

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA SOUVERAINETÉ ET LA QUESTION DE L'ANIMAL  
CHEZ DERRIDA**

**THESE DE MASTER RECHERCHE**

**Bilgesu ŞİŞMAN**

**Directeur de recherche : Prof. Dr. Zeynep DİREK**

**AUGUSTE 2013**

**REMERCIEMENTS**

Je tiens à offrir mes remerciements à ma directrice de thèse, Prof. Dr. Zeynep Direk, pour tout son encouragement et sa patience. Je tiens également à remercier ma famille et mes amis pour leur soutien au cours du processus d'écriture.

## TABLE DES MATIÈRES

RESUME .....	iv
ABSTRACT .....	ix
ÖZET.....	xiv
INTRODUCTION .....	1
1. LA BÊTE ET LE SOUVERAIN.....	2
1.1 La Bête et le souverain.....	2
1.2 La souveraineté comme une fiction .....	9
1.3 La souveraineté comme ipséité .....	14
1.4 Souveraineté comme décision et auto-immunité .....	17
1.5 Diviser la souveraineté.....	20
2. RÉPONDRE OU NON .....	28
2.1 Répondre ou Non .....	28
2.2 La fixité et le manque.....	31
2.3 La réponse .....	35
2.4 La responsabilité et la trace.....	42
2.5 La question de la question et Zusage .....	47
2.6 Les auto-'s et la vie.....	50
2.7 La mort et l'impossibilité.....	53
2.8 Seuil(s) .....	56
3. <i>ZOON POLITIKON</i> : LA CRITIQUE DE <i>L'HOMO SACER</i> PAR DERRIDA .....	59
CONCLUSION .....	74
BIBLIOGRAPHIE .....	80

## RESUME

Le dernière séminaire de Derrida, *La Bête et le souverain*, lie deux intérêt de la pensée déconstructive. Le point de départ du séminaire est la question de ce qui entrelace l'histoire du concept de souveraineté à celle d'une pensée et le traitement de la vie présumée animale. Derrida vise à explorer « la logique » de la soumission de la bête à la souveraineté politique, ainsi que l'analogie entre ces deux qu'on rencontre très souvent dans la théorie et le discours politique. Cependant, ceux qui guident le séminaire, entre « la bête et le souverain » - et mon accent sera mis sur ces sujets - sont les plus grandes questions du « propre de l'homme », les limites présumées entre l'homme et ce qu'il appelle l'animal, la relation entre la loi et l'être vivant, et la nécessité de penser la responsabilité dans une nouvelle manière, à travers une reconsidération de « la vie ». Nous verrons qu'entre « la bête et le souverain », les questions de l'animalité et de la souveraineté sont inséparablement liées.

L'analogie entre de la bête et du souverain traverse toute l'histoire de la pensée politique occidentale. À travers le séminaire, nous verrons que la relation de ressemblance entre la bête et le souverain ne demande pas d'identité, mais une différence indécidable et elle sert à la fois à positionner la souveraineté en dehors de la loi et à déconstruire son indivisibilité présumée. Une autre question liée sera sur la figuration aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » ou « vivant politique » (*politikon zoon*), une figuration qui a survécu à travers les siècles de la pensée afin de se montrer une fois de plus dans les débats contemporains. La préoccupation de Derrida au sujet de la complexité de la question de l'animalité et de la souveraineté est également le réexamen de cette définition, comme ses polémiques dernières avec Agamben.

Le couplage de la bête et le souverain est en effet une echo de plusieurs d'autres couples, comme l'homme et l'animal, la politique et la vie, la Loi et le hors-de-la-la, la force et le droit, la réaction et la réponse, la vie et la mort. Et, c'est l'appel de la déconstruction, un appel à la déconstruction, pour tous les autres couples dans la philosophie occidentale qui doivent être problématisés, et qui se déconstruisent pour une nouvelle façon de penser, et pour un autre éthique et politique, donc pour une autre pensée de la liberté et de la responsabilité.

La souveraineté est l'établissement arbitraire et violent du pouvoir en tant que raison/droit; le problème même de la souveraineté est le problème de la relation entre la force et le droit. Voyons maintenant la constitution de la souveraineté elle-même. Derrida nous dit que la souveraineté a toujours été assumée et posée comme indivisible. C'est cette indivisibilité présumée qui la fait un absolu. Mais elle est également reconnue, au moins dans les comptes de la souveraineté politique, qu'elle n'est pas naturelle. Si la souveraineté est donc posée et n'est pas une donnée naturelle, cela signifie qu'elle a une structure fictive. En tant que telle, la souveraineté au sens traditionnel ne peut pas être l'absolu qu'elle a été supposée d'être; au contraire, le concept d'une souveraineté indivisible, suprême, absolue a toujours été une sorte de fiction.

Pour Derrida la souveraineté est partie d'une question plus large qu'il appelle « ipséité. » Ce qui est en question et sous l'analyse déconstructive, n'est pas seulement la souveraineté politique, mais aussi la souveraineté comme une logique, une certaine configuration de la topologie de vie-loi. La souveraineté politique, même la souveraineté de « l'animal politique » est appelée par la souveraineté en général, la souveraineté de subjectivité soi-même, soi-posant. La souveraineté de l'homme, c'est la souveraineté de l'être lui-même, étant proprement lui-même, de se posant comme soi-même, comme « je, moi ». La liberté est traditionnellement fondée sur cette notion de souveraineté qui est elle-même fondée sur les *autos*. Il n'y a pas de liberté sans ipséité, et vice versa, pas d'ipséité sans liberté, et donc sans quelque souveraineté. On ne peut pas simplement s'opposer à la souveraineté de front, parce qu'une telle démarche serait également menacer les principes classiques de la liberté et de l'autodétermination, de la liberté et de l'autonomie. La déconstruction est, donc, contre le *double bind* qui vient justement limiter la liberté avec la souveraineté, ou la souveraineté avec la liberté.

Donc la difficulté est de détacher et de tenir un concept de liberté, qui nous exigera de conserver une *certaine* forme de souveraineté (comme la question et la décision sont des divisions et des partitions de la souveraineté), sans laisser la pureté et l'indivisibilité de la souveraineté, incontestée et non-problématisée. En général, cela consiste à essayer de penser la liberté sans un recours total à la puissance, à la volonté, ou à la possibilité d'un Moi, Ego ou d'un sujet souverain d'une auto-position, d'une auto-possession, identique et transparent à soi. En d'autres termes, il faut que nous ne nous contentions pas de dire que le concept de liberté est indissociable de celle de la souveraineté, plutôt, nous devons pousser notre réflexion de séparer la liberté, comme une figure de l'inconditionnel, de la souveraineté indivisible, de toute-puissance, de la maxime de « je peux ». Ici, nous devons penser à une liberté en tant que l'ouverture à l'événement comme im-possible, à son entrée et aux effets de son entrée, comme une décision passive. Ce qui est *exceptionnel* maintenant n'est pas la décision souveraine, mais la *singularité* de l'événement à venir comme im-possible. Cette liberté en tant que passivité, cette force vulnérable, « une force sans pouvoir », cette *force faible*, n'est pas la force d'un souverain « je peux », de l'ipséité; c'est ce qui ouvre inconditionnellement à quoi ou celui qui va et vient à l'affecter.

Lorsque nous sommes confrontés au problème de la souveraineté, il semble que nous avons à choisir entre souverainisme et anti-souverainisme, mais la question n'est pas celle de la souveraineté ou de la non-souveraineté, mais celles des modalités de transfert et du partage d'une souveraineté dite indivisible - dite et supposée indivisible mais qui est toujours divisible. Lorsqu'on se positionne contre une souveraineté présumée indivisible, ce que l'on doit faire attention à ne pas faire est de défendre une non-souveraineté présumée indivisible. Au contraire, le choix et la décision sont entre plusieurs divisions, distributions et économies d'une souveraineté divisible. Derrida soutient qu'il n'y a pas de politique, de politicalité du politique sans affirmation de souveraineté. La repolitisation « plus que difficile » que Derrida vise, à travers la déconstruction de la souveraineté passe par la rupture de l'inconditionnalité de l'emprise de la souveraineté soit-dit indivisible, comme c'est

seulement par cette voie que nous allons voir émerger une liberté qui n'est pas contaminée entièrement par la logique souveraine de décision. La difficulté est de conserver un certain type de la décision libre, de l'autonomie, donc une certaine forme de souveraineté, sans que cette souveraineté obstrue la déconstruction générale de la logique souveraine, sans que cette souveraineté ait ou soit le dernier mot.

La souveraineté était à la base de la compréhension de la tradition philosophique occidentale de la politique, et au-delà de toute, c'était la souveraineté du sujet. Sans exception, la subjectivité était attribuée uniquement à l'être vivant qui se dit l'homme. La souveraineté était posée comme le « propre de l'homme » qui le distingue de tous les autres vivants qu'il soumet à lui-même. Une repensée de la politique devra donc passer par une problématisation de cette attribution. Ce qui va reliair notre remise en question de la souveraineté à la question de l'animalité est la question de la souveraineté comme le « propre de l'homme ». Ce que la tradition met en opposition au sujet humain souverain et responsable est l'animal, l'être vivant qui n'a soi-disant rien à voir avec la loi. La tradition que Derrida examine, à partir d'Aristote à Descartes, à Heidegger et à Lacan relie le privilège, donc la souveraineté, de l'être humain à sa capacité d'énoncer la loi, de questionner et de répondre. Ce que l'animal ne peut supposément pas faire, n'est pas de communiquer mais de « répondre ». Les questions de liberté, de souveraineté et de responsabilité convergent sur *la question de la réponse*. L'animalité supposée de l'animal est formée sur ce que signifie « la réponse » et comment elle se distingue de « la réaction ». Quant à la question de l'animal, tout est en jeu dans la distinction entre la réaction et la réponse. Derrida examine la tradition cartésienne de l'animal-machine qui existe sans langage et sans capacité de répondre à un double mode. Tout d'abord, il interroge la stabilité de la distinction entre la réaction et la réponse en questionnant la pureté de ses concepts. Deuxièmement, il problématise la légitimité de la distribution qui met la réponse au côté de l'homme et la réaction à celle de l'animal, rendant la réponse « propre de l'homme ». Le mouvement déconstructif de Derrida ne sera pas seulement de marquer que ce qui est attribué comme « propre de l'homme » appartient aussi aux autres êtres vivants, mais aussi de démontrer que ce qui est attribué comme propre de l'homme ne lui appartient pas, en toute pureté et rigueur.

Cette limite entre la réaction de la réponse est la limite de responsabilité autant qu'elle est la limite de la liberté, sans laquelle il n'y a pas de responsabilité. Qu'est-ce que la responsabilité qui vient avant la souveraineté, avant le sujet souverain de la loi? L'analyse de Derrida nous mène à remettre en question le rapport à soi en général, « une autre relation de la vie à leur ipséité, » qui reliairait la responsabilité que nous avons essayé de mettre en avant dans notre analyse à une autre pensée de la vie. Donc, une autre réponse à la question pourquoi la souveraineté et l'animalité sont interrogées ensemble dans le même séminaire est que c'est la question de la relation entre la politique et la vie, mais sa portée et son intérêt va au-delà des limites (ou devrions-nous dire des propres) de l'homme que la tradition y a posé. En d'autres termes, c'est pour rendre compte d'une (autre) politique de la vie. Les questions de la souveraineté et de l'animal se croisent à ce lieu, car une nouvelle pensée de la responsabilité passe par la problématisation des propres de l'homme.

Nous avons noté que Derrida diagnostique la question de la responsabilité comme une question de seuil, un seuil à l'origine de la responsabilité entre la réponse et la réaction qui est censé marquer la limite indivisible entre l'homme et animal. Ce que la déconstruction fait est de jeter le doute sur l'existence d'un seuil digne de ce nom. La loi est toujours la limite, délimitant et définissant en même temps. D'où la tâche sera de problématiser la figure du seuil en problématisant la Loi elle-même, comme « propre de l'homme », et aussi sa séparation de son autre, *physis* ou « vie naturelle ». En fait, le séminaire en entier, circulant autour du rapport complexe entre la question de l'animalité et de la souveraineté, donc la politicalité de l'homme, a également été pris pour tâche une réélaboration du rapport entre la loi et la vie, la loi et l'être vivant. C'est dans ce contexte que Derrida aborde le discours d'Agamben dans *Homo Sacer* à la douzième session de la séminaire où la question sera la division de la vie ainsi que la division interne dans la notion même de la vie, *bios* et *zoē*. Derrida revient à la *Politique* d'Aristote, afin d'examiner la définition de l'homme comme *politikon zōon* dans son contexte textuel, et sa critique explicite d'Agamben se déroule à partir de ce point. La critique de Derrida est triple: premièrement, il conteste la distinction *zoē/bios*, deuxièmement, l'interprétation d'Agamben de la modernité et de la biopolitique, et, troisièmement, l'outil conceptuel d'Agamben de « vie nue ». Toutes les trois critiques sont étroitement liées et ils proviennent d'un problème plus profond que Derrida identifie dans le philosophe d'Agamben. La résolution proposée par Agamben à la fracture entre *bios* et *zoē* qui caractérise la politique occidentale est conceptualisée comme « *forme-de-vie* », « *un bios qui ne soit que sa zoē* », une vie qui ne peut pas être séparée de sa forme. Ce que Derrida a démontré, s'il n'est pas dit explicitement, c'est que l'homme en tant qu'être politique a, dans sa politicalité, toujours déjà, par sa nature, une vie qui peut être décrite comme un *bios* qui n'est que sa *zoē*. Il vaut peut-être mieux dire que la différence *bios/zoē* elle-même a été rendue inopérante avec l'attestation de Derrida que l'homme comme un être vivant a essentiellement la forme « politique ». Derrida vise à rendre possible de réfléchir sur le rapport entre la politique et la vie, la puissance et la vie, la souveraineté et la biopolitique par d'autres moyens, en évitant de limiter l'analyse à une seule figure d'explication. Le rapport entre la politique et la vie reste à être pensé sur un nouveau terrain qui n'est pas marqué avec la différence sévère entre la souveraineté et la « vie nue », un terrain qui est ouvert aux articulations immanentes de différentes formes de la vie et de la souveraineté. La pensée peut accéder à ce terrain par la déconstruction d'un pur concept de souveraineté qui présuppose indivisibilité, à savoir, une métaphysique de la souveraineté.

De la question de la souveraineté, nous en sommes venus à celle de la responsabilité, et nous avons réalisé que repenser la responsabilité implique repenser la vie. Le rapport entre la vie et le pouvoir nous a ramenés à la politique et le propre de l'homme, qui nous a redirigés vers la question de l'animal. Les questions de souveraineté et de l'animalité font appel inévitablement pour l'un l'autre, car ils partagent les axes de l'éthique et de la politique sur lesquels les questions des propres de l'homme ont lieu. Donc la question est, comment pouvons-nous penser à nouveau l'éthique et la politique, en prenant comme le fil conducteur ce que l'analyse a

avancé? Il est clair que les questions de souveraineté et de l'animalité doivent être prises ensemble, parce que les notions de la liberté, la décision, le pouvoir et la responsabilité se croisent à leur point d'intersection. Mais c'est aussi parce que repenser la vie passe par ce point d'intersection. La question de l'animal est en fait un aspect de la question plus englobante de la vie, du vivant dans la vie. Ce que nous pensons sur la différence de la « vie animale » de ce qu'on appelle l'homme, est en fait et déjà « *une multiplicité hétérogène de vivants* », ou mieux, « *une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort* ». Derrida essaye de suivre/tracer la ligne de la pensée de la vie qui n'est pas seulement limitée à « l'animal », mais celle qui incorpore la remise en cause de tous les concepts qui sont affiliés au vivant, et puis, qui s'étend à la question de la non-vie. Le concept de l'auto-immunité rend possible de repenser la notion de la vie devant aucune opposition entre la vie et ses autres. L'*autos* sont auto-immune, mais en outre, la vie s'auto-immunise, elle admet la non-vie, afin de *sur-vivre*. Une autre pensée de l'éthique et de la politique doit passer par la pensée de l'inconditionnel sans souveraineté, de l'événement comme im-possibilité et de la vie comme la survie.

## ABSTRACT

Derrida's last seminar "The Beast and the Sovereign" links two concerns of deconstructive thought. The starting point of the seminar is the question of what intertwines the history of the concept of sovereignty with that of a thinking and treatment of so-called animal life. Derrida aims to explore the "logics" behind the submission of the beast to political sovereignty, as well as the analogy between the two that one so often comes across in political theory and discourse. What guides the seminar through though, between "the beast and the sovereign" - and my focus will be on these threads - are the larger questions of "proper of man," the supposed limits between man and what he calls the animal, the relation between the law and the living being, and the necessity of thinking responsibility in a new way, through a rethinking of "life." We will come to see that, between "the beast and the sovereign," the questions of animality and of sovereignty are inseparably bound.

The analogy between the beast and the sovereign traverses the whole history of thinking of the political in the West. Throughout the seminar, we come to see that the relation of resemblance between the two does not call for identity but for an undecidable difference and serves both for positioning sovereignty outside of law and deconstructing its supposed indivisibility. The related question to the one of analogy will be about the figuration of man as "political animal" or "political living being" (*politikon zoon*), a figuration that has survived throughout centuries of thought to show itself once again in the contemporary discussions. Derrida's former concern about the complexities of the question of animality and sovereignty is also about the reexamination of this definition, so is his later polemics with Agamben.

The coupling of the beast and the sovereign is in fact an echo of many other couples, like man and animal, politics and life, Law and outlaw, force and right, reaction and response, life and death. And it is deconstruction's call and a call for deconstruction for all the other couples in Western philosophy that is to be problematized, and that deconstruct themselves on the way to a new thinking, and to another ethics and politics, thus another thinking of freedom and responsibility.

Sovereignty is the arbitrary and violent positing of power as right; the very problem of sovereignty is this problem of the relation between force and right. Derrida tells us that sovereignty has always been assumed and posited as indivisible. It is this supposed indivisibility that makes it an absolute. But it is also acknowledged, at least in accounts of political sovereignty, that sovereignty is not natural. If sovereignty is thus posited and not a natural given, this means it has a fictional structure. As such, sovereignty in the traditional sense cannot be the absolute that it was taken to be; instead, the concept of an indivisible, supreme, absolute sovereignty has always been some sort of fiction. So there is no sovereignty, but only the effect of sovereignty as a phantasm.

For Derrida, sovereignty is part of the larger question he calls "ipseity," the possibility of selfhood. What is of issue here is not merely political sovereignty but sovereignty as a logic, as a certain configuration of the life-law topology. Political sovereignty, even the sovereignty of the "political animal" is called by sovereignty in general, the sovereignty of self-same, self-positing subjectivity. The sovereignty of man is the sovereignty of being himself, being properly himself, of positing himself as oneself, as 'I, me.' Freedom is traditionally grounded upon this notion of sovereignty that is itself grounded in the autos. There is no freedom without ipseity and, vice versa, no ipseity without freedom – and, thus, without a certain sovereignty. That one cannot simply oppose sovereignty head-on is because such a move would also threaten the classical principles of freedom and self-determination, liberty and autonomy. So deconstruction is against the double bind that comes to limit liberty along with sovereignty or sovereignty along with liberty.

So the difficulty is detaching and holding onto a concept of liberty, which will require retaining a certain kind of sovereignty, without leaving unquestioned and unproblematized the pureness and indivisibility of sovereignty. In general, this is about trying to think freedom without a total recourse to the power, will, or possibility of an self-positing, self-identical, self-transparent, self-possessing sovereign I, Ego or subject. In other words, we should not be content to say that the concept of liberty is indissociable from that of sovereignty; rather, we have to push our thinking to separate freedom, as a figure of the unconditional, from indivisible sovereignty, from all-powerfulness, from the dictum of "I can." Here we have to think a freedom as the openness to the event as im-possible, to its coming and its coming affects, something like a passive decision. What is now exceptional is not the sovereign decision, but the singularity of the coming event as im-possible. This freedom as passivity, this vulnerable force, "a force without power," this weak force, is not the force of the sovereign "I can," of ipseity; it is what opens up unconditionally to what or who comes and comes to affect it.

When we are up against the problem of sovereignty, it seems as if we have to choose between sovereignism and antisovereignism, but for Derrida, the question is not that of sovereignty or nonsovereignty but that of modalities of transfer and division of a sovereignty said to be indivisible – said and supposed to be indivisible but always divisible. What one should be careful not to do when positioning oneself against a supposedly indivisible sovereignty is to defend on the side of a supposedly indivisible nonsovereignty. Rather, the choice and decision are between several divisions, distributions, economies of a divisible sovereignty. Derrida holds that there is no politics, no politicity of the political without affirmation of sovereignty. The repoliticization that Derrida aims through the deconstruction of sovereignty goes through breaking off unconditionality from the grasp of assumedly indivisible sovereignty, for only through this path we will see emerging a freedom that is not fully contaminated by the sovereign logic of decision. The difficulty is to hold on to a certain kind of free decision, of autonomy, thus a certain kind of sovereignty, without this sovereignty obstructing the general deconstruction of the sovereign logic, without letting this sovereignty get or be the last word.

At the base of Western philosophical tradition's understanding of the political has been sovereignty, and beyond all, the sovereignty of the subject. Without exception, subjectivity has been attributed only to the living being that calls itself man. Sovereignty is posited as a "proper of man" that distinguishes him from all the other living beings that he subjects to himself. A rethinking of the political will thus have to go through a problematization of this attribution. What will link our questioning of sovereignty to the question of animality is the question of sovereignty as a "proper of man." What the tradition sets in opposition to the sovereign, responsible human subject is the animal, the living being which has supposedly no relation to the Law. The tradition that Derrida examines, from Aristotle to Descartes to Heidegger to Lacan included, links the privilege, thus the sovereignty, of the human being to its capacity to enunciate the Law, to question and to respond. What the animal supposedly cannot do is not to communicate but to "respond." The questions of freedom, sovereignty and responsibility converge on the question of response. The supposed animality of the animal is formed on what "response" means and how it is distinguished from "reaction." With regards to the question of the animal, everything is in play in this distinction. Derrida examines the Cartesian tradition of the animal-machine that exists without language (/Law) and without the ability to respond in twofold fashion. First, he interrogates the stability of the distinction between reaction and response through questioning the purity of its concepts. Second, he problematizes the legitimacy of the distribution that puts response on the side of the human and reaction on that of the animal, making response "proper to man." Derrida's deconstructive move will be not only of marking what is attributed as "proper to man" also belongs to other living beings, but also demonstrating that what is attributed as proper to man does not belong to him in all purity and rigor.

This limit between reaction and response is the limit of responsibility as much as it is the limit of liberty, without which there is no responsibility. What is that responsibility that comes before sovereignty, before the sovereign subject of Law? Derrida's analysis takes us to question the relation to the self in general, "another relation of the living to their ipseity," which would be linking the responsibility we have tried to bring forth in our analysis to another thinking of life. So another answer to the question of why sovereignty and animality is questioned together in the same seminar is that because this is the question of the relation between politics and life, but the scope and concern of which goes beyond that of the limits (or should we say propers) of man that the tradition posed it in. In other words, it is in order to account for a(nother) politics of life. The questions of sovereignty and the animal intersect at this point, because a new thinking of responsibility goes through the problematization of the propers of man.

We have noted that Derrida diagnoses the question of responsibility as a question of the threshold, a threshold at the origin of responsibility between response and reaction that is supposed to mark the indivisible limit between man and animal. What deconstruction does is putting to doubt the existence of a threshold worthy of the name. Law is always the limit, delimiting and defining at the same time. Hence

the task will be to problematize the figure of the threshold in problematizing the Law itself, as “proper to man,” and also its separation from its other, physis or “natural life.” The whole seminar, circulating around the complex linkage between the question of animality and the sovereignty, thus the politicity of man, was also taking as its task a reelaboration of the relation between the Law and life, the Law and the living being. It is in this context that Derrida tackles with Agamben's discourse in *Homo Sacer* in the twelfth session of the seminar, where the question will be of the division of Law and life as well as the internal division in the notion of life itself, bios and zoē. Derrida returns to Aristotle's *Politics* in order to examine the definition of man as politikon zōon within its textual context and from this point his explicit criticism of Agamben unfolds. Derrida's critique is threefold: one, it takes issue with the zoē/bios distinction; two, Agamben's interpretation of modernity and the biopolitical, and, three, Agamben's conceptual tool of “bare life”. All three criticisms are intertwined and they derive from a more profound problem Derrida identifies in Agamben's philosophizing. Agamben's proposed resolution to the fracture between bios and zoē that characterizes Western politics is conceptualized as “form-of-life,” “a bios that is only its own zoē,” a life that cannot be separated from its form. What Derrida has demonstrated, if not stated explicitly, is that man as a political being, in his politicity, always already, by his nature, has a life which can be described as a bios that is only its own zoē. Perhaps it is better to say that the bios/zoē distinction itself has been rendered inoperative with Derrida's attestation that man as a living being has the form “political” essentially. Derrida aims to make it possible to think about the relation between politics and life, power and living, sovereignty and biopolitics in other ways, not constraining the analysis to a single figure of explanation. The relation between politics and the living remains to be thought on a new terrain which is not marked with the severe distinction between sovereignty and “bare life,” a terrain that is open to the immanent articulations of different forms of life and sovereignty. Thought can access this terrain through deconstructing a pure concept of sovereignty that presupposes indivisibility, namely, the metaphysics of sovereignty.

From the question of sovereignty, we have come to that of responsibility and realized that a rethinking of responsibility entailed a rethinking of life. The relation between life and power brought us back to politics and the propers of man, which redirected us to the question of the animal. The questions of sovereignty and animality inevitably call each other, as they share the axes of ethics and politics upon which the questions of the propers of man take place. So the final question is, how are we to think ethics and politics anew, taking as a lead what the analysis had put forward? It is clear that the questions of sovereignty and animality have to be taken together, because the notions of freedom, decision, power and responsibility conjoin at their points of intersection. But it is also because a rethinking of life passes through this intersection point. The question of the animal is in fact an aspect of the more encompassing question of life, the living in life. What we take to be 'animal life' in difference from the so-called human is in fact and already “a heterogeneous multiplicity of the living,” or better, “a multiplicity of organizations of relations between living and dead.” Derrida tries to track/trace the line of a thinking of life that

is not only limited to 'the animal,' but one that incorporates the questioning of all the concepts that are affiliated with the living, and then extending the question to the non-living. The concept of autoimmunity makes it possible to rethink the notion of life before any opposition between life and its others. The auto is autoimmune, but moreover, life autoimmunizes itself, it admits non-life, in order to live on, to survive. Another thought of ethics and politics has to go through the thinking of the unconditional without sovereignty, of the event as im-possibility and life as survival.

## ÖZET

Derrida'nın son semineri *La Bête et le souverain* yapısökümcü düşüncenin ilgilendiği iki konuyu bir arada ele alır. Seminerin başlangıç noktası, egemenlik kavramının tarihi ile hayvan hayatı denilenin ele alınış tarihini neyin bağladığı sorusudur. Derrida, hayvanın siyasi egemenliğin boyunduruğu altına girmesinin ardındaki mantığı, ve bu iki figür arasındaki siyasi kuram ve söylemde oldukça sık ortaya çıkan kurulu benzerliği incelemeyi amaçlar. Ancak seminer boyunca esas yönlendirici olan, ve benim odaklanacağım noktalar da bunlar olacaktır, “insana özgü” olana, insan ve onun hayvan diye adlandırdığı arasında varsayılan sınırlara, yasa ve canlı varlık arasındaki ilişkiye, ve “hayatı” yeniden düşünmek üzerinden sorumluluğu yeni bir şekilde düşünme gerekliliğine dair olan sorulardır. Bu soruların irdelenmesi, egemenlik ve hayvan sorularının ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle bağlı olduklarını gösterecektir.

Hayvan ve egemen arasında kurulan benzerlik Batı'da siyasanın düşünülüş tarihinin tümü boyunca karşımıza çıkar. Seminer ilerledikçe, bu iki figür arasındaki benzerliğin bir özdeşliği değil karar verilemez bir farkı çağırıldığını ve egemenliği hem yasanın dışında konumlandırmaya hem de onun varsayılan bölünmezliğini yapısöküme uğratmaya yaradığını görürüz. Bu kurulu benzerlik sorusuyla ilişkili olan bir başka soru insanın “politik hayvan” ya da “politik canlı” (*politikon zoon*) olarak betimlenmesine dair sorudur, ki bu betimleme kendini çağdaş tartışmalarda yeniden gösterecek bir şekilde yüzyıllar boyunca ayakta kalmıştır. Derrida'nın hayvansallık ve egemenlik sorularının birbirlerine geçişlerine dair bahsettiğimiz ilgisi, Agamben'le tartışmasının temelinde de olan, bu tanımın yeniden incelenmesine dairdir.

Hayvan ve egemenin çiftlenmesi aslında birçok başka çiftin de yankısıdır, insan ve hayvan, siyaset ve hayat, Yasa ve yasadışı, kuvvet ve hak, tepki ve yanıt gibi. Ve bu, Batı felsefesinde sorunsallaştırılacak, ve yeni bir düşünce ve yeni bir etik ve politika, dolayısıyla da başka bir özgürlük ve sorumluluk düşüncesi yolunda kendilerini yapısöküme uğratacak her çiftin yapısöküme olan çağrısıdır.

Egemenlik iktidarın keyfen ve şiddetle haklılık olarak koyutlanmasıdır; egemenlik sorunu tam da kuvvet ve hak arasındaki ilişkinin sorunudur. Derrida bize egemenliğin her zaman bölünmez olarak ortaya konduğunu ve varsayıldığını söyler. Egemenliği mutlak yapan bu varsayılan bölünmezliktir. Fakat, en azından siyasi egemenlik söylemlerinde, egemenliğin doğal olmadığı da kabul edilmektedir. Eğer egemenlik koyutlanmış ve doğal olmayan birşeyse, bu onun kurmaca bir yapısı olduğunu gösterir. Böylelikle, geleneksel anlamda egemenlik varsayıldığı şekilde bölünmez olamaz; bölünmez, yüce, mutlak bir egemenlik kavramı her zaman için bir kurmaca olmuştur. Dolayısıyla egemenlik yoktur, yalnızca bir fantazm olarak egemenlik etkisi vardır.

Derrida için egemenlik “kendilik” dediği daha büyük bir sorunun bir parçasıdır. Burada söz konusu olan yalnızca siyasi egemenlik değil fakat bir mantık

olarak egemenlik, hayat-yasa topolojisinde belli bir düzenleniş olarak egemenliktir. Siyasi egemenlik, “politik hayvan”ın egemenliği dahi, genel anlamıyla egemenlik tarafından, kendi kendisiyle aynı, kendi kendini koyutlayan bir egemenlik tarafından çağrılır. İnsanın egemenliği kendi kendisi olmasının, kendi kendine has bir şekilde kendi olmasının, kendini kendi olarak, bir “ben” olarak koyutlayabilmesinin egemenliğidir. Özgürlük geleneksel olarak, *autos*'ta temellenmiş bir egemenlik mefhumuna temellenmiştir. Kendilik olmadan özgürlük olamaz, özgürlük olmadan da kendilik – dolayısıyla belli bir egemenlik olmadan ikisi de. Egemenliğe doğrudan karşı olamamızın nedeni böyle bir hamlenin özgürlük, özbelirlenim, özerklik gibi ilkeleri de tehlikeye sokacak olmasıdır. Dolayısıyla yapısöküm egemenliği sınırlarken özgürlüğü de sınırlayan ve özgürlüğü sınırlarken egemenliği de sınırlayan bir ikili bağ ile karşı karşıyadır.

Zor olan şey, egemenliğin saflığını ve bölünmezliğini sorunsallaştırmayı es geçmeden, belli bir tür egemenliği tutmayı gerektiren bir özgürlük kavramını ayırmak ve korumaktır. Genel olarak bu, özgürlüğü, kendi kendini koyutlayan, kendisiyle özdeş, kendine saydam, kendine hakim ve sahip egemen bir Ben, Ego ya da özneye başvurmadan düşünmeye dairdir. Başka bir deyişle, özgürlük kavramının egemenlik kavramından ayıramayacağını söylemek yetersizdir, yapmamız gereken, bir koşulsuzluk figürü olarak özgürlüğü bölünmez egemenlikten, kadiri mutlaklıktan, “yapabilirim” hükmünden ayırtmak için düşüncemizi zorlamaktır. Burada özgürlüğü, bir imkansız olarak olaya açıklık, olayın gelişi ve gelen etkileri olarak, edilgen bir karar gibi düşünmemiz gerekir. Bu noktada istisnai olan egemen karar değil, fakat imkansız olarak gelen olayın tekilliğidir. Edilgenlik halindeki bu özgürlük, bu kırılabilir kuvvet, “iktidarsız kuvvet,” bu zayıf kuvvet, egemen “yapabilirim”in kuvveti değil, gelene koşulsuz olarak açık olanın özgürlüğüdür.

Egemenlik sorusuyla karşı karşıya olduğumuzda, sanki egemenlik yanlısı ya da egemenlik karşıtı olmak arasında bir seçim yapmamız gerek gibidir, fakat Derrida için, soru bir egemenlik ya da egemen olmama sorusu değil, bölünmez denilen ancak her zaman için bölünebilir olan egemenliğin aktarım ve bölünme kiplerinin sorusudur. Bölünmez olduğu varsayılan egemenlik karşısında konumlanırken yapmamaya dikkat etmemiz gereken, bölünmez bir egemenlik karşıtlığı tarafında savunma yapmaktır. Derrida'ya göre egemenlik olumlanmadan ne siyasa ne de siyasanın siyasallığı var olabilir. Derrida'nın egemenliğin yapısökümü üzerinden hedeflediği “zordan daha zor” yeniden-siyasallaştırma, koşulsuzluğu, bölünmez olduğu varsayılan egemenliğin elinden kurtarmaktan geçer, çünkü ancak bu şekilde egemen karar mantığına büsbütün bulaşmamış bir özgürlük fikri ortaya çıkabilir. Zor olan, egemenliğin egemen mantığın yapısökümünü engellemesine, yani bu egemenliğin son sözü söylemesine izin vermeden, bir tür özgür karar, özerklik, ve dolayısıyla belli bir egemenliği tutmaktır.

Batı felsefe geleneğinin siyasal anlayışının temelinde egemenlik, ve hepsinden de öte, öznenin egemenliği olmuştur. İstisnasız olarak, öznelik yalnızca kendine insan diyen canlıya atfedilmiştir. Egemenlik, insanı kendi hükmü altına aldığı canlılardan ayıran, “insana özgü” bir şey olarak ortaya koyulmuştur. Siyasalın

yeniden düşünülmesi dolayısıyla bu atfin yeniden değerlendirilmesinden geçer. Egemenlik sorusunu hayvansallık sorusuna bağlayan şey egemenliğin bu “insana özgü”lüğüdür. Geleneğin egemen, sorumlu insan öznesinin karşısına koyduğu şey, Yasa ile hiçbir ilişkisi olmadığı varsayılan canlı, yani hayvandır. Derrida'nın irdelediği, Aristo'dan Descartes'a, oradan Heidegger ve Lacan'a uzanan gelenek, insanın ayrıcalığını, dolayısıyla da egemenliğini, Yasa'yı ifade edebilme, soru sorma ve yanıt verebilme yetisine bağlar. Hayvanın yapamadığı varsayılan şey iletişim kurmak değil “yanıt” vermektir. Özgürlük, egemenlik ve sorumluluk soruları bu *yanıt sorusunda* kesişir. Hayvanın varsayılan hayvansallığı “yanıt”tan ne anlaşıldığı ve “tepki”den nasıl ayrıldığı üzerine kurulur. Hayvan sorusuna ilişkin olarak herşey bu ayırım üzerinde döner. Derrida dilsiz ve yasasız varolan ve yanıt verme yetisi olmayan hayvan-makine kavrayışına dayanan Kartezyen geleneği ikili olarak sorgular. İlk olarak, tepki ile yanıt arasındaki ayırımın tutarlılığını ayırımdaki kavramların saflığını şüpheye düşürerek sorgular. İkinci olarak, yanıtı insanın tepkiyi ise hayvanın tarafına koyan, dolayısıyla yanıtı “insana özgü” kılan dağılımın meşruluğunu sorunsallaştırır. Derrida'nın yapısökümcü hareketi “insana özgü” diye atfedilen şeylerin başka canlılarda da olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda bunların saf ve kesin bir şekilde insana da atfedilemeyeceğini gösterir.

Tepki ile yanıt arasındaki sınır sorumluluğun sınırı olduğu kadar, özgürlüğün de sınırlandırıcıdır, ki özgürlük olmadan sorumluluk olamaz. Egemenlikten önce gelen, Yasa'nın egemen öznesinden önce gelen sorumluluk nasıl bir sorumluluktur? Derrida'nın analizi bizi kendisiyle ilişkiyi sorgulamaya, “yaşayan varlığın kendiliğiyle başka türlü bir ilişkisi”ni düşünmeye götürür, ki bu da şu ana kadar ortaya çıkarmaya çalıştığımız sorumluluk fikrini başka bir yaşam düşüncesi ile bağlar. Dolayısıyla, egemenlik ve hayvan sorularının neden bu seminerde beraber sorgulandıklarına bir diğer cevap bunun siyaset ile hayat arasındaki ilişkinin sorusu olmasındandır, ancak burada bu sorunun kapsamı ve derdi, geleneğin soruyu sorduğu, insanın sınırlarından (ya da insana özgü olanlardan) çok daha öteye gitmektedir. Başka bir deyişle, amaç başka bir hayat siyasetini ortaya koyabilmektir. Egemenlik ve hayvan soruları bu noktada kesişir, çünkü sorumluluğa dair yeni bir düşünce insana özgü olanların sorunlaştırılmasından geçer.

Derrida'nın sorumluluğu bir eşik sorusu olarak teşhis ettiğini söylemiştik, bu eşik, sorumluluğun kökeninde, insan ile hayvan arasındaki bölünmez sınırı işaretlediği varsayılan tepki ile yanıt arasındaki eşiktir. Yapısökümün yaptığı tam manasıyla eşik denilen şeyin varlığını şüpheye düşürmektir. Yasa her zaman için bir sınırdır, hem tanımlar hem de sınırlar. Dolayısıyla yapmamız gereken Yasayı, “insana özgü” bir şey olarak, aynı zamanda da onun ötekilerinden, doğadan ya da doğal hayattan ayırımını sorunlaştırarak eşığı sorunlaştırmak olacaktır. Hayvan ve egemenlik sorularının arasındaki karmaşık bağlantı, dolayısıyla da insanın siyasallığı etrafında dönen seminer, aynı zamanda Yasa ile yaşam, Yasa ile canlı varlık arasındaki ilişkinin yeniden ele alınmasını amacındadır. Derrida seminerin onikinci bölümünde Agamben'in *Homo Sacer*'deki tezleriyle bu bağlamda tartışır, ki burada da soru Yasa ile yaşam arasındaki ayırım kadar yaşam mefhumunun kendi içindeki bir ayırım, *bios* ve *zoē* ayırımı üzerinedir. Derrida insanın *politikon zōon* olarak

tanımlanmasını metinsel bağlamı içinde incelemek için Aristo'nun *Politika*'sına geri döner ve Agamben'i açıkça eleştirisi de bu noktada başlar. Derridanın eleştirisi üç parçalıdır: ilk olarak, *zoē/bios* ayrımına, ikinci olarak, Agambenin modernite ve biyopolitika yorumuna, üçüncü olarak da, Agamben'nin kavramsal aracı “çıplak hayat”a karşı çıkar. Üç eleştiri de birbiriyle ilintilidir ve Derrida'nın Agamben'in felsefe yapışında saptadığı daha derin bir sorundan kaynaklanırlar. Agamben'in Batı siyasetini niteleyen *bios ve zoē* arasındaki yarığa karşı önerdiği çözüm “hayat-biçimi” olarak, “*kendi zoē'si olan bir bios*” şeklinde kavramsallaştırılmıştır; bu hayat kendi biçiminden ayrılamaz. Derrida'nın açık olarak söylemese de gösterdiği şey bir siyasal varlık olarak insanın, siyasallığı içinde, her zaman halihazırda, doğası gereği, *kendi zoē'si olan bir bios* olarak tanımlanabilecek bir hayata sahip olduğudur. Daha doğrusu, *bios/zoē* ayrımı, Derrida'nın, insanın canlı bir varlık olarak “siyasal” biçime zaten sahip olduğunu gösterdiğinde artık geçersiz kılınmıştır. Derrida'nın yapmaya çalıştığı şey siyaset ile hayat, iktidar ile yaşam, egemenlik ve biyopolitika arasındaki ilişkileri başka türlü düşünmenin imkanını açmak, ve bunu analizi tek bir açıklamaya kısıtlamadan yapmaktır. Siyaset ve canlı varlık arasındaki ilişki, egemenlik ve “çıplak hayat” arasındaki katı ayrım tarafından belirlenmemiş, farklı yaşam ve egemenlik biçimlerinin eklemlenmelerine açık yeni bir alanda düşünülmelidir. Düşünce bu alana ancak bölünmezliği varsayan saf bir egemenlik kavramını, yani egemenlik metafiziğini yapı sökümü uğratarak varabilir.

Egemenlik sorusundan, sorumluluk sorusuna geldik ve sorumluluğu yeniden düşünmenin hayatı yeniden düşünmeyi gerektirdiğini gördük. Hayat ve iktidar arasındaki ilişki bizi siyasete ve insana özgü olana geri getirdi, ki bunlar da bizi hayvan sorusuna geri yönlendirdi. Egemenlik ve hayvan soruları kaçınılmaz şekilde birbirlerini çağırırlar, çünkü insana özgü olanların sorularının sorulduğu etik ve politika akslarını paylaşırlar. Dolayısıyla son soru, etik ve politikayı yeni bir şekilde, analizin ortaya koyduklarını takip ederek nasıl düşünebiliriz sorusudur. Egemenlik ve hayvan sorularının beraber ele alınmaları gerektiği açıktır, çünkü özgürlük, karar, iktidar ve sorumluluk mefhumları onların kesişim noktalarında biraraya gelir. Fakat bir diğer neden de hayatı yeniden düşünmenin bu kesişim noktasından geçmesidir. Aslında hayvan sorusu daha kapsamlı olan yaşam sorusunun, yaşamda canlı olana dair sorunun bir veçhesidir. İnsandan farklı olarak “hayvan hayatı” olarak aldığımız şey esasen ve halihazırda “yaşayan varlıkların heterojen bir çokluğu,” ya da, daha doğrusu, “yaşayan ve ölü varlıklar arasındaki ilişkiler düzenlenmesinin çokluğudur.” Derrida yalnızca “hayvan” ile sınırlı olmayan, canlı olanla ilişkili tüm kavramların sorgulanmasını içeren, ve bu sorgulamayı sonrasında canlı-olmayana genişleten bir yaşam fikrinin çizgisini çekmeye/izlemeye çalışır. Otoimmünite kavramı hayat mefhumunu, hayat ve ötekileri arasındaki bir karşıtlıktan evvel düşünmeyi imkân kılar. *Autos* otoimmündür, fakat dahası, hayat kendini otoimmünize eder, hayat-olmayanı kabul eder, bunu da yaşamaya devam etmek, hayatta kalmak için yapar. Başka bir etik ve politika düşüncesi, egemenliğin olmadığı bir koşulsuzluğu, imkansızlık olarak olayı ve hayatta kalma olarak yaşamı düşünmeden geçer.

## INTRODUCTION

Le séminaire *La Bête et le souverain* est le dernier de la longue série *Questions de la responsabilité*. C'est la question de la souveraineté qui assure la continuité avec ce qui a précédé, et celui de l'animal a été l'une des préoccupations permanentes de Derrida, particulièrement explicite dans ses derniers écrits. Le point de départ du séminaire est la question de ce qui entrelace l'histoire du concept de souveraineté à celle d'une pensée et le traitement de la vie présumée animale. Derrida vise à explorer « la logique » de la soumission de la bête à la souveraineté politique, ainsi que l'analogie « irrésistible et surchargée », « surdéterminée » entre ces deux qu'on rencontre très souvent dans la théorie et le discours politique. Cependant, ceux qui guident le séminaire, entre « la bête et le souverain » - et mon accent sera mis sur ces sujets - sont les plus grandes questions du « propre de l'homme », les limites présumées entre l'homme et ce qu'il appelle l'animal, la relation entre la loi et l'être vivant, et la nécessité de penser la responsabilité dans une nouvelle manière, à travers une reconsidération de « la vie ». Nous verrons qu'entre « la bête et le souverain », les questions de l'animalité et de la souveraineté sont inséparablement liées.

**PREMIÈRE PARTIE**  
**LA BÊTE ET LE SOUVERAIN**

**Chapitre I**  
**La Bête et le souverain**

Pourquoi la bête et le souverain? Quelle est la relation entre ces deux qui conduit Derrida à les analyser, non pas l'une après l'autre, mais en même temps, non pas dans un séminaire qui est uniquement sur « la Bête » ou « le Souverain », mais sur « la Bête *et* le Souverain »?

Dans la tradition politique occidentale, la souveraineté est considérée comme étant un « propre de l'homme », mais elle est également posée entre deux figures: d'une part Dieu, la figure de la souveraineté absolue, le législateur absolu au-dessus de la loi; d'autre part la bête ou l'animal, la figure qui n'est pas et ne peut pas être un sujet de droit, mais seulement assujettie, donc sans souveraineté ou droit.<sup>1</sup> De plus, outre sa position entre les deux, le souverain est également comparé à ces figures. Ce n'est pas très surprenant, peut-être, de lire que le souverain est comparé à Dieu comme son représentant présumé sur terre, comme la plus haute, le premier être en termes de puissance, au-dessus de ses sujets. Ce qui est plus fascinant est de le comparer simultanément à la bête, faisant sa description par les figures de la bête.

---

1 La politicalité de l'homme est définie dans une manière similaire dans la *Politique* d'Aristote; celui qui est apolitique est, par nature et non par hasard, un être soit dégradé ou supérieure à l'homme. Mais cela ne veut pas dire que la seule existence politique est l'homme; il veut seulement dire que l'homme est naturellement un être destiné à vivre dans la *polis*; l'animal *politique* est en effet un *animal* politique. Deux sortes d'êtres sont apolitiques par nature, ils ne font pas partie de la *polis*: celui qui est incapable de vivre dans une communauté ou celui qui n'a besoin de rien en raison de l'auto-suffisance (il s'agit d'une question de souveraineté absolue, le pouvoir absolu, l'ipséité par excellence). L'apolitique est « soit une bête ou un dieu ». (1253a29)

Pourquoi rencontrons-nous avec tant de figures d'animaux dans les discours de la politique, en particulier dans les théories politiques de la souveraineté? Et pourquoi, précisément, avons-nous la bête comme l'homologue du souverain? Le puzzle est, comme Derrida le dit,

*« La double et contradictoire figuration de l'homme politique comme, d'une part, supérieur, dans sa souveraineté même, à la bête qu'il maîtrise, [...] si bien que la souveraineté consiste à s'élever au-dessus de l'animal et à se l'approprier, à disposer de sa vie, mais, d'autre part (contradictoirement), figuration de l'homme politique, et notamment de l'État souverain comme animalité, voire bestialité [...]. L'homme politique supérieur à l'animalité et l'homme politique comme animalité. »<sup>2</sup>*

Ou, dans un autre paragraphe,

*« Là où l'on oppose si souvent le règne animal au règne humain comme le règne du non-politique au règne du politique, là où, aussi bien, on a pu définir l'homme comme < un > animal ou un vivant politique, un vivant qui, de plus, est aussi «politique», c'est aussi dans la forme sans forme de la monstruosité animale, dans la figure sans figure d'une monstruosité mythologique, fabuleuse ou non naturelle, d'une monstruosité artificielle de l'animal qu'on a souvent représenté l'essence du politique, en particulier de l'État et de la souveraineté. »<sup>3</sup>*

D'où la question: pourquoi la bête *et* le souverain?

La question de ce « et » est la question de l'analogie, l'analogie entre les représentations de la bête et du souverain. C'est une analogie qui traverse toute l'histoire de la pensée politique occidentale. D'où vient-elle cette analogie et quelle est sa signification? Comme indiqué ci-dessus, il s'agit d'une question de rapport à la

---

2 Jacques Derrida, **Séminaire La bête et le souverain, Volume I**, 2001-2002, établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, coll. « La philosophie en effet », Paris, Éditions Galilée, 2008, p. 50.

3 Ibid., p. 49.

loi. Initialement, le souverain et la bête semblent avoir en commun leur être-en-dehors-la-loi. De la partie du souverain, cet être-hors prend la forme d'être-au-dessus de la loi dans sa particularité, incarnant la forme de la Loi elle-même. De la part de l'animalité ou la bestialité, cet être-hors est être là où la loi n'apparaît pas ou ne s'applique pas, ou elle est violée. Bien que, dit Derrida, ces modes d'être-hors sont hétérogènes, la bête et le souverain (et le criminel) détiennent une « ressemblance troublante » à l'égard de partager cette caractéristique commune:

*« Ils s'appellent et se rappellent entre eux, de l'un à l'autre; il y a entre [eux] une sorte d'obscur et fascinante complicité, voire une inquiétante attraction mutuelle, une inquiétante familiarité, une unheimlich, uncanny hantise réciproque. [...] le criminel, la bête et le souverain se ressemblent étrangement alors qu'ils paraissent se situer aux antipodes, aux antipodes l'un de l'autre. »<sup>4</sup>*

Comment pouvons-nous nous rendre compte de l'accent insistant de Derrida sur la (les) relation(s) entre ces figures étant « obscure », « fascinante », « inquiétant », « étrange », « troublant »? La leur est une relation de ressemblance, mais aussi, comme un criminel rassemblement, une réunion interdite ou une chasse où l'on ne saurait jamais avec certitude qui poursuit qui. À ce moment, tout ce que Derrida nous dit, est que cette ressemblance « explique et elle engendre une sorte de fascination hypnotique ou d'hallucination irrésistible » qui amène à trouver le visage d'une figure lorsqu'on cherche celle d'une autre ou sous celle d'une autre. Cette hallucination *unheimlich* est la scène d'une double apparition, d'une apparition mutuelle, et elle évoque une copulation: « *il y a la bête et le souverain (conjonction), mais aussi la bête est le souverain, le souverain < est > (e.s.t.) la bête* ». <sup>5</sup> Nous avons, donc, dans le couplage de deux différentes espèces d'êtres vivants, radicalement hétérogènes l'une à l'autre, à la fois une juxtaposition et un doublement; par conséquent, un échange ou un passage. Derrida dit que c'est la première impulsion de notre « et / est analogie ».

---

4 Ibid., p. 38.

5 Ibid., p. 39.

Que signifie-t-elle l'utilisation fréquente de cette analogie dans la théorie et le discours politique? Sur quelle base pouvons-nous l'évaluer comme un point crucial pour l'analyse; pourquoi est-elle une question importante à poser? Pourquoi Derrida pose-t-il la question de cette analogie? Cette analogie, donne-t-elle la force au discours politique et/ou (également) au contraire, déconstruit-il de l'intérieur, démontrant le caractère non fondé de ses oppositions supposées? On va arriver à voir que la bête et le souverain se ressemblent aussi, cette fois-ci peut-être involontairement, quand on réévalue les termes de la logique de la souveraineté. L'un de ces termes est la décision, et Derrida soutient que,

*« Toute décision (par essence une décision est exceptionnelle et souveraine) devant échapper à l'ordre du possible, du déjà possible et programmable pour le sujet supposé de la décision, toute décision digne de ce nom devant être ce scandale exceptionnel d'une décision passive ou d'une décision de l'autre, alors la différence entre la décision décidant et la décision indécidée devient elle-même indécidable, et alors la décision supposée, la décision exceptionnellement souveraine ressemble, [...], à une indécision, à une non-volonté, à une non-liberté, à une non-intention, à une in-conscience et à une irrationalité, etc. ; et alors le supposé sujet souverain commence, par une invincible attraction, à ressembler à la bête qu'il est supposé s'assujettir. »<sup>6</sup>*

Quelle que soit la façon dont ils peuvent se ressembler, « la bête est le souverain, le souverain est la bête » est un pressentiment pour le moment, mais pas une conclusion. Et la question, combien profonde est-elle cette copule, n'est pas encore répondue. Il est vrai que la bête et le souverain forme un couple curieux et indissoluble, mais il est encore douteux si le lien entre eux implique une identité. La copulation, le et / est analogie est « *indécidé, voire indécidable* ». <sup>7</sup> La relation de ressemblance entre la bête et le souverain ne demande pas d'identité, mais une

---

6 Ibid., p. 60.

7 Ibid.

différence indécidable et elle sert à la fois à positionner la souveraineté en dehors de la loi et à déconstruire son indivisibilité présumée.

D'autre part, on peut se demander ce qui explique la puissance de cette ressemblance pour qu'elle puisse « engendrer une sorte de fascination hypnotique ou d'hallucination irrésistible » ? Ces apparitions, qu'est-ce qui les rend nécessaire ? Peut-on dire qu'il y a cette scène de hanter parce que les deux, la bête et le souverain sont, en fait, des fantômes ? Et les fascinations et hallucinations, n'émanent-elles pas du plan du désir ? Ce sont des questions sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Au moins, ce qui est en question ici est l'inconscience de la pensée politique occidentale, où l'on rencontre des personnages hybrides (comme le loup-garou) qui témoignent à la perturbation des distinctions prétendues très solides, telles qu'entre l'homme et l'animal, et l'inquiétude sur le chaînon qui manque entre la loi et la vie.

Donc, deux figures, deux sujets. Un couplage entre deux types d'êtres vivants, ici et explicitement, la bête et le souverain. Mais il y a tellement d'autres couples tout au long du séminaire qui font l'écho à ce premier couplage : l'homme et l'animal. La politique et la vie. La loi et hors la loi. La force et le droit. La réaction et la réponse. La vie et la mort. Quand Derrida donne le titre *La Bête et le souverain* à ces séminaires, il fait allusion à tous les autres couples aussi, qui sont attirés par cette conjugaison. Et, c'est l'appel de la déconstruction, un appel à la déconstruction (un cri bestial, peut-être ?), pour tous les autres couples dans la philosophie occidentale qui doivent être problématisés, et qui se déconstruisent pour une nouvelle façon de penser, et pour un autre éthique et politique, donc pour une autre pensée de la liberté et de la responsabilité.

La réponse préliminaire à la question pourquoi la souveraineté et l'animalité sont interrogées ensemble dans le même séminaire est que c'est la question de la relation entre la politique et la vie, mais sa portée et son intérêt va au-delà des limites (ou devrions-nous dire des propres) de l'homme que la tradition y a posé. En d'autres termes, c'est pour rendre compte d'une (autre) politique de la vie.

La question liée à celui de la figuration de la souveraineté à la fois comme ce qui est au-dessus de la bête et comme ce qui est une sorte de bestialité, sera sur la figuration aristotélicienne de l'homme comme « animal politique » ou « vivant politique » (*politikon zoon*), une figuration qui a survécu à travers les siècles de la pensée afin de se montrer une fois de plus dans les débats contemporains comme ceux de Foucault et Agamben. Nous avons la souveraineté politique illustrée « *tantôt comme ce qui s'élève, par la loi de la raison, au-dessus de la bête, au-dessus de la vie naturelle de l'animal, et tantôt (ou simultanément) comme la manifestation de la bestialité ou animalité humaine, autrement dit de la naturalité humaine* ». <sup>8</sup> La préoccupation de Derrida au sujet de la complexité de la question de l'animalité et de la souveraineté est également le réexamen de cette définition, comme ses polémiques dernières avec Agamben. Cependant, il ne s'agit pas seulement d'étudier les textes autour de cette interprétation de l'homme comme une préoccupation distincte. Comme nous l'avons déjà noté, interroger cette interprétation est une extension de l'exploration des « logiques » poussant la soumission de la bête (et du vivant) à la souveraineté politique, et l'analogie surdéterminée entre la bête et le souverain. <sup>9</sup> Nous allons parler de cette question en détail lorsque nous arrivons à la critique d'Agamben par Derrida.

Ainsi, « *partout où nous parlerons de la bête et du souverain, nous aurons en vue une analogie entre deux représentations courantes (courantes donc problématiques, suspectes, à interroger) entre cette espèce d'animalité ou d'être vivant qu'on appelle la "bête" ou qu'on se représente comme bestialité, d'une part, et, d'autre part, une souveraineté qu'on se représente le plus souvent comme humaine ou divine, anthropo-théologique en vérité.* » <sup>10</sup> Mais Derrida prend soin de souligner que travailler avec cette analogie ne signifie « *ni l'accréditer ni simplement y voyager dans un seul sens* ». <sup>11</sup> Nous ne pouvons pas simplement conclure que soit l'homme politique est encore animal, à savoir, la souveraineté est une manifestation

---

8 Ibid., p. 50.

9 Ibid., p. 13.

10 Ibid., p. 34-35.

11 Ibid., p. 35.

de la force animale (la tradition est pleine de ces comptes, et le concept de « force animale » est elle-même problématique), soit l'animal est déjà politique, c'est à dire qu'il y a la souveraineté dans les communautés d'êtres vivants non humains (malgré les faits difficiles à contester qui démontrent qu'il y a en effet des sociétés animales et la limite présumée entre nature et culture est poreux et particulièrement fragile)<sup>12</sup>. Derrida dit qu'il s'agit, ici, d'une question de la loi, ou, plutôt, du rapport à/avec la loi et de la relation de la loi à la vie. Je reviendrai sur ce point plus tard.

---

12 Ibid., p. 36. Derrida a traité les limites oppositionnelles entre la nature et la culture, la nature et la loi et ce qui est « propre de l'homme » d'une façon plus détaillée dans *L'Animal* et d'autres textes tels que *De l'Esprit* et « Manger Bien ». Sa raison pour ne pas sauter à la dernière conclusion est que, lorsqu'on traite des limites oppositionnelles, il est aussi problématique de se précipiter aux continuités, ressemblances et identités. « *Chaque fois qu'on remet en question une limite oppositionnelle, loin d'en à l'identité, il faut multiplier au contraire l'attention aux différences, raffiner l'analyse dans un champ restructuré.* » Ibid.

## Chapitre II

### La souveraineté comme une fiction

Pour comprendre pourquoi la souveraineté a été représentée dans la figure d'une « *monstruosité mythologique, fabuleuse ou non naturelle* », <sup>13</sup> comme dans le *Léviathan* qui est « *l'exemple le plus saisissant* » de cette figuration, nous devons regarder à ce qui est lui-même fabuleux et non naturel, d'abord, dans la structure du discours politique et la politique, et après, dans la logique de la souveraineté. Nous avons mentionné une figuration double et contradictoire de la souveraineté et de la politicalité de l'homme à la fois comme quelque chose au-dessus de l'animalité et comme une manifestation de l'animalité. À ce moment, Derrida nous laisse entendre que « *figuration est toujours le commencement d'une fabulation, d'une affabulation.* » <sup>14</sup> Les analogies entre la bête et le souverain trouvent leur ressource dans l'élément de fabulation. <sup>15</sup>

L'hypothèse de Derrida est une « *selon laquelle la logique et la rhétorique politiques [...] seraient toujours, de part en part, la mise en œuvre d'une fable, une stratégie pour donner du sens et du crédit à une fable, à une affabulation - donc à une histoire indissociable d'une moralité.* » <sup>16</sup> La dimension *fabular* de cette logique et rhétorique politique ne se limite pas aux opérations discursives mais également détermine les actions politiques. Le pouvoir politique discourt, fonctionne, se légitime et se fait connaître à travers la fiction, qu'il s'agisse d'une fiction d'origine ou de nécessité. D'où la raison pour laquelle Derrida a insisté, dans son analyse, sur la fable et le fabuleux:

« *L'essence de la force et du pouvoir politiques, où ce pouvoir fait les lois, où il se dit qu'il a raison, où il approprie la violence légitime et où il légitime son propre violence arbitraire – ce désenchainement et enchainement du pouvoir*

---

13 Ibid., p. 49.

14 Ibid., p. 50.

15 Ibid., p. 119.

16 Ibid., p. 62.

*passent via la fable, c'est-à-dire la parole à la fois fictive et performative, la parole qui consiste en dire: d'accord, j'ai raison, parce que, oui, j'ai raison, parce que, oui. Je m'appelle Lion et, vous allez m'écouter, je parle à vous, ayez peur, je suis le plus violent et je vais vous étrangler si vous vous opposez. Dans la fable, à l'intérieur d'une narration qui est elle-même fabuleuse, il est démontré que le pouvoir est lui-même l'effet de la fable, la fiction et la parole fictive, simulacrum. »<sup>17</sup>*

Cette « j'ai raison, parce que j'en ai raison » est la version courte de ce que Derrida analyse sous la rubrique « raison du plus fort ». La souveraineté est l'établissement arbitraire et violente du pouvoir en tant que raison/droit, et le souverain est celui qui a raison d'avoir raison. Le problème même de la souveraineté est le problème de la relation entre la force et le droit. La force est « *indispensable à l'exercice du droit, parce qu'elle est impliquée dans le concept même du droit, donnerait le droit ou fonderait le droit, et donnerait raison d'avance à la force* ». <sup>18</sup> Le fabuleux auquel la souveraineté fait appel se montre dans l'équivocité du mot « raison ». Ce mot désigne, également et dans le même temps, d'une part « *la raison que donne, qu'allègue, que présume le plus fort, qu'il ait ou pas raison, que cette raison soit rationnel ou non* », et, d'autre part, le fait qu'il « *peut nommer la raison qu'il a, la bonne et juste raison qu'il a d'exercer et de faire valoir sa force, sa plus grande et plus haute puissance, sa puissance souveraine, [...] sa souveraineté.* » <sup>19</sup> Finalement, nous arrivons à un point où la « raison » implique la capacité de juger comme juste ou légitime les raisons invoquées par les autres, et même celles données par lui-même. Et le souverain est celui qui va toujours juger ses propres raisons comme juste et légitime, parce que c'est la force qui fait le droit. « La raison du plus fort » est la raison accordée à la force et la force accordée au droit. « Le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer, même si cette justification peut être jugée d'autre part injuste ou

---

17 Ibid., p. 291.

18 Ibid., p. 279.

19 Ibid.

injustifiable. »<sup>20</sup> Ici, nous voyons la production parallèle de la rationalité et de la loi. Il n'existe aucune source à l'extérieur de la légitimité de la souveraineté à l'exception d'elle-même, et c'est pourquoi elle a besoin de la fable et en dépend, la fable de l'extérieur, la fable de la pré-politique. L'ambiguïté de la souveraineté est qu'elle se situe comme la plus rationnelle (« la raison du plus fort est la meilleure ») et en même temps comme la plus irrationnelle (la bête, la bête qui ne reconnaît pas la loi, mais qui entend seulement sa propre raison et qui l'emporte sur les autres par la force).

Voyons maintenant la constitution de la souveraineté elle-même. Derrida nous dit que la souveraineté a toujours été assumée et posée comme absolue et indivisible. C'est cette indivisibilité présumée qui la fait un absolu. Mais elle est également reconnue, au moins dans les comptes de la souveraineté politique, qu'elle n'est pas naturelle, et non pas de la nature, mais qu'elle est un artefact de l'homme. Si la souveraineté est donc posée et n'est pas une donnée naturelle, cela signifie qu'elle a une structure fictive. En tant que telle, la souveraineté au sens traditionnel ne peut pas être l'absolu qu'elle a été supposée d'être; au contraire, le concept d'une souveraineté indivisible, suprême, absolue a toujours été une sorte de fiction. « *Elle n'est rien, un certain rien (d'où son affinité avec les effets de fiction et simulacre)* ».<sup>21</sup>

Alors, il n'y a pas de souveraineté, mais seulement l'effet de la souveraineté comme un fantasme. La logique de fantasmes nécessite des formes d'analyse différentes de la logique de la vérité ou de l'être, elle doit démontrer « *pas simplement que le fantasme n'est pas ou est seulement en apparence ou est faux, mais qu'il fonctionne et est efficace comme apparence ou comme symptôme.* »<sup>22</sup> Dire que la souveraineté n'existe pas, ceci ne la réduit pas, et ne l'affaiblit non plus, c'est bien au contraire. Sa non-existence « *ne signifie pas, bien sûr, que les effets de la*

---

20 Jacques Derrida, "Force de loi: Le 'fondement mystique de l'autorité'", **Cardozo Law Review**, Vol. 11, 1990, p. 924.

21 Derrida, **op. cit.**, p. 388.

22 Michael Naas, "An Atheism that (Dieu merci!) Still Leaves Something to be Desired," **CR: The New Centennial Review**, Vol. 9, No. 1, Spring 2009, p. 54-55.

*souveraineté sont moins réels, mais elle signifie que la souveraineté est soutenue par une certaine foi, crédit, ou croyance en [...] la source phantasmatique-théologique de ces effets.* »<sup>23</sup> Le souverain semble d'être d'autant plus fort étant « *un simulacre ou un morceau de langue, c'est-à-dire, une fable ou un fantasme.* »<sup>24</sup>

La non-existence de la souveraineté (plus exactement, de la souveraineté *en tant que telle*, purement et simplement elle-même, d'une souveraineté indivisible, d'une souveraineté fondamentale, comme toute souveraineté est fondée et donc finie, mortelle, et divisible), en plus de la rendre plus vigoureuse en tant que l'effet de fantasme, elle entraîne ou augmente son effort de se poser d'autant plus vigoureusement. La souveraineté est toujours en vigueur, précisément comme une fiction. La force du souverain vient du fantasme du pouvoir indivisible, inviolable et inconditionnel du souverain.<sup>25</sup> « *Le pouvoir du souverain ne vient pas de pouvoir réel ou vrai dans le souverain lui-même, mais précisément d'un effet de simulacre, de la fiction ou fantasme de la souveraineté. Le souverain conserve le pouvoir non seulement en dépit du fait qu'il n'a pas de pouvoir réel, authentique, existant, mais en raison de la nature fictionnelle ou phantasmatique de ce pouvoir.* »<sup>26</sup> Et pourtant la souveraineté comme fantasme, quoi qu'elle ait été mis en œuvre si puissamment ou qu'elle soit aussi puissante, n'est pas indéconstructible. Comme tout ce qui est constitué, qui est produit d'une fabrication, elle est historique, donc déconstructible, « *et en tant qu'historique, soumise à transformation infinie, elle est à la fois précaire, mortelle et perfectible.* »<sup>27</sup>

Les fantasmes apparaissent sur le plan du désir, et la question suivante demeure: pourquoi les représentations de ce désir de souveraineté absolue se trouvent dans les figures de la bête, de l'animal? Qu'est-ce que cela nous dit sur l'ambiguïté dans cette partie de la *psyché* de la politique?

---

23 Naas, Michael, "“One Nation . . . Indivisible”: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God,” **Research in Phenomenology**, Vol. 36, 2006, p. 39.

24 Derrida, **op. cit.**, p. 25.

25 Naas, « **An Atheism** »..., p. 55.

26 Ibid.

27 Derrida, **op. cit.**, p. 52.

« Dans l'évidente sinon surprenante abondance des figures animales qui envahissent les discours sur le politique, les réflexions de philosophie politique, comment faire la part de cette nécessité profonde que nous sommes précisément en train d'interroger de tenter d'interpréter dans ce séminaire, mais aussi la part de compulsion, disons psychique et libidinale, qui pousserait les philosophes du politique, tous ceux qui s'intéressent passionnément à la tenue d'un discours sur le pouvoir, et sur le pouvoir politique, et qui représenteraient, de leur côté un certain type d'homme ou de femme (et plutôt d'homme jusqu'ici), la compulsion irrésistible qui ou bien les pousserait ou bien les attirerait vers des visions ou des hallucinations zoomorphiques, les pousserait ou les attirerait vers un champ où les chances d'apparitions [...]? »<sup>28</sup>

Comment pouvons-nous tenir dûment compte de cet élément qui semble appartenir à la structure essentielle du champ de la politique en tant que telle, du pouvoir politique et de la souveraineté politique, pour que cette appartenance explique la production « particulièrement féconde et irrésistible » de tant de bêtes fantastiques et visions zoomorphes. Derrida dit qu'il laisse cette question ouverte et suspendue au-dessus du séminaire. Il nous met également en garde à ne pas l'oublier. Le seul indice que nous avons à ce point semble être cette économie de l'oubli comme répression et « *de quelque logique de l'inconscient politique* » qui traite de ces productions proliférant, afin de les réprimer, mais aussi « *de capturer, de domestiquer, d'humaniser, d'anthropomorphiser, d'appriivoiser, de cultiver, de parquer, ce qui n'est possible qu'en animalisant homme et en laissant affleurer autant de symptômes à la surface du discours politique et politologique.* »<sup>29</sup>

---

28 Ibid., p. 120.

29 Ibid., p 121.

### Chapitre III

#### La souveraineté comme ipséité

Jusqu'à présent, nous avons principalement parlé de souveraineté comme souveraineté politique. Mais à partir de *Rogues*, nous savons que pour Derrida la souveraineté est partie d'une question plus large qu'il appelle « ipséité. » Ce qui est en question et sous l'analyse déconstructive, n'est pas seulement la souveraineté politique, mais aussi la souveraineté comme une logique, une certaine configuration de la topologie de vie-loi. La souveraineté politique, même la souveraineté de « l'animal politique » est appelée par la souveraineté en général, la souveraineté de subjectivité soi-même, soi-posant: « *La souveraineté [est] avant même de définir, politiquement l'essence ou la vocation ou la revendication d'un souverain ou d'un État-nation ou d'un peuple, la définition même de la personne juridique, comme personne libre et responsable, capable de dire ou d'impliquer "moi, je", de poser comme "moi, je".* »<sup>30</sup>

La question de « l'ipséité », la figure dans laquelle apparaît la souveraineté, vient de l'étymologie que Benveniste propose: « *il implique l'exercice du pouvoir par quelqu'un qu'il suffit de désigner comme lui-même, ipse. Le souverain, au sens le plus large du terme, c'est celui qui a le droit et la force d'être et d'être reconnu comme lui-même, le même, proprement le même que soi.* »<sup>31</sup> Benveniste avait noté que « *la notion de "pouvoir" [...] est alors constituée et elle reçoit sa forme verbale de l'expression prédicative pote est contractée en potest, qui engendre la conjugaison possum, potest "je suis capable, je peux".* »<sup>32</sup> La valeur de l'ipséité, de l'ipse, le « soi-même », le « lui-même » est inscrite dans la même filiation que celle des mots de pouvoir, « *comme si le pouvoir était d'abord reconnu à celui qu'on*

---

30 Ibid., p. 242.

31 Ibid., p. 101.

32 En *ibid.*

*pouvait désigner ou qui pouvait se désigner le premier comme le même, un lui-même, soi-même. »*<sup>33</sup>

Donc, d'une manière ou d'autre, il y a eu un glissement de sens, et les mots « maître » et « lui-même » sont finis par signifier l'un l'autre. « *Ipsissimus* », signifiant lui-même absolument, finit par désigner le maître. Le maître est « *celui qu'on dit, qu'on peut dire et qui peut dire "lui-même", "le même", "moi-même"* ». <sup>34</sup> Et ce qui est dit du maître est transférable au souverain. Derrida conclut que le concept de souveraineté impliquera toujours « *la possibilité de cette positionnalité, de cette thèse, de cette thèse de soi, de cette autoposition de qui pose ou se pose comme ipse, le même, soi-même* », et cela sera le cas « *partout où il y a une décision digne de ce nom, au sens classique du terme.* » <sup>35</sup>

Donc, la souveraineté est le pouvoir de l'ipse, du même, de « proprement » soi-même. La souveraineté de l'homme, c'est la souveraineté de l'être lui-même, étant proprement lui-même, de se posant comme soi-même, comme « je, moi ». La liberté est traditionnellement fondée sur cette notion de souveraineté « *qui est elle-même fondée sur les autos, c'est dans le soi ou le soi-même, à la souveraineté d'un soi autopositionnant, auto-affirmant, et auto-décidant qui a la capacité de soi et en soi de choisir quelque chose pour lui-même, [...] d'affirmer ou de nier de lui-même afin de se maintenir et affirmer sa souveraineté en tant que soi-même.* » <sup>36</sup>

C'est cette conjonction de soi et de puissance que Derrida appelle l'ipséité. Étant donné que la conception traditionnelle de la liberté est fondée sur l'ipséité, elle ne pourrait pas être conceptualisée à part « *de toute une série des termes auto- qui définissent la capacité du soi ou du sujet à se revenir et à s'affirmer dans sa liberté.* » <sup>37</sup> Liberté comme autonomie est considérée comme le soi étant en mesure de se

---

33 Ibid.

34 Ibid., p. 102.

35 Ibid.

36 Naas, « **One nation** »..., p. 19.

37 Ibid., p. 20.

donner sa propre loi, de lui-même et par lui-même, avec son propre en vue. « *C'est pourquoi la liberté, fondée sur l'ipséité, n'est jamais exercée sans un certain pouvoir ou une capacité, [...] un certain "je peux" ou "je suis capable".* »<sup>38</sup> C'est pourquoi la question de la liberté est empêtrée avec celle de souveraineté. « *La liberté, c'est au fond la faculté ou le pouvoir de faire ce qu'on veut, de décider, de choisir, de se déterminer, de s'auto-déterminer, d'être maître et d'abord maître de soi (autos, ipse). La simple analyse du "je peux", du "il m'est possible", du "j'ai la force de" (krateô), y découvre le prédicat de la liberté, le "je suis libre de", "je peux décider". Pas de liberté sans ipséité, et vice versa, pas d'ipséité sans liberté. Et donc sans quelque souveraineté.* »<sup>39</sup> Le pouvoir, la puissance ou la possibilité de tous les « je peux » se réfère au pouvoir d'un souverain. L'autoposition de soi comme soi-même est le pouvoir ultime, la souveraineté ultime. Ainsi, pour Derrida, l'ipséité est le fondement de toutes les prétentions et opérations de souveraineté.

---

38 Ibid.

39 Jacques Derrida, **Voyous: Deux essais sur la raison**, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 2003, p. 45

## Chapitre IV

### Souveraineté comme décision et auto-immunité

La question de la liberté, comme ipséité, nous amène à la notion de décision. « Je peux » implique également et simultanément la détermination et la décision, car il implique le pouvoir. Ipséité comme l'auto-position, l'auto-détermination possiblement fonde aussi la conceptualisation de la souveraineté comme décision absolue. Souverain est celui qui a « *le pouvoir de décider, de trancher, de prévaloir, d'avoir raison-de et de donner force de loi* »<sup>40</sup> et la décision du souverain est une décision sur l'exception, ainsi que l'auto-exceptionnalité. Dans la définition de Schmitt, le souverain est celui qui fait la loi décidant sur l'exception. La décision d'exception donne la loi en la suspendant, et le souverain est celui pour lequel la loi est perpétuellement suspendue. Le souverain n'est pas un sujet ou un être particulier qui a un pouvoir surplus de décider à l'état d'exception (Il n'a pas non plus de raison surplus de décider, d'où sa puissance est dérivée). Au contraire, celui qui décide est souverain de facto. « *Le trait minimale qu'on doive être reconnaître dans la position de souveraineté* », suite à Schmitt, c'est « *un certain pouvoir de donner, de faire, mais aussi de suspendre la loi; c'est le droit exceptionnel de se placer au-dessus du droit* », donc à tenir ce lieu d'exception à l'égard de la loi, « *le droit au non-droit.* »<sup>41</sup>

Donc, la décision dans le sens traditionnel est toujours exceptionnelle et souverain. Ce qui lie l'exceptionnalité décisionniste à la souveraineté est son indivisibilité supposée. L'uniformité et l'unicité du soi auto-positionnant impliquent son indivisibilité. Souveraineté pure prend place dans le point stagnant d'un instant indivisible. « *De quelque manière qu'on entende la souveraineté cratique, elle nous est apparue comme une indivisibilité stigmatique qui toujours contracte la durée*

---

40 Ibid., p. 33.

41 Derrida, *Séminaire...*, p. 37.

*dans l'instant sans temps de la décision exceptionnelle. »*<sup>42</sup> En tant que tel, « *une souveraineté pure est indivisible ou elle n'est pas.* »<sup>43</sup>

Alors, la souveraineté tente de posséder le pouvoir indivisiblement, il essaie de ne pas le partager, il se contracte en un instant retiré de la temporalisation et de l'histoire. Mais à partir de ce point, une tension inhérente accroît irréductiblement et cela rend impossible de réaliser pleinement la souveraineté. Derrida appelle ce processus « auto-immunité »:

*« La souveraineté ne donne ni ne se donne le temps. Là commence la cruelle auto-immunité dont elle s'affecte souverainement mais aussi dont elle s'infecte cruellement. L'auto-immunité, c'est toujours, dans le même temps sans durée, la cruauté même, l'auto-infection de toute auto-affection. Ce n'est pas quelque chose, ceci ou cela, qui est affecté dans l'auto-immunité, c'est le soi, l'ipse, l'auto, qui se trouve infecté. Dès lors qu'il lui faut l'hétéronomie, l'événement, le temps et l'autre. »*<sup>44</sup>

Pour comprendre pourquoi Derrida met autant d'accent sur l'auto-immunité de la souveraineté, il faut le situer dans le cadre d'une déconstruction de l'ipséité ou auto-identité, de l'*autos*. Pour se maintenir dans son indivisibilité, la souveraineté tente de s'immuniser contre l'autre, c'est-à-dire, contre le temps, l'espace et le langage. Afin de se tenir impartageable, la souveraineté ne devrait pas s'étendre dans le temps ou dans l'espace à travers la langue; il doit être silencieux, indicible, inavouable. C'est à la fois ce qui la rend si puissante et si vulnérable en même temps. Le silence de la souveraineté n'est pas l'absence de parole, mais le manque de sens. C'est parce que « *conférer du sens à la souveraineté, la justifier, lui trouver une raison, c'est déjà entamer son exceptionnalité décisive, la soumettre à des règles, à un droit, à une loi générale, à du concept. C'est donc la diviser, la soumettre à la*

---

42 Derrida, **op. cit.**, p. 154.

43 Ibid., p. 143.

44 Ibid., p. 154.

*partition, à la participation, au partage. »*<sup>45</sup> Alors, quand la souveraineté parle, parle d'elle-même, dit son nom, parle pour se donner ou trouver un sens ou une signification, ça sera « entamer son immunité, la retourner contre elle-même » [vers le temps, l'espace, la langue et l'autre, sur lequel elle semble avoir aucune autorité]. « *Cela arrive toujours, la souveraineté pure n'existe pas, elle est toujours en train de se poser en se démentant, en se déniaut ou en se désavouant, de s'auto-immuniser.* »<sup>46</sup>

Ainsi, comme nous avons indiqué dans la section précédente, une souveraineté indivisible, impartageable, indicible, c'est-à-dire une souveraineté absolue est impossible, il n'existe pas. C'est pourquoi Derrida ne saute pas d'ajouter les 'si's quand il en parle, comme dans « le souverain, s'il y a une chose comme telle », « la souveraineté elle-même (s'il y en a une, et si elle est pure) » etc. En outre, Derrida est douteux que la souveraineté est « propre à l'homme ». Avant de passer à cette question de la souveraineté comme un « propre de l'homme », nous devrions regarder à la réévaluation de la souveraineté par Derrida en relation avec sa pensée de la politique.

---

45 Ibid., p. 144.

46 Ibid., p. 144.

## Chapitre V

### Diviser la souveraineté

Nous avons vu que la souveraineté absolue est impossible et que la souveraineté n'existe que comme un fantasme, mais s'ensuit-il que tout appel ou attribution de la souveraineté doit être opposé, renoncé et attaqué? La souveraineté est-elle quelque chose que nous devrions essayer de se débarrasser dans chaque situation? Est-ce une analyse déconstructive nous conduit à une pensée du politique qui n'accepte que non-souveraineté? Pouvons-nous obtenir ces ordonnances à partir d'une lecture déconstructive? La question de la souveraineté peut-elle être réglée sur la base d'une opposition entre souveraineté et non-souveraineté? Est-il nécessairement mieux de chasser les fantasmes à chaque fois?

Interrogé sur sa position à l'égard de la question de la souveraineté, Derrida déclare que « *selon les situations, je suis un anti-souverainiste ou un souverainiste - et je revendique le droit d'être un souverainiste à certains moments et un souverainiste à d'autres.* »<sup>47</sup> Lorsque nous sommes confrontés au problème de la souveraineté, il semble que nous avons à choisir entre souverainisme et anti-souverainisme, mais « *la question n'est pas celle de la souveraineté ou de la non-souveraineté, mais celles des modalités de transfert et du partage d'une souveraineté dite indivisible - dite et supposée indivisible mais qui est toujours divisible.* »<sup>48</sup> Lorsqu'on se positionne contre une souveraineté présumée indivisible, ce que l'on doit faire attention à ne pas faire est de défendre une non-souveraineté présumée indivisible. Au contraire, le choix et la décision sont entre plusieurs divisions, distributions et économies d'une souveraineté divisible. Dans certains cas, qui ne sont ni exceptionnels ni exceptionnellement rare, on s'oppose à une certaine forme de souveraineté au nom d'une autre souveraineté (comme dans le cas du droit à l'auto-

---

47 Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, **De quoi demain... Dialogue**, Paris, Fayard / Galilée, 2001, p. 153.

48 Derrida, **Séminaire...**, p. 389.

détermination contre les pouvoirs internationaux ou de défense en se référant aux droits de l'homme). « *Il y a des formes différentes et parfois antagonistes de souveraineté; et c'est toujours au nom de l'une que l'on s'en prend à l'autre.* »<sup>49</sup> Ce qui est en jeu le plus souvent dans la politique, « *c'est non pas une alternative entre souveraineté et non-souveraineté, mais un lutte pour la souveraineté, des transferts et des déplacements voire des partages de souveraineté.* »<sup>50</sup> Derrida soutient qu'« *il n'y a pas de politique, de politicité du politique sans affirmation de souveraineté.* »<sup>51</sup>

« *Ce que je cherche, ce serait donc une déconstruction lente et différenciée et de cette logique et du concept dominant, classique, de souveraineté état-nationale [...], sans aboutir à une dé-politisation, mais à une autre politisation, à une re-politisation qui ne tombe pas dans les mêmes ornières de la "fiction malhonnête", sans aboutir, donc, à une dé-politisation, mais à une autre politisation, à une re-politisation et donc à un autre concept du politique.* »<sup>52</sup>

Dans le cas de la souveraineté, il faut une déconstruction prudente, lente et différenciée, car « *il ne saurait être question, sous prétexte de déconstruction, de s'opposer purement et simplement, frontalement, à la souveraineté.* »<sup>53</sup> Il y a deux raisons pour cela. Tout d'abord, comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, il n'y a pas une entité indivisible à s'opposer en bloc, elle n'existe pas. « *Il n'y a pas LA souveraineté ni LE souverain.* »<sup>54</sup> En ce sens, il n'y a pas contraire à la souveraineté non plus. La difficulté et la lenteur, « *l'aporie même* » d'une déconstruction qui « *est moins que jamais l'équivalent d'une déconstruction* », c'est parce qu'il n'est pas le simple choix de la souveraineté ou non-souveraineté, mais un choix « *entre plusieurs formes de partages, de partitions, de divisions, de conditions qui viennent entamer une souveraineté toujours supposée indivisible et inconditionnelle.* »<sup>55</sup> C'est pourquoi

---

49 Ibid., p. 114.

50 Ibid., p. 388.

51 Ibid., p. 115.

52 Ibid., p. 113.

53 Ibid., p. 114.

54 Ibid.

55 Ibid.

ce qu'on doit se concentrer sur, concernant la question de la souveraineté, n'est pas la souveraineté ou non-souveraineté en tant que telle. Si nous l'acceptons, si nous acceptons que la question est celle de modalités « *des transferts et des déplacements, voire des partages de souveraineté* », les concepts de discussion et de décision ne devraient pas être celui de la souveraineté pure, mais ceux « *tels que pulsion, transfert, transition, traduction, passage, partage. C'est-à-dire aussi bien héritage, transmission, et avec le partage, la distribution, donc l'économie de la souveraineté.* »<sup>56</sup> Cette déconstruction est difficile, il doit avoir lieu à travers la médiation des mots et des concepts, mais il est déjà en cours, ce qui signifie à la fois que c'est déjà le cas, que cela fonctionne lui-même tous les jours dans le monde, sans fin, et aussi, que la reconnaissance de la divisibilité de la souveraineté implique qu'il n'est plus une souveraineté en tant que telle, c'est à dire, pure et inconditionnelle (nous reviendrons sur la question du lien entre la souveraineté et l'inconditionnalité dans un instant).

Derrida donne une deuxième raison pourquoi il serait « *imprudent et précipité, en vérité peu raisonnable* » pour simplement s'opposer à la souveraineté de front ; parce qu'une telle démarche serait également menacer les principes classiques de la liberté et de l'autodétermination, de la liberté et de l'autonomie.<sup>57</sup> Ces concepts restent attachés au concept de souveraineté alimentaire, à l'autorité de l'ipséité que nous avons déjà mentionné :

« *Car il ne faut pas se dissimuler que notre concept le plus et le mieux accrédité de "liberté", d'autonomie, d'auto-détermination, d'émancipation, d'affranchissement, est indissociable de ce concept de souveraineté, de son "je peux" sans limite, donc de sa toute-puissance, que nous nous appliquons ici à prudemment, patiemment, laborieusement déconstruire. La liberté et la souveraineté, ce sont, à beaucoup d'égards, des concepts indissociables. Et l'on ne peut s'en prendre au*

---

56 Ibid., p. 388.

57 Ibid., p. 115; Derrida, **Voyous...**, p. 216.

*concept de souveraineté sans menacer aussi la valeur de liberté. La partie est donc très difficile. »*<sup>58</sup>

Encore, dans un autre texte,

*« D'autre part, on peut déconstruire et combattre la souveraineté de l'État-nation, la figure du souverain en général, tout en reconnaissant que tous les axiomatiques fondamentaux de la responsabilité ou de décision (éthique politico-juridique) sont fondés sur la souveraineté de l'individu, à savoir, l'auto-détermination intentionnelle de la conscience de soi (qui est libre, autonome, active, etc.) On ne peut donc, de manière responsable, menacer toute la logique du principe de la souveraineté sans pour autant compromettre, par le fait même, ceux qui sont aujourd'hui les fondations les plus stables de la morale, du droit et de la politique, et les seules exigences déclarées comme universalisables. »*<sup>59</sup>

Donc, la déconstruction est confrontée à un autre problème, un problème plus que difficile, qui est celui de la *double bind*, de « cette stricture qui vient justement limiter la liberté avec la souveraineté, ou la souveraineté avec la liberté. » La *double bind* lie non seulement les deux concepts, mais aussi nous contraint, puisque nous sommes à déconstruire « une certaine onto-théologie politique de la souveraineté sans remettre en cause une certaine pensée de la liberté au nom de laquelle on met cette déconstruction à l'œuvre. »<sup>60</sup> Donc la difficulté est de détacher et de tenir un concept de liberté, qui nous exigera de conserver une certaine forme de souveraineté (comme la question et la décision sont des divisions et des partitions de la souveraineté), sans laisser la pureté et l'indivisibilité de la souveraineté incontestée et non-problématisée. En général, cela consiste à essayer de penser la liberté sans un recours total à la puissance, à la volonté, ou à la possibilité d'un Moi, d'un Ego ou d'un sujet souverain d'une auto-position, d'une auto-possession, identique et

---

58 Derrida, *op. cit.*, p. 401.

59 Jacques Derrida, *Without Alibi*, édité et traduit par Peggy Kamuf, Stanford, California, Stanford University Press, 2002, p. xix, ma traduction.

60 Derrida, *op. cit.*, p. 402.

transparent à soi. Nous avons une piste, comme Derrida a développé dans de nombreux autres textes, que le sujet est divisé et différencié, qu'il ne doit pas être réduit à une l'intentionnalité consciente, égologique. L'autonomie de ce sujet n'est pas stable ni auto-donné, car il prend forme toujours sur le terrain d'une hétéronomie. La souveraineté du sujet est constituée plutôt que d'être constitutive, l'analyse de celle-ci remonte à l'interrogation de l'intentionnalité consciente à Husserl par Derrida. L'altérité est constitutive du moi, il précède le moi dans un espace et un temps qui ne peuvent être réduits à la présence à soi. « *La souveraineté est une loi posée, une thèse ou une prothèse, et non une donnée naturelle.* »<sup>61</sup>

Notre aporie à l'égard de la souveraineté est celle de « *la division du indivisible, le partage de ce qui ne peut être partagé: c'est la possibilité de l'impossible.* »<sup>62</sup> Derrida admet qu'une autre dimension ou une autre figure de la même *double bind* (de liberté-souveraineté) serait de penser une inconditionnalité sans souveraineté indivisible.<sup>63</sup> Derrida demande, pouvons-nous et devons-nous séparer les exigences de la souveraineté et de l'inconditionnelle, même si cela semble impossible?<sup>64</sup> « *A travers l'expérience qui se laisse affecter par (ce) qui vient ou (ce) qui arrive, par l'autre à venir, quelque renoncement inconditionnel à la souveraineté se trouve a priori requis. Avant même l'acte d'une décision.* »<sup>65</sup> Donc la réponse à la question précédente est oui, il faut distinguer « *la compulsion ou l'autoposition de souveraineté (qui est aussi, rien de moins, celle de l'ipséité même, du même du soi-même (meisme, de metipsissimus, meisme), ipséité qui comporte en soi, comme l'étymologie le confirmerait aussi, la position de pouvoir androcentrée du maître de céans, la maîtrise souveraine du seigneur, du père ou de l'époux, la puissance du même, de l'ipse comme soi-même* »<sup>66</sup> de la postulation de l'inconditionnalité, et il ne s'agirait pas seulement de « *dissocier pulsion de souveraineté et exigence d'inconditionnalité comme deux termes symétriquement associés, mais de*

---

61 Ibid., p. 116.

62 Derrida, **Without alibi**..., p. xx.

63 Derrida, **op. cit.**, p. 402.

64 Derrida, **Voyous**..., p. 195.

65 Ibid., p. 13.

66 Ibid., p. 196.

*questionner, de critiquer, de déconstruire, si vous voulez, l'un au nom de l'autre, la souveraineté au nom de l'inconditionnalité. »<sup>67</sup> Ceci est la tâche à faire par déconstruction, « si difficile ou improbable que cela paraisse, si im-possible même ». <sup>68</sup> « Déconstruction commence par là. Elle exige une dissociation difficile, presque impossible, mais indispensable entre l'inconditionnalité [...] et la souveraineté (droit, pouvoir, puissance). La déconstruction est du côté de l'inconditionnalité, même s'il semble impossible, et pas du côté de la souveraineté, même s'il semble possible. »<sup>69</sup>*

En d'autres termes, il faut que nous ne nous contentions pas de dire que le concept de liberté est indissociable de celle de la souveraineté, plutôt, nous devons pousser notre réflexion de séparer la liberté, comme une figure de l'inconditionnel, de la souveraineté indivisible, de toute-puissance, de la maxime de « je peux ». « *Mais il y a justement d'une autre pensée du possible (du pouvoir, du 'je peux' maître et souverain, de l'ipséité même) et d'un im-possible qui ne serait pas seulement négatif.* »<sup>70</sup> Ici, nous devons penser à une liberté en tant que l'ouverture à l'événement comme im-possible, à son entrée et aux effets de son entrée, « *une liberté sans autonomie, une hétéronomie sans servitude, bref quelque chose comme une décision passive* ». <sup>71</sup> Donc, cette idée de liberté est tout à fait différente de celle qui la conçoit comme une liberté de décider souverainement, donc indivisiblement et exceptionnellement. La décision passive échappe à l'ordre du possible, elle est la décision de l'autre en moi. Ce qui est *exceptionnel* maintenant n'est pas la décision souveraine, mais la *singularité* de l'événement à venir comme im-possible. Cette liberté en tant que passivité, cette force vulnérable, « une force sans pouvoir », cette *force faible*, n'est pas la force d'un souverain « je peux », de l'ipséité; c'est ce qui ouvre inconditionnellement à quoi ou celui qui va et vient à l'affecter. « *Si un événement digne de ce nom doit arriver, il lui faut, au-delà de toute maîtrise, affecter une*

---

67 Ibid., p. 197.

68 Ibid.

69 Derrida, **De quoi demain...**, p. 153.

70 Derrida, **op. cit.**, p. 197.

71 Ibid., p. 210.

*passivité. Il doit toucher une vulnérabilité exposée, sans immunité absolue. »*<sup>72</sup>  
 Puisque la souveraineté absolue, donc l'immunité absolue, est impossible [cela serait la mort], alors il peut y avoir une exposition à l'autre, à quoi ou à celui qui vient.

La repolitisation « plus que difficile » que Derrida vise, à travers la déconstruction de la souveraineté (et cette déclaration est peut-être la réponse la plus claire contre ceux qui évaluent le compte de Derrida comme étant apolitique, ou simplement « éthique »), passe par la rupture de l'inconditionnalité de l'emprise de la souveraineté soit-dit indivisible, comme c'est seulement par cette voie que nous allons voir émerger une liberté qui n'est pas contaminée entièrement par la logique souveraine de décision. La difficulté est de conserver un certain type de la décision libre, de l'autonomie, donc une certaine forme de souveraineté, sans que cette souveraineté obstrue la déconstruction générale de la logique souveraine, sans que cette souveraineté ait ou soit le dernier mot. Comme nous l'avons noté, la déconstruction de la souveraineté « *n'aura pas de fin, car nous ne pouvons pas et nous ne devons non plus renoncer purement et simplement les valeurs d'autonomie ou de la liberté, ou ceux de l'énergie ou de force, qui sont inséparables de l'idée même de la loi. Comment pouvons-nous concilier auto-nomie inconditionnelle (le fondement de toute éthique pure, de la souveraineté du sujet, de l'idéal d'émancipation et de liberté, et ainsi de suite) et l'hétéro-nomie que [...] s'impose sur toute l'hospitalité inconditionnelle digne de ce nom? »*<sup>73</sup> C'est la question plus que difficile à laquelle la déconstruction est confrontée.

La souveraineté était à la base de la compréhension de la tradition philosophique occidentale de la politique, et au-delà de la souveraineté d'État-nation ou de la souveraineté du peuple, c'était la souveraineté du sujet. Sans exception, la subjectivité était attribuée uniquement à une certaine entité, l'être vivant qui se dit l'humain, bref, l'homme. La souveraineté était posée comme ce qui appartient

---

72 Ibid.

73 Giovanna Borradori, "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida," dans **Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida**, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 131-132.

proprement à l'homme, le « propre de l'homme » qui le distingue de tous les autres vivants qu'il soumet à lui-même. Une repensée de la politique devra donc passer par une problématisation de cette attribution. Ce qui va relier notre remise en question de la souveraineté à la question de l'animalité est la question de la souveraineté comme le « propre de l'homme ».

## DEUXIÈME PARTIE

### RÉPONDRE OU NON

#### Chapitre I

#### Répondre ou Non

*« La question qui traversera tout ce séminaire, qu'elle soit présente et pressante elle-même, explicitement, en personne, ou indirectement, ce sera toujours celle du “propre de l'homme” ».*<sup>74</sup>

Nous avons vu que nous ne pouvons en finir avec les « *valeurs de l'autonomie ou la liberté, ou ceux de la puissance ou la force qui sont inséparables de l'idée même de loi.* »<sup>75</sup> La responsabilité est une telle valeur dans le cas de l'éthique, Tout au long de la tradition que nous étudions, comme les concepts de liberté et de souveraineté, la responsabilité a été considérée comme l'un des aspects essentiels de subjectivité. Le « moi » - toujours posé d'être humain - est un sujet responsable, parce qu'il reconnaît ou il est capable de reconnaître La Loi et il a la liberté de choisir d'obéir ou non, de s'y soumettre ou la transgresser. Il peut être coupable ou culpabiliser. La Loi ne doit pas nécessairement être extérieure au sujet, elle peut être intériorisée (comme la loi symbolique chez Lacan) ou auto-donnée (comme la loi morale chez Kant).

La responsabilité dépend de la compréhension de la liberté comme la possibilité de transgression. La Loi suppose / est fondée sur cette possibilité. Ce qui rend une loi digne de ce nom (à l'exception de « loi naturelle » ou « loi de la nature ») n'est pas la régularité mais la possibilité de transcender cette régularité (comme Schmitt affirme, c'est l'exception qui fait la loi). La transgression est constitutive; les ordres et les interdictions de la loi n'ont de sens tant que ce qui est ordonné ne peut

---

74 Derrida, *Séminaire...*, p. 105.

75 Borradori, *op. cit.*, p. 131.

pas se passer ou ce qui est interdit peut avoir lieu. Donc la loi a de l'emprise sur ceux qui ont eux-mêmes cet autre pouvoir, celui de « je peux ». La souveraineté, au sens général, dépend de cette possibilité de transgression, d'exception / de se soustraire (toute transgression, en tant qu'une « décision libre », est un acte souverain, de même qu'il décide si la loi s'applique dans cette situation ou pas, et qu'il décide à ceux qui sont exemptés de sa obligation); cela signifie qu'elle est impliquée dans la responsabilité.

Ce que la tradition met en opposition au sujet humain souverain et responsable est l'animal, l'être vivant qui n'a soi-disant rien à voir avec la loi. L'animal n'est ni responsable ni coupable, il ne peut pas transgresser une loi qu'il en est ignorant (comment pouvons-nous expliquer une telle ignorance? Y a-t-il, d'autre part, une «connaissance» de la loi? Qu'est-ce que ça veut dire savoir ou ignorer la loi?). C'est seulement l'homme qui a la liberté d'obéir ou pas à la loi; la transgression de la loi est propre à l'homme. « *Avec la Loi et le Crime commence l'homme.* »<sup>76</sup> Ici, le facteur déterminant est d'être déterminé ou prédéterminé. En opposition à la liberté de l'homme, « *l'animal [...] est confiné à cette fixité de l'inné, du câblage ou du programme innée, alors que l'homme, dans son rapport à la loi (et donc au crime), ne l'est pas. Toujours la question de la liberté et de la machine.* »<sup>77</sup>

La tradition que Derrida examine, à partir d'Aristote à Descartes, à Heidegger et à Lacan relie le privilège, donc la souveraineté, de l'être humain à sa capacité d'énoncer la loi, (et la possession de la langue qui lui permet) de questionner et de répondre. Ce que l'animal(-machine) ne peut supposément pas faire, n'est pas de communiquer, d'émettre des signes, mais de « répondre »; il est privé « *de réponse, d'une réponse à distinguer précisément, et rigoureusement, de la réaction* ». <sup>78</sup> Les questions de liberté, de souveraineté et de responsabilité convergent sur *la question de la réponse*. L'animalité supposée de l'animal est formée sur ce que signifie « la

---

76 Derrida, **Séminaire**..., p. 147.

77 Ibid., p. 149.

78 Jacques Derrida, **L'animal que donc je suis**, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 2006, p. 54

réponse » et comment elle se distingue de « la réaction ». Quant à la question de l'animal, tout est en jeu dans la distinction entre la réaction et la réponse.

Qui distinguerait la réponse soi-disant libre et responsable d'une réaction innée, fixe, programmée? La réaction est du côté de la loi de la nature, alors que la réponse se trouve sur le côté de la loi de la liberté. La réponse est toujours une réponse dans la loi, devant la loi, une réponse ou un compte de la loi. La définition minimale de la loi pourrait être (selon la tradition que nous examinons) ce qui n'est pas « naturel », qui n'est pas naturellement donné, qui n'est pas prédéterminé. La réaction, d'autre part, est le résultat automatique d'un mécanisme; il ne s'agit pas d'un pouvoir ou d'une décision sur ce qui se produit, ni d'une indétermination. Une réaction « obéit » toujours à ses lois (de la nature), mais l'obéissance n'est pas la qualité définissante d'une réponse. Répétant ce que nous avons dit au sujet de la loi et de la responsabilité, ce qui est au cœur d'une réponse est son indétermination. En somme, répondre signifie d'être un sujet de la Loi. Être un sujet de la Loi, c'est d'être, en premier lieu, ouvert à s'y soumettre, ce qui ne signifie pas d'être entièrement déterminé.

Derrida examine la tradition cartésienne de l'animal-machine qui existe sans langage et sans capacité de répondre à un double mode. Tout d'abord, il interroge la stabilité de la distinction entre la réaction et la réponse en questionnant la pureté de ses concepts. Deuxièmement, il problématise la légitimité de la distribution qui met la réponse au côté de l'homme et la réaction à celle de l'animal, rendant la réponse « propre de l'homme ». Le mouvement déconstructif de Derrida ne sera pas seulement de marquer que ce qui est attribué comme « propre de l'homme » appartient aussi aux autres êtres vivants, mais aussi de démontrer que ce qui est attribué comme propre de l'homme ne lui appartient pas, en toute pureté et rigueur.<sup>79</sup> Dans les sections suivantes, je vais suivre les lectures de Lacan et de Descartes par Derrida afin d'élaborer le problème.

---

79 Derrida, *Séminaire...*, p. 90.

## Chapitre II

### La fixité et le manque

Contrairement à l'ouverture de l'être humain à la loi qui fonde la possibilité d'une réponse de l'homme, l'animal est considéré d'être fixé dans la mécanicité de sa programmation. De l'autre côté de la liberté d'obéir ou pas, se trouve le confinement à la fixité de l'inné et du naturel. Dans le discours de Lacan, alors que l'homme habite dans le symbolique, l'animal est en captivité au sein de l'imaginaire.

Ici, nous sommes à nouveau confrontés au dogme général qui oppose une logique de réaction programmée chez l'animal à une logique de responsabilité libre et souveraine chez l'homme.<sup>80</sup> L'animal est considéré comme étant capable seulement d'un message codé, d'une signification qui signale. Quand ils «*répondent*» en apparence à un «*message*», [ils] ne répondent pas, [ils] réagissent; [ils] ne font qu'obéir à la fixité d'une programme. »<sup>81</sup> L'animal ne peut pas répondre, car répondre signifie d'être dans la langue. L'animal ne peut pas adhérer à la langue; «*son pouvoir sémiotique restait déterminé [...] dans la présupposition d'un code qui ne permet que des réactions à des stimuli et non des réponses à des questions.* »<sup>82</sup>

Chez Lacan, l'animal ne doit pas, ne peut pas avoir une inconscience. Il est bloqué à l'imaginaire et ne peut pas accéder au symbolique, «*c'est-à-dire à la loi et à tout ce qui est censé faire le propre de l'homme.* »<sup>83</sup> L'animal ne sera jamais « le sujet du signifiant » que l'homme est. Comment expliquer cette incapacité de l'animal d'être, de faire et d'avoir tout cela? Pourquoi la loi (comme le symbolique, ou la langue) ne peut-elle pas avoir l'emprise de l'animal? C'est parce que l'animal ne manque rien d'autre que du « manque ».

---

80 Ibid., p. 446.

81 Derrida, **L'Animal...**, p. 169.

82 Ibid., p. 168.

83 Ibid., p. 165.

En ce qui concerne l'affirmation de Lacan sur l'animal étant coincé dans l'imaginaire, incapable de s'initier dans le symbolique, Derrida observe que,

*« L'un des intérêts de cette interprétation, c'est que, comme Descartes, en somme, et selon cette tradition biblico-prométhéenne éprouvée vers laquelle je reviens régulièrement, elle met en relation la fixité du déterminisme animal, dans l'ordre de l'information ou de la communication, avec une certaine perfection originare de l'animal. Inversement, si la "connaissance humaine" est "plus autonome que celle de l'animal du champ de forces du désir", et si "l'ordre humain se distingue de la nature", c'est en raison, paradoxalement, d'une imperfection, d'un défaut originare de l'homme qui n'a reçu la parole et la technique, en somme, que là où il lui manque quelque chose. »<sup>84</sup>*

Ce qui distingue l'être humain de l'animal, et ce qui est à la base de son subjectivation, est ce manque, défaut, déficit ou privation de l'être humain. L'animal est « parfait », mais cette perfection est comme celle d'une machine. C'est la perfection d'une régularité. Donc, ce qui est le propre de l'homme est cette irrégularité, être non-total et non-parfait. C'est cette faute ou ce défaut chez l'homme qui lui permet l'entrée dans l'ordre du symbolique. Le discours du manque n'est pas spécifique à Lacan, Derrida nous dit, il est présent dans tous les discours sur l'animal. Il précise que

*« Le propre de l'homme, sa supériorité assujettissante sur l'animal, son devenir-sujet même, son historicité, sa sortie hors de la nature, sa sociabilité, son accès au savoir et à la technique, tout cela, et tout ce qui constitue (en un certain nombre non fini de prédicats) le propre de l'homme, tiendrait à ce défaut originare, voire à ce défaut de propriété, à ce propre à l'homme comme défaut de propriété. »<sup>85</sup>*

Encore, dans un autre paragraphe,

---

84 Ibid., p. 167.

85 Ibid., p. 70.

« Depuis le creux de son manque, un manque éminent, un tout autre manque que celui qu'il prête à l'animal, l'homme instaure ou revendique d'un seul et même coup sa propriété (le propre d'un homme qui a même en propre de n'avoir pas de propre), et sa supériorité sur la vie dite animale. »<sup>86</sup>

La liberté, dans son sens général, comme la liberté de réponse, provient du manque, du fait d'avoir un défaut. Donc, d'une manière tordue, le sujet souverain est constitué sur une prématurité, une infirmité, une inadéquation, voire un manque de puissance, une « finitude passive ». Ce manque ou défaut est non spécifique, il est incommensurable avec toute sorte de manque ou carence ou privation qui peut affecter un être vivant. « Ce dont manque l'animal, dans sa perfection même, son défaut, est incommensurable à ce dont manque l'imperfection humaine qui tire de ce manque, de ce défaut incomparable, sa supériorité. »<sup>87</sup>

Lacan identifie le point découlant du manque comme « une véritable prématuration spécifique de la naissance chez l'homme », qu'il désigne comme la version freudienne et scientifique du péché originel, de la logique traditionnelle du originaire défet.<sup>88</sup> C'est le point sur lequel semble se fonder tout discours lacanien, où la question de la distinction entre la réponse et la non-réponse se complique. Derrida demande si le mot « générique » dans cette prématuration générique de la naissance, est « un trait du "genre humain" comme genre animal ou un trait de l'humain en tant qu'il échappe au genre, justement, au générique, au génétique – par le défaut, justement, d'une certaine dé-génération, plutôt que dé-générescence, par un dé-génération dont le défaut même engendre la "génération" symbolique [...] ».<sup>89</sup> Derrida laisse cette question sans réponse; plus tard, une enquête en ce qui concerne la définition aristotélicienne de l'homme comme *zoon politikon* fera écho à cette indétermination. Encore une fois, notre question est la relation entre ce qui est soi-disant propre à l'animal et ce qui est soi-disant propre à l'homme.

---

86 Ibid., p. 40.

87 Ibid., p.116.

88 Ibid., p. 179.

89 Ibid., p. 189-190.

Il y a donc deux critères que Derrida diagnostique qui régissent les discours de la tradition philosophique sur l'animal: le premier est celui de la non-réponse ou de l'impossibilité d'y répondre. La deuxième est le manque de « manque », qui sert à l'entrée dans la loi. Ces deux critères sont liés à la question de la langue, à savoir, comment la langue est définie et déterminée dans ces discours.

### Chapitre III

#### La réponse

Nous avons admet que contre la qualité d'être « précâblée » de la réaction des animaux (le résultat du codage de l'animal-machine), il y a une ouverture dans la réponse de l'être humain. À quoi s'ouvre-t-elle cette ouverture? À quoi ou à qui peut-on répondre? On répond à l'autre, à la question de l'autre. Une réponse est une réponse à une question, à un questionnement concernant ce que l'on en est demandé, et elle est ouverte dans le sens où elle n'est pas prédéterminée. « *La question de la réponse est donc celle de la question, de la réponse comme réponse à une question qui, à la fois, resterait inprogrammable, et qui laisserait seule à l'autre la liberté de répondre, si c'est possible.* »<sup>90</sup> Pourquoi l'animal restera-t-il incapable de répondre aux questions? « *Car il lui manquerait le pouvoir de vraie question.* »<sup>91</sup> Derrida dit que le problème est cet « *intérêt pour une vraie question [...], celle qu'on a pu ensuite déterminer, aussitôt dit aussitôt fait, comme question du logos, de la raison, de l'être ou de l'autre.* »<sup>92</sup>

L'ouverture aussi a un autre sens. Questionner, c'est l'ouverture à l'Autre. La langue se passe entre le soi et l'autre. La question de la langue tourne autour de la question de l'Autre dans deux sens. Tout d'abord, la parole est l'interaction entre la question et la réponse, la question d'une (autre) et la réponse de l'autre. C'est comment Lacan situe le terrain de la parole: « *Ce que je cherche dans la parole est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. [...] Si maintenant je me place en face de l'autre pour l'interroger, nul appareil cybernétique, si riche que vous puissiez l'imaginer, ne peut faire une réaction de ce qui est la réponse.* »<sup>93</sup> Une réponse est possible si et seulement si il y a l'autre et sa question. Deuxièmement, suite à la psychanalyse lacanienne, l'Autre est le lieu du

---

90 Ibid, p. 119.

91 Ibid.

92 Ibid.

93 En ibid., p. 171.

signifiant; pour la langue, l'autre est constitutive. S'adresser à soi-même (et obtenir des réponses) est possible parce que l'Autre est toujours déjà là, comme constitutive de la langue en tant que loi.

Regardons ce que Lacan dit sur le désir et comment ceci se rapporte à notre question de la réponse en tant que la question de la question. Pour Lacan, il y a le désir humain parce que la prématurité de l'être humain (comme un aspect, son « manque ») le rend complètement dépendant des autres, et cela lui mène à articuler ses besoins dans une demande. Cette articulation transforme la nécessité en quelque chose de plus qu'elle-même. Le désir est cette différence entre le besoin et la demande; il est l'excès, le résidu laissé par leur fractionnement. La demande n'est pas équivalente au désir, c'est ce que transmet le désir. Le désir est au-delà de la demande et au-delà de la réponse à cela.

La célèbre phrase de Lacan, « le désir de l'homme est le désir de l'Autre » renvoie à deux choses. Tout d'abord, ce que le sujet désire est d'être désiré par l'Autre (pour obtenir la reconnaissance de l'Autre, pour avoir son désir reconnu – c'est du premier Lacan qui se concentre sur le champ intersubjectif). Deuxièmement, le désir de l'Autre est constitutif du désir du sujet, le sujet désire ce que l'Autre (est censé) désirer. Ou, le sujet désire comme l'Autre. Cela aussi a deux significations. La première est que le désir de l'homme est structuré par l'ordre symbolique qu'il y est initié. Le deuxième sens de désirer comme l'Autre, c'est que le sujet en tant que sujet désirant n'est possible qu'en une relation à un Autre désirant, ou qu'en supposant un Autre désirant. C'est à travers la question de ce que désire l'Autre, « *Che vuoi?* » que le sujet en arrivera à se poser la même question. L'Autre désirant met le sujet sous l'interrogation de son propre désir. Le désir de l'Autre doit rester énigmatique, et donc, son interrogation par le sujet ne prendrait jamais une fin. C'est par cette interrogation que le désir du sujet est constitué. La demande du sujet est sa réponse au (à ce qu'il croit d'être) désir de l'Autre, parce que le désir lui-même ne peut être répondu directement.

Ce n'est qu'en faisant face au manque de l'Autre que le désir peut émerger dans le sujet. L'autre côté du manque propre à l'humain, le complexe de castration, se réfère à la réalisation du manque de l'Autre. Cette réalisation est le tournant dans le développement de la subjectivité. C'est par cette réalisation du manque en l'Autre que le sujet se rend compte de son propre manque. Ce manque n'est pas le manque de telle ou telle qualité, capacité ou faculté particulière, mais un manque de / à l'être propre, qui constituera le désir. L'être humain est initié dans la loi pour devenir un sujet à travers cette expérience et le « je » est fondée sur cette base (comme le *Dasein* en Heidegger - il manque d'être, par lequel il existe).

Lorsque nous suivons cette logique de la demande et du désir sur un plan plus général, nous pouvons affirmer que la réponse à une question serait proprement une (réponse) si elle vient d'un autre étant questionnant. En outre, une réponse n'est jamais 'simplement' une réponse, elle n'est pas innée, elle n'est pas déterminée mais elle est dérivée de la question de l'Autre. Dans un sens, même la propre réponse d'une personne n'est pas la sienne, mais la réponse de l'Autre. En ce moment cela peut sembler être une complication inutile de la question, mais ce que nous avons dit jusque-là nous permet de relier la question de l'animal à la question de la réponse, à travers ce qu'on peut appeler la question de la question.

Nous avons parlé de la façon dont l'animal est censé manquer le manque. C'est pourquoi l'animal ne peut être un Autre pour l'être humain suivant le discours lacanien. L'animal, qui manque le manque, qui ne jamais devient « une proie du langage », qui n'a aucun accès au symbolique, c'est-à-dire à la loi, ne peut ni formuler des demandes ni répondre à une demande. L'animal n'a pas l'Autre. Donc, le désir ne se dégage pas pour l'animal, donc ni l'inconscient.

L'animal ne peut pas désirer, car il est parfait, il n'a pas ce « manque » qui est constitutif du désir. Il est censé ne pas avoir la prématurité à la naissance, ce qui le rendrait insuffisant par lui-même comme un enfant (Ceci rappelle la proposition d'Aristote au sujet d'être a-politique par nature). L'animal ne peut pas éprouver le

manque de l'Autre, parce qu'il est lui-même non-manquant (non prématuré). En tant que tel, il n'a pas besoin de l'autre pour lui répondre. Il est donc impossible d'éprouver le désir de l'Autre et le questionnement incessant simultanément qu'il apporte. *L'animal ne questionne pas*. L'animal est plein dans son être, et la possibilité de questionnement est fondée sur la relation de l'être au manque. Puisqu'il ne peut pas désirer, donc questionner, il ne peut pas répondre non plus. C'est seulement un étant questionnant qui peut répondre, parce que c'est seulement un étant questionnant qui entendra la question.

Le discours « *littéralement cartésien* »<sup>94</sup> de Lacan sur la propriété de la langue de l'homme à travers la distinction entre « le code fixe instructif » de l'animal qui ne permet que des réactions et le discours en tant que langue qui admet les réponses sera à la base de son opposition entre les règnes de l'homme et de l'animal. Pour Lacan, le code animal se distingue de la langue, « *précisément par la corrélation fixe de ses signes à la réalité qu'ils signifient* ». <sup>95</sup> Dans le langage, par contre, les signes prennent leurs valeurs dans leurs relations les uns aux autres. En outre, le message du code reste fixe, il ne peut être détaché pour communication. La fonction de la langue « *n'y est pas d'informer, mais d'évoquer* ». <sup>96</sup> C'est seulement dans la langue que l'Autre et sa réponse sont appelés, au-delà de l'information. Le sujet humain est constitué « *quand il passe la limite de l'information pour accéder à la parole* », <sup>97</sup> transcendant la fixité des signes d'atteindre / d'appeler l'Autre.

Derrida dit, même si la logique de signification en vue est acceptée, la différentialité des signes ne peut pas être spécifique au langage humain, par opposition au codage des animaux. Ce qui est attribué aux signes lorsqu'ils prennent

---

94 Ibid., p. 169.

95 En *ibid.*, p. 170.

96 En *ibid.*, p. 171.

97 *Ibid.*

de la valeur de leurs interrelations est une qualité de tout code, qu'il en soit humain ou animal.<sup>98</sup>

*« Un sens dont l'idéalité est enchainée détermine un langage qui participe autant de la réaction [...] que de la réponse. Si le sens reste lié à une situation déterminée, à une pragmatique guerrière ou polémique, par exemple, à un engagement et à un investissement vital (de quelque nature qu'il soit, libidinal, chasse ou séduction), à un rapport de forces, eh bien, la distinction entre la réaction et la réponse (dont tout le monde, de Descartes à Lacan, fait le critère du propre à l'homme, de sa rationalité, de sa liberté, de sa souveraineté, de son rapport à la loi), cette distinction perd sa rigueur et sa décidabilité. »<sup>99</sup>*

En outre, il sera Lacan lui-même qui dit que le code est toujours « *le code de l'Autre* », comme « *c'est de l'Autre que le sujet reçoit même le message qu'il émet* ». <sup>100</sup> Derrida soutient que cet axiome devrait compliquer la distinction simple entre la réponse et la réaction. Le sujet du signifiant est soumis au signifiant, c'est pourquoi Lacan insiste sur être « proie » à la langue. Si le sujet reçoit « même le message qu'il émet » de l'Autre, comment pouvons-nous parler d'une réponse « pure », sévèrement distinguée d'une réaction?

Ici, ce n'est pas la question d'effacer toute la différence entre ce que nous appelons réaction et ce que nous appelons la réponse, ou de réduire une chose à l'autre en raison de la continuité. Ce n'est ni une simple question de « redonner à l'animal » ce qu'il est censé manquer. Nous avons déjà noté que le mouvement de déconstruction de Derrida contre le discours traditionnel sur « l'animal » se compose non seulement de marquer que ce qui est attribué comme « propre de l'homme »

---

98 Ibid.

99 Derrida, *Séminaire...*, p. 243.

100 Derrida, *op. cit.*, p. 164.

appartient aussi à d'autres êtres vivants, mais aussi de démontrer que ce qui est attribué à l'homme ne lui appartient pas en toute pureté et rigueur.<sup>101</sup>

« Il ne s'agit pas seulement de demander si on a le droit de refuser tel ou tel pouvoir à l'animal [...] Il s'agit aussi de se demander si ce qui s'appelle l'homme a le droit d'attribuer en toute rigueur à l'homme, de s'attribuer, donc, ce qu'il refuse à l'animal, et s'il en a jamais le concept pur, rigoureux, indivisible, en tant que tel. »<sup>102</sup>

La problématique en entière doit être restructurée en repensant les concepts et la logique qui sont utilisés pour réserver l'argument en premier lieu. La pureté et l'indivisibilité de la limite entre les termes sont menacées au moins de trois manières. Tout d'abord, lorsque la logique de l'inconscience interdit « toute assurance immédiate dans la conscience de la liberté que suppose toute responsabilité ». <sup>103</sup> Ce que la tradition qui met en jeu tout « sur une souveraineté du Moi humaine responsable, capable de répondre librement, et non seulement de réagir, gardant un rapport de liberté avec l'indétermination du fond », <sup>104</sup> et donc qui tient la distinction entre la réponse et la réaction comme la différence entre l'homme et l'animal, ne parvient pas à reconnaître, c'est « au moins la possibilité de ce qu'on appelle l'inconscience ». <sup>105</sup> Derrida admet que nous n'avons même pas besoin de ce mot, car il suffit de tenir compte de « la divisibilité, de la multiplicité ou la différence des forces dans un vivant, quel qu'il soit » afin d'admettre que « il n'y a pas de vivant fini (a-humain ou humain), qui ne soit structurée par ce différentiel de forces. » <sup>106</sup>

Deuxièmement, lorsque la logique d'inconscience « se fonde sur une logique de répétition qui [...] inscrira toujours inscrire un destin d'itérabilité, et donc quelque automaticité de la réaction dans toute réponse, si originaire, libre, décisive et a-

---

101 Derrida, *Séminaire...*, p. 90.

102 Derrida, *op. cit.*, p. 185.

103 Ibid., p. 172.

104 Derrida, *Séminaire...*, p. 247.

105 Ibid., p. 248.

106 Ibid.

*réactionnelle qu'elle paraisse* ». <sup>107</sup> La répétition est essentiellement de l'inconscience parce que l'inconscience est le discours de l'Autre. Puisque l'inconscience est « structurée comme un langage », il s'agit d'un réseau de signifiants et en tant que telle, la répétition est un aspect irréductible de l'ancrage symbolique de l'inconscience. Signifiants circulent au sein de ce réseau symbolique comme dans une machinerie symbolique, et Lacan lui-même nomme cette circulation « l'automatisme de répétition ». Le mot automatiser implique que le processus est spontané, et non pas sous la volonté de tel ou tel organisme.

Et troisièmement, lorsque la matérialité du langage est reconnue. <sup>108</sup> Le signifiant n'est pas une entité idéale, sa spécificité est elle-même matérielle. C'est Lacan lui-même qui préconise que l'interprétation psychanalytique ne doit pas se contenter de « sens » mais doit faire attention à la dimension matérielle de la langue, qui est en liaison à la structure du Réel, crucial dans l'analyse du sujet au-delà des identifications imaginaires et des positions symboliques.

Pour conclure, il n'y a pas de réaction pure ou réponse pure, et leur relation n'est pas une relation d'opposition mais de différance. En tant que tel, il n'y peut pas être *la* réaction de l'animal ou *la* réponse de l'être humain.

---

107 Derrida, **L'Animal...**, p. 172.

108 Ibid.

## Chapitre IV

### La responsabilité et la trace

« A problématiser [...] la pureté et de l'indivisibilité d'une ligne entre la réaction et la réponse, et surtout la possibilité de la tracer, cette ligne, entre l'humanité en général et l'animal en général. »<sup>109</sup> Derrida affirme que l'on sera souvent accusé de jeter le doute sur toute la responsabilité, toute l'éthique, toute la décision, etc. Derrida y répond, encore une fois, en trois points:

D'une part, il est peut-être « l'essence imprescriptible de l'éthique, de la décision et de la responsabilité » à avoir des doutes sur sa propre ethicalité, décision et responsabilité. L'éthique n'a jamais été une question de connaissance ou de certitude. Une telle assurance présumée sur l'éthique confirmerait seulement « *cela même qu'on voudrait dénier, à savoir la réactionnalité dans la réponse.* »<sup>110</sup> D'autre part, il s'agit de tenir compte de la différence entre la réaction et la réponse, « une différence non oppositionnelle et infiniment différenciée, qualitative, intensive », dans « *tout le champ différencié de l'expérience et d'un monde de la vie* »,<sup>111</sup> et de ne pas le distribuer massivement et de manière homogène entre l'humain et l'animal. Enfin, Derrida dit, le point serait d'élaborer un « *autre "logique" de la décision, de la réponse et de l'événement* »,<sup>112</sup> qui sera aussi plus conforme à ce que Lacan lui-même qualifie comme « code de l'Autre », l'Autre dont « le sujet reçoit même le message qu'il émet. » Problématiser la distinction réaction-réponse implique penser à travers la pureté et la rigueur de la notion de responsabilité qui la suit (dont le concept de souveraineté dépend également), qui a été jusqu'ici fondée sur la puissance du « je peux ».

---

109 Derrida, *Séminaire...*, p. 168.

110 Ibid., p. 169.

111 Ibid.

112 Ibid.

Une conceptualisation de la subjectivité (et de la responsabilité) qui est toujours fondée sur la distinction entre la réaction et la réponse montre le cartésianisme approfondi au cœur de la psychanalyse lacanienne, même si le sujet a été dépouillé de l'illusion de la souveraineté, afin de devenir un sujet décentré, le sujet du signifiant. En ce qui concerne la différence de l'animal, Lacan veut toujours jouer ses cartes sur la position du maître du sujet dans le langage.

*« Le sujet du signifiant est assujéti au signifiant. Lacan ne cesse d'insister sur la "dominance" "du signifiant sur le sujet" comme sur "l'ordre symbolique qui est, pour le sujet, constituant". Le "sujet" n'en a pas la maîtrise. [...] Mais être sujet du signifiant, c'est aussi être sujet assujettissant, sujet maître, sujet actif et décidant du signifiant, assez maître en tout cas pour être capable de feindre de feindre et donc de pouvoir poser son pouvoir d'anéantissement de la trace. »<sup>113</sup>*

La structure de la trace perturbe ce vœu pieux. L'inscription et l'effacement de la trace ne peuvent être divisés; « tracer *revienne* à effacer une trace (*toujours présente-absente*) autant qu'à l'imprimer »<sup>114</sup> De plus, Derrida demande, comment peut-on conclure, d'un point de vue psychanalytique en particulier, que l'être humain a le pouvoir d'effacer la trace? « *Toute référence au pouvoir d'effacer la trace parle encore le langage du moi conscient, voire imaginaire.* »<sup>115</sup> C'est une chose de croire qu'on a effacé la trace, mais qui peut juger de l'efficacité d'une telle suppression, surtout quand chaque trace effacée peut laisser la trace de son effacement? Le fait que la trace peut être effacée ou même s'effacer « *ne signifie pas que quiconque, Dieu, homme ou animal, en soit le sujet maître et puisse disposer du pouvoir de l'effacer* ».<sup>116</sup> « *Il appartient à la structure de la trace qu'il soit au pouvoir de*

---

113 Derrida, **L'Animal...**, p. 178-179.

114 Ibid., p. 185.

115 Ibid., p. 186

116 Ibid.

*personne de l'effacer ou surtout de "juger" de son effacement, encore moins d'un pouvoir constitutif assuré d'effacer, performativement, ce qui s'efface. »<sup>117</sup>*

Donc, en ce qui concerne la trace, l'être humain n'a pas de souveraineté qui le distingue de l'animal. La pensée de la trace déstabilise les efforts de se tenir les distinctions, « à commencer par celle du symbolique et de l'imaginaire qui soutient finalement toute cette réinstitution anthropocentrique de la supériorité de l'ordre humain sur l'ordre animal, de la loi sur le vivant, etc. ».<sup>118</sup> La logique de la trace sape toute identité souveraine et les revendications de la présence absolue et le pouvoir. Derrida a remarqué et a insisté plusieurs fois que le concept de la trace a dû être étendue « à tout le domaine de la vie, ou plutôt à le rapport de vie/mort, au-delà des limites anthropologiques de langue "parlée" »;<sup>119</sup> que « les concepts de l'écriture, de la trace, du *gramma* ou du graphème » dépassent l'opposition humain/non-humain. « *La marque, le gramma, la trace, la différence, concernent différenciellement tous les vivants, toutes les rapports du vivant au non-vivant.* »<sup>120</sup> Tout vivant est soumis à cette structure de la trace, à « ce différentiel de forces », ce qui signifie qu'il ne peut y avoir d'un être vivant « parfait » dans le sens qui a été attribué à l'animal, s'opposé au manque constitutionnel de l'être humain. Chaque être vivant, donc chaque être fini, serait différent de lui-même, et ne serait ou deviendrait jamais une perfection pure coupés de toute relation à l'Autre. Il ne saurait y avoir aucune allégation de supériorité fondée sur / par le défaut de perfection, comme nous le voyons dans tous les discours, de la Chute jusqu'à Lacan, puisque la trace qui provoque cette structure ne peut être appropriée ou subjectivée.

Si la loi nous attrape par l'inconscience, si l'inconscience est le discours de l'Autre, sa promulgation ou énonciation ne seront pas d'un choix délibéré, mais le travail de la trace. Parce qu'il n'y a pas une réponse pure, la souveraineté n'est pas propre à l'homme. C'est juste ici où il se distingue de l'animal - ici, en se référant à la

---

117 Ibid.

118 Ibid.

119 Derrida, *De quoi demain...*, p. 106.

120 Derrida, *op. cit.*, p. 144.

distinction soi-disant rigoureuse entre la réaction et la réponse - il sera hanté par ce qu'il désavoue lorsque la distinction sur laquelle il se fonde s'avère être sans fondement.

Nous avons dit que problématiser la distinction réaction-réponse implique réfléchir à la pureté et la rigueur de la notion de responsabilité qui découle de cette distinction. La question de la responsabilité est une préoccupation persévérante de Derrida et elle a été le fil rouge de sa pensée à la fois dans ces séminaires sur la souveraineté et dans son œuvre qui les précède; en fait, on pourrait dire que c'est elle ce qui les rapproche.

*« Au fond, on pourrait montrer que tous nos séminaires [...] portant [...] le sens de la responsabilité, portant donc sur le sens et la structure de certaines limites, sur ce qu'il faut ou ne faut pas faire, ce dont il faut et ne faut pas répondre, ils se tinrent, ils tiennent encore sur le seuil [...] La question de la responsabilité est une question du seuil, et en particulier, nous l'avons vérifié encore cette année, sur l'origine de la responsabilité, sur le seuil à partir duquel on passe de la réaction à la réponse, donc à la responsabilité, seuil qui, selon la tradition humaniste et anthropocentrique, en vérité logocentriste que nous déconstruisons ici [...] [seuil qui] marque, qui est censé marquer le limen indivisible, la limite indivisible entre l'animal et l'homme. »<sup>121</sup>*

Cette limite entre la réaction de la réponse est la limite de responsabilité autant qu'elle est la limite de la liberté, sans laquelle il n'y a pas de responsabilité. Dans le premier chapitre, nous avons parlé de l'implication de la souveraineté indivisible dans le concept de liberté et nous avons interrogé comment une logique différente de la liberté, donc de la responsabilité, pourrait être considérée, qui n'est pas exclusivement fondée sur l'autorité de l'ipse ou la puissance de « je peux ». En partant de la discussion précédente, nous en sommes venus à la conclusion de la nécessité d'une autre pensée de la responsabilité qui ne dépend pas de ce seuil censé

---

121 Derrida, *Séminaire...*, p. 411.

indivisible. Comment pouvons-nous penser la responsabilité exempte d'une souveraineté indivisible (du sujet, etc.) et, d'autre part, sans perdre une certaine valeur de la liberté? Qu'est-ce que la responsabilité qui vient avant la souveraineté, avant le sujet souverain de la loi?

## Chapitre V

### La question de la question et *Zusage*

« *Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question.* »<sup>122</sup> Nous avons parlé de la priorité de la question concernant la réponse, comment c'est en effet la question qui détermine la réponse. Dans la philosophie depuis son commencement, la question, le questionnement ont toujours été donnés priorité et privilège sur les autres modalités de la relation et des mouvements de la pensée. Mais la présence du questionnement lui-même a une condition, et cela est l'expérience de la trace. La trace perturbe l'autorité de la question, car elle rend impossible qu'il y ait une question « pure », comme il l'a fait pour une réponse « pure ». Donc qu'est-ce qui vient avant la question, quelle est la condition de la question? C'est une affirmation primaire qui a lieu à travers la relation à l'Autre.

Dans « Il Faut Bien Manger » Derrida parle de « *l'expérience d'une "affirmation", d'un "oui" ou d'un "en-gage" (c'est le mot dont je me sers dans De l'esprit pour décrire la Zusage, cet acquiescement au langage, à la marque, que suppose la question la plus originare), ce "oui, oui" qui répond avant même de pouvoir former une question, qui est responsable sans autonomie, avant et en vue de toute autonomie possible du qui-sujet, etc.* »<sup>123</sup> Cette affirmation se déroule dans la langue « avant » la question, dans la langue de la *Zusage* que Derrida aperçoit dans le texte « *Das Wesen der Sprache* » de 1958. Derrida identifie ce texte de Heidegger comme le lieu où la question de la question vacille, où l'autorité et la priorité de la question et du questionnement sont abrogées pour une pensée de la langue comme un engagement préalable, comme une promesse, une affirmation devant une opposition de oui et non qui a déjà eu lieu et qui rendrait la question possible. « *[La langue]*

---

122 Derrida, **L'animal...**, p. 171.

123 Jacques Derrida, « « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet, » dans **Points de suspension: Entretien**, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 1992, p. 275.

*toujours*, avant toute question. »<sup>124</sup><sup>125</sup> La responsabilité non-choisie et même la liberté de la question viennent de cette *Zusage*. Donc cette langue comme *Zusage* est à l'origine de la responsabilité, et l'origine du langage est cette responsabilité.<sup>126</sup> Ma langue commence comme cette réponse à l'Autre.

Dans cette expérience, dit Derrida, la relation de soi à soi-même ne peut être que différence ou trace. Je crois que c'est peut-être notre réponse, ou au moins une partie d'elle, à la question de la double contrainte de la liberté et de la responsabilité. Il s'agirait de « réinscrire cette différence de la réaction à la réponse [...] dans un autre rapport des vivant à leur ipséité, donc à leur souveraineté supposée ».<sup>127</sup> Quel est ce « oui » si ce n'est pas la chose qui complique la distinction claire et nette entre la réaction et la réponse ? Ce qui vient avant la souveraineté du (la question du) sujet est une promesse, une affirmation, une réaction-réponse si nous pouvions l'appeler ainsi, une réaction qui répond avant même de pouvoir formuler une question. L'autre qui nous « appelle » à cette réaction-réponse n'est certainement pas Descartes, qui est si méfiant de la « vie » de l'Autre, qui pose toutes les questions métaphysiques, en commençant par « peut-il répondre ? ». Le « oui » est inscrit par la différence réaction-réponse, car il se produit avant qu'une ligne présumée indivisible soit établie entre la réaction et la réponse, entre l'animal et l'homme. Et donc, celui qui répond n'est pas le sujet humain, et non pas « l'animal », mais un être vivant, qui répond à la singularité de l'Autre.

Ce rapport à soi comme différence, comme trace nous conduit à une réflexion sur l'éthique que l'on peut appeler une responsabilité de la trace. Cette structure donne la possibilité d'obligation éthique, qui, dit Derrida, n'est ni subjective ni

---

124 Jacques Derrida, **De l'esprit**: Heidegger et la question, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 1987, p. 147.

125 Derrida demande hardiment si cette langue de la *Zusage* est donc un langage sans réponse, et si l'articulation du concept de l'animal à la double incapacité de question et de réponse en fait témoigne de la possibilité de la *Zusage* à appartenir à « une 'expérience' du langage dont on peut dire que, même si elle n'est pas 'animale' en elle-même, l'animal ne saurait en être privé ? » (A, p. 62.) Avec cela, tout le discours traditionnel de l'animal serait compromis.

126 Derrida, **De l'esprit**..., p. 151.

127 Derrida, **Séminaire**..., p. 170.

humaine; de laquelle « *quelque chose comme le sujet, l'homme, ou qui que ce soit, peut prendre forme* ». <sup>128</sup> A partir de ce qui est dit, nous pouvons conclure que ce « soi » qui est travaillé par la différance, par la trace est « responsable » à l'Autre avant d'être capable de la présence à soi et de l'autonomie. Il n'y a pas de sujet souverain de la trace (Cela peut être appelé l'éthique de l'inconscience). C'est une singularité « assemblée » des forces différentielles. C'est la singularité de cette responsabilité, la singularité qui est, donc, responsable, qui répond, « *se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre "non"* ». <sup>129</sup> Cette affirmation, cette réponse que l'on donne toujours, que l'on ne peut pas ne pas donner, la chose même qui sabote la précision de la distinction réaction-réponse est le point même pour commencer à réfléchir sur la responsabilité. Un peu plus tard, Derrida confirme que « *c'est dans le rapport au "oui" ou à la Zusage présumés par toute question qu'il faut chercher une nouvelle détermination (post-déconstructive) de la responsabilité du "sujet".* » <sup>130</sup> Il est précisément à partir de ce point que nous pouvons essayer de réfléchir à une nouvelle éthique et politique de la vie.

---

128 Derrida, **Points...**, p. 276.

129 Ibid., p. 276.

130 Ibid., p. 282.

## Chapitre VI

### Les auto-'s et la vie

*« Il s'agirait donc de réinscrire cette différence de la réaction à la réponse, et donc cette historicité de la responsabilité éthique, juridique ou politique, dans une autre pensée de la vie, des vivants, dans un autre rapport des vivants à leur ipséité, donc à leur souveraineté supposée, à leur autos, à leur propre autokinèse et automaticité réactionnelle, à la mort, à la technique ou au machinique. »<sup>131</sup>*

Jusqu'à présent, nous avons ouvert une partie de la voie à penser de la liberté et de la responsabilité au-delà de la puissance du « Moi » égologique et autodeictique. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce « Moi » est celui de l'autoposition, de l'autoprésentation et de l'autonomie. Le lieu que Derrida nous a mené nous oblige à remettre en question le rapport à soi en général, « une autre relation de la vie à leur ipséité, » qui relierait la responsabilité que nous avons essayé de mettre en avant dans notre analyse à une autre pensée de la vie. « *C'est bien la question de la vie qui nous occupe avant et après tout dans ce séminaire entre la bête et le souverain.* »<sup>132</sup> De plus, Derrida nous dit que, grâce à tout ce qu'il a réuni dans ses séminaires tout au long des années, sous plusieurs rubriques, ce qui a toujours gardé sa centralité dans son esprit était « *ce qui se tient dans un certain retrait là où la question "qu'est-ce qui le vivant de la vie?" retient son souffle devant la légitimité problématique d'une soumission de la question de la vie à une question de l'être, de la vie à l'être* ». <sup>133</sup> En liant cette pensée à ce qu'il avait dit plus tôt concernant la responsabilité, Derrida, d'une part, problématisera le discours heideggérien en ce qui concerne la propriété du *Dasein* à travers un rapport à la mort qui est refusé à l'Autre être vivant, c'est à dire l'animal, et d'autre part, ouvrira un espace pour poser la question de « vivre » sans en faire un discours sur « la vie elle-même ». Pris

---

131 Derrida, **Séminaire...**, p. 170, mon accent.

132 Ibid., p. 172.

133 Ibid., p. 292.

ensemble, nous pouvons voir que repenser la responsabilité exige de repenser la vie. Les questions de la souveraineté et de l'animal se croisent à ce lieu, car une nouvelle pensée de la responsabilité passe par la problématisation des propres de l'homme. « *Le choix de ce titre, pour le séminaire, “La Bête et le souverain”, était destiné en premier lieu à nous reconduire incessamment en ce premier lieu de décision, quant à l'immense question du vivant [...] et du rapport entre le propre de vivant dit animal et le propre de vivant dit humaine. [...] Cela aura toujours été l'ultime critère, faut-il le rappeler.* »<sup>134</sup>

Une façon de penser à propos de cette relation de la vie à soi est à travers l'auto-immunité. « *Ce passage à l'auto-immunité nous enjoint de repenser ce que l'on entend par l'identité en général, ainsi que l'automatisme, la spontanéité, l'événement, et enfin, la “vie”. Par “l'auto-immunité”, la déconstruction doit être pensée comme ce qui arrive, comme une certaine pulsion de mort, à la “vie” elle-même.* »<sup>135</sup> L'auto-immunité est, comme toutes les *auto*-'s-, un rapport à soi, une auto-affection, une *automotion* et spontanéité, mais elle ne présente pas la logique claire de la souveraineté dans le présent vivant; elle est « *cette étrange logique illogique par lequel un vivant peut spontanément détruire [...] cela même qui, en lui, se destine à le protéger contre l'autre* ». <sup>136</sup> La raison donnée par Derrida pour son choix d'utiliser l'auto-immunité dans ce sens est de « *situer la question de la vie et du vivant, de la vie et de la mort, de la-vie-la-mort, au cœur de mon propos* ». <sup>137</sup> L'auto-immunité permet de repenser la notion de vie « *avant toute opposition entre la vie (bios ou zoé) et ses autres (l'esprit, la culture, le symbolique, le spectre ou la mort)* ». <sup>138</sup> L'autos sont auto-immune, mais en outre, la vie s'auto-immunise, elle admet la non-vie, afin de *sur-vivre*.

---

134 Ibid., p. 239-40.

135 Naas, « **One nation** »..., p. 18.

136 Derrida, **Voyous...**, p. 173.

137 Ibid.

138 Ibid., p. 154-155.

En tant que tel, l'argument traditionnel qui sépare l'être humain de l'animal en se référant à la propriété d'égoïté sui-référentiel à l'être humain se brise, comme la logique de l'auto-immune compromet ce soi-même, le sui de l'*autodeixis*, de l'ipséité.<sup>139</sup> L'auto-immunité, donc la déconstruction, travaille en nous et à travers nous, au-delà de la souveraineté du « Moi », au-delà de la puissance de l'ipséité, dans une spontanéité qui rappelle l'animal-machine dont le sujet souverain tente si laborieusement de se séparer.

---

139 Ibid., p. 71.

## Chapitre VII

### La mort et l'impossibilité

Le « propre de l'homme » qui se situe à l'autre côté du présent vivant de l'ipséité égologique, c'est la mort, ou l'être-pour-la-mort, la mortalité comme propriété. La critique de Heidegger par Derrida sur la question de l'être-pour-la-mort et de la propriété de l'être-capable-à-mourir de *Dasein* humain constitue donc un autre élément essentiel de notre analyse. Derrida résume la position de Heidegger et sa propre critique en tant que telle: « *[Heidegger] tient si fermement à l'opinion [...] selon laquelle seul l'homme seul ou seul le Dasein a un rapport d'expérience à la mort, au mourir, au sterben comme tel, au sien propre, à son propre pouvoir-mourir, à sa possibilité, fût-elle celle de l'impossible, tandis que l'animal, donc cet autre vivant (zôon) qu'on appelle l'animal, crève mais ne meurt jamais, n'a aucun rapport digne de ce nom à la mort. [...] Je crois qu'il n'en est rien, qu'il n'est pas sûr en tout cas que l'homme ait un rapport à la mort ou une expérience de la mort comme telle, dans sa possible impossibilité, ni que [...] l'animal en est privé.* »<sup>140</sup>

Pour Heidegger, le *Dasein* existe authentiquement seulement lorsqu'il se rapporte à sa mort comme sa possibilité la plus propre ou appropriée; l'anticipation et la prise en compte de la mort sont le rapport à soi propre du *Dasein*. L'immédiateté présumée de sa relation à soi à travers l'anticipation de sa mort rappelle le pouvoir souverain de l'ipséité, parce qu'avoir la mort comme une possibilité, même si c'est la possibilité d'impossibilité, rend le rapport à la mort un rapport de « je peux », un rapport de la puissance de Moi, même si Heidegger évite méticuleusement de fonder son analyse sur la compréhension métaphysique de la subjectivité. L'être-pour-la-mort révèle pour le *Dasein* sa liberté comme possibilité, puisque la possibilité fondamentale du *Dasein* est être libre pour la liberté de choisir et de se saisir, c'est sa potentialité la plus propre de l'être. Par conséquent, être libre vers sa mort fonde la détermination du *Dasein*, sa « prise » ou « reprise » de lui-même en authenticité, en

---

140 Derrida, *Séminaire...*, p. 410.

anticipant ses possibilités comme ses possibilités les plus propres. La détermination du *Dasein* authentique évoque la souveraineté du sujet.

Derrida suit Heidegger en reliant singularité à une « *approche appréhensive de la mort* »<sup>141</sup>, mais il va plus loin et se demande si cette singularité est appréhendée dans une confrontation avec *ma* mort ou avec la mort de l'autre. Heidegger s'approprie la limite de la mort comme *ma* mort, comme l'être-pour-la-mort *propre* du *Dasein* tel qu'une possibilité, une opportunité. Être-pour-la-mort est un être-capable, donc un pouvoir, un « je peux », au lieu d'être l'impossibilité de tout pouvoir. Pour Derrida, cependant, nous n'avons jamais la mort pour nous. Aucun rapport avec la mort peut apparaître *comme tel*, il n'est pas de « *comme* » à la mort. Elle ne peut pas être saisie ou atteinte comme une possibilité, car elle échappe toujours le temps du soi. Cela signifie que le rapport à la mort est toujours médiatisé, toujours à travers un autre, à travers la mort d'un autre. « *La mort de l'autre redevient ainsi "première", toujours première.* »<sup>142</sup> La mort comme limite, comme la limite de possibilité est toujours dans un autre, et donc l'appréhension de la mort est toujours l'appréhension de l'autre. Si c'était possible, si le *comme tel* de la mort était là, la relation éthique à l'autre serait forclos. Pour Derrida, l'impossibilité de la mort du Moi confirme que l'expérience de la finitude est l'une des passivités radicales. La relation éthique réside dans cette passivité radicale.

Chez *L'animal que donc je suis*, l'interrogation de l'éthique et de la responsabilité par Derrida à l'égard des animaux l'amène à la question de l'attitude aux animaux de Bentham. Derrida parle de comment « *le mot "pouvoir" (can) change ici de sens* » et en vient à se contredire avec la question « *Peuvent-ils souffrir?* », que cette question « *s'inquiète d'une par une certaine passivité* ».<sup>143</sup> Pour la première fois dans la tradition philosophique d'Aristote à Levinas, dit Derrida, la question de l'animal ne se pose pas en termes de capacité, qui à son tour « *commande*

---

141 Jacques Derrida, **Donner La Mort**, coll. « Incises », Paris, Galilée, 1999, p. 67.

142 Jacques Derrida, **Apories**, coll. « Incises », Paris, Galilée, 1996, p. 133.

143 Derrida, **L'Animal...**, p. 49.

*celle de tant d'autres pouvoirs ou d'avoirs* », <sup>144</sup> mais en termes d'un ne-pouvoir-pas, une incapacité, une impuissance. La passivité gravée dans cette question change toute la constellation pour réfléchir sur la question de l'animal, ainsi que la souveraineté qui est censée d'être propre à l'homme. Derrida nous demande comment rendre compte de ce que cette question articule, de la faiblesse au cœur même du pouvoir. Ici, nous rencontrons un moment dans la (auto-)déconstruction de la souveraineté du sujet, comme l'analyse indique que tout type de puissance est marqué au-dedans par cette impuissance. C'est la finitude, c'est l'existence d'une possibilité sans pouvoir, et cette possibilité ne peut jamais être appropriée par le sujet: « *Là se loge, comme la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux, la mortalité qui appartient à la finitude même de la vie.* » <sup>145</sup> A ce moment de faiblesse, nous voyons une autre relation de l'être vivant à son ipséité, comme le sens de « je peux » change contre toute attente. « Je peux » ne peut pas être absolu; aucun être fini ne peut avoir le pouvoir sur la finitude. Une souveraineté indivisible et inconditionnelle dépourvue de passivité est impossible, parce que l'homme lui-même n'a pas accès à la mort en tant que telle, comme sa possibilité la plus propre, dans la présence d'un instant, dans la souveraineté indivisible et silencieuse, il y a accès seulement à travers l'autre et en tant qu'impossibilité. Cela disperse la distinction prétendue entre l'homme et l'animal à l'égard de la finitude à son sein. Ni la mort ni la trace ne peuvent être maîtrisées; elles ne peuvent pas être subjectivisées. En outre, le « oui » de *Zusage*, la réponse avant toutes les questions, ici se montre comme l'expérience de la compassion qui s'ouvre à la responsabilité, sapant l'hypothèse que la puissance de l'ipséité est à la base de la responsabilité de l'être humain.

---

144 Ibid., p. 48.

145 Ibid., p. 49.

## Chapitre VIII

### Seuil(s)

« *Limithrophy* est donc mon sujet. »

Nous avons noté que Derrida diagnostique la question de la responsabilité comme une question de seuil, un seuil à l'origine de la responsabilité entre la réponse et la réaction qui est censé marquer la limite indivisible entre l'homme et animal.<sup>146</sup> Donc, notre enquête est sur le seuil, et prend place sur le seuil, et pas seulement sur le seuil entre la réponse et la responsabilité, mais sur le seuil en tant que tel, le seuil comme un seul et même seuil, comme l'indivisibilité de la ligne. Ainsi, c'est la question de la déconstruction, la question qu'elle problématise; ce que la déconstruction fait est de jeter le doute sur l'existence d'un seuil digne de ce nom. Derrida résume sa préoccupation à la manière suivante:

« *Le seuil ne suppose pas seulement cette limite indivisible que toute déconstruction commence par déconstruire (déconstruire, c'est d'abord ne tenir pour assurée aucune indivisibilité, aucune atomicité), la figure classique du seuil (à déconstruire) ne suppose pas seulement cette indivisibilité introuvable; elle suppose aussi la solidité d'un sol ou d'un fondement, qui serait eux aussi indéconstructibles. Le mot "seuil" lui-même signifie cette solidité du sol [...] Or quand nous disons que nous restons, dans ces séminaires, sur le seuil, cela ne signifie pas que nous y séjournons ou que nous attestons de l'existence d'un seuil, fût-ce pour y rester ou y transiter interminablement. Cela signifierait plutôt selon moi, et c'est là le geste d'une pensée déconstructrice, que nous ne tenons même pas pour assurée l'existence (naturelle ou artificielle) d'aucun seuil, si par seuil on entend ou bien ligne de frontière indivisible ou bien solidité d'un sol fondateur. A supposer que nous nous attardions sur le seuil, c'est aussi bien pour endurer l'épreuve qui consiste à sentir le*

---

146 Derrida, *Séminaire...*, p. 411.

*séisme toujours en cours qui menace l'existence de tout seuil, qui en menace et l'indivisibilité et la solidité fondatrice. »*<sup>147</sup>

Nous avons vu que, entre la bête et le souverain, c'était une question de limites et de savoir si une limite est divisible ou indivisible. Les couplages, les déplacements, les transformations, les relations de ressemblance entre eux ont démontré que ce qui sépare la bête du souverain n'est pas une limite indivisible dont les côtés sont habités par la bête et le souverain. Tout comme il n'y a pas *la* bête ou *le* souverain, il n'y a pas *la* limite qui les sépare. En outre, à l'égard de la souveraineté, il était évident qu'il ne fallait pas commencer à partir d'un concept pur de la souveraineté, mais de concepts tels que « *pulsion, transfert, transition, traduction, passage, partage* », <sup>148</sup> qui appellent à nouveau la divisibilité, la multiplicité et la porosité. Dans le cas de la distinction homme-animal, Derrida fait remarquer que son objectif ne consistera « *pas à effacer la limite, mais à multiplier ses figures, à compliquer, épaissir, délinéariser, plier, diviser la ligne justement en la faisant croître et multiplier* ». <sup>149</sup>

Donc, notre question est de divisions, de la divisibilité, de diviser, et donc de la Loi (*nomos*), car la loi signifie également la division et elle est toujours une loi de diviser (*nemein*).<sup>150</sup> La loi est toujours la limite, délimitant et définissant en même temps. D'où la tâche sera de problématiser la figure du seuil en problématisant la Loi elle-même, comme « propre de l'homme », et aussi sa séparation de son autre, *physis* ou « vie naturelle ». Tout au long de notre enquête, nous avons vu qu'il était surtout l'absence présumée de rapport à la loi (de la langue, du symbolique, de la *polis*, etc.) qui interdit l'animal de tout ce qui est tenu pour être propre à l'homme, ce qui a fait l'homme à l'exception parmi les vivants. Nous avons également vu l'être-en-dehors-la-loi du souverain à travers la logique d'exception. La troisième figure de l'extérieur en vertu de la loi que questionne Derrida sera celle de la vie elle-même. En fait, le

---

147 Ibid., p. 412-413.

148 Ibid., p. 388.

149 Derrida, *L'Animal*, p. 51.

150 Derrida, *op. cit.*, p. 287.

séminaire en entier, circulant autour du rapport complexe entre la question de l'animalité et de la souveraineté, donc la politicalité de l'homme, a également été pris pour tâche une réélaboration du rapport entre la loi et la vie, la loi et l'être vivant, comme Derrida dit qu'une de ses principales préoccupations a été « *le rapport entre le politikon, la physis, et bios ou zoé, la-vie-la-mort* ». <sup>151</sup> C'est dans ce contexte que Derrida aborde le discours d'Agamben dans *Homo Sacer* à la douzième session de la séminaire où la question sera la division de la vie ainsi que la division interne dans la notion même de la vie, *bios* et *zoē*.

---

151 Derrida, *Voyous....*, p. 155.

### TROISIÈME PARTIE

#### ZOON POLITIKON: LA CRITIQUE DE L'HOMO SACER PAR DERRIDA

L'un des principaux piliers de l'argumentation d'Agamben dans *Homo Sacer* est une certaine lecture de la *Politique* d'Aristote. C'est dans ce texte qu'Agamben indique son point de départ de sa recherche, qui deviendra alors un appareil principal de la thèse de l'ouvrage: la distinction *bios/zoē*. Au tout début de *La Bête et le souverain*, Derrida dit que cette distinction est plus que d'être épineuse et précaire. La préoccupation de Derrida et aussi ses polémiques avec Agamben sont fondamentalement repenser et réexaminer la figuration de l'homme d'Aristote comme *zōon politikon*, un animal/vivant politique. La critique de la théorie de la souveraineté biopolitique d'Agamben par Derrida est importante en tout cas, car elle ouvre la voie à la discussion la conceptualisation d'Agamben qui est maintenant largement utilisée et acceptée. Dans ce qui suit, je vais passer la lecture aristotélicienne d'Agamben et son argumentation suivante en revue, et puis introduire les critiques de Derrida et évaluer les deux sur une base conceptuelle. Enfin, je vais essayer de mettre en avant ce que Derrida considère d'être sa principale différence d'Agamben, à partir de laquelle proviennent ses critiques, et qui explique leurs différentes théorisations de souveraineté. L'évaluation de Derrida à ce séminaire est limitée à *Homo Sacer*, et pour cette raison, moi aussi, je me limiterai aux confins de ce texte dans l'évaluation de la validité des arguments d'Agamben.

*Homo Sacer* commence par l'affirmation d'une distinction sémantique et morphologique entre deux mots grecs pour « la vie »: « *zoē*, qui exprimait le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (animaux, hommes ou dieux), et *bios*, qui indiquait la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe. »<sup>152</sup> Agamben affirme que, dans le monde classique, *zoē*, qui indiquait « le simple fait de

---

152 Giorgio Agamben, **Homo Sacer I: Le pouvoir souverain et la vie nue**, traduit de l'italien par Marilène Raiola, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1997, p. 9.

vivre », était exclu de la *polis*, et donc de la politique, « au sens propre ».<sup>153</sup> Il fournit la preuve de son affirmation en s'adressant à la *Politique* d'Aristote, où la *polis* voit le jour, « engendrée en vue de la vie, mais existant essentiellement en vue du bien vivre ».<sup>154</sup> C'est ainsi que ce qui est désigné comme « vie nue » est politisée selon Agamben. Agamben prétend détecter une opposition entre vivre (*zēn*) et bien vivre (*eu zēn*) dans la définition aristotélicienne,<sup>155</sup> une opposition qui dit-il est fondée dans la distinction originaire entre *bios* et *zoē*; mais cette distinction n'est pourtant pas une telle exclusion mutuelle qu'est une exception de *zoē* dans la *polis*, l'exclusion inclusive de *zoē* par *bios*. Agamben conclut que l'acte politique original est la politisation de la vie nue. L'exclusion inclusive de *zoē* par *bios* est l'exclusion du « simple fait de vivre » de l'homme de la *polis* comme quelque chose qui est a-politique (comme ceux des animaux et des dieux), mais l'inclusion de celui-ci comme un présupposé pour la vie politique à apparaître. Il s'agit du rapport paradoxal entre le pouvoir et la vie, la politique et la « vie nue ». Les assertions d'Agamben conduisent à la conclusion que *bios* ne peut qu'être dit de l'homme politique, de l'homme qui vit dans la *polis*, de l'homme qui est politique en soi. C'est la vie qualifiée qui définit l'homme distinct des animaux ou des dieux en tant qu'être politique. Cela est évident à partir de l'allégation d'Agamben que le qualificatif « politique » de *politikon zōon* « n'est pas un attribut du vivant comme tel, mais une différence spécifique qui détermine le genre *zōon*. »<sup>156</sup> Donc, Agamben s'occupe d'un possible argument contraire, fondé sur cette exception à laquelle il tient pour une distinction précise de *bios* and *zoē*, en posant une autre distinction entre « attribut » et « différence spécifique ».

Agamben se réfère à Foucault mentionnant cette définition, comme il a résumé le processus par lequel la vie biologique était saisi par les rouages du pouvoir, et la politique se transforme en la biopolitique: « *L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d'une existence*

---

153 Ibid., p.10.

154 Ibid., p. 10.

155 Ibid., p. 15.

156 Ibid., p. 10.

*politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.* »<sup>157</sup> Agamben le reformule à travers la distinction de *bios* et *zoē*; l'événement décisive, fondateur de la modernité est « *l'introduction de la zoē dans la sphère de la polis - la politisation de la vie nue* comme telle ». <sup>158</sup> Agamben déclare que la compréhension de la politique passe à travers une réflexion qui interrogera le lien entre la vie nue et la politique, car ce lien est ce qui va mettre en lumière « le point d'intersection cachée » entre les modèles juridico-institutionnel et biopolitique du pouvoir, le lien de souveraineté et la vie nue, et il conclut que,

*« L'implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire – quoique occulté – du pouvoir souverain. On peut dire en fait que la production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain. En ce sens, la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine. En plaçant la vie biologique au centre de ses calculs, l'État moderne ne fait alors que mettre en lumière le lien secret qui unit le pouvoir à la vie nue, renouant ainsi (selon une correspondance tenace entre le moderne et l'archaïque qui peut-être observée dans les domaines les plus divers) avec le plus immémorial des arcanes imperii. »*<sup>159</sup>

En conséquence, la thèse de Foucault « *devra dès lors être corrigée, ou tout au moins, complétée* », <sup>160</sup> la politique moderne n'est pas caractérisée par l'inclusion de *zoē* dans la *polis*, cela est définitif par la politique occidentale tout depuis ses origines. Le fait décisif de la modernité, c'est le royaume de la vie nue et de la vie politique, qui, selon Agamben, étaient séparés dans les temps anciens, commencent à se chevaucher, et les paires catégoriques d'exclusion/inclusion, de *zoē/bios* entrent « *dans une zone d'indifférenciation irréductible* ». <sup>161</sup>

---

157 En *ibid.*, p. 11.

158 *Ibid.*, p. 12, mon accent.

159 *Ibid.*, p. 14.

160 *Ibid.*, p. 17.

161 *Ibid.*, p. 17.

L'utilisation interchangeable d'Agamben de la « *zoē* » et la « vie nue » semble suggérer que la *zoē* est toujours déjà inclusivement exclus. *Zoē* désigne une reproduction de la vie biologique, une simple survie, un simple état d'être vivant, un être-pas-(encore)-mort, mais aussi un être-pas-(encore)-tué<sup>162</sup>, et en tant que tel, le domaine de la vie nue se révèle d'être à l'intérieur des murs de la ville - le ménage, *oikos*, où l'homme politique poursuit une vie apolitique consacrée à la « vie simple » - autant qu'à l'extérieur de ces murs, dont les habitants - le barbare, le hors-la-loi, le banni - ont la vie la plus « politique ». <sup>163</sup> Ce processus de séparation et d'inclusion par exclusion est ce qu'Agamben appelle la production d'un corps biopolitique. L'état d'exception à travers laquelle la vie nue est à la fois exclue et capturée dans la vie politique constitue le paradigme sous-jacent de la politique occidentale. C'est dans ce sens que la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine.

Il ne serait pas faux de dire que les propositions d'Agamben sont inscrites dans une interprétation arendtienne d'Aristote. L'affirmation d'Agamben que dans le monde classique la simple vie naturelle était exclue de la *polis* « au sens propre » et confinée à la sphère de l'*oikos* comme simple vie reproductive<sup>164</sup> résonne Arendt qui prétendait trouver dans la *Politique* une politique de liberté par opposition à la nécessité couplée avec l'*oikos*. En accouplant *zoē* avec le ménage, Agamben vient de dire que pour les Grecs la vie du ménage était, dans un sens, non qualifiée et non particulière, car les adjectifs qualifié et particulier étaient réservés aux *bios*. Selon cette lecture, il n'y a rien entre les pôles de *bios* et *zoē*; la différence entre un chef de ménage et un homme politique indique que le cas n'est pas une question de degré, mais de nature. Le point où Agamben s'écarte d'Arendt, c'est l'idée que *bios* et *zoē* coïncident et deviennent indistincts dans le processus « *en vertu duquel l'exception devient partout la règle* ». <sup>165</sup> Agamben ne s'attarde pas sur ce qu'indique «

---

162 Agamben lui-même l'affirme par rapport à l'*homo sacer*, celui qui incarne le concept de « vie nue », comme celui dont la vie est incluse « *uniquement sous la forme de son exclusion (c'est-à-dire dans sa possibilité d'être tuée sans sanction)*. » (Ibid., p. 12).

163 Ibid., p. 17.

164 Ibid., p. 10.

165 Ibid., p. 17. Dans *Homo Sacer*, Agamben ne définit jamais ce que se réfère cette expression, l'exception devenant la règle.

l'exception devient partout la règle », et garde le référence à « l'état d'exception fictif » en Benjamin.

La question de démêler le *bios* et la *zoē* l'un de l'autre ouvre la douzième session de *La Bête et le souverain*. La philologie, a-t-elle jamais eu une telle tâche? Qu'est-ce que « l'affinité ontologique » entre « la vie, *zoē* et le logos [?] »<sup>166</sup> Avec cette question, Derrida revient à la *Politique* d'Aristote, afin d'examiner la définition de l'homme comme *politikon zōon* dans son contexte textuel, et sa critique explicite d'Agamben se déroule à partir de ce point. La critique de Derrida est triple: premièrement, il conteste la distinction *zoē/bios*, deuxièmement, l'interprétation d'Agamben de la modernité et de la biopolitique, et, troisièmement, l'outil conceptuel d'Agamben de « vie nue ». Toutes les trois critiques sont étroitement liées et ils proviennent d'un problème plus profond que Derrida identifie dans le philosophe d'Agamben.

La définition aristotélicienne de l'homme comme un animal politique arrive au tout début de la *Politique* (I.1253 a3), mais aussi plus tard (1278 b19) quand il parle de la fin d'une *polis*. Derrida dit que c'est ce dernier passage sur la base de laquelle Agamben « *croit trouver une distinction entre bios et zoē qui structurera toute sa problématique* ». <sup>167</sup> C'est là qu'Agamben postulait Aristote à mettre en avant une opposition entre « le simple fait de vivre » et « vivre selon le bien ». <sup>168</sup> C'est en effet à la lumière de la distinction et de l'opposition de la « vie nue » et la « vie qualifiée » qu'Agamben pourrait avancer sa thèse sur ce qui détermine la politique occidentale. Contre cette affirmation, Derrida stipule d'abord que la distinction qu'Agamben prétend trouver chez les Grecs, chez Aristote en particulier, n'est pas aussi univoque qu'il y paraît, car il y a beaucoup d'exceptions <sup>169</sup> à sa réserve de *zoē* pour la vie

---

166 Derrida, *Séminaire...*, p. 418.

167 Ibid., p. 419.

168 Agamben, *op. cit.*, p. 9.

169 Derrida note que la première de ces exceptions est une qu'avoue Agamben lui-même, à savoir, le Dieu, qui, dit Aristote, a une *zōē aristē kai aidios*, et le second n'est d'autre que *politikon zōon* en Aristote, une exception majeure. Derrida insistera sur la façon dont Agamben tente de gérer

commune, non-humain ou apolitique, « la vie en général », et *bios* pour la vie qualifiée, humaine ou politique, le mode qualifié de vivre propre aux hommes. Comme noté, Agamben suit la lecture d'Arendt, qui avait traité la différence linguistique entre *bios* et *zoē* comme fixée dans la pensée grecque et sauvegardé ses prétentions avec Aristote. Mais même si c'était le cas, que l'utilisation d'Aristote de ces mots était invariable, cela ne signifie pas encore qu'on peut généraliser cette distinction à être déterminée pour la pensée grecque. En bref, Derrida trouve Agamben coupable d'une lecture d'Aristote forcée et simplifiée. La distinction *bios/zoē* comme une stratégie conceptuelle est injustifiée, et en tant que telle elle ne peut pas servir à déterminer une périodisation historique.<sup>170</sup>

L'insatisfaction de Derrida avec le compte de la biopolitique en Agamben est également située sur ce plan. Agamben écrit: « *ce qui caractérise la politique moderne n'est pas l'inclusion de la zoē dans la polis, en soi très ancienne, ni simplement le fait que la vie comme telle devient un objet éminent de calculs et de prévisions du pouvoir étatique; le fait décisif est plutôt que [...] bios et zoē, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible* ». <sup>171</sup> Derrida déclare, d'abord, qu'il est difficile de soutenir que ces termes sont entrés dans une zone d'indifférenciation irréductible étant donné que la différenciation n'a jamais été aussi sûre et clair pour commencer. Cependant, pour Derrida, ce qui est plus difficile à soutenir est « *l'idée qu'il y a là quelque chose de moderne ou de nouveau* », qu'il s'agit d'une « *entrée moderne* ». <sup>172</sup> Peut-être ce que Derrida inquiète le plus est le fait qu'Agamben admet à la fois que ce qui se déroule sous le nom de biopouvoir est particulièrement moderne, et que la biopolitique définit la politique depuis sa fondation, comme sa forme la plus archaïque et immémoriale. Être en mesure d'affirmer que dans la modernité il y a une tournure des événements lorsque *zoē* entre dans le domaine de la politique (et devient donc impossible de distinguer de *bios*)

---

ce problème avec *politikon zōon*. Voir aussi Lubreuil (2006) pour une étude détaillée des autres exceptions à la demande d'une stricte limitation des usages sémantiques de *bios* et *zoē* d'Agamben.

170 Derrida, **op. cit.**, p. 420.

171 Agamben, **op. cit.**, p. 17.

172 Derrida, **op. cit.**, p. 421.

dépend de la différence précédente de *bios* et *zoē* qui est rigoureuse; mais pour Derrida, comme nous l'avons vu, cette n'est pas une distinction tenable ou fiable pour être utilisée en tant qu'une stratégie conceptuelle. Derrida déclare à plusieurs reprises qu'il ne fait pas valoir contre une spécificité moderne de la politique/ (du) biopouvoir, mais que l'idée que le biopouvoir lui-même est quelque chose de nouveau et spécifique à la modernité doit être abordée avec précaution. La distinction *bios/zoē* en tant qu'un instrument d'analyse n'est pas « *suffisamment aigu et [...] suffisamment profond* » pour l'examen et la désignation d'une « *spécificité dans les rapports entre le vivant et le politique* », dans ce qu'on appelle la « *modernité* ». <sup>173</sup>

Une note: Il faut être prudent à ne pas porter un jugement injuste fondé sur une lecture superficielle ici. Il ne faut pas oublier que ce qui définit la modernité pour Agamben n'est pas l'*inclusion* de *zoē* dans la *polis*, qui est un fait très ancien, mais son *entrée* dans la sphère de la *polis*. Pour Agamben, la vie nue était « *situé à l'origine en marges de l'organisation politique* », <sup>174</sup> l'état d'exception constituait une sphère séparée de *zoē*. Lorsque les frontières de cette sphère séparée commencent à s'estomper, « *parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle* », <sup>175</sup> (Agamben omet d'expliquer ce que particulièrement ce processus est), la vie nue se libère dans la *polis*. Agamben fait valoir que, même si l'activité initiale du pouvoir souverain est la production d'un corps biopolitique, les processus dans lesquels la vie nue « *devient à la fois le sujet et l'objet de l'ordre politique et de ses conflits* » concernent un nouveau corps biopolitique, le corps biopolitique du citoyen de l'État-nation. <sup>176</sup> « *Si donc quelque chose caractérise la démocratie moderne de la démocratie antique, c'est qu'elle se présente d'emblée comme une revendication et une libération de la zoē, et qu'elle cherche constamment à transformer la vie nue elle-même en une forme de vie afin de trouver, pour ainsi dire, le bios de la zoē.* » <sup>177</sup>

---

173 Ibid., p. 434.

174 Agamben, **op.cit.**, 17.

175 Ibid.

176 Ibid.

177 Ibid.

Ce que Derrida définit comme le problème dans l'analyse d'Agamben de la spécificité moderne de la biopolitique est qu'Agamben fonde cette analyse en une manière exclusive sur le concept de « vie nue ». Je tiens que le problème avec ce concept concerne le double rôle qu'Agamben lui attribue: elle participe à la fois comme le fait biologique, a-politique, a-historique de la vie « *commune à tous les êtres vivants* », *zoē* en opposition à *bios*, qu'il prétend qu'il se trouve dans la pensée antique; et comme la vie qui est une figure de le seuil et de l'indifférenciation, la vie de l'*homo sacer*, « *l'élément politique originel* » et « *seuil de l'articulation entre nature et culture, zoē et bios* ». <sup>178</sup> En d'autres termes, la « vie nue » semble faire référence à la fois à une nudité naturelle et une autre qui est en fait entachée avec les marques de la souveraineté. L'interprétation d'Agamben de *zoē* comme la « vie nue », qui est « traduite audacieusement » selon Derrida, avait son excuse dans l'opposition « le simple fait de vivre » (*to zēn*) et la « vie politiquement qualifiée » (*to eu zēn*) qu'Agamben prétend trouver dans la conception aristotélicienne de la politique. <sup>179</sup> Même si Agamben affirme que l'idée d'un domaine pur de la vie nue est une fiction pour cacher l'état d'exception qu'est la vie nue dans la logique de la souveraineté, il, lui-même, utilisant une différence - *bios/zoē* - dans son propre compte qui suit cette logique répète l'acte souverain qu'il identifie dans les discours occidentaux de la politique. Sa reconnaissance qu'avant la rupture moderne le domaine de la vie nue était « *situé à l'origine en marges de l'ordre politique* » suggère qu'il peut maintenir qu'il y avait un domaine pur de la vie nue, à savoir *oikos*, où *zoē* était « *strictement confinée* » sans contaminant le domaine de la politique; pour Agamben, par conséquent, la différence classique « *entre zoē et bios, vie privée et existence politique, entre l'homme comme simple être vivant, qui a pour lieu propre la domus, et l'homme comme sujet politique, dont la demeure est la cité* » <sup>180</sup> semble être non seulement conceptuelle mais aussi factuelle.

Comme susmentionné, la définition *politikon zōon* constituait une exception majeure à la différence stricte entre *zoē* et vie qualifiée. Agamben essayait de

---

178 Ibid, p. 195 .

179 Ibid, p. 10.

180 Ibid, p. 105.

contourner une contre-attaque possible en ce sens, en postulant une différence entre les deux façons de comprendre le mode d'attribution de *politikon* à *zōon*. La première réponse de Derrida à ce mouvement est de dire que cette différence acclamée est difficile à identifier, sinon seulement impossible de démontrer.<sup>181</sup> Agamben avait soulevé cette différence là où il aurait à admettre l'existence d'une certaine *zoē a-nue*, mais il n'explique ou montre pas de quelle manière « un attribut du vivant » et « une différence spécifique qui détermine le genre *zōon* » (i.e. le même être vivant) sont différents l'un de l'autre.<sup>182</sup> De plus, Derrida est positif qu'Aristote avait dit ou au moins impliqué<sup>183</sup> que « “l'attribut du vivant comme tel” (et donc de la vie nue, dirait Agamben), l'attribut de la vie nue de l'étant appelé l'homme, est politique, c'est là sa différence spécifique ».<sup>184</sup> Ainsi, à l'échec d'un tel effort pour éluder le problème de la *zoē a-nue*, Derrida dit qu'il nous faut à admettre « qu'Aristote avait déjà en vue, qu'il avait déjà pensé à sa manière la possibilité que la politique, la politicalité, puisse qualifier, voire s'emparer, dans certains cas, celui de l'homme, de la vie nue (*zoē*), et donc qu'Aristote ait pu déjà appréhender ou formaliser, déjà, à sa manière, ce que Foucault et Agamben attribuent à la spécificité moderne ».<sup>185</sup>

Pour le démontrer, Derrida commence par souligner qu'Aristote définit l'homme comme un vivant politique *par nature* - « définition qui ne manque jamais de préciser “par nature” (*phusei*) »<sup>186</sup>- un vivant destiné naturellement à vivre dans la *polis*, celui qui est, par nature et non par simple accident, a-*polis*, soit une bête ou un dieu.<sup>187</sup> Cet être politique qu'Aristote attribue à l'homme est dans sa nature, dans sa vie comme un être naturel; il est un vivant la vie duquel est emparée par la politique. Derrida soutient que c'est là où la différence d'Agamben ne fonctionne pas,

181 Derrida, **op. cit.**, p. 435.

182 Pour promouvoir la critique, il pourrait être mentionné que Aristote lui-même parle de la politicalité d'autres êtres vivants, d'autres *politika zoa*, en la *Politique* (1253 A7-9) et L'Histoire des Animaux (488 a8; 589 a3). Pour une analyse détaillée de la façon dont cette plus large conception zoologique de *politikon zōon* influence les usages plus limités, voir Wolfgang Kullmann, « *Man as a Political Animal in Aristotle* », dans David Keyt et Fred D. Miller, Jr. (dir.), *A Companion to Aristotle's Politics* (Oxford: Blackwell, 1991), pp 94-117.

183 Derrida, **op. cit.**, p. 438

184 Ibid.

185 Ibid., p. 435.

186 Ibid., p. 419.

187 Aristote, **Politique**, 1253 a3-5.

car c'est dans la définition de l'homme *par nature* d'être politique, et en tant que tel, Derrida proclame, il est zoo-politique, dans sa vie même.<sup>188</sup> À répéter, il y a une *zoē* non-nue, qui ressemblerait à une impossibilité logique pour Agamben (une vie nue non-nue), et ceci est l'homme, dont la *zoē* est en effet qualifiée, qui est, dans sa propre vie comme un vivant, par nature, politique. Ainsi, alors que la réception d'Aristote chez Agamben a consisté en lui attribuer une définition de la politique comme une essence qui est comme si extrait de la vie de l'homme en isolant sa vie nue comme a-politique; Derrida affirme que Aristote devrait être accordé crédit pour une pensée de la structure biopolitique de la politicalité de l'homme.<sup>189</sup> À répéter, pour Aristote, dit Derrida, l'homme est politique dans son être vivant même, par sa nature même, et non parce qu'il exclut une partie de sa nature, une partie de son activité essentielle en tant qu'être vivant pour devenir politique. L'homme n'est pas (bio/zoo)politique par un détour d'exclusion inclusive, il l'est si immédiatement.<sup>190</sup>

La résolution proposée par Agamben à la fracture entre *bios* et *zoē* qui caractérise la politique occidentale est conceptualisée comme « *forme-de-vie* », « *un bios qui ne soit que sa zoē* », <sup>191</sup> une vie qui ne peut pas être séparée de sa forme. Ce que Derrida a démontré, s'il n'est pas dit explicitement, c'est que l'homme en tant qu'être politique a, dans sa politicalité, toujours déjà, par sa nature, une vie qui peut être décrite comme un *bios* qui n'est que sa *zoē*. Il vaut peut-être mieux dire que la différence bios/*zoē* elle-même a été rendue inopérante avec l'attestation de Derrida que l'homme comme un être vivant a essentiellement la forme « politique ». La lecture d'Aristote par Agamben qui pose les domaines de la vie nue et de la vie politique comme deux domaines séparés « à l'origine », c'est donc discrédité; peut-être ces domaines ont toujours été se chevauchant, interagissant, mêlant, l'un passant par l'autre, se différenciant l'un de l'autre dans des différentes configurations, formant des différentes constellations dans le temps. Derrida vise à rendre possible de réfléchir sur le rapport entre la politique et la vie, la puissance et la vie, la

---

188 Derrida, **op. cit.**, p. 462.

189 Ibid.

190 Ibid.

191 Agamben, **op. cit.**, p. 202.

souveraineté et la biopolitique par d'autres moyens, en évitant de limiter l'analyse à une seule figure d'explication, une *ur*-différence, ou une dichotomie solide ou indissoluble. En fait, la dernière partie de la douzième session met en relief ce que Derrida considère d'être la différence essentielle entre Agamben et lui-même.

Pour éviter tout malentendu à sa part, Derrida souligne à nouveau que ce qu'il s'oppose, ce n'est pas l'idée du biopouvoir prenant des formes nouvelles, mais l'idée que le biopouvoir est quelque chose qui caractérise seulement une certaine époque de l'histoire, à savoir, la modernité; le biopouvoir ou le zoopouvoir ne sont pas nouveaux.<sup>192</sup> Derrida dit ce qui le trouble dans le compte d'Agamben est l'appel à « *réveiller la politique à quelque chose qui serait, je cite, "l'événement décisif de la modernité"* » juste au moment où celui-ci reconnaît que « *biopolitique est une chose archi-ancienne* ». <sup>193</sup> Je crois qu'il y a à ce point une erreur et dissimulation dans l'analyse d'Agamben par Derrida.<sup>194</sup> On ne peut pas dire avec certitude si ce point a été négligé ou tout simplement inaperçu; cependant, je crois que les commentaires prochains de Derrida tiennent leur efficacité, au sujet de ce qui trouble Derrida n'est pas un seul mouvement, mais une tendance générale qu'il perçoit chez Agamben, « *une façon de penser l'histoire, de faire l'histoire, d'articuler une logique et une rhétorique sur une pensée de l'histoire, ou de l'événement* ». <sup>195</sup> Derrida détecte chez Agamben une quête de l'origine, un désir de sol, qui se montre peut-être plus nettement dans l'idée d'un événement décisif et fondateur. Abandonner cette idée ne serait pas méconnaître ou négliger l'événementialité de l'événement; au contraire, cela serait exposer la singularité de l'événement dans son irréductibilité et sa confusion, « *la événementialité qui marque et signe, selon moi, ce qui arrive, sans*

---

192 Agamben ne serait pas en désaccord avec Derrida en cela, comme l'une des conclusions d'*Homo Sacer* est: « *L'acte fondamental du pouvoir souverain est la production de la vie nue en tant qu'élément politique originel et seuil d'articulation entre nature et culture, zoē et bios* », qui pour lui implique que « *la politique occidentale est d'emblée un bio-politique.* » Ibid., p. 195.

193 Derrida, **op. cit.**, p. 438-439.

194 Comme déjà mentionné, ce qui distingue la modernité pour Agamben est l'effacement des frontières entre la sphère de la vie nue et la sphère politique, et non pas l'inclusion de *zoē* – car, *zoē* est toujours déjà incluse par son exclusion -, et donc, la biopolitique. Le premier est le fait qui « *marque une transformation radicale des catégories politico-philosophiques.* » (p. 12) Mais c'est un fait que ce compte repose toujours sur une conception qui prend *bios* et *zoē* à être strictement séparés.

195 Derrida, **op. cit.**, p. 441.

*justement que quelque fondation ou quelque décision vienne jamais l'assurer* ». <sup>196</sup> De plus, le mode présomptueux derrière cette idée devrait être remis en question, « *surtout si on tente de repenser et réévaluer l'expérience endurente et aporétique de ce que veut dire "décision" dans la logique de l'exception souveraine* ». <sup>197</sup> Derrida perçoit dans le texte d'Agamben une tentation de l'histoire linéaire. Ce que Derrida propose à la place de cette sorte d'une lecture ontologisée de l'histoire est un mode d'exposition qui tient compte des événements dans leur différences et différenciations; cette approche va de pair avec une lecture textuelle qui s'occupe des différences sans arrêter leur signification, leur permettant de jouer dans l'indétermination du langage et de l'histoire, afin de comprendre « *la politique et son au-delà* ». <sup>198</sup>

La figure du seuil était centrale dans l'argumentation d'Agamben, parce qu'il était à la fois la limite qui définit la différence, et le *topos* de l'indifférence. Pour Derrida, c'est cette figure qui doit être reconsidérée dans la tentative de penser différemment les articulations entre la vie, *bios*, *zoē*, le *logos*, la *polis* et la politique - différemment que sur la base d'un sol ou d'une solidité fondamentale ou de la décision fondatrice. Pour Agamben, la ligne entre *bios* et *zoē* est indivisible et elle s'efface (et provoque ses deux côtés à entrer dans un état d'indifférence) une fois qu'il est flou ou poreux, puisqu'il n'y a pas de catégorie pour un entre-deux; la souveraineté est indivisible dans sa rapport à la vie nue et on ne peut sortir de son emprise en ayant aucun rapport avec elle. La différence de Derrida d'Agamben dans la conception de l'histoire et l'événement correspond à la différence de leur position sur la souveraineté. Mais comme nous l'avons dit plus tôt, pour Derrida, la souveraineté n'est pas un rapport essentiel, et elle est auto-déconstructive, auto-immune. Par ailleurs, ce mouvement d'auto-immunité a lieu « *antérieur à la dissociation entre quelque physis et ses autres (technè, nomos, thésis)* » et cela s'applique aussi à la vie « *avant toute opposition entre la vie (bios ou zoē) et ses*

---

196 Ibid., p. 442.

197 Ibid.

198 Ibid.

*autres* ». <sup>199</sup> À Agamben qui cherche l'origine et le fondement du rapport entre le pouvoir et la vie, un fondement dans l'histoire, un fondement dans le langage, à travers des événements fondamentaux et décisifs qui marque des seuils, Derrida répond: « *Peut-être qu'il n'y en a jamais, du seuil, un tel [unique et solide] seuil. [...] L'abîme, ce n'est pas le fond, le fondement originaire (Urgrund), bien sûr, ni la profondeur sans fonde (Urgrund) de quelque fonde dérobé. L'abîme, s'il y en a un abîme, c'est qu'il y ait plus d'un sol, plus d'un solide, et plus d'un seul seuil.* » <sup>200</sup>

À la fin de *Homo Sacer*, Agamben fait appel pour une nouvelle politique, qui est aussi un appel à une nouvelle ontologie. La nouvelle politique proposée par Agamben est construite autour de ce qu'il désigne comme forme-de-vie, ce qui est l'unité d'une vie où la vie est inséparable de sa forme, et donc où à travers de laquelle la souveraineté ne peut saisir ou se constituer. Agamben envisage cette nouvelle politique comme non-souveraine, avec aucun rapport à la souveraineté. Mais, conserver une sorte de souveraineté est essentiel si l'on est jamais à concevoir une forme-de-vie qui peut être autre chose qu'une figure d'indifférence au seuil de la mort. Il faut une conception d'une sorte de souveraineté dans la vie pour être en mesure d'imaginer un vivant qui peut s'opposer à la souveraineté, qui vise à maintenir dans son ban. Si la forme-de-vie est une résistance à une certaine souveraineté, cela signifie qu'elle est une puissance, et cette conception de la puissance – en tant que l'autonomie, l'autodétermination, l'émancipation, comme « liberté » - fait appel pour une notion de souveraineté. Nous avons parlé de ce *double bind*, et Derrida est clair qu'il est par définition impossible d'en retirer; <sup>201</sup> et il ne manque pas d'ajouter : « *Je me demande comment on pourrait même le souhaiter.* » Donc, pour Derrida, une théorie de non-souveraineté pure est trompeuse, sinon une « fiction malhonnête ». À répéter la proposition qui est probablement le meilleur

---

199 Derrida, *Voyous...*, p. 154.

200 Derrida, *op. cit.*, p. 443.

201 *Ibid.*, p. 403.

résumé de *La Bête et le souverain*, il n'y a pas *la* bête ou *le* souverain ou *la* souveraineté.<sup>202</sup> Une fois de plus, pour citer Derrida à longueur :

« *D'une certaine manière, il n'y a pas de contraire à la souveraineté, même s'il y a autre choses que de la souveraineté. Même en politique (et la question reste de savoir si le concept de souveraineté est politique de part en part) - même en politique, le choix n'est pas entre souveraineté et non-souveraineté, mais entre plusieurs formes de partages, de partitions, de divisions, de conditions qui viennent entamer une souveraineté toujours supposée indivisible et inconditionnelle.* »<sup>203</sup>

A la lumière de ce point, le rapport entre la politique et la vie reste à être pensé sur un nouveau terrain qui n'est pas marqué avec la différence sévère entre la souveraineté et la « vie nue », un terrain qui est ouvert aux articulations immanentes de différentes formes de la vie et de la souveraineté. La pensée peut accéder à ce terrain par la déconstruction d'un pur concept de souveraineté qui présuppose indivisibilité, à savoir, une métaphysique de la souveraineté.

La rhétorique d'Agamben est aussi problématique, car il est rempli avec des gestes de « *reconnaître les priorités [...] des premières fois, des initiatives inaugurales, des événements instituteurs [...] des priorités qui sont des primautés, des principautés [...] que tout le monde, sauf l'auteur bien entendu, aurait ignorées, si bien que chaque fois l'auteur de Homo Sacer serait le premier à dire qui aura été le premier.* »<sup>204</sup> Derrida identifie ce geste de « *premières* » comme « *la définition, la vocation, voire la revendication essentielle de la souveraineté.* »<sup>205</sup> L'usage abondant chez *Homo Sacer* des phrases comme « jonction caché », « fondement caché », « lien secret », « oublier », etc., révèle combien Agamben est absorbé par l'idée d'origine et du sol, et pourquoi il ressemble tellement métaphysique aux yeux de Derrida. Cette recherche et révélation des origines rappelle l'analyse même d'Agamben de la façon

---

202 Ibid., p. 114.

203 Ibid.

204 Ibid., p. 134.

205 Ibid.

dont le souverain invente une « fiction d'un commencement » pour camoufler le manque de fondement dans son auto-constitution. En d'autres termes, la déclaration des origines historiques et philosophiques est en contradiction avec l'idée de la non-souveraineté qu'Agamben veut en tenir.

Ce qui est problématique avec Agamben n'est pas sa déclaration que ce qui reste à repenser et interroger est le lien entre la politique et la vie (Derrida lui-même ne s'opposerait pas à ce sujet), mais la présomption que son compte présente la première (et peut-être le « primordial ») structure de ce lien. Agamben présente une lecture totalisante, il ne laisse aucune place aux autres possibilités de conceptualisation et d'interprétation et suit la même logique d'exception qu'il critique. Pour lui, il y a un seul paradigme biologique de la souveraineté qui est en travail depuis la naissance de la *polis* tout au long de la démocratie moderne; c'est aussi comment il peut justifier d'analyser de nombreux différentes figures - de *homo sacer* à la *neomort* aux réfugiés à la *Muselmann* - sous un seul concept, la « vie nue ». On peut dire à juste titre que cette analyse exclusive sera méconnaître et aplatir les nombreuses différences que ces figures incarnent en elles-mêmes. Pour conclure, les articulations entre la vie, *bios*, *zoē* et la politique doivent être considérées à nouveau, retournant à une entière histoire textuelle, pas pour étayer les allégations sur l'origine ontologiques supposées fondées sur le langage, mais pour chercher les différentes façons dont ces articulations prennent forme - avec « *une plus grande vigilance à l'endroit de notre irrépressible désir du seuil* »,<sup>206</sup> en ce qui concerne le fantasme du sol peut nous piéger - avec lesquelles des nouvelles perspectives sont appelées à la question du rapport entre le pouvoir et la vie. « Il n'y a pas un seul seuil » de Derrida en fait écho; c'est une question ouverte.

---

206 Ibid., p. 442.

## CONCLUSION

De la question de la souveraineté, nous en sommes venus à celle de la responsabilité, et nous avons réalisé que repenser la responsabilité implique repenser la vie. Le rapport entre la vie et le pouvoir nous a ramenés à la politique et le propre de l'homme, qui nous a redirigés vers la question de l'animal. Les questions de souveraineté et de l'animalité font appel inévitablement pour l'un l'autre, car ils partagent les axes de l'éthique et de la politique sur lesquels les questions des propres de l'homme ont lieu. Donc la question est, comment pouvons-nous penser à nouveau l'éthique et la politique, en prenant comme le fil conducteur ce que l'analyse a avancé?

Tout d'abord, il est clair que les questions de souveraineté et de l'animalité doivent être prises ensemble, parce que les notions de la liberté, la décision, le pouvoir et la responsabilité se croisent à leur point d'intersection. Derrida affirme que la question de l'animal, ou la question de la vie, du vivant n'a jamais été simplement une question parmi d'autres, « *elle aura toujours été pour moi la grande question, la plus décisive* ». <sup>207</sup> Elle « *représente la limite sur laquelle toutes les grandes questions sont formées et déterminées, ainsi que les concepts qui tentent de délimiter ce qui est "propre de l'homme", l'essence et l'avenir de l'humanité, de l'éthique, de la politique, la loi, "les droits de l'homme", "les crimes contre l'humanité", "genocide", etc.* ». <sup>208</sup> Dans certains cas, Derrida va jusqu'à dire que son travail dès le début avait pris forme sur cette interrogation: « *Tous les gestes déconstructifs que j'ai tenté d'accomplir sur des textes philosophiques ... consiste à remettre en cause la méconnaissance intéressée de ce qu'on appelle l'Animal en général, et la manière dont ceux-ci interprètent la frontière entre l'homme et l'animal.* » <sup>209</sup> Donc, ce qui

---

207 Derrida, **L'Animal...**, p. 57.

208 Derrida, **De quoi demain...**, p. 106.

209 Ibid.

peut être son accent dernier sur la question de l'animal, c'est en fait inséparable de son travail sur l'écriture, la différence, la trace, l'itérabilité et ainsi de suite.

Mais c'est aussi parce que repenser la vie passe par ce point d'intersection. La question de l'animal est en fait un aspect de la question plus englobante de la vie, du vivant dans la vie. Ce que nous pensons sur la différence de la « vie animale » de ce qu'on appelle l'homme, est en fait et déjà « *une multiplicité hétérogène de vivants* », ou mieux, « *une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort* ». <sup>210</sup> Derrida essaye de suivre/tracer la ligne de la pensée de la vie qui n'est pas seulement limitée à « l'animal », mais celle qui incorpore la remise en cause de tous les concepts qui sont affiliés au vivant, et puis, qui s'étend à la question de la non-vie. Comme il le dit, « *il faut donc dans le concept de la vie la mort.* » <sup>211</sup> La problématisation du concept de la vie dans la philosophie occidentale chez Derrida était une partie intégrante de son œuvre, peut-être revenant à la déconstruction du présent vivant chez Husserl en *La Voix et le phénomène*. Comme pour confirmer, il déclare dans *La Bête et le souverain* que la recherche est de « *cette façon de nommer la vie, plus précisément le vivant: non pas LA vie, l'Être ou l'Essence ou la Substance de quelque chose comme LA VIE, mais le vivant, le présentement vivant, non pas la Substance Vie qui reste en vie, mais l'attribut de vivant pour qualifier ou déterminer le présent, le maintenant, un maintenant qui serait essentiellement vivant, présentement vivant, maintenant en tant que vivant* ». <sup>212</sup> Ce que s'intéresse Derrida dans ce questionnement n'est donc pas « *l'énigme du vivant* », mais « *ce qui se tient dans un certain retrait là même où la question "qu'est-ce que le vivant de la vie?" retient son souffle devant la légitimité problématique d'une soumission de la question de la vie à une question de l'être, de la vie à l'être.* » <sup>213</sup>

C'est un point important, quoiqu'il soit obscur. Ce que nous y sommes attachés n'est pas la question en soi, « qu'est-ce que le vivant de la vie? », mais « ce qui se

---

210 Derrida, *L'Animal...*, p. 53.

211 Derrida, *Séminaire...*, p. 157.

212 Ibid., p. 292.

213 Ibid.

tient dans un certain retrait » où la question est posée. L'intérêt de Derrida n'est pas d'implanter « la question de LA vie » au lieu de « la question de L'Être », similaire au pas heideggérien par rapport à la tradition métaphysique, mais de regarder ou d'écouter ce qui se tient, ce qui est derrière ou devant la question elle-même, quelque chose dont nous ne pouvons pas demander « ce qui est », quelque chose qui reste dans l'ombre de la soumission de la question de la vie à la question de l'être, mais conditionne la question elle-même. Ne pourrions-nous dire que cela est l'affirmation, le « oui, oui », l'affirmation qui est fondée sur la force faible au cœur du pouvoir?

Nous avons parlé de l'impossibilité de la souveraineté pure, comment il se dissout dans la ligne même de sa possibilité et la manière dont chaque souveraineté est constituée ainsi déconstructible, qui comprend la souveraineté du sujet, de l'ego qui est toujours constitué par le non-ego et l'autre. Nous avons également problématisé la souveraineté comme le propre de l'homme, et nous avons vu que l'homme souverain sera toujours semblable à la bête, comme l'animal à l'endroit même où il le désavoue. Lorsque le simulacre de souveraineté absolue brise, nous arrivons à faire face à l'homme en son animalité. *La Bête et le souverain* est comme le titre d'une fable, peut-être parce que les deux, la bête et le souverain, sont créatures fabuleuses, ils sont eux-mêmes des fables, des fictions, des fabrications. Ce qui n'est pas une fable, pourtant, est l'événement, l'événement comme im-possible qui fait un appel pour « *une autre pensée du possible (du pouvoir, du "Je peux" maître et souverain, de l'ipséité même) et d'une im-possible qui ne serait pas seulement négatif* ». <sup>214</sup> Pas seulement négatif, qui veut dire qu'elle porte aussi en elle une positivité, une affirmation.

Comme la mort, l'événement est sans horizon, au-delà des conditions de maîtrise, il ne peut pas être s'approprié par un « je peux ». Mais contrairement à la mort, il n'est pas l'impossibilité de toute réponse; il ne ferme pas l'horizon de possibilités pour y répondre; en fait, nous devons toujours y répondre. Toutefois, ici, la liberté de réponse n'est pas la liberté subjective de la métaphysique, mais, si l'on

---

214 Derrida, *Voyous...*, p. 197.

peut dire comme tel, une réponse passive, la réponse de l'autre en moi, le « oui » inconditionnel que donne l'expérience de l'autre, le « oui » à vie. Elle est la finitude auto-immune qui permet l'exposition à l'autre, à ce qui vient. L'événement est devant la distinction entre le « quoi » et le « qui », il est la singularité absolue de l'incalculable, « *l'exception ou la singularité absolue d'une altérité non réappropriable par l'ipséité d'un pouvoir souverain et d'un savoir calculable* ». <sup>215</sup>

Pour Derrida, « *il n'y a ni responsabilité ni décision éthico-politique qui ne doive traverser l'épreuve de l'incalculable ou de l'indécidable. Il n'y aurait autrement que calcul, programme, causalité, au mieux "impératif hypothétique"* ». <sup>216</sup> Quelle est la responsabilité qui correspond à une décision passive, à une réponse passive? Ce n'est sûrement pas la responsabilité du sujet présumé souverain, mais on ne peut pas dire qu'il s'agit donc d'une irresponsabilité. Derrida ne l'admettrait pas, car, sa pensée restera toujours à être une pensée de la responsabilité. C'est peut-être pourquoi il met en garde contre le fait de finir toute souveraineté. Nous devons conserver et maintenir la discussion autour d'une différente sorte de souveraineté - différente de la souveraineté comme l'apothéose de l'irresponsabilité, à savoir, une souveraineté qui ne donne pas compte de rien à personne, mais à elle-même, la souveraineté comme/de l'ipséité pur. <sup>217</sup> Nous devons penser la responsabilité à travers un autre «logique» de la décision, de la réponse et de l'événement; il y aura toujours une responsabilité parce qu'une décision ne peut être réduite à un calcul, même si elle est une « décision passive ».

Par conséquent, une autre pensée de l'éthique et de la politique doit passer par la pensée de l'inconditionnel sans souveraineté, de l'événement comme im-possibilité et de la vie comme la survie, et ceux-là ne sont pas faciles à penser. L'affirmation de cette nécessité, Derrida dit, « *elle s'avance elle-même, d'avance, déjà, sans moi, sans*

---

215 Ibid., p. 203.

216 Derrida, **Points...**, p. 287.

217 Derrida, **Séminaire...**, p. 91.

*alibi, comme l'affirmation originaire* ».<sup>218</sup> Et comme le « oui » qui répond avant toute question,

« *L'affirmation originaire, qui d'avance ainsi s'avance, elle se prête plutôt qu'elle ne se donne. Ce n'est pas un principe, un principat, une souveraineté. Elle vient donc d'un au-delà de l'au-delà, et donc de l'au-delà de l'économie du possible. Elle tient à une vie, certes, mais à une vie autre que celle de l'économie du possible, une vie im-possible sans aucun doute, une sur-vie, et non symbolisable, mais la seule qui vaille d'être vécue, sans alibi, une fois pour toutes, la seule (je dis bien à partir de laquelle) une pensée de vie est possible. D'une vie qui vaille encore d'être vécue, une seule fois pour toutes.* »<sup>219</sup>

La vie comme la survie « *ne doit rien à l'alibi de quelque au-delà mythothéologique* ».<sup>220</sup> Cette affirmation de la vie qui est au-delà de l'au-delà est donc la vie dans son immanence et sa finitude, la vie comme un événement, la vie comme l'*à venir*. La responsabilité de cette vie est donc un impossible non-négatif; ce n'est pas l'irresponsabilité, mais *plus* de responsabilité. Derrida insiste encore et encore que la responsabilité est excessive ou celle-ci n'est pas la responsabilité. Cette responsabilité exigeante nous oblige à être vigilants sur les axiomes autour duquel le concept lui-même a été constitué jusqu'à présent. La machinerie conceptuelle qui nous a permis de parler de « sujet » présentait la responsabilité comme la responsabilité de l'homme en tant que le sujet souverain. L'analyse déconstructive de cette machinerie conceptuelle manifeste, d'abord, que la souveraineté absolue est impossible. Par ailleurs, nous avons appris à voir que seulement celui qui a un rapport immédiat à la mort peut avoir la souveraineté absolue; et comme les êtres finis n'ont pas ce rapport, seulement une chose morte, une chose non-vivante peuvent

---

218 Jacques Derrida, **États d'âme de la psychanalyse: L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté: Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse**, coll. « Incises », Paris, Galilée, 2000, p. 82.

219 Ibid., p. 82-83

220 Ibid., p. 83

être absolument souveraine. Cela signifie que la souveraineté absolue est la négation ultime de la vie.

L'affirmation ne s'adresse pas d'abord au sujet et elle situe « *une responsabilité aussi irréductible que rebelle à la catégorie traditionnelle de "sujet" »*.<sup>221</sup> C'est un appel singulier à la réponse ou à la responsabilité, et c'est une responsabilité pas pour le semblable, mais pour l'inclassable, le monstrueux, l'autre dans son altérité radicale. Telles sont les questions de l'éthique et de la politique de la vie. La pensée de Derrida est de la vie et pour la vie, sur le côté de la vie, et pour une responsabilité pour la vie, une responsabilité sans souveraineté indivisible - en bref, elle est et avoué de ce « oui » à la vie. Les conséquences de cette conclusion, cependant, doivent être laissées pour une réflexion plus approfondie.

---

221 Derrida, **Points...**, p. 289.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I: Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1997.
- Borradori, Giovanna, “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida,” dans *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pp. 85-136.
- Jacques Derrida, *Apories*, coll. « Incises », Paris, Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques, *De l'esprit: Heidegger et la question*, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 1987.
- Derrida, Jacques, *Donner La Mort*, coll. « Incises », Paris, Galilée, 1999.
- Derrida, Jacques, *États d'âme de la psychanalyse: L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté: Adresse aux États Généraux de la Psychanalyse*, coll. « Incises », Paris, Galilée, 2000.
- Derrida, Jacques, “Force de loi: Le « fondement mystique de l'autorité »,” *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 1990, pp. 920-1045.
- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 2006.
- Derrida, Jacques, “« Il faut bien manger » ou le calcul du sujet,” dans *Points de suspension: Entretiens*, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 1992, p. 269-301.
- Derrida, Jacques, *Séminaire La bête et le souverain, Volume I, 2001-2002*, établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, coll. « La philosophie en effet », Paris, Éditions Galilée, 2008.
- Derrida, Jacques, *Voyous: Deux essais sur la raison*, coll. « La philosophie en effet », Paris, Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques, *Without Alibi*, édité et traduit par Peggy Kamuf, Stanford, California, Stanford University Press, 2002.
- Derrida, Jacques et Roudinesco, Elisabeth, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard / Galilée, 2001.
- Naas, Michael, “An Atheism that (Dieu merci!) Still Leaves Something to be Desired,” *CR: The New Centennial Review*, Vol. 9, No. 1, Spring 2009, pp. 45-68.
- Naas, Michael, “‘One Nation . . . Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity

of Democracy and the Sovereignty of God,” *Research in Phenomenology*, Vol. 36, 2006, pp. 15-44.

## **ÖZGEÇMİŞ**

Bilgesu Şişman, 1986'da İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Robert Kolej'de tamamladı. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe bölümlerinden 2009'da mezun oldu. 2010'da Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans bölümüne kabul edildi.

## TEZ ONAY SAYFASI

**Üniversite** Galatasaray Üniversitesi  
**Enstitü** Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı Soyadı** Bilgesu Şişman  
**Tez Başlığı** La souveraineté et la question de l'animal chez Derrida  
**Savunma Tarihi** 12.08.2013  
**Danışmanı** Prof. Dr. Zeynep Direk

## JÜRİ ÜYELERİ

**Ünvanı, Adı, Soyadı**

**İmza**

Prof. Dr. Zeynep Direk

Prof. Dr. Melih Başaran

Yrd. Doç. Dr. Çiğdem Yazıcı



**Enstitü Müdürü**

Prof. Dr. Sibel Yamak

