots » proposent un portrait tronqué de Descartes, ne considérant que certaines décisions du philosophe, toutes en rapport avec la sous-détermination cartésienne du problème du langage. Il n'est pas anodin que Derrida après avoir suivi docilement pendant quelques pages le cheminement de la méditation métaphysique dans « Cogito et histoire de la folie » se consacre désormais au *Discours de la méthode*, où le choix du français se confond précisément avec le choix de la « voie droite » (ce que la *meditatio*, bien plus tortueuse, n'est précisément pas).

Dans « La philosophie dans sa langue nationale », Derrida traite en effet de la revendication cartésienne d'avoir écrit le *Discours de la méthode* en français (« Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays... », AT VI, 77, 24-25) et la reconduit à une décision d'ordre politique, celle d'imposer le français dans l'ensemble des textes de loi, en remplacement du latin, décision qui a pris la forme de l'ordonnance royale de Villers-Cotterêts de 1539. Par cette décision, c'est un coup de force juridique qui est accompli en sous-main : un idiome unique et national est non seulement substitué au latin, mais imposé à tous les communautés dialectales qui ne pourront faire entendre leur cause⁵⁰ ou faire valoir leurs droits qu'en abdiquant leur propre langue au profit de la langue officielle, celle-là même dans laquelle se monnaie le bon sens cartésien. Il faudrait donc entendre le geste de 1637 comme la répétition de celui de 1539 : « traduire le *cogito* en "je pense" » revient à prendre une double décision consistant à « donner la parole mais aussi la loi au sujet de droit français⁵¹. » Derrida montre bien au début de l'essai suivant, « Les romans de Descartes », qu'à cette première

48. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 53-54.

49. Sur l'usage de Descartes par Victor Cousin, voir DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 189.

50. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 299.

51. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 306.

imposition s'ajoute un second coup de force qui, tout en contredisant le premier, accentue la violence à l'égard du sujet parlant. En effet, la décision de philosopher en français est récusée par les traducteurs du *Discours de la méthode* qui, en 1644, rétablissent le texte latin comme le véritable original⁵², mais aussi et surtout par Descartes lui-même dans une lettre à Silhon de mars 1637, puis dans la lettre à Vatieur du 22 février 1638. En effet, les fondements même de cette philosophie que Descartes prétend offrir à son « pays », ne saurait être comprise que par ceux qui maîtrisent la métaphysique latine qui lui est sous-jacente : le lecteur vulgaire, celui qui n'en connaît que l'exposé français, risque ainsi de tomber dans le piège du scepticisme et, aux dires de Descartes, de ne pas accéder « au *cogito*, à la lumière naturelle, de la 'pure raison' à partir de laquelle se prouve l'existence de Dieu⁵³ ». Le Descartes de Derrida fait corps avec la violence de l'État moderne dont il prolonge la décision juridique relative à la langue. Dans le même temps il maintient la langue des précepteurs comme l'archi-texte de toute pensée en langue vulgaire, écartant ainsi ceux qui ne parlent que français et particulièrement les femmes⁵⁴. Descartes vient imposer un droit en même temps qu'un « droit chemin » dont la langue latine reste le *medium* historique.

Dans la seconde partie de son article « Les romans de Descartes », Derrida aborde ce qu'il considère être le véritable projet cartésien quant à la langue de la philosophie. Formulé dans la lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 (AT I, 76-82), ce projet vise à atteindre l'universalité et l'intelligibilité pour tous que la langue française ne permet en aucun cas de garantir. Or il est un point ici, en apparence anodin, qui retient assez longuement Derrida. Ce point, c'est le fait que Descartes construise son projet de langue universelle en critiquant celui de Claude Hardy et que, selon Derrida, il se l'approprie indûment. Descartes serait coupable de voler cette langue universelle à son véritable inventeur, ce qui conduit Derrida à faire la déclaration suivante :

52. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 313-314.

53. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 318.

54. Sur la violence faite au peuple et aux femmes, en particulier dans la lettre à Vatieur, voir p. 320-322. Le *cogito* est au centre de cette violence : « Le *cogito*, dans sa pensée comme dans son énoncé, dans la grammaire de sa phrase, se rapporte à un sujet qui ne porte aucune marque sexuelle, puisque c'est une *res cogitans* et non un corps. » (*Du droit à la philosophie*, p. 322)

Le projet de langue universelle de Hardy ressemble à une petite différence près – dont Descartes est très jaloux – à celui que ce dernier voudra lui substituer. Cette petite différence n'est pas mince, il l'appellera « vraie philosophie » ; mais il n'est pas sûr que sous ce nom elle ait toute la consistance et toute l'originalité que Descartes une fois de plus revendique – comme il le fera plus tard pour son « je pense donc je suis » contre la filiation augustinienne le jour de la mort de son père, ou pour l'argument ontologique contre la preuve anselmienne de l'existence de Dieu. Ici, c'est à l'égard de l'invention de la primitivité même, de cette prétendue langue primitive, archi-paternelle ou archi-maternelle, qu'il se montre jaloux⁵⁵.

Que veut dire Derrida ? Le projet cartésien se différencie de celui de Hardy par sa fondation dans la « vraie philosophie », du moins est-ce la revendication de Descartes. Mais qu'est-ce que cette « vraie philosophie » ? Une métaphysique qui n'est pas encore publiée et dont l'originalité dépend elle aussi d'une « revendication » qui, s'agissant du *cogito*, sera formulée en novembre 1640. Autrement dit, Descartes revendique en 1629 la paternité d'une langue universelle originale, comme il revendiquera plus tard la paternité du *cogito* et de l'argument ontologique – mais à tort puisque, selon Derrida, la paternité historique en revient à chaque fois à un autre, Augustin et Anselme⁵⁶ ! La reprise du projet de Hardy est donc masquée par une différence, la « vraie philosophie », qui n'est justement pas authentique puisqu'elle est, elle aussi, en sa substance la plus propre l'objet d'un larcin : volée aux théologiens, volée aux pères. La malhonnêteté cartésienne est d'ailleurs dramatisée par l'absence de toute piété filiale dont Derrida accuse Descartes⁵⁷.

Que révèle cet étrange scénario ? Descartes est un « souffleur » : sous couvert d'inventer du nouveau dans la langue, il ne fait que s'emparer

55. DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, p. 334.

56. L'idée d'une dette augustinienne sera reprise dans *L'Animal que donc je suis*, p. 127.

57. Très curieuse allégation qui ne correspond en rien à la chronologie de la correspondance cartésienne. Descartes écrit sa lettre sur le *cogito* augustinien le 14 novembre (à Colvius, AT III, 247, 1-248, 16) ; son père est décédé le 17 octobre 1640, mais Descartes, qui se trouve à Leyden, n'en est pas informé avant la fin novembre ou début décembre (voir la lettre du 3 décembre 1640, AT III, 252, ainsi qu'Adrien BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez Daniel Hortemels, 1691, II, p. 93-95).

du texte d'autrui, il le répète en le faisant passer pour sien⁵⁸. Mais il n'y a pas à s'en étonner : c'est là tout ce qui est possible au locuteur dans le cadre d'une philosophie qui, n'interrogeant jamais la langue, se soumet *ipso facto* à la langue des pères et prive de toute ressource celui qui voudrait parler en son nom propre. En 1963, le *cogito* silencieux avait disparu au profit du *cogito* proféré. À présent, le *cogito* proféré apparaît lui-même comme la répétition d'un *cogito* ancestral. Trace d'un archi-texte, le *cogito* connaît le destin de tout énoncé appartenant à un idiome sacralisé, à savoir que la langue du père s'y impose toujours et encore, par-delà la mort de ce dernier. Cette interprétation du *cogito* fait penser à celle de Paul Valéry que Derrida glose dans *Marges de la philosophie* : le *cogito* est un « piège où des générations de fétichistes serviles viendront se laisser prendre à reconnaître du même coup la loi du maître, du moi René Descartes⁵⁹ ».

Cette imposition au sujet parlant d'une véritable interdiction de parler est confirmée par l'analyse du projet linguistique formulé par Descartes. Derrida souligne en effet que la langue universelle cartésienne est « une langue *possible impossible*⁶⁰ », « double bind » que Derrida détecte dans les mots mêmes de Descartes :

Je tiens que cette langue est possible [...] mais n'espérez pas de la voir jamais en usage; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans (AT I, 81, 28-82, 5)⁶¹.

Ce que Derrida interprète comme un nouveau déni d'invention linguistique :

Le roman, le pays des romans, ce serait la langue du paradis avant la chute : mythe d'une langue pure *in illo tempore*, purement naturelle ou purement artificielle. Et cela reviendrait au même. La langue paradisiaque et la langue

58. Sur cette idée de vol, voir « La parole soufflée », p. 261-262.

59. DERRIDA, « Qual Quelle. Les sources de Valéry », in *Marges de la philosophie*, p. 351.

60. DERRIDA, « Le pays des romans », in *Du Droit à la philosophie*, p. 327.

61. *Ibid.* Je corrige toutefois à partir d'AT le texte cité par Derrida.

de la méthode auraient en commun la transparence universelle. Il n'y aurait même plus à désirer la méthode⁶².

Autrement dit, la langue universelle n'est possible qu'en tant que création de Dieu : elle est ainsi reconduite à un idéal fixé par le concept théologique de la langue adamique, parole qui ne se rattache à aucun espace réel ni n'appartient à aucun corps réellement parlant. Derrida ne dit d'ailleurs pas autre chose dans *Du Droit à la philosophie* : la langue universelle de Descartes, d'inspiration saussurienne, consiste en une « grammaire philosophique dont les actes philosophiques individuels n'auraient pas le contrôle » : « Aucune invention, donc, seulement une puissante combinatoire de discours puisant dans la langue et contrainte par une sorte de contrat social pré-établi et engageant d'avance les individus⁶³. » Au final la situation semble la suivante : celui qui est inclus de droit dans la philosophie, c'est le citoyen français ; mais cette inclusion cache la négation de tout ce qui dans l'individu empirique n'est pas soumission à la norme nationale ; cette inclusion, qui plus est, débouche sur une exclusion puisque, d'une part, la langue française ne permet pas de comprendre vraiment la *philosophia prima* et que, d'autre part, la langue universelle, censée ménager l'accès le plus facile à la vérité, ne se trouve nulle part ! L'excès du plurilinguisme et l'excès de la parole individuelle se trouvent neutralisés par une véritable machination politique. Du fait du déni de la langue, le sujet pensant bâillonne « toujours déjà » le sujet parlant.

Sans doute la lecture de Derrida comporte-t-elle beaucoup de points discutables – y a-t-il seulement un projet cartésien de langue universelle ? Mais, nous l'avons dit, c'est moins Descartes que Derrida critique qu'une certaine représentation de celui-ci, déformée et relayée par l'institution, qui s'enracine dans la négation de ce qui est le plus fondamental dans la métaphysique cartésienne, l'hyperbole. Cette critique n'est toutefois pas le dernier mot de Derrida sur Descartes. L'ambivalence du *cogito* qui est apparue en 1963 n'a pas entièrement disparu sous la chape de plomb du dogmatisme langagier. On peut encore y creuser pour trouver de l'autre : que tout *cogito* recèle en profondeur un autre *cogito*, cartésien ou anticartésien, c'est ce que l'on va retrouver en 1997 avec *L'Animal que donc je suis*.

62. DERRIDA, « Le pays des romans », p. 341.

63. DERRIDA, « Le pays des romans », p. 288.

UN COGITO POUR L'ANIMAL? (L'ANIMAL QUE DONC JE SUIS)

Le fou et le sujet parlant, on l'a vu, sont successivement inclus et exclus dans le domaine de la pensée. Ce double mouvement est même, peut-on dire, ce que le travail de la déconstruction derridienne livre au regard de la manière la plus frappante. Mais l'animal justement ne saurait faire l'objet d'un tel traitement. Le manque qui l'affecte est dépourvu de toute ambiguïté. Derrida y a suffisamment insisté : l'animal est ce « tout autre⁶⁴ » qui ne s'appréhende, dans la tradition métaphysique, que comme « la limite abyssale de l'humain⁶⁵ ». Il est celui qui ne pense ni ne parle et, ce faisant, ne peut se prévaloir d'aucun droit. Ce que signale cette détermination négative, c'est que l'animal n'est déterminé (et le caractère générique du terme « animal » en témoigne) que dans l'horizon de cette pensée et de ces droits qu'il n'a pas et que l'homme, lui, possède. L'animal n'est donc sujet en aucun sens possible : il est, en face d'un sujet, ce qui manque de toute subjectivité et il faut voir, une nouvelle fois, quel rôle central le *cogito* cartésien joue dans ce déni.

Il est clair, en effet, que pour Derrida la référence cartésienne borne le discours philosophique sur l'animal. Il en est le référent permanent : « comme Descartes » ou « pas plus que Descartes⁶⁶ », écrit-il sans cesse. C'est la raison pour laquelle Derrida veut justement « faire comparaître » Descartes avec la formule « L'animal que donc je suis⁶⁷ ». Que l'animal soit sans *logos*, c'est ce que l'on doit à la philosophie, mais aussi à Descartes⁶⁸; que l'animal ne soit perçu que comme un objet, c'est ce que Descartes fait entendre avec sa théorie des animaux-machines⁶⁹; qu'il n'y ait pas à proprement parler de réponse animale, voilà encore un dogme cartésien⁷⁰ reposant sur l'idée que le langage de l'animal est un langage programmé, fixe, mécanique⁷¹ – Descartes encore. Il ne fait pas de doute pour Derrida que l'*ego* se pose en rejetant l'animal et que, dans le cartésianisme au sens large, « le rapport à soi de l'âme

64. DERRIDA, *L'Animal...*, p. 29.

65. *L'Animal...*, p. 30.

66. *L'Animal...*, p. 126-127.

67. *L'Animal...*, p. 108.

68. *L'Animal...*, p. 48.

69. *L'Animal...*, p. 31-32.

70. *L'Animal...*, p. 25.

71. *L'Animal...*, p. 122.

ou de la pensée, l'être même de la substance pensante [...] implique le concept d'un animal-machine privé de ce qui en somme ne serait rien de moins que l'*ego* comme *ego cogito*, "je pense"⁷² ». Et pourtant, et c'est là où le rapport à Descartes se complexifie, celui-ci prend aussi en vue l'animal, il le fait entrer en scène dans sa méditation métaphysique, ne serait-ce que parce que l'animal pose comme *autre* une question que les autres choses ne posent pas.

Derrida commente longuement un passage bien connu de la *Seconde Méditation*. Le méditant a exclu d'emblée que l'animal soit le genre de l'homme⁷³, mais aussi que tout référence à la vie et à la corporéité puisse entrer dans la définition du moi⁷⁴. L'animal surgit pourtant au cours de l'analyse du morceau de cire vers lequel convergent, pendant un court instant, le regard humain et la vision animale : « Car qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct & évident, & qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux? » (AT IX, 25⁷⁵) C'est dans l'acte de déshabiller la cire, de la dépouiller de son écorce sensible accessible à l'animal qu'apparaît l'essence même du « je suis » humain qui s'atteste comme chose pensante en appréhendant la cire en sa nudité. Derrida écrit :

L'animal que je ne suis pas, l'animal que dans mon essence même je ne suis pas, dit en somme Descartes, se présente comme esprit humain devant la cire nue. Et c'est depuis ce « ne... pas », depuis le point de vue de ce « je ne suis pas un animal », où je fais ce que ne pourrait pas faire « le sens du moindres animaux », que Descartes va prendre en vue l'animal. Le prendre en vue, donc, du point de vue qui est le sien et là où l'animal ne le regarde pas⁷⁶.

La zoologie négative de Descartes revient à objectiver l'animal pour définir une situation typique de non-réciprocité : « Descartes en appelle à l'homme qui voit l'animal qui ne le voit pas⁷⁷ ». Et si l'animal ne voit pas l'homme, il ne voit pas non plus la cire nue que voit l'homme, même si, dans le même temps, il voit la cire sensible, toute habillée

72. *L'Animal...*, p. 108.

73. *L'Animal...*, p. 102.

74. *L'Animal...*, p. 103.

75. Cité dans *L'Animal...*, p. 105.

76. *L'Animal...*, p. 105-106.

77. *L'Animal...*, p. 116-117.

de ses qualités secondes. Cette manière de voir l'animal sans être vu par lui, sans croiser jamais son regard, trouve une expression radicale dans un texte antérieur aux *Méditations*, une lettre de mars 1638 (AT II, 39, 9-41, 26) où, de la simple objectivation de la bête, on passe à sa technicisation sans reste. Une fiction philosophique met en scène un fabricant d'automates qui n'ayant jamais vu « aucuns autres animaux que des hommes » (AT II, 39, 26-27), c'est-à-dire aucun animal réel, se trouverait mis en présence de ces animaux « qui sont parmi nous » (AT II, 40, 21-22 ; 41, 8)⁷⁸. Selon Descartes, cet homme jugerait que ces animaux « parmi nous » n'ont « aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion comme en nous » (AT II, 41, 12-13) du fait que tous leurs comportements seraient identiques à ceux des simulacres d'animaux qu'il a coutume de fabriquer. Derrida insiste sur le caractère déconcertant de cette conclusion : « La scène et la logique de l'argument me semblent plus étranges qu'on ne l'a, le plus souvent, noté⁷⁹. » Ce qui est étrange, c'est d'abord qu'une simple « fiction » puisse donner lieu à une thèse engageant sans nuance la réalité animale et la réalité de la relation que l'homme entretient avec elle. Qu'est-ce qui justifie, en outre, la conclusion que ces animaux ne sont que des automates ? Le fait que ces animaux, explique Derrida, « ressemblent à des automates ressemblant à l'homme⁸⁰. » Un cartésien averti déplorera aussitôt l'erreur d'interprétation de Derrida : chez Descartes, le rapport qui lie l'animal à la machine n'est précisément pas de ressemblance, mais de congruence. C'est une analyse des propriétés objectives de l'animal qui justifient que la complexité de son organisme et de son comportement puisse être entièrement réduite à un modèle mécanique, ramenée donc au système non vivant de la machine. Si c'est bien la simple ressemblance qui nous fait croire que l'animal est capable de penser comme l'homme⁸¹, c'est une connaissance raisonnée des objets qui permet de s'en tenir, de manière la plus économique, à la thèse de l'animal-machine. Il n'y a toutefois là nulle méprise de Derrida : il suit en réalité la doctrine du jugement formulée à la fin de la *Seconde Méditation*, dans le moment hyperbolique de la pensée cartésienne. Dans cette doctrine, toute inférence consiste en un acte positif qui, se fondant sur

78. *L'Animal...*, p. 117.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

81. Voir justement AT II, 39, 9-16.

la perception de certains signes, pose au-delà de celle-ci une existence déterminée. Cette opération comporte nécessairement un risque, elle s'expose inévitablement à l'erreur, et cela en vertu de l'infinité de la volonté qui « se porte au-delà des fins de l'entendement⁸² ». L'*ego*, par définition, juge en outrepassant ce qu'il voit. À s'en tenir à ce moment hyperbolique, dont l'analyse du morceau de cire fait encore partie, tout signe ou tout ensemble de signes sera de même nature que les « chapeaux » et les « manteaux » de la *Seconde Méditation* qui peuvent dissimuler des « automata » (AT VII, 32, 10) plutôt que des hommes. Il est de bonne méthode de s'en tenir aux signes perçus, mais il demeure dans tout jugement fondé sur ces signes la possibilité d'un écart. Si Descartes en 1638 n'envisage pas que le jugement technique soit douteux, c'est parce qu'une certaine « lumière naturelle » assure son orientation vers le vrai et qu'aucune hyperbole n'y met en crise la faculté de juger⁸³. C'est donc bien le dogme de la lumière naturelle qui conduit alors à l'effacement de l'animal, rabattant l'obscurité du « tout autre » de la bête sur la transparence des rapports et proportions dans l'étendue. Comment le refus de penser la réalité de l'animal en lui substituant une fiction mécaniste pourrait-il aboutir à autre chose qu'à la réduction de l'animal à une possible machine ? Ce mouvement n'est-il pas extraordinairement arbitraire et, en un sens violent, si, en vérité, l'on y décide *a priori* du statut de l'animal ?

Ce point est d'autant plus remarquable que Derrida souligne très souvent le fait que Descartes ne nie pas la possibilité d'une sensibilité animale⁸⁴, mais il n'envisage cette possibilité qu'en dehors de la discussion philosophique, de façon explicitement marginale – comme en aparté –, puisqu'on ne peut, dit-il à More, pénétrer l'intériorité des bêtes (AT V, 276, 27-277, 1). La vie subjective de l'animal en tant que corps non mécanisé est une éventualité qui n'a pas « droit de cité » dans la philosophie. Seul le *cogito* permet de penser l'intériorité dont il est la forme et la loi uniques.

82. DERRIDA, *L'Animal...*, p. 118.

83. Parce que l'hyperbole n'atteint justement pas la considération de l'animal : Descartes « douta jusqu'à l'hyperbole mais ne douta jamais, dans une tradition dite mécaniste qui fut aussi celle de La Mettrie et de tant d'autres, que l'animal ne fût qu'une machine » (*L'Animal...*, p. 108).

84. *L'Animal...*, p. 49, p. 115.

Derrida ne s'en tient toutefois pas à ce constat. Car l'originalité de *L'Animal que donc je suis* est de proposer un discours sur l'animal qui réponde à la disqualification impliquée dans le *cogito* cartésien. C'est même dans cette optique que la formule « L'animal que donc je suis » prend tout son sens puisqu'elle dessine, à travers la référence explicite au *cogito* humain (« donc je suis »), la silhouette de ce que l'on pourrait appeler, à titre d'hypothèse, un *cogito* animal. Essayons donc d'en clarifier la nature.

En effet, Derrida affirme après Bentham que la question de la pensée animale n'est pas la plus urgente ni la plus fondamentale, puisque poser la question de la pensée animale, c'est encore et toujours poser la question de l'animal dans l'horizon du *logos* humain. La question « préalable et décisive » est plutôt celle de la sensibilité⁸⁵, question que Descartes a laissée à l'écart de la philosophie. Est-ce qu'ils souffrent? Est-ce qu'ils souffrent en réalité? Question qui n'a pas la neutralité d'une simple interrogation abstraite puisqu'elle signifie, comme le note subtilement Derrida, « peuvent-ils ne pas pouvoir⁸⁶? » Or c'est ici que s'engage quelque chose de nouveau :

« Avec cette question ("Can they suffer?"), nous ne touchons pas à ce roc de certitude indubitable, à ce fondement de toute assurance qu'on pourrait rechercher par exemple dans le *cogito*, dans le "je pense donc je suis". Mais, d'une toute autre façon, nous nous fions ici à une nuance aussi radicale, quoique essentiellement indifférente : l'indéniable. Personne ne peut nier la souffrance, la peur ou la panique, la terreur ou l'effroi qui peut s'emparer de certains animaux, et dont nous les hommes nous pouvons témoigner⁸⁷.

Si rien ne témoigne de la pensée chez l'animal, nous, hommes, pouvons témoigner de sa souffrance. Si l'indubitable est que l'animal se réduise à une machine, l'indéniable c'est qu'il souffre⁸⁸. Ce que recherche ici Derrida, c'est une radicalité concurrente à celle du *cogito*

85. *L'Animal...*, p. 48.

86. *L'Animal...*, p. 49.

87. *Ibid.*

88. On pense aux mots de More répondant à la lettre de Descartes du 5 février 1649 : « J'éprouve en moi la force de ce préjugé au-delà de tout ce que je puis vous dire, et je me sens tellement pris et arrêté dans ses filets qu'il m'est impossible de m'en débarrasser jamais. » (AT V, 309; DESCARTES, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, trad. fr. Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953, p. 145).

et qui nous engage dans une autre pensée de l'animal, outrepassant l'idée d'un automouvement ou d'une ipséité animale que l'on concède à l'animal pour mieux marquer son incapacité à s'élever à l'*ego cogito*⁸⁹. Car le « donc » de l'expression « L'animal que donc je suis » nous détourne de l'entendre comme la banale reconnaissance de l'animalité de l'homme (on aurait pu écrire alors simplement « l'animal que je suis »). Ce « donc » résonne par rapport à une prémisse manquante, prenant la place du « je pense » et capable de donner toute sa force à pareille conclusion. Il résonne aussi par rapport à une autre phrase qui n'a justement pas été écrite : « Je pense que je suis un animal donc je suis » :

Je peux sauver du doute une phrase telle que « je pense que je suis un animal donc je suis », mais cette phrase n'aurait aucun privilège; elle vaudrait ce que vaut toute phrase commençant par « je pense ». Et c'est ce « je pense » qu'un animal ne saurait énoncer. Pas plus que « je » en général⁹⁰.

On ne saurait être plus clair : c'est qu'en tant qu'elle serait dépouillée de toute référence à l'animalité et à la vie pour se restreindre à l'acte pur de la cogitation qu'une telle proposition serait en effet tenue pour certaine... S'il y a un *cogito* dans l'expression « L'animal que donc je suis », il est foncièrement tronqué et n'est pas de l'ordre de l'indubitable. Mais quelle est alors sa valeur? Comment opère-t-il – si c'est bien là sa visée – pour rapatrier l'animalité dans le « je suis »?

C'est l'événement fondateur de la conférence de Derrida qui constitue la clef de cet étrange *cogito* : l'expérience de l'homme nu et honteux devant l'animal, de cet homme qui réalise que cette honte, et la honte de la honte, tiennent à ce qu'un animal le voie. Cet événement, celui de « se voir vu » par quelque chose qui n'est pas l'homme, qui n'est pas un *ego*, est à la source d'une méditation par laquelle s'accomplit la réintroduction de l'animal dans le champ de la considération philosophique, instituant un lien nouveau entre l'*ego* et celui qui était jusque-là tenu pour un « tout autre ».

C'est bien, en effet, une relation spéculaire que Derrida cherche à décrire lorsqu'il raconte l'expérience de se tenir nu devant son chat, en s'exposant lui-même, en faisant la curieuse épreuve d'une

89. DERRIDA, *L'Animal...*, p. 75-76.

90. *L'Animal...*, p. 122.

« animalité ». Pour le dire à la première personne : en éprouvant la honte d'être nu devant mon chat, j'éprouve que cette chose est voyante, comme moi, et que, du fait de cette présence, je me vois vu. Ce n'est pas un hasard si cette rencontre de l'animal confine, selon Derrida, à la « folie » de ne plus savoir qui regarde qui, qui chasse qui⁹¹, folie qui fait penser à celle de Nietzsche étreignant le cheval de Turin⁹². Cette expérience de la honte devant l'animal est plus forte, plus intime encore que celle du constat de la souffrance qui reste dépendant de signes objectifs, extérieurs, donc imitables par quelque automate. Ici c'est un pur trouble de la *cogitatio* qui provoque, sur le plan moral, l'inversion de la relation métaphysique. La vulnérabilité n'est pas du côté de l'animal blessé, mais de moi en tant qu'animal surpris dans le plus simple appareil par cet autre qui n'est pourtant pas un homme. Je me reconnais animal sous le regard de l'animal que je crédite alors d'une animalité qui n'est pas seulement objective, mais en quelque manière voyante, projective, fascinatrice (comme l'est aussi le chat baudelairien). C'est ce qui justifie peut-être le « donc » de la formule « L'animal que donc je suis » : en elle, mon animalité ne se ramène pas à l'animalité générique de l'« animal rationnel » ni à celle zoologique d'une catégorie d'étants « vivants », fût-ce celle du « singe nu⁹³ », elle se déduit d'une expérience en première personne qui vient me la révéler à moi-même. Je me vois vu par l'animal ; je me découvre comme animal au moment même où il se découvre à moi comme un sujet percevant. Ce *cogito* – cette « espèce de *cogito* », si l'on peut dire – ne repose précisément pas sur un « je pense » (on serait alors fatalement reconduit au *cogito* humain de la métaphysique), mais sur l'imprévisibilité et l'étrangeté irréductible d'un événement où, l'espace d'un instant, l'*ego* passe du côté de l'animal et l'animal passe du côté de l'*ego* qui se reconnaît en lui.

*

Dans sa manière d'aborder Descartes, Derrida reste fidèle à ce qu'il avait mis en évidence dès 1963 dans son débat avec Michel Foucault, à savoir l'ambivalence de la pensée cartésienne. Descartes est un penseur

91. *L'Animal...*, p. 27.

92. *L'Animal...*, p. 58.

93. D. MORRIS, *Le Singe nu* (1967), trad. fr. J. Rosenthal, Paris, Grasset, 1968.

de l'hyperbole, mais d'une hyperbole qu'une loi vient soumettre et limiter. Toute inclusion de l'autre se double chez lui d'une exclusion, tout « droit de cité » s'accompagne d'une « mise au ban ». Derrida pense avec et contre Descartes parce que Descartes a atteint avec le *cogito* une « pointe », une « stigmè », où se livre une « expérience », un « je » en excès et qui comprend l'altérité, que son rationalisme s'emploie aussitôt à recouvrir. Le fou et l'animal se tiennent l'un à l'égard de l'autre dans une symétrie inverse : le fou est reconnu comme *ego cogito* avant d'être exclu par ce discours de la raison où le *cogito* est lui-même embrigadé ; l'animal est d'emblée exclu par le discours de la raison avant d'être reconnu comme un certain « je », au prix d'une étonnante subversion du *cogito*.

Car Derrida parvient, à partir de la position cartésienne, à plaider « la cause de l'autre » et à ouvrir un accès vers la vie animale. L'excès propre à l'animalité ne pourra apparaître que si l'on suspend le dogme de la lumière naturelle (c'est bien de lui que Descartes s'autorise pour noyer la vie animale dans la réalité technique) et que l'on envisage le moi depuis une extériorité, celle d'une bête me regardant, qui provoque la révélation de l'autre en moi. N'est-ce pas toujours ce même point, infralinguistique et infralogique, ce « je » hyperbolique en deçà de la subjectivité, qu'il s'agit de rejoindre ? N'est-ce pas au final la forme la plus pure et la plus originaire du *cogito*, l'origine même de la présence dont parlait *La Voix et le Phénomène*, qu'à une reprise au moins a atteinte la métaphysique cartésienne et que Derrida tente à toute force de rendre à son évidence ?

On comprend en tout cas que ce soit sur la question du langage que Derrida se fasse le plus incisif, le plus « anticartésien », puisque la langue est chez Descartes l'instrument du recouvrement du *cogito*. L'oubli de la langue et des signes qui, dans l'horizon du rationalisme classique, semble signifier la levée de tout obstacle entre le moi et la vérité universelle conduit plus sûrement à oublier l'autre : à le déposséder de sa force d'expression et d'invention, à le bannir autoritairement – et politiquement – du champ de sa propre parole. Car ne pas questionner la langue, ne pas penser l'excès propre au langage, c'est-à-dire ne pas l'inclure dans le projet hyperbolique, c'est reconduire l'ancien régime du discours et le donner à répéter jusque dans cet acte qui semblait le plus individuel, le plus individuant : « Je pense, donc je suis ».