Subjectivité et animalité. L’animal en question dans l’œuvre de Jacques Derrida

Mémoire

Jean-François Perrier

Maîtrise en philosophie

Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Jean-François Perrier, 2016
Subjectivité et animalité. L’animal en question dans l’œuvre de Jacques Derrida

Mémoire

Jean-François Perrier

Sous la direction de :

Sophie-Jan Arrien, directrice de recherche
Résumé

Ce mémoire se donne pour objectif d’expliciter et d’interroger les dimensions phénoménologique et éthique de la question animale à partir des écrits de Jacques Derrida. Pour ce faire, en prenant pour fil directeur les intrications entre la subjectivité et l’animalité, nous tenterons d’exhumer les moments dogmatiques au sein de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger quant à leur conception des animaux. Dans un premier temps, nous expliciterons la position de Derrida à l’égard de la thèse heideggérienne qui oppose le Dasein et ce qui ne serait que « seulement vivant ». Dans un second temps, nous nous intéresserons aux écrits de Derrida sur la phénoménologie de Husserl afin de comprendre pour quelles raisons Derrida n’adhère pas non plus à un continuisme entre les hommes et les animaux. Enfin, ne souscrivant ni à la thèse discontinuiste de Heidegger, ni celle continuiste de Husserl, nous aborderons les conséquences éthiques que Derrida dégage à partir de l’impossibilité de penser autant le propre de l’homme que le tout autre qu’est l’animal, nous engageant par là dans sa pensée de l’hospitalité et de la responsabilité au-delà de toute subjectivité.
Table des matières

RESUME ........................................................................................................................................ III

TABLE DES MATIERES ................................................................................................................ IV

REMERCIEMENTS ........................................................................................................................ VI

INTRODUCTION. LA QUESTION DES QUESTIONS .......................................................................... 1

CHAPITRE I. LE PROBLÈME DE LA MORT : LA DIFFÉRANCE ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL ........................................................................................................................... 8

1.1 L’ANIMAL COMME « SEULEMENT VIVANT » DANS ÊTRE ET TEMPS ET LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA METAPHYSIQUE .................................................................................. 8

SECTION I ........................................................................................................................................ 13

1.1.1 Clarification de l’« interprétation privative » de la vie dans Être et temps ........................................... 13
1.1.2 La conviction de Husserl dans la stratification de l’être animé................................................................. 15
1.1.3 L’interprétation privative considérée comme une zoologie négative : l’animal-indicible chez Françoise Dastur ...................................................................................................................... 16
1.1.4 Explicitation du mode d’être de l’animal ................................................................................................. 18
1.1.5 Outil (Zeug), organe, organisme ........................................................................................................... 19
1.1.6 L’organisme animal en tant qu’il n’est ni sujet ni objet ........................................................................ 22
1.1.7 Le se-comporter (Sichbehnemen) animal dans l’accaparement (Benommenheit) ................................ 25
1.1.8 Le singe sans main et le chien qui avale : une soustraction du Dasein à tout biologisme .................. 30
1.1.9 Décloisonnement de l’accaparement animal ......................................................................................... 33
1.1.10 La différence de la capacité ............................................................................................................... 34
1.1.11 Le comportement de curiosité ............................................................................................................ 36

SECTION II ....................................................................................................................................... 42

1.2 LE PROPRE DE L’HOMME : LA MORT ......................................................................................... 42

1.2.1 L’être-pour-la-mort comme possibilité la plus propre du Dasein ......................................................... 43
1.2.2 Les différents types de finir : mourir (Sterben), décéder (ableben) et périr (verenden) ................. 45
1.2.3 La mort comme possibilité de l’impossible ........................................................................................ 48

1.3 VERS UNE LIMITROPHIE .......................................................................................................... 53

CHAPITRE II. LE CORPS DE LA PAROLE : L’IMPOSSIBLE PHÉNOMÉNOLOGIE .......................... 56
2.1 DE HEIDEGGER À HUSserl : de la discontinuité à la continuité de l’homme avec l’animal ................................................................. 56
  2.1 La constitution de l’animal dans les Ideen II .......................................................... 58
  2.1.1 L’accès phénoménologique à l’animalité ..................................................... 59
  2.1.2 L’auto-affection de la chair ................................................................. 61
  2.1.3 La sortie de l’attitude solipsiste : le détour par l’intropathie (Einfühlung) ........ 65
  2.1.4 L’humanisme de Husserl .............................................................................. 69

2.2 L’IMPOSSIBILITÉ D’UNE EXPERIENCE SOLIPSISTE : une radicalisation de l’intersubjectivité ................................................................. 73

2.3 LE PRÉSENT VIVANT ......................................................................................... 77
  2.3.1 La distinction essentielle entre expression et indication .................................... 77
  2.3.2 Le monologue intérieur ...................................................................................... 79
  2.3.3 Le temps démantelé de la conscience ............................................................. 82
  2.3.4 La mort dans le présent vivant ......................................................................... 84

2.4 VERS UNE NOUVELLE RESPONSABILITÉ ...................................................................... 87

CHAPITRE III. DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE À L’ÉTHIQUE ANIMALE ........................................ 89
  3.1 DE LA PHENOMENOLOGIE À L’ETHIQUE ................................................................ 89
    3.1.1 L’impossible : ouverture de l’éthique .............................................................. 91
  3.2 AU-DELA DE LA SUBJECTIVITÉ SOUVERAINE ..................................................... 95
    3.2.1 La structure sacrificielle (le sacrifice carnivore) et le carnophallogocentrisme .... 99
  3.3 L’HOSPITALITÉ ENVERS LES ANIMAUX ............................................................. 103
  3.4 LA RESPONSABILITÉ ENVERS LES ANIMAUX ..................................................... 111
  3.5 LA DISSYMETRIE ................................................................................................. 114

CONCLUSION. LA DÉMOCRATIE À-VENIR ...................................................................... 118

BIBLIOGRAPHIE .............................................................................................................. 123
Remerciements

Un merci tout spécial à ma directrice, Sophie-Jan Arrien, pour la confiance qu’elle m’a accordée et pour la merveilleuse souplesse-dans-la-rigidité tant pratique que théorique dont elle a fait preuve. L’écriture de ce mémoire a bénéficié d’une aide financière du Laboratoire de philosophie continentale et j’en remercie doublement Mme Arrien qui en est la directrice.

J’aimerais ensuite remercier mes parents à qui je dois plus qu’à toute autre personne. Ils sont les piliers sur lesquels j’ai pu m’appuyer tout au long de ma vie. Ils m’ont toujours encouragé et soutenu.

À Olivier Ducharme et Jean-Sébastien Hardy, chers amis, vous avez ma gratitude infinie pour vos précieuses suggestions et vos multiples lectures.

Merci à mes ami(e)s, Charles Gauthier-Marcil, Mathilde Bois, Elisa Bellato, Giulio Mellana, Guillaume Bernatchez, Yan Grenier et Stéphane Delisle, sans oublier ma meilleure amie et amoureuse, Marie-Christine, pour votre indéfectible présence ainsi que vos inestimables encouragements.

Je remercie également Marie-Andrée Ricard et Donald A. Landes d’avoir accepté d’évaluer mon mémoire.
INTRODUCTION. LA QUESTION DES QUESTIONS

« Tout animal […] est d’essence fantastique, fantasmatique, fabuleux, d’une fable qui nous parle de nous-mêmes, là même où un animal fabuleux, c’est-à-dire un animal parlant, parle de lui-même pour dire “je” – et à dire “je”, de te fabula narratur. »

Jacques Derrida, L’animal que donc je suis.

La question de l’animalité n’est pas pour Derrida une question parmi d’autres, mais au contraire la plus décisive. Elle représente « la limite sur laquelle s’enlèvent et se déterminent toutes les autres grandes questions, et tous les concepts destinés à cerner le “propre de l’homme”, l’essence et l’avenir de l’humanité, l’éthique, la politique, le droit, les “droits de l’homme”, le “crime contre l’humanité”, le “génocide”, etc.2 Si la littérature secondaire n’abonde pas en ce qui concerne le corpus derridien sur la question animale, l’intérêt incessant qu’il aura porté à l’animalité nous contraint néanmoins à poser sérieusement la question du statut de l’animal dans sa pensée. En effet, dès La voix et le phénomène et De la grammaïologie, il s’agit pour Derrida de compliquer les rapports entre la vie et la mort, ainsi que d’identifier les limites anthropologiques du langage, qui se caractérisent par une structure visant à maîtriser tout ce qui ne relève pas de la parole en la rapportant à celle-ci (structure que Derrida nommera logo-phono-centrisme). Or, toutes ces limites renvoient selon Derrida à une limite simple, et oppositionnelle, qui fut traditionnellement érigée entre l’Animal et l’Homme3. Pour

2 Ibid., p. 106.
le dire simplement, les animaux seraient privés de tout ce que l'homme s'octroie en propre. Mais c’est dire simultanément que toute thèse sur l’Homme est directement ou indirectement une thèse sur l’Animal. D'où l’importance de considérer frontalement la question de l’animalité et de reconnaître sa dimension proprement philosophique.

Pour Derrida, la tradition philosophique, bien qu’elle ne soit pas homogène, est un discours hégémonique, un discours qui a pour conséquence la maîtrise de l’animal, tant d’un point de vue pratique que théorique. Cette maîtrise consiste d’une part dans le regroupement des animaux au sein d’une catégorie homogène : l’animal en général. Le simple constat de la diversité des animaux fait toutefois apparaître que « la tâche est d’autant plus ardue qu’il n’existe aucune espèce animale dont les représentants seraient les membres pourvus de traits suffisamment communs pour permettre une telle classification.4 » Le principe même de la résistance à ces discours hégémoniques et souverains, voire simplificateurs, réside pour Derrida dans le fait qu’il y a « des vivants, des animaux, dont certains ne relèvent pas de ce que ce grand discours sur l’Animal prétend leur prêter ou leur reconnaître5 ». D’autre part, la maîtrise de l’homme sur l’animal consiste dans la légitimation de la souveraineté humaine sur tous les vivants en raison de ce qui le déterminerait en propre (langage, raison, subjectivité, liberté, main, etc.). En ce sens, l’opposition entre l’Homme et l’Animal relève de la tautologie : « l’animal est un animal parce que l’homme en a décidé ainsi6 ». Il suffit, pour s’en convaincre, de rappeler ces lignes de Kant qui ne sont pas sans faire écho à certains décrets juridiques des dernières années7 :

7 Par exemple, le professeur en droit privé et en sciences criminelles Grégoire Loiseau soutient qu’il n’est pas souhaitable et d’ailleurs impossible de fédérer tous les animaux sur la base de la sensibilité (ou de tout autre critère). Les différents impératifs biologiques des espèces, et plus encore les différentes utilisations que l’on fait des animaux, rendent impossible toute considération d’un traitement égal entre eux d’un point de vue juridique. Ainsi, les animaux sauvages, de compagnie, ceux nécessaires aux activités humaines ou encore ceux qui partagent l’environnement de l’homme ne se verront pas traiter de la même manière au regard du droit. C’est donc dire que, sur la scène juridique, la catégorie à laquelle appartient l’animal domine actuellement sur son caractère sensible. En s’appuyant sur la dignité humaine, Grégoire Loiseau soutient que seul l’humain est une fin en soi, qu’il n’est jamais un moyen, contrairement aux animaux qui sont notamment des propriétés de l’homme. C’est pourquoi il affirme qu’il ne faut pas « piller » les droits de l’homme au profit des animaux. Bien qu’une nouvelle catégorie juridique prenne actuellement naissance, celle des animaux compris comme êtres sensibles, il faut, selon Grégoire Loiseau,
Le quatrième et dernier progrès que fit la raison, achevant d’éléver l’homme tout à fait au-dessus de la société animale, ce fut qu’il comprit (obscurément encore) qu’il était proprement la fin de la nature, et que rien de ce qui vit sur terre ne pouvait lui disputer ce droit. La première fois qu’il dit au mouton : « la peau que tu portes, ce n’est pas pour toi, mais pour moi que la nature te l’a donnée », qu’il la lui retira et s’en revêtit (Gen. III, 21), il découvrit un privilège qu’il avait, en raison de sa nature, sur tous les animaux. Et il cessa désormais de les considérer comme ses compatriotes dans la création, pour les regarder comme des moyens et des instruments mis à la disposition de sa volonté en vue d’atteindre les desseins qu’il se propose.

Ainsi que le souligne Florence Burgat, nous voyons bien que le moment conceptuel kantien, qui caractérise selon Derrida un geste récurrent de la philosophie, relève d’une décision en lieu et place d’une définition de l’animal. C’est précisément à partir de cette décision que « le droit positif s’est édifié, plaçant les personnes (humaines), qui s’appartiennent et sont indisponibles, d’un côté, et les choses disponibles et donc appropriables, parmi lesquelles les animaux sont étonnamment inclus, de l’autre ». De façon générale, c’est cette décision arbitraire et unilatérale qu’attaque sous divers angles Derrida dans l’ensemble de ses textes portant sur l’animal.

Par le biais de la déconstruction du propre de l’homme et de ce que l’on nomme l’‘animal’, la remise en question derridienne de la décision qui confère à l’homme une hégémonie sur les animaux aura pour conséquence de modifier de fond en comble notre compréhension de nous-mêmes et la manière dont nous nous attribuons, en notre nom, certains attributs comme ceux de sujet, de conscience, de liberté, de responsabilité, etc. Pour comprendre l’ampleur de cette prétention, il faut questionner avec Derrida « un certain
concept du sujet humain, de la subjectivité humaine post-cartésienne […]\textsuperscript{10} qui est au cœur de nos institutions (sociales, juridiques, politiques, etc.). C’est d’ailleurs, à ses yeux, parce qu’une compréhension cartésienne de la subjectivité s’est réalisée institutionnellement, notamment juridiquement, que « conférer ou reconnaître aux “animaux” des droits, c’est [encore] une manière subreptice ou implicite de confirmer une certaine interprétation du sujet humain, qui aura été le levier même de la pire violence à l’égard des vivants non humains\textsuperscript{11} ».

L’hypothèse de Derrida est alors la suivante : la seule manière de ne pas perpétuer la violence à l’égard des animaux qui nous permet d’exploiter des « matériaux » de provenance animale, que ce soit pour la nourriture, le travail ou l’expérimentation, est d’opérer un changement profond dans la manière de se raconter et de les raconter. Il s’agit bien pour Derrida de développer une nouvelle manière de parler de nous et des animaux :

Comment faire entendre ici une langue ou une musique inouïe, assez inhumaine en quelque sorte, et non pas pour me faire ici le représentant ou l’émancipateur d’une animalité oubliée, ignorée, méconnue, persécutée, chassée, pêchée, sacrifiée, asservie, élevée, parquée, hormonisée, transgénétisée, exploitée, consommée, mangée, domestiquée, mais pour me faire entendre dans une langue qui soit une langue, certes, et non de ces cris inarticulés, bruits, rugissements, aboiements, miaulements, pépiements insignifiants que tant d’hommes attribuent à l’animal, une langue enfin dont tous les mots, les concepts, le chant, l’accent soient assez étrangers à tout ce qui, dans toutes les langues humaines, aura hébergé tant de bêtises sur ledit animal\textsuperscript{12}.

Afin de faire résonner cette « musique inouïe et assez inhumaine », nous suivrons dans ce mémoire Derrida dans la déconstruction des présupposés humanistes (notamment celui de la subjectivité) qui persistent au sein de la tradition philosophique.

L’humanisme métaphysique sacrifie le dissemblable (les animaux) afin de rester auprès du semblable (lui-même). Selon Derrida, « c’est bien d’un acte de souveraineté et d’une question de vie ou de mort qu’il s’agit quand un vivant invente tout seul, par soi-même, une technique, une machine destinée à assurer sa survie, à décider de la vie et de la mort, à éviter d’être

\textsuperscript{10} Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 126.
\textsuperscript{11} Ibid., p. 110.
\textsuperscript{12} Ibid., p. 92.
englouti vivant.13 » Sous cet angle, tel est le geste de la déconstruction : soumettre à la question les limites du propre de l’homme afin d’exposer que ces dites limites débordent de toutes parts. Ce geste critique à l’égard de la philosophie n’a donc pas pour objectif d’opérer un simple renversement en restituant à l’animal ce que les philosophes n’ont jamais voulu lui reconnaître. Il s’agit plutôt de multiplier les frontières, d’en dévoiler leur porosité, afin de faire s’effondrer l’opposition pure et simple entre l’Homme et l’Animal14.


---

14 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 10.
16 Ibid., p. 13.
la phénoménologie. C’est en effet, nous semble-t-il, à partir des travaux de Husserl, Heidegger et Levinas que Derrida thématise une première fois l’éthique et le politique, et ce, comme une conséquence intrinsèque des apories qui émanent de la phénoménologie. Ainsi, la déconstruction des principes de la phénoménologie (1959-1968) mène à une remise en cause de la souveraineté humaine, comprise comme maîtrise de soi du sujet. Or, ce n’est qu’à partir d’une refonte de la subjectivité que pourra être repensé chez Derrida ce qui en découle : l’État, le Droit, le Juridique, etc. (1983-2004). Mais c’est tout aussi bien à partir de là qu’il sera possible de changer véritablement nos rapports avec les animaux. Nos rapports avec les animaux doivent changer, écrit Derrida, « […] ils le devront, au double sens de ce terme, au sens de la nécessité “ontologique” et du devoir “éthique”18 ». C’est en réponse à cette nécessité qu’est structuré notre mémoire.


Dans notre second chapitre, intitulé « Le corps de la parole : l’impossible phénoménologie », nous expliquerons les raisons pour lesquelles Derrida n’adhère pas non plus à un continuisme ontologique, suivant lequel l’homme et l’animal partageraient un même

---

19 Ibid., p. 112.
mode d’être. Pour ce faire, nous nous appuierons sur la déconstruction derridienne de la phénoménologie de Husserl. D’abord, nous nous intéresserons à la déconstruction de l’auto-affection de la chair telle qu’elle se déploie dans le deuxième tome des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl, intitulé *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Cela nous permettra de penser à nouveaux frais nos relations avec les animaux et notre contamination originaire avec ceux-ci. Ensuite, à partir essentiellement de *La voix et le phénomène* dans lequel Derrida s’intéresse à la première « Recherche logique » de Husserl, il s’agira d’une part de déconstruire l’*Urform* de l’expérience originaire qu’est le présent vivant en montrant qu’il y a du non-sujet dans la subjectivité et, d’autre part, de déconstruire l’opposition classique, héritée d’Aristote, entre la « voix signifiante (*phoné sémantiké*) » qui caractérise le *logos* humain et les bruits dénués de signification des animaux (*spopboh*).

Dans notre troisième chapitre, intitulé « De la phénoménologie à l’éthique animale », nous nous intéresserons à l’éthique derridienne. Il s’ensuit pour Derrida, du point de vue même de l’analyse phénoménologique, un nécessaire renoncement à l’emploi implicite des noms de la subjectivité (« *ego* », « *ipse* », « *Dasein* », etc.) pour penser les animaux, mais aussi par le fait même d’une exigence éthique qui provient du dissemblable, une éthique qui fasse place aux animaux sans que cette place soit derechef conçue du point de vue de notre « humanité ». Cela requiert de renoncer non seulement à la notion de souveraineté, mais également à la perspective juridique qui la présuppose. En effet, être « chez-soi » pour y accueillir ensuite les animaux, comme le veut le droit animalier, implique une violence non-questionnée que critique Derrida. Une telle *hospitalité conditionnelle* implique d’emblée le partage de certaines capacités, ainsi que l’inclusion (ou l’exclusion) institutionnelle juridico-politique d’un être vivant animal selon qu’il correspond (ou non) à un ensemble de conditions (dangerosité, santé, utilité, etc.). C’est à cette violence non-questionnée, qui délimite un chez-soi et qui le fait sien en préservant pour l’homme l’autorité sur les animaux, qu’il faut renoncer *avec* Derrida, tout en essayant de penser, *par-delà* Derrida, les formes concrètes que cette posture éthique saurait prendre.

---

20 Voir *ibid.*, p. 121-122 : « Je crois comme vous qu’il y a une discontinuité radicale entre ce qu’on appelle les animaux – et en particulier les primates – et l’homme. Mais cette discontinuité ne peut pas nous faire oublier qu’il existe entre différentes espèces d’animaux et d’organisations sociales du vivant d’autres discontinuités. »

21 Derrida, Jacques. *L’animal que donc je suis*, p. 93.
CHAPITRE I. LE PROBLÈME DE LA MORT : LA DIFFÉRANCE ENTRE L’HOMME ET L’ANIMAL

« Personne n’aimerait, à propos de la capacité de percevoir, décider à la légère si c’est une faculté où n’a lieu aucune prise de connaissance, ou bien une faculté d’avoir connaissance. »

Aristote, De Anima.

1.1 L’animal comme « seulement vivant » dans Être et temps et Les concepts fondamentaux de la métaphysique

Dans Être et temps, Heidegger se penche sur le sens de l’être en général et sur le sens d’être du Dasein en particulier. Comme Derrida le soulignera, le mode d’être du Dasein que déploie l’analytique existentielle ne saurait d’emblée faire droit ni être conquis à partir de « l’animalité » de celui-ci, ni d’ailleurs selon la détermination traditionnelle de l’homme comme animal rationale. Il s’agit plutôt pour Heidegger d’attester ontologiquement le mode d’être du Dasein à partir duquel pourraient se penser les ontologies régionales que sont la biologie et l’anthropologie. Pour le dire autrement, les sciences régionales qui se préoccupent de la distinction entre homme et animal présupposent la condition de leurs investigations (le Dasein) que seule l’analytique existentielle peut mettre au jour.

En 1987, Derrida prononce une conférence intitulée De l’esprit, Heidegger et la question dans laquelle il esquisse ce que pourraient être, chez Heidegger, « les conséquences d’une grave

———

hypothèque\textsuperscript{23} » grevant l’analytique existentiale du \textit{Dasein} dans \textit{Être et temps} (1927) ainsi que dans \textit{Les concepts fondamentaux de la métaphysique} (cours de 1929-1930). Cette hypothèque se révèle lorsque Heidegger écrit qu’il n’est pas possible de penser l’animal selon les existentiaux ni, d’ailleurs, en termes de catégorial. En ce sens, écrit Derrida, « ne peut-on dire alors que toute la déconstruction de l’ontologie, telle qu’elle s’engage dans \textit{Sein und Zeit} et en tant qu’elle démet, en quelque sorte, le \textit{spiritus} cartésiano-hégélien dans l’analytique existentiale, se trouve ici menacée dans son ordre, sa mise en œuvre, son dispositif conceptuel par ce qui s’appelle si obscurement encore l’animal ?\textsuperscript{24} » L’hypothèse de Derrida est qu’en séparant le \textit{Dasein} des animaux, en opposant l’existence au « seulement vivant » (\textit{das nur-Lebendige}), Heidegger réaffirme subrepticement un certain dualisme cartésien selon lequel « il y a une chose, un domaine, un type d’étant homogène, qu’on appelle l’animalité \textit{en général} pour laquelle n’importe quel exemple ferait l’affaire\textsuperscript{25} ». Aux yeux de Derrida, cette césure entre le \textit{Dasein} et l’animal chez Heidegger, en dépit de la déconstruction heideggérienne de l’humanisme métaphysique, garde en son sein une téléologie anthropocentrique et humaniste que visait justement à déconstruire Heidegger dans \textit{Être et temps}.

Ce qui différencie à proprement parler le \textit{Dasein} de ce que Heidegger désigne sous le nom d’« animal », c’est que « l’animal accède à l’étant mais, voilà ce qui le distingue de l’homme, il n’accède pas à l’étant \textit{comme tel}. Cette privation (\textit{Entbehrung}) n’est pas celle (\textit{Privation}) que Heidegger situe dans \textit{Sein und Zeit} à l’intérieur de la structure du “en tant que”, du “quelque chose en tant que quelque chose” (\textit{die struktur des Etwas als Etwas})\textsuperscript{26} ». Cette structure caractérise la compréhension du monde (\textit{Weltverstehen}) propre au \textit{Dasein} en tant que celle-ci est toujours déjà investie de significativité (\textit{Bedentsamkeit}) et doit, ultimement, donner lieu à une explication antéprédictive\textsuperscript{27}. Toutefois, contrairement au \textit{Dasein}, l’animal est incapable de s’ouvrir au \textit{comme tel} de la chose, c’est-à-dire qu’il se tient en dehors de la possibilité de « laisser être »

\textsuperscript{23} \textit{Ibid.}, p. 71.
\textsuperscript{24} \textit{Idem}.
\textsuperscript{25} \textit{Idem}.
\textsuperscript{26} \textit{Ibid.}, p. 64.
\textsuperscript{27} \textit{Idem}.
l’étant en tant qu’étant : « L’abeille ouvrière, dit Heidegger, connaît la fleur, sa couleur et son parfum, mais elle ne connaît pas l’étamine comme étamine".

Cette privation (Entbehrung) signifie qu’il n’y a selon Heidegger aucun phénomène et aucune phénoménalisation au sens strict chez les animaux, c’est-à-dire aucun rapport à l’étant. Cette absence de rapport à l’étant implique pour l’animal l’impossibilité de posséder le langage : « Cette incapacité à nommer n’est pas d’abord ou simplement linguistique, elle tient à l’impossibilité proprement phénoménologique de dire le phénomène dont la phénoménalité comme telle, dont le comme tel même n’apparaît pas à l’animal et ne dévoile pas l’être de l’étant ». Cette absence de phénoménalité, qui caractérise l’essence de l’animal, Heidegger la désignera, dans Les concepts fondamentaux de la métaphysique, par le terme d’« accaparement (Benommenheit) » : non seulement l’animal n’a pas accès à la structure du en tant que tel (als Struktur) mais, pour cette même raison, il n’a pas non plus de monde selon Heidegger ; il lui manque l’ouverture même dans lequel l’étant apparaît comme tel et « fait monde » (weltet). En effet, pour la phénoménologie heideggérienne, le monde n’est pas à comprendre comme un récipient contenant la totalité des étants, mais plutôt comme la manière d’être de ce qui est. Le monde ne s’ouvre qu’avec et par l’étant qui a le mode d’être du Dasein. Or, puisque l’animal accaparé est fermé à l’ouverture même de l’étant, son accaparement implique une absence de monde (Weltlosigkeit) ou, plus exactement, une « pauvreté en monde » (Weltarmut). Le Dasein, en existant, est « configurateur de monde » (weltbildend), tandis que l’animal, accaparé, est « pauvre en monde ». C’est cette pauvreté en monde qui désigne pour Heidegger le mode d’être du « seulement vivant » (et qui pour cette raison n’est pas existant à proprement parler), mode d’être des plantes et des animaux distinct de celui de l’étant inerte qui, à l’instar de la pierre, est sans monde.

28 Ibid., p. 65.
29 Voir Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 197 : « [Heidegger] dit que la question de savoir si l’animal a un temps (la question de la temporalisation de l’animal) “reste un problème”, donc reste en suspens (et, d’une certaine manière c’est ce problème qu’il aborde courageusement dans ce séminaire). »
31 Heidegger, Martin. Les concepts fondamentaux de la métaphysique, p. 394.
32 Voir ibid., p. 281 : « Aujourd’hui – et nous ne parlons jamais, y compris ici, que de notre Dasein –, nous nous trouvons dans une situation propice. Elle est propice non seulement par le caractère multiforme et vivant de la
Cette caractérisation de l’essence de l’animal à partir de la notion d’accaparement indique en réalité une césure fondamentale entre le « seulement vivant » qu’est l’animal et le Dasein qui n’est pas défini essentiellement ou plutôt existentiellement comme un vivant. La thèse heideggérienne sur l’animalité est, pour Derrida, dogmatique, car elle circonscrit sous le titre d’« animal » un type d’étant homogène, caractérisé par une animalité en général – identiquement valable pour tous les animaux, de l’animalcule protoplasmique (amibe) au chimpanzé. Cette homogénéisation inquestionnée d’un type d’étant a pour principe une caractérisation aussi rigide que pure, qui n’est pas sans rappeler le dualisme cartésien entre l’âme pensante et le corps mécanique des animaux. C’est en s’appuyant sur une caractérisation du mode d’être propre au Dasein (être-avec, être-pour-la-mort, etc.), pré-conçu comme humain, et certain de sa distinction du seulement vivant, que Heidegger procéderait à une hiérarchisation ontologique plus ou moins avouée du vivant. Selon Derrida,


Pour Derrida, il apparaît nécessaire de problématiser ce propre de l’homme en mettant au jour l’impossibilité de la distinction pure entre le propre de l’homme comme être-au-monde et la pauvreté en monde des animaux. Heidegger n’était pas sans savoir, en déconstruisant le rationalisme et l’intellectualisme, qu’il mettait en cause ce qui caractérise l’entente traditionnelle de l’homme. Toutefois, selon Derrida, Heidegger n’aurait pas su tirer toutes les conséquences de sa déconstruction de l’humanisme métaphysique, échouant par là à déstabiliser radicalement la distinction entre le Dasein et les animaux. C’est ce qu’entend faire Derrida en déconstruisant pour sa part la phénoménologie heideggérienne.

recherche, mais par la tendance fondamentale à rendre et à assurer l’autonomie à la “vie”, c’est-à-dire à la manière d’être de l’animal et de la plante.

33 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 200.
Nous poserons aux textes heideggériens principalement deux questions : (SECTION I) accaparé dans et par son comportement à l’endroit de son environnement immédiat, l’animal se réduit-il sans reste à des intérêts vitaux (ce que nous le verrons, la thèse heideggérienne de la pauvreté en monde de l’animal) ? (SECTION II) Pouvons-nous octroyer rigoureusement à l’homme, et seulement à lui, ce que Heidegger circonscrit comme constituant proprement le Dasein en son être, à savoir la possibilité de mourir comme telle et d’avoir un monde comme tel ?

À la première question, Derrida répondra que certains animaux défient cette caractérisation et que la détermination de l’essence de l’animal comme accaparement n’est pas fidèle à la « chose même » : il y a phénoménalisation pour l’animal, c’est-à-dire ouverture d’un rapport à l’étant, bien que celle-ci soit sans doute hors langage35. Le nier, comme le fait Heidegger, caractérise déjà une violence à l’égard de l’animal. À la seconde question, Derrida répondra par la négative. Pour le montrer, nous nous engagerons sur le chemin de la déconstruction que Derrida opère de la question de la mort comme propre de l’homme chez Heidegger. La possibilité qui caractérise de façon insigne le sens d’être propre du Dasein (et donc de l’homme) est selon Heidegger son être-pour-la-mort. Mais le Dasein fait-il l’expérience de la mort comme telle ? Et que signifie la mort pour un Dasein qui n’est pas essentiellement défini en tant que vivant ? Nous devrons nous questionner afin de saisir « [...] quel contenu sémantique on peut donner à la mort dans un discours pour lequel le rapport à la mort, l’expérience de la mort reste sans rapport à la vie du vivant36 ». C’est en s’interrogeant sur la possibilité la plus propre du Dasein – possibilité dont les animaux seraient dépourvus – que se joue obliquement le geste de la déconstruction. S’il apparaît que l’homme ne peut mourir proprement, c’est-à-dire avoir sa mort en propre tel que Heidegger l’entend, alors la délimitation entre le Dasein et les animaux ne saurait être claire et pure.

35 Nous suivons ici la lecture que fait Marc Richir des Concepts fondamentaux de la métaphysique dans Phénoménologie et institution symbolique. Nous y reviendrons expressément plus bas.
SECTION I

1.1.1 Clarification de l’« interprétation privative » de la vie dans Être et temps

Dans Être et temps, Heidegger pose la question de l’accessibilité à la vie des vivants. Comment, en tant que Dasein, pouvons-nous accéder à la vie de l’animal ? Selon lui, « [l]a vie est un mode d’être spécifique, mais il n’est essentiellement accessible que dans le Dasein. L’ontologie de la vie s’accomplit sur la voie d’une interprétation privative ; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait “plus que vie”. Heidegger ne résout toutefois pas le problème dans Être et temps et la question de l’animal et de sa détermination reste en suspens en tant que problème secondaire, accessoire ou ultérieur. En effet, l’animal ne souscrit ni au catégorial ni à l’existential, il pose un problème. C’est ce qui fait alors l’intérêt tout particulier de son cours sur Les concepts fondamentaux de la métaphysique dans lequel il entend justement résoudre ce problème.

Pourquoi toutefois revenir à ce problème spécifique près de trois ans après la publication de son opus magnum ? L’animal pose un véritable problème à l’ontologie fondamentale puisqu’il possède un mode d’être propre, qu’il se meut et qu’il perçoit d’une façon qui semble à première vue pour le moins similaire au Dasein. Selon Derrida, la simple existence de l’animal « […] introduit un principe de désordre ou de limitation dans la conceptualité de Sein und Zeit […] », à un point tel que la ligne de partage du « propre au Dasein » (Daseinmäßig) et de l’« impropre au Dasein » (Undaseinmäßig) se trouve fortement ébranlée par la position non explicite de

37 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 59 [50].
38 Pour une étude rigoureuse de ce que dit Heidegger dans ses travaux de jeunesse, voir Bailey, Christiane. À la mesure du Dasein. La genèse des existentiaux dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927], (Mémoire de maîtrise présenté à l’Université de Montréal, Montréal, Québec, 2011).
l’animal. Si l’animal n’est ni Dasein, ni vorhanden, ni zuhanden, quel est alors son mode d’être ? C’est en suivant la question de la mort que Heidegger tentera de répondre à cette question.

La mort est pour Heidegger la possibilité de l’impossibilité (de l’existence) du en tant que tel qui caractérise en propre le Dasein. C’est à partir de la mort que peut se déterminer l’authenticité du Dasein. Cela signifie pour Derrida que « ce rapport au disparaître comme tel du “comme tel” […] dont Heidegger veut faire la marque distinctive et le pouvoir propre au Dasein, est aussi le trait commun et aux formes inauthentiques et aux formes authentiques de l’existence du Dasein », voire même, « hors du Dasein, [pour] tout vivant en général ». La disparition du comme tel est le trait commun à tout vivant, incluant le Dasein, qui empêche toute limitation absolue entre le Dasein et les animaux. Le cours de 1929-1930 constitue à cet égard une tentative méthodique et rigoureuse de soustraire l’animal de toutes les structures existentiales du Dasein humain en explicitant son mode d’être déficient propre, afin d’éliminer ultimement le principe de désordre qui subsistait dans Être et temps. C’est alors par le biais de ce que Heidegger nomme une « interprétation privative » de l’animal qu’il serait selon lui possible de dégager son mode d’être propre.

Comment est-il possible, pour nous en tant que Dasein, d’accéder aux animaux ? Comment comprendre leur mode d’être si le Dasein se distingue originairement et fondamentalement, en son être, du simplement vivant ? La détermination du mode d’être de l’animal, dans Être et temps et dans Les concepts fondamentaux de la métaphysique, n’est possible que par une interprétation privative : comme le souligne Françoise Dastur, « [n]ous n’avons […] qu’un accès négatif à l’être de l’animal, puisque, la “vie” étant toujours pour nous vie humaine, c’est-à-dire une vie capable de s’interpréter, de se comprendre elle-même et de s’assumer elle-même, nous ne pouvons nous représenter la vie du “simple” vivant que par un effort d’abstraction ». Si le Dasein n’est pas un substrat pourvu de qualités positives que nous pourrions simplement soustraire (l’homme comme animal « rationnel », « politique », « pourvu de langage », etc.),

40 Bailey, Christiane. À la mesure du Dasein, op. cit., p. 93.
41 Voir Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », p. 292 : « Il n’y a pas de catégorie d’existence originale pour l’animal : il n’est évidemment pas Dasein (l’être ne peut apparaître, ni être interrogé comme tel) pour l’animal ni vorhanden ni zuhanden ».
42 Derrida, Jacques. Apories, p. 131-132
comment le « simplement vivant » peut-il être accessible par le biais d’une interprétation privative ? Il faut considérer la vie animale comme un mode d’être propre n’ayant aucun mode d’être analogue au Dasein, qu’il soit enfant ou handicapé. Autrement dit, l’animal n’équivaut pas au Dasein moins (-) certains de ses existentiaux. À cet égard, il apparaît nécessaire d’écarter deux positions possibles concernant l’interprétation privative de l’animal : celle de son maître Edmund Husserl, ainsi que celle de la zoologie négative que propose Dastur.

1.1.2 La conviction de Husserl dans la stratification de l’être animé

Nous trouvons en quelque sorte déjà, dans la phénoménologie de la constitution de Husserl, une interprétation privative de l’animal avec laquelle Heidegger prend ses distances. Pour Husserl, qui réactive la tradition grecque des couches de l’âme, l’animalité (animalität) désigne une « couche » que partagent l’homme et la bête (Tier). Il est possible alors d’accéder à ce qu’est la bête en opérant une soustraction de ce qui la distingue de l’ego humain, couche par couche, jusqu’à ce que soit atteint ontologiquement et épistémologiquement l’essence ou le fond essentiel, de l’animal. En effet, selon Husserl, les couches animales sous-jacentes que partagent les hommes et les animaux ne cessent de fonctionner et même de co-fonctionner avec les couches supérieures, et ce, même si l’homme a toujours déjà quitté l’animalité. Nous accédons alors à la bête en raturant certaines caractéristiques de la vie humaine normale (essentiellement celles qui relèvent des significations ou donations de sens supérieures qui sont partagées dans la communauté intersubjective : œuvres, idéaux, etc.) par l’entremise de modifications intentionnelles.

L’animal est donc relégué chez Husserl, avec les handicapés et les enfants, au sein des subjectivités anormales. Heidegger ne peut souscrire à cette conception stratifiée de la vie humaine que met de l’avant la phénoménologie de la constitution puisque celle-ci présuppose une vision continuiste, position qu’il n’a jamais cessé de critiquer : « […] dans la question de l’être de l’homme, il est exclu d’obtenir celui-ci par la simple sommation des modes d’être – qui

44 Maurice Merleau-Ponty est à cet égard très proche de la thèse de Heidegger sur la question de l’animal, bien que dans une certaine mesure il la nuance. En effet, lorsque celui-ci entend expliquer « l’étrange parenté entre l’homme et l’animal », il va recourir à l’explicitation de deux corporéités différentes : voir La structure du comportement.
45 Husserl, Edmund. Recherches phénoménologiques pour la constitution, p. 298-299.
plus est encore en attente de détermination – du corps, de l’âme et de l’esprit. Même une tentative qui voudrait suivre une telle voie ontologique ne pourrait s’empêcher de présupposer une idée de l’être tout. Il faut renoncer à la conviction selon laquelle l’homme unifie en lui-même « […] tous les degrés de l’être : l’être physique, l’être de la plante et de l’animal, et l’être spécifiquement spirituel ». Ce n’est qu’ainsi que nous pourrons saisir le mode d’être propre à l’animal.

1.1.3 L’interprétation privative considérée comme une zoologie négative : l’animal-indicible chez Françoise Dastur

Si Heidegger insiste particulièrement sur le fait qu’on ne peut penser l’homme comme étant une sommation de l’ensemble des caractéristiques des divers degrés de l’être, il insiste aussi sur le fait que le Dasein ne peut être désigné essentiellement comme « vie ». Comment comprendre cette exclusion de la vie hors de l’existentialité lorsqu’il s’agit précisément d’accéder au vivant à partir du Dasein qui n’est pas essentiellement défini comme un vivant ? Dans son article « Pour une zoologie “privative” », qui vise à soustraire Heidegger de la critique derridienne tout en explicitant la manière de comprendre la question de l’animal dans l’œuvre de Heidegger, Françoise Dastur propose une lecture profonde et originale de l’interprétation privative dans l’œuvre heideggérienne (notamment Lettre sur l’humanisme, Beiträge zur Philosophie, Étre et temps), avec laquelle nous devrons néanmoins prendre nos distances.

Pour être en mesure de cerner le mode d’être de l’animal, il est nécessaire selon Dastur de partir de l’existentialité du Dasein afin de saisir négativement le « seulement vivant »48. C’est ce geste qu’elle désigne sous le titre de « zoologie négative ». Il ne s’agit plus de penser l’animal dans un rapport « quantitatif », à savoir qui prend en compte ce qui manque à l’animal par rapport à l’homme, mais bien de penser l’animal dans son altérité radicale ; tellement radicale qu’il serait impensable et indicible. Selon Dastur, « c’est pourquoi, l’animal est aujourd’hui […] l’autre par excellence, celui avec lequel le Mitsein est rigoureusement impossible, qui demeure porteur d’un secret inviolable.

46 Heidegger, Martin. Étre et Temps, p. 58 [48].
et est à cet égard plus inaccessible encore que ce que nous nommons divin [...]». Parler de l’animal c’est, selon Dastur, en parler pour mieux ne pas en parler⁴⁰.

L’animal serait ainsi l’indicible et l’impénétrable par excellence, réalité fermée et opaque à notre compréhension. Comme le remarque à juste titre Christiane Bailey, la zoologie négative que propose Dastur pose divers problèmes. L’embarras réside d’abord dans un problème d’exégèse : l’interprétation privative ne possède son sens qu’à partir de l’ontologie fondamentale. Puisque Heidegger abandonne l’ontologie fondamentale et qu’il n’y revient plus à partir des années 30, il n’est pas certain que nous puissions convoquer comme le fait Dastur les textes postérieurs aux années 30 comme la Lettre sur l’humanisme et les Beitrage zur Philosophie afin d’expliciter ce que Heidegger pense à la fin des années vingt. Dastur néglige également l’axiome central d’Être et temps selon lequel « une compréhension de l’être est toujours déjà comprise dans tout ce que l’on saisit de l’étant⁵¹ » ; de tout étant donc, même de ceux qui ne sont pas à la mesure du Dasein. Il y a, souligne Bailey, « […] quelque chose de profondément anti-heideggérien à affirmer que la compréhension de l’être qui nous définit comme Dasein et le langage qui exprime cette essence particulière de l’homme sont précisément ce qui nous empêche d’accéder à l’être animal⁵² ». De telle sorte que « […] la compréhension de l’être et le langage faillissent précisément lorsque vient le temps de penser et de parler des animaux, comme si nous devenions bêtes devant les bêtes, alogon face aux alogon⁵³ ». En voulant sauver le philosophe allemand de la critique derridienne, Dastur fait de Heidegger un anti-heideggérien en interprétant à rebours la position de ce dernier.

Il nous semble en ce sens que ni l’interprétation husserlienne qui verrait dans l’interprétation privative de Heidegger une reprise de la théorie des couches de l’âme, ni dans l’interprétation de Dastur qui y voit la défense d’une indicibilité de l’animal ne correspondent à ce qu’entend Heidegger dans Être et temps et dans Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Cependant, bien que l’interprétation de Dastur pose des problèmes d’interprétation majeurs d’un point de vue philologique, elle voit bien que c’est en réduisant l’existentialité que nous

⁴⁰ Ibid., p. 316.
⁴⁰ Ibid., p. 306.
⁵¹ Heidegger, Martin. Être et temps, p. 3.
⁵² Bailey, Christiane. À la mesure du Dasein, p. 17.
⁵³ Ibid., p. 18.
pouvons avoir accès à la « vie », au « seulement vivant ». Quand bien même nous n’aurions jamais un accès direct à l’animal puisque nous ne pouvons pas comprendre celui-ci à partir du monde qui est le nôtre, il n’en reste pas moins que, comme le souligne Michel Haar, « […] tout énoncé sur l’animalité en général ne nous est pas interdit pour autant 54 ».

1.1.4 Explicitation du mode d’être de l’animal

En 1925, dans un texte publié sous le titre Les conférences de Cassel, Heidegger affirme – ce qui est surprenant de façon rétrospective – que « l’essentiel est manqué si je ne vois pas que l’animal a un monde 55 ». Le caractère propre du vivant est que celui-ci a un monde, c’est-à-dire que « tout être vivant a son monde ambiant non comme quelque chose de disponible à côté de lui, mais qui lui est ouvert, qui est là, à découvrir. 56 » Heidegger souligne même positivement que la biologie commence à son époque à prendre acte de ce principe fondamental. Cette thèse, nous l’avons vu, commence à poser problème dans Être et temps, car elle introduit un principe de désorganisation entre ce qui relève du Dasein et ce qui n’est pas à sa mesure, le seulement vivant.

Heidegger va tenter de déconstruire sa propre thèse de 1925 selon laquelle il est essentiel de voir que l’animal a un monde à partir de la thèse comparative désormais célèbre qui veut que l’homme est configurateur de monde (der Mensch ist weltbildend), les animaux sont pauvres en monde (das Tier ist weltarm) et que la pierre est sans monde (der Stein ist weltlos)57. L’animal ne pouvant se comprendre comme Dasein et n’étant du reste ni proprement être-sous-la-main (vorbenden) ou être-à-porté-de-la-main (zubanden), il faut alors à Heidegger trouver une essence de l’animalité qui ne désorganise plus l’ontologie fondamentale. Afin de mieux saisir ce que Heidegger entend lorsqu’il définit l’essence de l’animalité en tant qu’accaparement (benommenheit), nous devons d’abord expliciter le mode d’être du vivant. Est-il une machine comme l’entendait Descartes ? Si oui, pourquoi ? Si non, qu’est-il ? Pour ce faire, Heidegger

56 Ibid.

1.1.5 Outil (Zeug), organe, organisme

Une des thèses fondamentales de Heidegger dans Les concepts fondamentaux de la métaphysique est que tout ce qui est vivant est organisme. Nous avons pourtant communément tendance à déterminer l’organique en lien à l’inorganique, en parlant par exemple maladroitement de « substance vivante » et de « matière vivante58 ». Cela s’avère un contre-sens, car c’est la détermination propre de la vie comme organisme qui est niée lorsque nous la rapportons d’avance à l’inorganique (en tant que spécification). Interrogeons plus avant ce qu’est en soi un organisme et ce qui le distingue ce faisant radicalement de l’inorganique. Les distinctions essentielles que Heidegger dégage entre l’outil et l’organe, ainsi qu’entre l’organisme et la machine, sont éclairantes, en ceci qu’elles permettent, notamment, de déconstruire la thèse de l’animal-machine héritée de Descartes.

Qu’est-ce qu’un organisme ? Est-ce que l’organisme est une machine, c’est-à-dire un ensemble organisé d’outils qui répond à des fonctions particulières ? Est-ce qu’un organe est un outil ? Afin de répondre à ces questions, cherchons à saisir d’abord les différences essentielles entre l’outil et la machine. Les analyses du § 15 de d’Être et temps peuvent ici servir en ce qu’elles nous rappellent que l’outil se définit dans sa structure comme étant « quelque chose pour… », c’est-à-dire qui sert à… (à fabriquer des choses, à les réparer, etc). Si en ce sens toute machine est un outil, tout outil n’est pourtant pas une machine. Par exemple, nous pouvons utiliser un trois skis pour glisser sur la neige, mais cet ensemble n’est pas pour autant une machine59. Selon Heidegger, la machine n’est pas non plus un simple complexe d’outils ; ce n’est pas la complexité d’un dispositif fonctionnel qui lui confère son caractère machinique. Si l’outil reste sur la table de travail et que personne ne s’en sert, il est inerte. Contrairement à

---

58 Ibid., p. 313 [311].
59 Ibid., p. 316 [314].
l’outil, la machine trouve en elle-même son processus autonome qui l’oriente vers et dans ses mouvements déterminés.

C’est le « à quoi » sert l’outil et la machine qui détermine leur forme et leur plan, de telle façon que l’on y anticipe la « connexion » qui est déterminée par l’ensemble de tournures. La tournure est la détermination ontologique de l’outil, qui se voit destiné à un usage qui a lui-même sa place dans un ensemble intéressé. Prenons le même exemple que Heidegger, soit celui du marteau : « ce dont il retourne, c’est de marteler ; avec ce martèlement, il retourne de consolider une maison ; avec cette consolidation, de se protéger des intempéries ; cette protection “est” en vue de l’abritement du Dasein, autrement dit en vue d’une possibilité de son être ». Cet ensemble de tournures s’édifie toujours sur la possibilité de la configuration du monde, car il doit d’abord y avoir une compréhension préalable du monde ainsi qu’un certain rapport à l’étant pour qu’un système d’outils possède quelque sens que ce soit. En d’autres mots, il n’est pas possible de concevoir des outils sans avoir l’existential de l’être-au-monde.

Nous avons jusqu’à présent distingué la machine de l’outil : c’est l’« autonomie » de la machine qui la distingue de l’outil. Tentons désormais de cerner les différences d’essence entre l’organe et l’outil. Pouvons-nous dire que l’organe est un outil ? L’œil sert bien à voir, il est « pour voir », et en cela réside son essence. L’œil paraît donc avoir une « utilité pour… », et rejoint en cela la définition même de l’outil. Il y a pourtant une différence d’essence entre organe et outil puisque, dans le cas de l’organe, c’est la capacité qui rend possible la possession des yeux. Autrement dit, c’est parce que quelque chose possède le pouvoir de voir, un « pouvoir voir », que la possession des yeux est possible. L’animal a des yeux parce qu’il peut voir. Si l’utilité est ce qui « sert à… », cela signifie qu’il y a une possibilité par rapport à quelque chose d’autre : « De l’outil fait partie la prestation dans ce sens spécifique et définie. Comme [outil], le porte-plume est fin prêt à écrire, mais il n’a aucune aptitude à écrire. En tant que porte-

61 Heidegger, Martin. Être et temps, p. 81 [84].
63 C’est pourquoi les animaux ne peuvent, selon Heidegger, et aussi Merleau-Ponty, recourir à des outils. Pour ce dernier, voir Merleau-Ponty, Maurice. La structure du comportement, p. 188.
64 Ibid., p. 321 [319].
65 Ibid.
plume, il n’est pas apte à écrire. De l’aptitude, il importe de distinguer la prestation, en tant que genre déterminé du pouvoir que nous attribuons à l’outil. En d’autres mots, nous faisonsprestation (Fertigkeit) de l’outil tandis que l’organe relève d’une aptitude.

L’œil, contrairement à l’outil, ne se donne pourtant jamais sur le mode de l’étant-sous-la-main, disponible et prêt à être utilisé. En effet, « [e]chaque être vivant ne peut jamais voir qu’avec ses yeux. Ces yeux, et tous les organes, ne se trouvent pas être là pour eux-mêmes, comme une chose d’usage, comme un [outil]. Ils sont au contraire incorporés à l’étant qui fait usage d’eux. Nous voyons ainsi une première différence en disant : l’organe est un outil incorporé à l’utilisateur. La différence essentielle entre l’outil et l’organe tient donc à leur mode d’utilité et de disponibilité : le marteau sur l’atelier reste disponible pour une multiplicité de personnes tandis que mon œil est toujours mien et n’est jamais simplement sous-la-main. Afin de saisir ce qu’est en soi un organe, il apparaît alors nécessaire d’expliciter ce qu’est une aptitude.

Bien que l’outil relève de la prestation et l’organe de l’aptitude, cela ne veut pas dire pour autant que l’œil a en lui-même la capacité de voir, puisque c’est parce que l’organe appartient à l’organisme qu’il est un « être-apté » à quelque chose. L’outil exclut par essence l’appartenance à autre chose que lui-même. En ce sens, il faut dire « […] rigoureusement : ce n’est pas l’organe qui a une faculté, c’est l’organisme qui a des facultés. Lui peut voir, entendre, etc. » Si l’œil ne voit pas tout à fait par lui-même, c’est parce qu’il est un organe apte à quelque chose seulement s’il est dans un organisme qui possèdent certaines aptitudes. Il ne faut alors pas dire, comme nous le faisons habituellement, que nous voyons parce que nous avons des yeux, mais bien que nous avons des yeux parce que nous avons l’aptitude à voir. C’est l’aptitude qui possède pour ainsi dire l’organe. Comme le note Marc Richir, la spécificité de l’aptitude est de « […] se différencier d’elle-même en elle-même pour s’exercer, à travers l’organe qu’elle met à son service, en vue d’elle-même. » L’aptitude à voir se différe dans l’œil pour éventuellement retourner à l’aptitude. Sans cela, un organe ne serait pas un organe.

---

66 Ibid., p. 324 [322].
67 Ibid., p. 322 [320].
68 Ibid., p. 325 [323].
L’organe et l’outil différent, mais est-il possible de distinguer maintenant la machine de l’organisme ? Contrairement à la machine qui nécessite un constructeur et un réparateur, l’organisme se produit lui-même, il se régit lui-même et il se rénove lui-même70. « Nous pourrions de nouveau mettre surtout l’accent sur le fait que les organes ne sont justement pas des produits finis, de manière telle qu’ils seraient placés une fois pour toutes ici ou là. Au contraire, dans ce qu’ils sont et dans la façon dont ils le sont, les organes restent indissolublement liés au processus vital de l’animal. […] L’organe demeure retenu dans l’aptitude à tâtonner et à se déplacer, et aussi qu’il ne peut être repris et anéanti que par elle.71 » Bien que les organes semblent avoir un mode d’être qui correspond à l’être-sous-la-main, il n’en demeure pas moins qu’ils correspondent à la « […] modalité d’être que nous appelons la vie.72 » Afin de montrer que les organes sont subordonnés à l’aptitude, et qu’elle seule décide d’eux, Heidegger prend pour exemple les animalcules protoplasmiques (amibes). Les animalcules protoplasmiques sont exemplaires puisqu’ils ne possèdent aucune forme déterminée et créent l’organe lorsqu’ils en ont besoin pour ensuite le détruire73. Ce sont ainsi des organes instantanés (Augenblicksorgane), car la bouche devient un estomac, celui-ci devient un intestin qui à son tour se termine en anus. L’organe est ce « en-vue-de » quelque chose qui est créé et différé par l’aptitude en vue d’elle-même, et c’est pourquoi, tant et aussi longtemps que l’organe est dans l’organisme, il est organe74.

1.1.6 L’organisme animal en tant qu’il n’est ni sujet ni objet

L’organisme est ce qui se dirige, se répare, etc. Ce processus autonome de l’organisme prête selon Heidegger à un malentendu qu’il faut éviter : « C’est ici qu’apparaît le caractère de l’identité à soi-même. Ce caractère de l’identité a précisément conduit à en expliquer précipitamment le “soi-même” et à parler, par analogie avec notre propre “nous-mêmes”, d’une âme animale, d’une force, d’une force vitale.75 » Pour bien comprendre la spécificité de

71 Ibid., p. 330 [328].
72 Ibid.
73 Ibid., p. 328 [326]. Heidegger reprend ici les analyses de von Uexküll.
74 Ibid., p. 333 [331].
75 Ibid.
l’organisme, Heidegger s’attaque de front à la philosophie de la vie (Lebensphilosophie) et au vitalisme qui mobilisent un concept obscur de « force » afin d’expliquer le mouvement de la vie, mais aussi, implicitement, à la phénoménologie de Husserl.

Selon Husserl, la mobilité libre du vivant (kinèsis) et l’auto-affection de la chair dévoile un « je peux » psychique. C’est parce que la chair est décrite comme un organe du vouloir qu’un ego psychique peut être décrit. Toutefois, aux yeux de Heidegger, c’est un signe de précipitation que de corrêler l’identité de l’organisme à un « je peux » psychique : « Quand nous disons “soi-même”, nous pensons de prime abord au “moi-même”. Nous prenons le “soi-même” au sens du Je propre, du sujet, de la conscience, de la conscience de soi. Et dans cette mesure, nous nous trouvons de nouveau à la limite d’attribuer un “Je”, une “âme” à l’organisme, en raison de cette autonomie qu’on lui découvre. Et pourtant, l’aptitude ne s’éloigne pas d’elle-même, elle ne s’égarer pas76. » Que veut dire Heidegger lorsqu’il écrit que l’aptitude ne s’éloigne pas d’elle-même et ne s’égarer pas ? L’être-apté, contrairement à l’outil qui trouve toujours sa détermination dans l’ensemble de tournures, est toujours sa propre règle et se règle sur lui-même. L’être-apté se « pousse » lui-même (treibt sich) : « Se pousser et être poussé anticipativement dans son “en vue de quoi”, cela n’est possible, pour ce qui est apte, que si le fait d’être apte en général est pulsionnel77. » Autrement dit, où il y a aptitude il y a pulsion. Le « en vue de quoi » de l’être-apté est ce qui lui permet la prise de mesure et une certaine « dimension ». Cette structure de l’espace ne doit cependant pas s’entendre en un sens spatial (humain), mais elle constitue néanmoins ce qui permet, selon chaque mode d’être différent d’un animal à l’autre, de voler, de nager, etc78. Plus encore, cette différence de l’aptitude qui s’« ouvre » en vue d’elle-même et qui est sa propre mesure doit être comprise, écrit Marc Richir, « […] en tant que condition de la possibilité d’un espace, où nous reconnaissions le germe ou la matrice de l’Umgebung, de “l’environnement” de l’animal »79. Cette poussée anticipative est ce qui permet une « sortie de soi » et, par conséquent, les impulsions possibles appartenant à une aptitude particulière :

76 Ibid., p. 340 [338].
77 Ibid.
78 Ibid., p. 335 [333].
79 Richir, Marc. Phénoménologie et institution symbolique, p. 234-235. Il est à noter, ici, que « l’environnement lui-même fait partie intégrante de cette capture immédiate sans que, jamais, dans ce “schématisme” en coïncidence avec soi, il n’y ait la possibilité de la phénoménalisation, donc du phénomène et de son eidétique sans concept. » (Ibid. p. 243).
Mais ces *impulsions*, qui résultent à chaque fois de l’aptitude pulsionnelle, ne sont pas en tant que telles de simples causes des mouvements vitaux (nutrition, locomotion, etc.). En tant que *pulsions*, elles sont toujours en train de traverser d’avance le mouvement tout entier et de pousser à travers lui. Voilà pourquoi elles ne sont jamais simplement mécaniques, même si on peut les déclencher mécaniquement, c’est-à-dire en négligeant la structure pulsionnelle dans laquelle est contenu le pouvoir-être spécifique à ces pulsions et ainsi à leur genre d’être. Il n’y a, par principe, aucune mathématique pour la structure pulsionnelle ; cette structure, par principe, n’est pas mathématisable 80.

L’être-apté est ce qui, par essence, se conduit sur le mode pulsionnel en s’avançant et en se *différant* en soi-même, c’est un « qui va en soi-même ». De là l’impossibilité de dresser parfaitement un animal ou de parler d’un « *Je* » animal 81 : « C’est l’inverse : dans ce mouvement pulsionnel d’aller jusqu’à son but, l’aptitude devient et reste comme tel *propre à elle-même* – et cela *sans* qu’il y ait ce qu’on appelle *conscience de soi* ni même *réflexion*, un retour sur soi-même 82. » L’aptitude n’a pas d’« après coup », c’est-à-dire qu’elle n’est pas temporelle et, par conséquent, elle ne se phénoménalise pas comme projet. C’est pourquoi Heidegger caractérise l’aptitude comme étant propri-été (*Eigen-tümlichkeit*) et réserve la dénomination « *soi-même* » uniquement à l’homme 83. D’après Heidegger, il n’y a chez l’animal aucune pensée consciente ou animée (*seelisch*), aucune spatialité ou temporalité, qui autoriserait le passage à la transcendance de monde, c’est-à-dire à un rapport à l’étant « en tant que tel ». Le « *soi-même* » animal n’est ni personnel, ni réflexif et encore moins conscient au sens égologique du terme.

À partir de ces définitions de l’organe et de l’organisme, il nous est possible de donner une première caractéristique positive de l’animal. Puisque les aptitudes possèdent des organes et qu’il n’y a organisme que lorsqu’il y a un être-doté-d’aptitudes, « [c]ela signifie que l’animal est un pouvoir, à savoir : le pouvoir de s’articuler en aptitudes, c’est-à-dire en modes de rester propre à soi, sur le mode de la pulsion et du service 84 ». Le trait d’essence de l’organisme n’est pas d’être un complexe d’outils, ni un complexe d’organes, mais bien un *mode d’être*. Le mode d’être de l’animal est l’organisme et l’aptitude fait partie de l’essence de la vie animale 85.

pierre ne possède pas d’aptitude et c’est pourquoi elle n’est pas dans la catégorie de la « vie ». Pour la même raison, ce qui n’est plus apte ne vit plus.

1.1.7 Le se-comporter (Sichbehnemen) animal dans l’accaparement (Benommenheit)

De la définition du mode d’être de l’animal comme organisme, à savoir comme un être-doté-d’aptitudes, découle une différence fondamentale avec le Dasein : l’animal ne peut faire ni agir puisque son mouvement relève de la pulsion (Treib) et non de l’existence. Il n’est alors pas possible de lui accorder le même mode d’être que le Dasein. Il faut nommer la façon d’être de l’animal un comportement (Benehmen), tandis que l’homme – qui lui agit et fait –, possède une « tenue de rapport » (Verhalten). L’homme a la possibilité de « se tenir (sich halten) relativement à… », et c’est la raison pour laquelle le mode d’être propre de l’homme n’est pas celui d’un l’organisme.

Pris en lui-même dans son activité pulsionnelle, l’animal ne sors jamais hors de lui-même et c’est pourquoi il est possible de parler d’une « identité à soi » de l’animal, d’une « en-stase » (contrairement à l’ek-stase du Dasein qui est toujours hors de lui-même). Identité à soi qui, comme nous l’avons vu, ne doit jamais être entendue comme un « Je » ou comme structure réflexive. Le comportement doit en ce sens être défini comme un se-maintenir-un en étant pris en soi-même : « L’être auprès de soi spécifiquement animal […] nous le caractérisons comme accaparement (Benommenheit). Ce n’est que dans la mesure où, de par son essence, l’animal est accaparé qu’il peut se comporter. » L’animal se comporte simplement sans agir avec, en-vue-de et auprès-de : pris au sein d’un monde ambiant (Umwelt), il n’est jamais au sein d’un monde (Welt) comme tel. L’animal n’est pas un être-au-monde, car il n’accède pas à l’étant comme tel.

Le mode d’être de l’animal en tant qu’accaparement circonscrit son rapport structurel à l’étant et s’avère être la condition de possibilité de la détermination de l’animal comme pauvre

---

86 C’est pourquoi les animaux ne pourraient pas prendre de décision, selon Konrad Lorenz.
87 Ibid., p. 347 [345].
88 Ibid., p. 348 [346].
Pour Heidegger, l'accaparement de l'animal n'est pas un état temporaire dans lequel il se trouve et duquel il pourrait plus ou moins s'affranchir : c'est sa possibilité interne la plus propre, qui fait qu'il est un animal. Pour exemplifier cela, Heidegger utilise l'exemple de l'abeille. Un entomologiste place une abeille devant un bol dans lequel la quantité de miel excède ce qu'elle peut absorber. Après un certain temps, l'abeille arrête de butiner et s'envole. Nous pourrions dire qu'une fois que l'abeille a compris qu'il y avait trop de miel, elle a cessé son activité pulsionnelle. Cette interprétation n'est pas tout à fait juste selon Heidegger, car elle présuppose que l'abeille se rapporte au miel en tant que miel. Lorsque l'entomologiste reproduit la même activité, mais cette fois-ci en sectionnant l'abdomen de l'abeille, il s'aperçoit que celle-ci continue à aspirer de telle façon que le miel sort par la plaie ouverte. Selon Heidegger, cette expérience témoigne du fait que l'abeille n'a ni accès au miel en tant que miel, ni à sa surabondance, ni à l'incision de son abdomen.

Qu'est-ce que cela révèle plus précisément ? Cela atteste que l'animal se comporte pulsionnellement à l'égard de « quelque chose » (etwas), mais jamais à une chose comme telle : « Au sens strict, la pulsion ne vise pas un objet, n'a pas d'objet, elle est un comportement relatif à quelque chose qui n'est jamais perçu en tant que tel. » Plus précisément encore, lorsque, dans la première expérience, l'abeille s'envole après s'être assouvie, c'est parce que la saturation inhibe la pulsion qui la met en rapport à la nourriture. Elle n'a selon Heidegger jamais accès à de la nourriture ni à une quelconque quantité : « l’activité pulsionnelle et le comportement de l’abeille ne sont pas réglés par un constat de présence ou d’absence de ce vers quoi l’abeille est poussée par son “activité”, de ce avec quoi est en relation le comportement que constitue le fait d’aspirer. Cela signifie qu’aspirer à la fleur, ce n’est pas se tenir par rapport à la fleur en tant que chose se trouvant être là ou ne se trouvant pas être là. » L’étant ne serait donc pas manifeste pour l’abeille et c’est ce qui la définit en tant qu’animal.

---

80 Voir ibid., p. 349 [347] : « “sans monde” et “pauvre en monde”, c’est toujours ne pas avoir de monde. La pauvreté en monde est une privation de monde. L’absence de monde est une constitution de la pierre telle que celle-ci ne peut même pas être privée de quelque chose comme le monde. »

81 Heidegger, Martin. Proédromes à l’histoire du concept de temps, p. 352 [350].

82 Ibid., p. 353 [351].

83 Ibid., p. 354 [352], ainsi que Franck, Didier. « L’être et le vivant », p. 79.

Si l’essence de l’animalité est l’accaparement, il reste néanmoins que la forme de cet être-accaparé change d’un animal à l’autre. L’accaparement de la taupe qui fuit devant l’homme n’a pas le même caractère que celui de l’abeille face à son miel. L’essentiel toutefois est qu’elle n’a et n’aura jamais accès à un danger en tant que danger, à quelque aliment en tant qu’aliment, etc.94. Le caractère compulsionnel du comportement animal, c’est-à-dire le fait que chaque pulsion est en soi déterminée par une autre pulsion, caractérise l’encerclement de l’animal dans une zone de compulsivité95 : « L’être-apté – et donc le comportement – est ouvert à des incitations, à des mobiles, à ce qui, chaque fois, le met en train de telle ou telle façon, c’est-à-dire lève son inhibition.96 » L’impossibilité pour l’animal de laisser pénétrer quelque chose dans son Umwelt sur le mode du « laisser être » ou encore du ne-pas-laisser-être atteste que l’animal est toujours pris dans un cercle d’inhibition et de désinhibition97. La tension interne de la pulsion qui est inhibée nécessite quelque chose d’extérieur à l’animal afin d’être levée et de se déployer. Son « ouverture », s’il en est une, se résume ainsi à une forme de désinhibition : « Cet enroulement sur soi n’est donc pas un repliement, mais au contraire : tout en ouvrant, il trace l’encerclement au sein duquel tel ou tel facteur désinhibant peut lever l’inhibition. S’entourer d’un cercle appartient en propre à l’animal.98 » En des termes plus directs, l’animal ne perçoit pas ; il n’est pas affecté, mais excité. Cette excitabilité n’est possible que lorsqu’il y a désinhibition et encerclement.

Cela semble marquer un tournant important dans la position de Heidegger sur la question de l’animal. En effet, si Heidegger pouvait affirmer dans Les conférences de Cassel que l’être-auprès-de et la transcendance primordiale caractérisaient la structure fondamentale « […] de toute conduite de l’être humain, voire en général de tout être vivant […]99 », c’est parce que l’animal pouvait se mouvoir et percevoir. Ici, contre sa propre position antérieure (qui se rapprochait de façon essentielle de la position d’Aristote), Heidegger prive l’animal de la perception. L’animal en effet ne perçoit plus au sens propre du terme, il se comporte (kein Vernehmen, sondern ein Behnemen). C’est bien ce que confirme un passage du cours de 1931-1932 sur L’essence de la vérité :

94 Ibid., p. 360 [358-359].
95 Ibid., p. 363-364 [361].
96 Ibid., p. 370 [367].
97 Ibid., p. 369-370 [366-367].
98 Ibid., p. 371 [368].
L’αἰσθήσεις de l’homme est bien plutôt dès le commencement quelque chose d’autre que la nature, bien que l’entente de l’être où elle se trouve insérée ne soit pas encore éveillée, soit indéterminée et reste de prime abord indéployée. Mais cela veut dire que cette entente est déjà là dans une certaine indétermination. Cette indétermination de l’entente de l’être (chez le nouveau-né) ne signifie pas rien, mais est quelque chose de positif, — qui manque à l’animal pendant toute sa vie parce que l’entente de l’être, d’une façon générale, lui fait défaut\textsuperscript{100}.

Pourquoi priver l’animal de perception et \textit{a fortiori} de toute « entente de l’être » ? Si Heidegger privait les animaux de la parole (\textit{logos}) tout en leur laissant la perception, il occulterait \textit{de facto} la différence ontologique, à savoir qu’il y a une compréhension athématicque, préréflexive, etc., chez \textit{tout} être percevant, c’est-à-dire qu’il y a une précompréhension de l’étant avant que celle-ci se manifeste en langage.

Cette privation du pouvoir de percevoir conduit à la définition profonde de la \textit{Benommenheit}, qui est à comprendre comme un retrait de la possibilité de percevoir quelque chose comme quelque chose, voire de percevoir toute chose\textsuperscript{101}. Puisqu’aucun étant ne se donne à lui, nous ne pouvons pas dire à l’inverse qu’il est fermé à l’ouverture de l’étant. L’accaparement se trouve en dehors de cette possibilité et c’est pourquoi l’animal est constamment suspendu entre lui-même et le milieu ambiant\textsuperscript{102}. La vie n’est donc rien d’autre que la lutte de l’animal dans et pour son cercle, sans jamais qu’elle soit présente à elle-même : « [L’organisme] ne peut s’emboîter dans un milieu déterminé que dans la mesure où l’ouverture à quelque chose fait partie de son essence et que, sur la base de cette ouverture qui s’étend à travers tout le comportement, se crée un libre espace au sein duquel ce qui se rencontre peut rencontrer de telle ou telle façon, c’est-à-dire s’avère capable, vis-à-vis de l’animal, d’exercer la fonction de désinhibition.\textsuperscript{103} ». L’étant n’est jamais donné comme tel à l’animal et de manière identique, de telle sorte qu’on ne peut dire, comme on le fait souvent, que l’animal aurait à s’y \textit{adapter}\textsuperscript{104}.

\textsuperscript{102} \textit{Ibid.}
\textsuperscript{103} \textit{Ibid.}, p. 384 [385].
\textsuperscript{104} \textit{Ibid.}, p. 382 [383]. En ce sens, suivant Heidegger, la thèse centrale du darwinisme, selon laquelle l’animal s’adapte à son milieu de telle façon que le plus apte survive, est en son fond erronée. L’animal n’est jamais là, ni son « monde » d’ailleurs, et c’est pourquoi le darwinisme manque le trait d’essence fondamentale de la vie, à savoir l’organisme.
En contrepartie, si l’animal se comporte dans l’encerclement qui est le sien, l’homme, lui, a un rapport à l’être (Verhalten). Ce n’est ni un trait secondaire ni une différence quantitative puisque l’homme n’est jamais ni d’aucune façon un animal. Il peut être pour ainsi dire tant au-dessus de l’animal qu’au-dessous de celui-ci dans la bestialité, mais, puisque la nature ignore l’existence qui définit l’être de l’homme, elle ne possède plus la primordiale transcendance de l’être-au-delà-de-soi-même105 : « L’αἴσθησις de l’homme passe par nature par le canal des organes des sens et de la corporéité. Mais c’est précisément pour cette raison que la corporéité est en l’homme, dès le commencement, autre chose que simple nature106 ». Dans l’être de l’homme se trouve selon Heidegger une « contention de l’aspiration à l’être », il est ouvert à ses possibilités, et c’est pourquoi il se distingue radicalement du « seulement vivant » que sont la plante et l’animal.

Heidegger comprend, en opposition à l’accaparement comportemental de l’animal, la « tenue de rapport » (Verhalten) de l’homme comme la possibilité de laisser être un étant en tant qu’étant107. Afin d’avoir une tenue de rapport, il est nécessaire qu’une retenue et qu’une contenance soit présente, ce que l’animal ne peut faire dans l’accaparement. Être « Dasein veut dire ceci : se rapporter, en étant, envers de l’étant en tant que tel, et ceci au point que ce rapport contribue à constituer l’être-étant du Dasein, être que nous désignons sous le terme existence. Ce que le Dasein est réside dans la façon dont il est, c’est-à-dire existe. L’“être-quoi” du Dasein, son essence, tient dans son existence108 ». C’est la raison pour laquelle, par exemple, la vision de l’animal ne saurait se confondre avec la vision du Dasein qui, quant à lui, est projet et être-au-monde109.

105 Heidegger, Martin. De l’essence de la vérité. Approche de L’« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon, p. 264 [236].
106 Ibid.
108 Ibid., p. 432 [432].
109 Et, en cela, plus encore qu’une simple problématique ayant trait à l’αἴσθησις, il en va plus profondément d’un lien de l’être, « […] dans le sens où il [l’animal] ne peut accueillir un autre étant, celui qu’il n’est pas lui-même » (Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 204).
1.1.8 Le singe sans main et le chien qui avale : une soustraction du Dasein à tout biologisme

Le cours du semestre 29/30 s’appuie sur une analyse comparative entre l’homme et l’animal, tout en traçant une frontière abyssale entre ceux-ci (l’opposition entre le « seulement vivant » et l’existence)\(^\text{110}\).

Il nous faut désormais tirer les conséquences de ce cours : tout le geste de Heidegger vise à soustraire la question du Dasein à l’humanisme métaphysique qui postule la continuité de l’homme et de l’animal, et ce, en vue de penser le Dasein dans sa radicalité, hors de tout biologisme et, corrélativement, à penser l’animal en dehors de toute existentialité. Penser l’animal hors de l’existentialité doit impliquer une refonte de ce que nous entendons par le monde ambiant des animaux, qui n’est pas sans rappeler le cartésianisme. C’est ce que fait Heidegger en s’intéressant au biologiste et philosophe allemand Jacob von Uexküll.

Selon Heidegger, lorsque Uexküll parle dans *Mondes animaux et monde humain* de monde ambiant et de monde intérieur des animaux\(^\text{111}\), il ne vise pas autre chose que ce qu’il nomme le « cercle de désinhibition »\(^\text{112}\). Toutefois, Uexküll aurait manqué l’interprétation radicale de l’organisme qui permet de penser dans leur différence radicale l’homme et l’animal\(^\text{113}\). Comme Heidegger le souligne déjà – contre Max Scheler – dans ses *Prologèmes à l’histoire du concept de temps*, partir des organismes unicellulaires et remonter jusqu’à l’homme afin de saisir la vie primitive ne nous permet pas de comprendre ce qui est de prime abord le plus primitif pour nous. Uexküll, comme Scheler, fait naître le monde à partir des êtres vivants primitifs. Mais, comme le souligne à juste titre Heidegger, ce qu’il y a de plus phénoméno-logicement primitif pour nous ne sont pas les organismes primitifs, mais bien les phénomènes du vécu :

L’appréhension de l’étant qui est le monde en terme de résistance est liée, chez Scheler, à son orientation biologique, c’est-à-dire à la question de savoir comment le monde en général est donné aux êtres vivants primitifs. Selon moi, ce procédé qui consiste à éclaircir par analogie en prenant pour point de départ les êtres primitifs et en remontant jusqu’aux animaux unicellulaires est fondamentalement erroné. Ce n’est que si nous avons saisi l’objectivité du monde auquel nous avons accès, c’est-à-dire notre rapport d’être au monde, que nous pourrons

éventuellement réussir à déterminer, en modifiant certaines de nos façons de considérer, la mondanéité de l’animal, mais l’inverse n’est pas possible puisque, dans l’analyse du monde ambiant des animaux, nous sommes toujours obligés de parler par analogie, et pour cette raison, leur monde ambiant ne peut pas être celui qui, pour nous, est le plus simple.

C’est l’occultation de ce qui est le plus primitif pour nous, ainsi que du mode d’être propre du Dasein, qui a conduit la tradition métaphysique de l’homme à procéder de manière additive et non privative lorsque l’homme et l’animal sont concernés.

Que pouvons-nous dire du « monde » ambiant des animaux ? En faisant l’analyse de la tique, Uexküll remarque que le vaste monde qui l’entoure n’est donné qu’à travers trois caractères perceptifs qui produisent son milieu. En entrant dans le monde ambiant, le caractère perceptif (Merkmal) donne lieu à un caractère actif (Wirkmal). En ce sens, « la richesse du monde qui entoure la tique disparaît et se réduit à une forme pauvre qui consiste pour l’essentiel en trois caractères perceptifs et trois caractères actifs – son milieu. » Ce n’est que dans la co-appartenance de la perception et de l’action qu’un « cercle fonctionnel » peut apparaître. La tique n’a donc jamais accès à un objet neutre, il est toujours investi par un caractère perceptif. Bien que Uexküll soit considéré comme l’un des biologistes les plus clairvoyants selon Heidegger, il n’en reste pas moins que son concept de pauvreté (Ärmlichkeit) doit être compris comme un rapport plus ou moins grand à une quantité d’objets donnés et a donc une signification essentiellement quantitative, même si elle recèle, de façon secondaire, quelques différences qualitatives. En conséquence, la pauvreté de l’animal fait dire à Uexküll qu’elle « […] conditionne la sûreté de l’action, et [que] la sûreté est plus importante que la richesse. » Selon Heidegger, Uexküll reste prisonnier d’une interprétation ontique, ce

---

115 La tique est désormais un exemple paradigmaticque dans la littérature philosophique et fait notamment l’objet de superbes remarques dans l’Anti-Œdipe de Gilles Deleuze et Felix Guatarri.
118 Ibid., p. 24.
121 Ibid., p. 276
qui occulte de facto le mode d’être de l’animal (et corrélativement celui du Dasein), raison pour laquelle Heidegger ne peut le suivre dans cette voie\textsuperscript{123}.

En ayant cela à l’esprit, il est possible de comprendre les nombreuses occurrences énigmatiques qui font référence aux animaux chez Heidegger. Lorsque nous sommes dans la maison avec le chien, nous commettons une erreur en disant que nous mangeons avec lui, que nous existons avec lui. Puisque l’animal n’a jamais accès à de l’étant en tant qu’étant, il n’est pas possible de dire ni qu’il mange, ni qu’il monte les escaliers : il avale et se comporte à l’égard de quelque chose, pour autant que cette chose soit d’emblée sous nature. C’est pourquoi Heidegger peut dire que « […] nous ne vivons pas avec eux si vivre veut dire : être à la manière de l’animal. Néanmoins, nous sommes avec eux. Cet être-ensemble n’est cependant pas exister ensemble, dans la mesure où un chien n’existe pas, mais ne fait que vivre.\textsuperscript{124} » Comme le Dasein n’est jamais qu’un « seulement vivant », il n’est plus possible de parler ni d’être-avec (Mitsein) ni de vivre-avec (Mitleben) avec l’animal. En son être même, le Dasein est radicalement différent des animaux :

le corps de l’homme n’est jamais simple nature, ni d’après la manière dont il se donne immédiatement ni lorsqu’il est pris en vue quant à son mode d’être. Il est bien plutôt suspendu, en quelque sorte, entre un sommet et un abîme, il est un passage de l’un vers l’autre et un séjour ouvert sur les deux, mais n’est jamais simplement fermé en soi et par là dissimulé à soi-même et privé du soi-même – ce comme quoi nous devons au contraire concevoir la nature\textsuperscript{125}.

Ici se dévoile en son plein potentiel toute la déconstruction heideggérienne, non seulement de la tradition métaphysique, qui postule la sommation des couches d’être dans l’homme, mais aussi, plus radicalement, de tout rapprochement possible entre le Dasein et l’animal, de telle sorte que ce dernier est relayé, avec les plantes, dans la catégorie ontologique du « seulement vivant ». L’animal n’est plus affecté, mais stimulé et excité\textsuperscript{126} ; il réagit à des percepts, mais il n’a plus de perception\textsuperscript{127} ; il ne se conduit plus, il se comporte\textsuperscript{128} ; il ne s’ Oriente pas, mais réagit en

\textsuperscript{123} Heidegger, Martin. Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude, p. 288 [285].
\textsuperscript{124} Ibid., p. 310.
\textsuperscript{125} Heidegger, Martin. De l’essence de la vérité. Approche de L’« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon, p. 265 [236].
\textsuperscript{126} Heidegger, Martin. Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude, p. 372 [372].
\textsuperscript{127} Ibid., p. 376 [376].
\textsuperscript{128} Ibid., p. 347 [347].
contrecoup, et sans retour, à quelque chose. C’est aussi pourquoi voir, entendre, se reproduire, se nourrir, etc. sont toutes des catégories de l’animal relevant du comportement et non de l’exister.¹²⁹

1.1.9 Décloisonnement de l’accaparement animal


Qui plus est, comme le souligne Derrida, le rapport oppositionnel entre le Dasein et l’animal en général est central dans la métaphysique : « le rapport à l’identité de soi est lui-même toujours un rapport de violence avec l’autre, en sorte que les notions de “propriété”, d’appropriation”, de “présence à soi”, si centrales dans la métaphysique logocentrique, sont essentiellement dépendantes d’une relation oppositionnelle avec l’autérité. Dans ce sens, l’identité présuppose toujours déjà l’autérité.¹³⁰ » Pour le dire autrement, tout le discours de

¹²⁹ Ibid., p. 346 [346].
Heidegger sur l’animal semble aux yeux de Derrida un discours qui veut à tout prix conserver le propre de l’homme en l’opposant à un tout homogène nommé l’animal. Nous pouvons légitimement nous demander si Heidegger nous donne les ressources afin de bien circonscrire ce qui revient respectivement en propre au Dasein et à l’animal. Le discours de Heidegger n’est-il pas plutôt un discours fissuré et divisé de l’intérieur par une contamination originaire entre le Dasein et l’animal\textsuperscript{131} ? Selon Derrida, la frontière que trace Heidegger entre le Dasein et l’animal déborde au contraire de toutes parts. Le geste métaphysique ou dogmatique de Heidegger est précisément de n’en tenir pas compte, et ce, même si le phénomène lui-même fait signe vers ce débordement. Est-ce que le « nouveau » dualisme entre l’existentialité et la vie peut tenir ?

La pensée de la différance consiste précisément à problématiser les distinctions entre nature/culture, animal/homme, parole/écriture, etc. En ce qui nous concerne, nous introduirons le concept de la « différance », en nous inspirant de ce que Marc Richir en a dit, afin de montrer que l’animal ne saurait se maintenir au sein de lui-même, de façon en-statique. Cela a pour conséquence que l’animal possède une transcendance primordiale qui l’ouvre à un rapport à l’étant ainsi qu’à un être-avec (Mitsein), néanmoins irréductible à l’ek-stase du Dasein.

1.1.10 La différance de la capacité

Le concept de « différance » apparaît dès 1959 dans une conférence que donne Derrida intitulé « “Genèse et structure” et la phénoménologie\textsuperscript{132} ». C’est dans un entretien de 1967, Positions, qu’il en donne une définition formelle. Les différences ne pouvant rendre compte en elles-mêmes de leur émergence, la différance désigne un mouvement « qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve\textsuperscript{133} ». C’est à partir de ce mouvement de la différance que surviennent toutes les différences entre nature/culture, animal/homme, sensible/intelligible, temps/espace, etc. La différance rend à la fois possible toutes les oppositions en même temps qu’impossible toute opposition pure entre les termes

\textsuperscript{131} Derrida entend par « contamination » un double mouvement qui correspond au mouvement de la différance : celui du même qui contamine l’autre et de l’autre qui contamine le même. Il y a contamination du Dasein par l’animal en lui et de l’animal par le Dasein. Il est impossible de dissocier purement les deux termes.

\textsuperscript{132} Derrida, Jacques. L’écriture et la différance, p. 239.

\textsuperscript{133} Derrida, Jacques. Positions, p. 17.
Il n’est possible d’opposer de façon stricte et nette les hommes et les animaux qu’à condition d’oublier ou de réprimer le mouvement de la différence et, corrélativement, il n’est possible de déterminer l’essence de l’animalité qu’en occultant le temps et l’espace qui travaillent de l’intérieur l’accaparement animal.

D’après Richir, en continuité avec Derrida qui ne faisait que le soupçonner sans vraiment l’expliciter, c’est la détermination même de l’aptitude animale qui risque de faire s’écrouler toutes les analyses du cours de 29/30. Est-il possible que l’aptitude puisse se différer d’elle-même par l’organe en vue d’elle-même sans pour autant qu’il n’y ait altérité, à savoir un certain rapport à l’étant ? Autrement dit, y a-t-il quelque chose comme de l’altérité à soi qui est présupposée dans l’identité à soi (en-statique) de l’organisme animal ? Selon Derrida et Richir, il y a déjà, lorsque Heidegger effectue la description phénoménologique de l’aptitude et de l’accaparement, de la différence. Si tel est le cas, la thèse selon laquelle il n’y a aucun rapport à l’étant chez l’animal, et aucune transcendance primordiale, court le risque de se déconstruire.

Cette différence de la capacité par rapport à elle-même n’ouvre, chez Heidegger, à aucun temps ni à aucun espace, c’est-à-dire sur aucun monde. S’il y a bel et bien un rapport à l’étant chez les animaux, contrairement à ce qu’en pense Heidegger, et même si cette phénoménalisation est hors langage, cela conduit à décloisonner l’accaparement en-statique de l’animal vers une compréhension ek-statique de ceux-ci, où le partage de monde, entre l’humain et les animaux, est possible. Autrement dit, l’animal appartient non pas au « seulement vivant », mais relèverait de l’existence (contrairement à la plante), car ses aptitudes font monde à leur façon.

Dans l’accaparement, l’animal n’a selon Heidegger aucun rapport à l’étant. C’est pourquoi chaque acte perceptif du Dasein est radicalement différent du comportement animal qui, rappelons-le, ne perçoit pas. Prenons l’exemple de la vision. L’être-accaparé de l’animal lui

134 La possibilité de tracer une frontière pure et indivisible s’avère toujours impossible. Ce possible impossible, ou la possibilité de l’impossibilité, est précisément ce qui caractérise le geste de la déconstruction dans ses conséquences éthiques. Nous y reviendrons au troisième et dernier chapitre.
135 Voir Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 144 : « La marque, le gramme, la trace, la différence, concernent différemment tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant ».
136 Voir Richir, Marc. Phénoménologie et institution symbolique, p. 239 : « […] la question demeure tout de même pour nous de savoir si elle n’ouvre pas, d’une manière ou d’une autre sur ce que nous baptisons champ phénoménologique sauvage hors langage, lequel, au sens où nous l’entendons, n’existe tout simplement pas pour Heidegger. »
interdit d’avance selon Heidegger toute possibilité de regard « apophantique », à savoir d’un voir pour voir ou encore d’une attention particulière afin de mieux voir. Il ne serait pas possible sans ce logos apophantique déjà présent dans la perception que le « en tant que tel » puisse advenir au langage. Pour le dire autrement, « [...] le voir animal, énigmatiquement, “sait” toujours déjà ce qu’il y a à voir, en tant que son voir coïncide toujours avec sa capacité de voir, ou en tant qu’il ne “cherche” pour ainsi dire à voir que ce que sa capacité de voir a toujours déjà “trouvé” par avance. » L’animal étant en-statique, Heidegger pense qu’il n’a aucun rapport qui excède la différence de la capacité qui se diffère d’elle-même en vue d’elle-même ; il n’y a pas chez l’animal de transcendance de monde. Selon Derrida et Richir, Heidegger ne peut soutenir la thèse de l’accaparement animal qu’en refusant qu’il y ait une altérité qui s’ouvre sur de l’étant dans le mouvement de différenciation entre la capacité et l’organe, et ce, bien que ses propres analyses phénoménologiques l’indiquent.

1.1.11 Le comportement de curiosité

Le comportement de curiosité est un des comportements qui permet de voir que l’animal n’est pas toujours accaparé en lui-même et qu’il peut s’ouvrir à de l’étant. Ce comportement, explicité de façon phénoménologique, peut introduire ce que Derrida nomme un « logos non apophantique », c’est-à-dire la possibilité d’un rapport à l’étant qui ne se traduit sur aucun langage. Ainsi que le souligne Heidegger au § 36 d’Être et temps, la curiosité est « essentiellement é-loignante, elle se procure des possibilités nouvelles de l’é-loigner, ce qui veut dire qu’elle s’écarte de l’étant de prime abord à-portée-de-la-main pour tendre vers le monde lointain et étranger ». Si un animal fait preuve de curiosité, c’est que quelque chose excède le mouvement de la différence entre la capacité et l’organe. Pour le dire autrement, si un animal se montre animé de curiosité, c’est qu’il existe et n’est pas « seulement vivant ». Il ne

---

137 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 194.
138 Richir, Marc. Phénoménologie et institution symbolique, p. 239.
139 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 214.
140 Heidegger, Martin. Être et temps, p. 135 [172].
s’agit pas ici de rendre tel quel à l’animal ce dont Heidegger le prive, mais bien plutôt de multiplier les frontières entre l’homme et l’animal afin de brouiller le dualisme heideggérien\textsuperscript{141}.

À l’aide de l’ethologie de Konrad Lorenz, lue sous l’œil de la phénoménologie heideggérienne, nous aimerions montrer que l’opposition structurante entre posséder la structure du « en tant que tel » et ne pas posséder cette structure ne saurait être rigide. L’acte fondateur de l’ethologie est la découverte que les « […] comportements moteurs dont les similitudes ou les différences d’une espèce à l’autre, d’un genre ou même d’un groupe taxonomique plus important à l’autre, se présentent exactement de la même manière que celles des caractères morphologiques\textsuperscript{142} ». Tel que le souligne Richir, si nous acceptons d’entendre par « programme génétique » ce que Heidegger nomme le « cercle comportemental », les analyses de l’ethologie corroborent l’analyse heideggérienne, tant et si bien que Lorenz a pu lui aussi écrire que la « formation d’un acte instinctif ressemble à celle d’un organe\textsuperscript{143} ». Autrement dit, un grand nombre de comportements sont certes réglés sur les schémas comportementaux instinctifs, dont la forme temporelle est complexe et qui représentent « le squelette du comportement d’une espèce donnée\textsuperscript{144} ». Toutefois, contrairement à ce que pense Heidegger, ceux-ci n’expliquent pas l’ensemble du comportement animal.

Par exemple, lorsque Heidegger affirme que le chien ne mange pas, mais avale, nous pourrions dire également que le chien ne cherche pas à manger, mais cherche l’enchaînement qui déclenche les mouvements instinctifs l’amenant à se nourrir. De prime abord et le plus souvent, ces comportements sont liés à des mécanismes innés de l’animal et forment une unité fonctionnelle. Toutefois, ces comportements ne coïncident pas toujours parfaitement. C’est dire selon Richir que « le champ de la recherche est étroitement limité, et si l’animal recherche la clé qui déclenche son acte instinctif, ce n’est pas à proprement parler la clé qu’il cherche, mais, avant que la poussée n’arrive à ce seuil où le comportement s’accomplirait à vide, cet élément de l’environnement ou le signal déclencheur lui-même inné en tant qu’il fait partie intégrante de l’acte instinctif\textsuperscript{145} ». Bien que le champ de recherche soit limité et qu’il soit davantage

\textsuperscript{141} Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 219.
\textsuperscript{143} Cité dans Richir, Marc. Phénoménologie et institution symbolique, p. 254.
\textsuperscript{144} Lorenz, Konrad. Les fondements de l’ethologie, p. 78-79.
\textsuperscript{145} Richir, Marc. Phénoménologie et institution symbolique, p. 257.
la chasse-gardée de l’éthologie que de la philosophie, il se trouve certains comportements chez l’animal qui manifestent un rapport à de l’étant.

Comme le souligne Lorenz, et Richir après lui, il ne peut y avoir d’apprentissage chez l’animal que s’il y a une certaine plasticité des actes instinctifs. Cette plasticité des actes instinctifs a pour conséquence l’éclatement de l’accaparement. Contrairement aux comportements hautement spécialisés des abeilles par exemple, il peut y avoir au sein du comportement animal certaines « lacunes »46. Bien que ce qui mène l’animal à apprendre quelque chose relève d’une poussée vers un comportement spécifique, il y a bel et bien différence entre les différentes poussées qui ouvrent à quelque chose d’excédentaire par rapport à l’accaparement : « s’il s’agit donc, toujours, d’une capture comportementale, il semble au moins qu’un certain “délai” soit ouvert entre une désinhibition de poussée et l’autre, et ce, dans la mesure où la clé du MID [mécanisme inné de déclenchement] n’est pas immédiatement disponible47 ». Ce que l’animal apprend, c’est-à-dire le « comportement médiateur », n’est pas d’emblée donné dans l’accaparement. Ce comportement, l’animal doit le découvrir afin de l’intégrer ensuite à la capture comportementale.

Cet apprentissage d’un comportement médiateur doit nous faire comprendre qu’il y a un débordement de « signification » qui n’est donné ni par l’acte instinctif ni par l’environnement. Il y a véritablement découverte dans l’apprentissage, car l’animal ne sait rien par avance de la médiation propre à l’apprentissage48. Celui-ci ne se manifeste radicalement que « […] dans le cadre exploratif ou comportement de curiosité, qui ne peut être activé par aucune autre motivation et uniquement tant que toutes les autres se taisent49 ». L’animal, lorsqu’il se dispose à un comportement de curiosité, se place dans une situation où ses poussées ou pulsions sont suspendues : le mouvement de différence de la capacité qui se pousse par elle-même en vue d’elle-même, traçant par avance le cercle de désinhibition, se déborde et produit de l’excédentaire. Dans le comportement de curiosité, il y a bel et bien une ouverture phénoménologique au monde qui n’est pas pulsionnelle, ce que Heidegger n’aurait sans doute

147 Ibid., p. 263.
148 Ibid., p. 264.
149 Un autre type de comportement échappe, selon Richir, à la capture comportementale, à savoir « la jouissance fonctionnelle ». À ce sujet, voir Les fondements de l'éthologie ainsi que Phénoménologie et institution symbolique.

Un corbeau s’approche de quelque chose d’indéterminé ou d’inconnu qui pique sa curiosité\(^{150}\). Le corbeau essaie tout l’arsenal de comportements qu’il possède selon un ordre déterminé phylogénétiquement : il le provoque, l’agresse, modifie son comportement d’agression, s’enfuit et revient. Au travers toutes ces actions, le corbeau est en mesure de déterminer si l’objet inconnu est comestible ou non, s’il est vivant ou mort, et, si l’objet ne lui est en aucun cas utile, il s’en désintéressera peu à peu. Pour Lorenz, « ce processus correspond très exactement à ce que A. Gehlen a appelé une exploration objective par laquelle l’objet devient “familier” ou est “mis en réserve” pour des utilisations ultérieures éventuelles ; il est classé *ad acta* afin que l’animal puisse au besoin y recourir à nouveau\(^{151}\) ». L’exploration objective (ou comportement de curiosité) ne saurait souscrire à la description de l’accaparement. Lorsque le corbeau parcourt l’objet de sa curiosité par son corps et sa perception, il cherche les qualités de cet objet, et ce, de façon indépendante de son état physiologique (par exemple la faim). Il s’agit bel et bien d’un comportement ayant un *excès* d’objectivation qui rend possible un rapport à l’étant\(^{152}\). Son objectif est de connaître l’étant et non pas d’en faire une utilisation prescrite d’après le cercle d’inhibition et de désinhibition qui est le sien.

On pourrait objecter que la curiosité de l’animal est moins puissante et contraignante que celle de l’accaparement, c’est-à-dire qu’il n’y aurait curiosité seulement et seulement si les besoins sont satisfaits. Pourtant, les études de Lorenz révèlent que « l’appétence pour le comportement exploratif, c’est-à-dire pour une situation de stimuli à explorer, est incroyablement puissante, parfois même plus puissante que l’appétence pour l’objet d’un comportement spécifique tel que la nourriture\(^{153}\) ». Les comportements de curiosité ne relèvent


\(^{151}\) Ibid., p. 479.

\(^{152}\) Richir y voit une sorte de variation eidétique coextensive à la mémoire. À ce sujet, voir *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 266 : « C’est que l’animal, nous l’avons indiqué, va procéder, selon cette proto-temporalisation/proto-spatialisation schématique hors langage, à une véritable *variation eidétique*, selon tous les comportements dont il dispose : ceux-ci constituent dès lors une seule et même unité phénoménologique qui participe de l’unité du phénomène suscitant la curiosité pour elle-même. »

\(^{153}\) Ibid., p. 480.
alors pas de la poussée pulsionnelle, en ceci qu’ils ne satisfont pas immédiatement l’instinct, et c’est la raison pour laquelle il y a production d’objectivité. Cela nous importe au plus haut point, car « le corbeau qui étudie un nouvel objet ne veut pas le manger, le rat qui explore une galerie ne cherche pas à se cacher, ils veulent seulement savoir si l’objet en question peut théoriquement être mangé ou peut être utilisé pour se cacher154 ». Cela atteste qu’il y a perception chez l’animal et, plus encore, un rapport à l’étant.

L’analyse des comportements de curiosité nous permet de nuancer la thèse heideggérienne. En étudiant seulement les comportements de certains insectes et de certains animaux rudimentaires, Heidegger n’a pas vu que l’homme n’est pas le seul « spécialiste de la non-spécialisation ». Richir va même jusqu’à dire que le comportement de curiosité peut s’apparenter à ce que Husserl nomme une époché phénoménologique, à savoir « non pas que l’animal mette en suspens la positivité des êtres ou des choses, mais qu’il prenne pour ainsi dire du recul par rapport à la capture comportementale […]155 ». Ce recul permet à l’animal de mettre entre parenthèses les appétences et les poussées, de s’éloigner, tant et si bien que l’animal est en mesure de percevoir les qualités d’un objet en variant ses comportements autour de lui. C’est donc dire également qu’il y a « reconnaissance de la chose inconnue en tant que telle […] qui ne se confond pas nécessairement avec la chose […] » elle-même156. Contrairement à ce que pense Heidegger, l’étant ne se dérobe pas perpétuellement à l’animal selon une nécessité ontologique qui serait l’animalité de l’animal en général157.

Au fil de cette première section, nous avons posé et développé la question suivante : accaparé dans et par son comportement, l’animal se réduit-il sans reste à ses intérêts vitaux ? Nous avons montré à l’aide du comportement de curiosité que l’animal n’est pas intégralement accaparé au sein de lui-même. Bien que plusieurs comportements animaux s’expliquent par

---

154 Ibid., p. 481.
155 Richir, Marc. Phénoménologie et institution symbolique, p. 268.
156 Ibid.
157 D’autres études confirment ces résultats. Par exemple, l’analyse que fait Merleau-Ponty dans La structure du comportement des singes de Wolfgang Köhler, ainsi que l’analyse que fait Richir dans Phénoménologie et institution symbolique du comportement de jeu et du Aha Erlebnis ou du « insight » découvert par Bühler. Richir y voit, dans le projet d’atteindre une banane, un phénomène authentique de temporalisation/spatialisation en langage chez l’orang-outang. Il y a, dans ce projet, une deuxième époché phénoménologique dans lequel s’ouvre un phénomène où l’espace est temporalisé et où le temps est spatialisé. C’est donc dire qu’il y a projet de monde, ainsi qu’une « eidétique sauvage », chez certains animaux. À ce sujet, voir Phénoménologie et institution symbolique, p. 271 et suivante.

40
l’accaparement tel que nous l’avons vu en suivant Heidegger et Lorenz, il est erroné d’affirmer qu’ils s’y réduisent sans reste. Les animaux ont un rapport à l’étant – certes différent de celui du Dasein – qui relève de l’existence et non du « seulement vivant ». Ce que Heidegger identifie comme le mode d’être en propre de l’animal s’avère en cela impropre. Il faut désormais s’interroger, dans la lecture derridienne du cours de 1929-1930 de Heidegger, si ce que l’homme s’octroie en propre, et qui lui permet de se distinguer des animaux, n’est pas également impropre.
SECTION II

1.2 Le propre de l’homme : la mort

Nous avons posé déjà une seconde question d’importance à l’endroit de la conception heideggérienne de l’animalité dans notre introduction : pouvons-nous octroyer rigoureusement au \textit{Dasein} humain, \textit{et seulement à lui}, ce que Heidegger considère comme appartenant exclusivement au \textit{Dasein}, à savoir la possibilité de mourir ? Il faut dès à présent se demander « [...] si ce qui s’appelle l’homme a le droit de s’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, \textit{en tant que tel}\footnote{Derrida, Jacques. \textit{L’animal que donc je suis}, p. 185. Nous soulignons.} ». Afin de répondre à cette question, Derrida effectue une déconstruction du propre de l’homme par le biais de la question de la mort chez Heidegger, car « [...] c’est la mort qui met en lumière l’essence de la vie\footnote{Heidegger, Martin. \textit{Les concepts fondamentaux de la métaphysique}, p. 383. Voir aussi Sommer, Christian. \textit{« Métaphysique du vivant »}, dans \textit{Revue philosophie}, Paris, Les Éditions de Minuit, Hiver 2012, n.116, p. 73.} ». L’être-pour-la-mort du \textit{Dasein} caractérise en un sens insigne le propre de l’homme et son possible le plus sûr. Ce qui distingue le \textit{Dasein} des animaux est que celui-ci est mortel tandis que les animaux ne le sont pas au sens authentique. C’est en s’interrogeant sur la possibilité la plus propre du \textit{Dasein}, à savoir sa propre mort, \textit{dont les animaux sont dépourvus} selon Heidegger, que se joue « obliquement\footnote{Voir Derrida, Jacques. \textit{Marges de la philosophie}, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. VII : « Un des effets de cette obliquité, c’est d’augmenter la surface d’impression et donc la capacité de vibration. On a observé, en particulier sur les oiseaux, que la finesse de l’ouïe est en rapport direct avec l’obliquité du tympan. Le tympan louché. » L’obliquité du geste derridien est manifeste dans \textit{Apories}. L’analytique du \textit{Dasein} entend tracer les frontières non seulement entre les différents modes du mourir, mais aussi entre l’ontologie fondamentale et les ontologies régionales et entre l’animal et le \textit{Dasein}. Ainsi, « [...] c’est tout le projet d’une analytique du \textit{Dasein} qui se trouverait, en sa conceptualité essentielle, non pas discrédité, mais affecté d’un autre statut que celui qu’on lui assigne généralement. Et c’est ainsi que je suis de plus en plus tenté de lire, au fond, ce grand livre inépuisable : comme un événement qui, en dernier ressort du moins, ne relèverait plus simplement de la nécessité ou de la démonstration ontologique ; il ne se plierait jamais à la logique, à la phénoménologie ou à l’ontologie dont il se réclame, ni surtout à une “science rigoureuse”, au sens que Husserl donnait à cette expression, ni même à la pensée (\textit{Denken}) comme ce qui chemine parallèlement au poème (\textit{Dichten}), ni même enfin à un poème inouï, ce que je serais pourtant enclin à croire mais sans m’y arrêter, pour des raisons trop évidentes. L’événement de ce livre interrompu serait irréductible à ces catégories que Heidegger n’aura cessé de proposer lui-même. Il faut} » le
geste de la déconstruction. L’objectif de Derrida est de fragiliser le principe même de la distinction entre le proprement mourir (sterben) et le périr (verenden), de déconstruire la rigueur des frontières entre le Dasein et les animaux que Heidegger produit, en montrant comment la possibilité la plus propre du Dasein est une possibilité im-possible, c’est-à-dire impropre. De là s’ensuit que, si l’homme n’a pas ce qu’il pense posséder, la différence entre les animaux et les hommes ne saurait être acceptable.

1.2.1 L’être-pour-la-mort comme possibilité la plus propre du Dasein

Au § 10 d’Être et temps, Heidegger différencie l’analytique existentiale des ontologies régionales. Puisque c’est le vivant qui nous intéresse, nous aimerions préciser pourquoi la biologie, science régionale qui prend en charge le vivant, ne peut selon lui se frayer un chemin jusqu’à une ontologie de la vie. Selon lui, la science de la vie (bios) présuppose une ontologie de la vie qui ne peut être saisie que si elle est fondée dans l’ontologie du Dasein. Nous n’avons accès au mode d’être spécifique de la vie seulement à partir du Dasein. La détermination de la vie requiert alors comme nous l’avons vu ce que Heidegger nomme une interprétation privative (privativen Interpretation) qui consiste, écrit-il, à déterminer « […] ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait “plus que vie (Nur-nach-leben)”». En mettant hors-jeu la prétention de la biologie à expliquer la vie, Heidegger entend montrer la priorité en droit de l’analytique existentiale.

Comme le rappelle Derrida, l’ontologie du Dasein est fondatrice : « Cette caractéristique, à savoir l’analytique existentiale du Dasein, est donc absolument prioritaire ; puis en elle vient se subordonner une analytique existentiale de la mort qui fait elle-même partie de cette ontologie du Dasein. Cette dernière est à son tour présupposée par une ontologie de la vie que donc elle

161 Derrida, Jacques. Apories, p. 64.
162 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 56 et suivante [45 et suivante.].
163 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 59 [50].
précède en droit"). L’analytique existentiale met au jour la spécificité du Dasein que nul autre vivant ne possède : l’être-pour-mort.

L’ensemble de l’analytique existentiale se fonde sur la possibilité à chaque fois mienne de ma mort. C’est en s’interrogeant sur le sens ontologique de la mort en sa spécificité que Heidegger distingue le Dasein de l’animal. Dans le § 9 d’Être et temps, qui vise à légitimer l’originarité de l’analytique existentiale, Heidegger affirme que les modes d’être authentique (Eigentlichkeit) ou inauthentique (Uneigentlichkeit) se fondent sur la mienneté du Dasein : le Dasein est toujours un « je suis » désigné par un pronom personnel. Il semble pourtant, au terme de l’analyse de la quotidienneté, manquer quelque chose au Dasein. Ce que décrit Heidegger semble exclure d’emblée la possibilité que le Dasein soit un tout puisque le pouvoir être, l’avoir à être, semble supposer l’incomplétude et toujours davantage de possibilités, rendant ainsi impossible toute saisie de sa totalité. Autrement dit, tant que le Dasein existe, il ne peut pas être un tout, puisqu’il n’est jamais au bout de ses possibilités. Lorsqu’il arrive à sa fin, il n’existe plus, il n’est plus là (Da). Afin de pouvoir interroger le tout (Ganzsein) du Dasein, et résoudre la tension entre le concept de totalité existentiale et celui de totalité existentielle, il faut pouvoir interroger son pouvoir-être-propre qui est l’être-pour-la-mort. C’est le concept ontologique de la mort qui permet selon Heidegger de cerner le tout du Dasein. La mort, au sens ontologique, est ce qui doit permettre de dépasser toute anthropologie ainsi que toutes les déterminations biologiques de la mort.

164 Derrida, Jacques. Apories, p. 60.
165 Le Dasein n’est pas essentiellement un vivant et c’est en soustrayant couche par couche ce qui le distingue de ce qui n’est « plus que vie (Nur-noch-leben) » que devient possible la détermination de l’essence de la vie (que présuppose la biologie). Christian Sommer rappelle à juste titre que l’être-jété (Geworfenheit), signale « l’état naturel » de l’animal : « l’être-jété implique l’animalité physique qui co-habite dans l’être humain ». Les possibilités animales ne caractérisent pas selon Heidegger des propriétés accessoires, mais sont toujours d’une manière ou d’une autre déjà modifiées par l’être-au-monde du Dasein grâce à la perception et au logos (voir Section I). Autrement dit, « l’être-humain peut articuler cette présence étrange et inquiétante de la ”nature” par le logos ». Sans cette articulation entre la zôe et le bios, entre la vie animale toujours modifiée par la vie proprement humaine, il serait impossible d’accéder privativement à l’animal et à l’essence de la vie à l’aide de l’analytique existentiale. Voir Sommer, Christian. Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d’Être et temps, p. 141 et suivante.
166 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 54 [42].
167 Ibid.
Comment comprendre la possibilité la plus propre du Dasein, soit sa propre mort ? Qu’est-ce que la fin pour un étant qui a le mode d’être du Dasein ? La possibilité la plus propre du Dasein ne peut surgir de la mort de quelqu’un d’autre. Le Dasein peut être avec le défunt dans l’expérience du deuil, mais l’être-avec le défunt ne constitue pas l’expérience fondamentale de la mort : « La mort certes se dévoile comme perte, écrit Heidegger, mais plutôt comme une perte que les survivants éprouvent […] Nous n’expérimontons pas véritablement le mourir des autres, tout au plus les y “assistons”-nous toujours et seulement170 ». La mort ne saurait qu’être mienne et ce caractère de l’existence à chaque fois propre n’est possible qu’à partir de la possibilité de notre propre mort171. C’est pourquoi il faut partir du Dasein et de lui seul pour penser la mortalité172. Ce n’est que dans l’irremplaçabilité de la mort, parce que « nul ne peut prendre son mourir à autrui173 », que le Dasein est renvoyé à son ipséité, à son Selbst. La mort joue ainsi un rôle d’individuation préalable à toute forme de soi authentique174.

1.2.2 Les différents types de finir : mourir (Sterben), décéder (ableben) et périr (verenden)

Si le Dasein n’est pas l’homme, mais plutôt ce à partir de quoi il faut repenser l’humanité de l’homme, et que la mort est un existential du Dasein, seul celui qui a l’expérience de la mort en tant que telle, en tant que mort, est mortel. Heidegger écrit dans Acheminement vers la parole que « […] les mortels sont ceux qui ont la possibilité d’expérimenter la mort en tant que mort. La bête

170 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 192-193 [238].  
171 Ibid., p. 168.  
172 Derrida, Jacques. Apories, p. 104. Partir du Dasein, « de l’ici de ce côté-ci », est pour Derrida une décision pour la méthode et, en ce sens, elle est décision absolue et inconditionnelle : « La décision de décider depuis l’ici de ce côté-ci n’est pas simplement une décision méthodologique car elle décide de la méthode même : de ce qu’une méthode est pré-firable, et vaut mieux qu’une non-méthode. Cette décision absolue, parce qu’elle est une décision inconditionnelle au sujet du lieu et de l’avoir-lieu de la décision, il n’y a rien de surprenant à la voir s’ inverser en une non-décision. » C’est précisément cette décision absolue qui contraint Heidegger à caractériser le deuil et le revenance comme des phénomènes dérivés et non comme « […] des catégories non-dérivables – ou des dérivés non-réductibles. » (Ibid.)  
173 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 184 [240].  
174 Voir ibid., p. 201 [250] : « La mort, elle, est une possibilité d’être que le Dasein a lui-même chaque fois à assumer. Avec la mort, le Dasein se pré-cède lui-même en son pouvoir-être le plus propre. Dans cette possibilité, il y va pour le Dasein purement et simplement de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-Là. Tandis qu’il se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, le Dasein est complètement assigné à son pouvoir-être le plus propre. Par cette pré-cédence, tous les rapports à d’autres Dasein sont pour lui dissous. »  

45
n’en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler.175 » C’est cette articulation entre la mort et la parole qui intéresse Derrida :

Heidegger n’aura cessé de moduler cette affirmation selon laquelle le mortel est celui qui fait l’épreuve de la mort en tant que telle, en tant que mort. Et comme il lie cette possibilité du « en tant que tel », tout autant que celle de la mort en tant que telle, à la possibilité de la parole, il devra en conclure que l’animal, le vivant comme tel n’est pas proprement un mortel : il ne se rapporte pas à la mort comme telle. Il peut finir, certes, c’est-à-dire périr (verenden), il finit toujours pas crever. Mais il ne meurt proprement jamais176.

La mort comme telle n’est accessible qu’à un étant qui possède la parole et c’est la raison pour laquelle, selon Heidegger, l’animal ne peut pas mourir. Afin de mieux caractériser ce qu’est la mort en un sens ontologique – celle qui différencie fondamentalement le Dasein de l’animal –, il nous faut entrer plus avant dans les distinctions essentielles que Heidegger opère entre les différents types de finir (enden). Il en distingue trois : le mourir (Sterben), le décéder (ableben) et le périr (verenden).

Le « périr (verenden) » caractérise le finir propre du vivant, à savoir la « mort » biologique. Le périr ne concerne pas le Dasein en tant que tel177. Si le Dasein « a » une mort biologique co-déterminée en son être, celui-ci ne « périr » jamais simplement, il décède178. Le décès caractérise le phénomène intermédiaire (Zwischenphänomen) entre la mort authentique et le périr, c’est la possibilité pour le Dasein de finir sans mourir authentiquement. Si bien que « […] nous devons dire : le Dasein ne périt jamais (verendet nie), mais il ne peut décéder (ableben) qu’aussi longtemps qu’il meurt (solange, als er stirbt).»179 Bien qu’il soit possible d’établir certaines concordances physico-chimiques avec l’animal, le décès ne doit jamais être reconnu à ce dernier sans commettre un certain abus de langage, insiste Heidegger, car les animaux ne participent pas à la guise d’être qu’est le mourir (sterben). Le mourir ne peut se déterminer originairement en tant que naturel (verenden) ou culturel (ableben), qui sont respectivement l’objet de la biologie et de l’anthropologie, sans quoi nous passons à côté du sens existential de la mort. Le mourir

177 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 183 [247].
179 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 198 [247].
Pour le Dasein, la mort n’est pas un événement survenant du dehors, l’altération de l’intérieur par un dehors qui survient dans un moment futur : le mourir authentique est au sein même de l’exister, c’est-à-dire que le Dasein est fini en son être même.

L’être-pour-la-mort du Dasein n’est ni un attendre, ni une mise en œuvre de la mort (un suicide), mais un devancement (Vorlaufen) qui implique une imminence et une anticipation inquiète. Le Dasein est devant lui-même, il se pré-cède (steht sich bevor), il est avant lui-même, « […] il a rendez-vous avec lui-même ». Cet être-en-avant de soi que rend possible l’être-pour-la-mort ne fait que libérer la possibilité du possible. Selon Heidegger, si la temporalité originaire rend possible la résolution (Entschlossenheit), c’est grâce à la possibilité existentielle, correlative du projet existential qu’est la résolution, que le Dasein fait l’expérience de la temporalité originaire : « la temporalité est expérimentée (wird erfahren) de manière phénoménalement originaire dans l’être-tout authentique du Dasein – dans la résolution devançante (vorlaufenden Entschlossenheit) ». La résolution est le mode d’ouverture privilégié du Dasein, c’est-à-dire la vérité originaire (ursprüngliche Wahrheit). Dans la résolution devançante, « le passé originaire jaillit d’un avenir, mais surtout il jaillit d’un avenir en tant qu’à être-pour-la-mort, en tant que décision pour la possibilité du possible, (c’est-à-dire, selon Heidegger, pour la seule vraie possibilité : la plus propre), est un avenir qui est venue à soi ». La possibilité du possible et la mort ne font qu’un : « l’ouverture à la possibilité du possible est à la fois, indissociablement, ouverture à la possibilité de l’impossibilité de l’existence ». Ce qui fait du Dasein un authentique mortel, c’est que celui-ci se rapporte à sa mort comme possibilité qui doit être endurée en tant que possibilité. Le Dasein doit s’approprier l’inappropriable qu’est sa propre mort, à savoir la possibilité de l’impossibilité de son existence.

---

180 Ibid., p. 183 [247].
182 Ibid., p. 119.
183 Heidegger, Martin. Être et Temps, p. 217 [304].
184 Marrati-Guénon, Paola. La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger, p. 177.
185 Ibid., p. 176.
1.2.3 La mort comme possibilité de l'impossible

Irréductible à un jeu terminologique, à un simple jeu de langage, l’opposition entre le mourir du *Dasein* et le périr de l’animal marque la différence dans l’avoir du langage chez l’un et l’absence du langage chez l’autre : la différence *du* langage, car il s’agit selon Derrida de l’expérience de la mort *comme telle*, c’est-à-dire de la mort pour un être parlant en mesure d’en *témoigner*\(^{186}\). Dans les textes de Heidegger, tout se passe comme si, dit Derrida,

la *croyance* à une expérience de la mort *comme telle*, comme le discours accréditant cette *croyance* à une expérience de la mort *elle-même* et comme telle, dépende au contraire d’une capacité de parler et de nommer, mais au lieu de nous donner une assurance de plus quant à l’expérience de la mort comme mort, en vienne alors à perdre le *comme tel* dans et par le langage qui procurerait ici une illusion : comme s’il suffisait, et ce serait l’illusion ou le phantasme, de *dire la mort* pour avoir accès au mourir comme tel\(^{187}\).

Commentant le passage fameux de *Acheminément vers la parole* où Heidegger définit les mortels comme ceux faisant l’expérience de la mort et dans laquelle scintille « le temps d’un éclair » la relation essentielle (et encore impensée) entre la mort et la parole, Derrida pousse jusqu’au bout le discours heideggérien : l’animal n’est pas mortel, car il ne possède pas le langage. Mais le fait de posséder le langage nous donne-t-il accès à l’expérience de la mort ? Nous pouvons légitimement nous demander, comme le fait Paola Marrati-Guénoun, « d’où lui vient l’accès au “comme tel” de la mort ? Ce n’est sûrement pas à la vie de rendre le *Dasein* capable de mort : la vie du vivant, on n’a pas cessé de le voir, ne connaît pas la mort comme mort, la mort en tant que telle ne sera jamais la fin de la vie, le vivant n’est pas mortel, et le *Dasein* n’est pas essentiellement un vivant. C’est peut-être alors le langage qui fait accéder le *Dasein* à la possibilité de la mort […]\(^{188}\) ». Telle est l’illusion, le point métaphysique (logocentrique), chez Heidegger : *dire* la mort donnerait accès au mourir. Cette différence entre la mort et le périr est aux yeux de Derrida incertaine, car la possibilité de l’impossibilité (de l’existence) supprime la possibilité du « en tant que tel » qui distingue le *Dasein* des animaux, cela ayant pour conséquence que tout mourir implique aussi le périr. Comment faut-il comprendre la

---

\(^{186}\) Derrida, Jacques. *Apories*, p. 69.

\(^{187}\) Ibid., p. 71.

possibilité de l'impossibilité (de l'existence) qui ruine selon Derrida « la possibilité même d'une analytique existentiale » ?

L'analytique existentiale implique une pensée du possible, ce qui peut signifier deux choses selon Derrida. D'abord que la possibilité du possible a le sens d'une virtualité, de l'imminence de l'avenir, d'un « ça peut toujours arriver à chaque instant ». Ensuite, cela peut signifier un possible en tant que « ce dont je suis capable », « ce dont j'ai la puissance », le pouvoir et la potentialité. Le Dasein est possibilité, il est être-possible (Möglichsein) et la mort se révèle être à cet égard la possibilité la plus propre et, selon les mots de Heidegger, elle est la possibilité d'une impossibilité, à savoir la possibilité de l'impossibilité de l'existence. Il s'agit pour Derrida d'une proposition nucléaire : elle est à la fois le noyau, mais aussi ce qui peut se fissurer et entraîner le reste des distinctions de l'analytique existentiale avec elle. Cette possibilité de l'impossibilité n'est pas l'impossibilité d'un pouvoir, mais bien un « pouvoir-ne-pas » ou un « ne-plus-pouvoir-être là » comme Dasein.

Dans une conférence prononcée le 15 juillet 1992 intitulée Apories, Derrida souligne que le « comme (als) » dans « als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt » (comme possibilité de l'impossibilité de l'existence en général) est dévoilé en tant que possibilité comme impossible, c'est-à-dire comme ce qu'il y a de moins propre. Selon lui, il co-habite au sein du Dasein à la fois le propre et l'impropre. Suivons Derrida :

Le « als » (comme, en tant que) garde en réserve le plus impensable mais il n'est pas encore le « als solche » (en tant que tel) car nous aurons à nous demander comment une possibilité (la plus propre) en tant qu'impossibilité peut encore apparaître en tant que telle sans disparaître aussitôt, sans que le « comme tel » sombre d'avance et sans que sa disparition essentielle fasse perdre au Dasein tout ce qui le distingue – et d'autres formes d'étant et même du vivant animal en général, de la bête. Et sans que son mourir-proprement soit originairement contaminé, parasité, contrebandé par le périr et par le décéder.

---

189 Derrida, Jacques. Apories, p. 70.
190 Derrida, Jacques. Apories, p. 113.
193 Ibid.
Après quoi se demande Derrida : « Quelle différence y a-t-il entre, d’une part, la possibilité de l’apparaître comme tel de la possibilité d’une impossibilité et, d’autre part, l’impossibilité d’apparaître comme telle de la même possibilité ? » Ce que semble nommer Heidegger sous le concept de « mourir » désigne la disparition du phénomène du « en tant que tel ». Si l’impossibilité du « en tant que tel » est effectivement l’impossibilité du « en tant que tel », nous ne savons plus très bien ce qui distingue le pouvoir le plus propre du Dasein de l’inauthentique ainsi que de toutes les expériences de la mort (mourir, décéder, périr). L’homme n’ayant pas la possibilité de la mort propre, la possibilité du « en tant que tel » de la mort qui lui permet de se distinguer des animaux, alors il est envisageable, dit Derrida, que les animaux aient un rapport différent et très signifiant à la mort (voire à tout autre phénomène), et ce, même s’ils n’ont pas de rapport à eux dans la structure de « l’en tant que tel ». Le Dasein non plus ne le peut pas. Pour le dire autrement, il n’y a pas une seule façon de mourir, il y a différentes façons d’être mortel, celles-ci étant irréductibles à celle de l’homme. La possibilité la plus propre du Dasein, qui devient la possibilité la plus impropre, est contaminée par ce qu’il y a de plus expropriant.

Dans Qu’est-ce que la poésie, Derrida se demande si la mort du hérisson, et devrions-nous dire de tous les animaux, n’est pas justement pire que celle de l’homme. En proie à se faire écraser par une voiture automobile, « […] roulé en boule, tourné vers l’autre et vers soi, toutes flèches dehors, quand cet aveugle sans âge entend mais ne voit pas venir la mort. Humble et près de la terre, il ne peut que s’exposer à l’accident en cherchant à se sauver […]. Il n’a aucun rapport à soi et cela l’expose encore davantage à la mort et à l’être déchiqueté ». Le hérisson « ne peut dire ni je, ni suis ni là ou ici ». Cela ne veut surtout pas dire, comme nous le montrerons dans le chapitre II, que les animaux n’ont pas de parole signifiante (même si celle-ci ne se manifeste pas en langage), mais qu’il « n’y a pas, à la fin, de cogito ni d’œuvre pour ce hérisson qui ne saurait se rassembler ou se ressembler assez pour dire Ich bin hier ou ergo sum. »

194 Ibid., p. 131.
195 Ibid., p. 132, ainsi que p. 117-118 : « La mort est au fond le nom de la simultanéité impossible et d’une impossibilité que nous savons simultanément, à laquelle nous nous attendons pourtant ensemble, en même temps, ama comme on dit en grec : en même temps, simultanément nous nous attendons à cette anachronie et à ce contretemps. » En ce qui concerne le mot grec « ama », voir « Ousia et grammè » dans Marges de la philosophie.
196 Derrida, Jacques. « Che cos’è la poesia ? » dans Points de suspension, p. 312.
197 Ibid., p. 314.
Cela ne constitue pour Derrida aucune situation funeste ou dramatique, car le Dasein non plus ne se rassemble jamais sans reste. Dès lors, l’être-pour-la-mort et l’être-jeté ne sauraient former le propre existential du Dasein ; il en va toujours pour Derrida d’une véritable communauté des vivants capables de souffrir et de mourir.

Le mourir du Dasein subit une perpétuelle contamination constitutive et irréductible de l’ontique (péris) dans l’ontologique (mourir). Il faut y insister : le Dasein n’est pas essentiellement défini comme un vivant ; il y a un existentiel de la mort, mais il n’y a pas corrélativement un existentiel de la vie. La question qui surgit ici est : qu’est-ce qu’une mort qui n’est jamais pensée par rapport à la vie ? Pour Derrida, il n’y a pas de vie propre, et encore moins de mort propre. Ainsi, écrit Derrida, « il ne s’agit pas ici d’opposer la mort à la vie, mais de se demander quel contenu sémantique on peut donner à la mort dans un discours pour lequel le rapport à la mort, l’expérience de la mort reste sans rapport à la vie du vivant ? » L’animal n’est pas un seulement vivant et le Dasein n’est pas ce que Heidegger prétend qu’il est, c’est-à-dire qu’il n’est pas le seul ayant la possibilité de la mort. En ce sens, et c’est fondamental pour Derrida, il s’agit de tracer des frontières comme possibles tout en laissant s’insinuer le principe même de leur impossibilité. Autrement dit, cela consiste à exposer de l’intérieur comment la possibilité d’un propre de l’homme est impossible.

À la suite de quoi il n’est même plus sûr, avance Derrida, que nous puissions à proprement parler dire l’homme en tant que Dasein ou « homme » tout court. La distinction infranchissable entre l’homme et l’animal devient aporétique. Il nous faut insister sur cela puisque c’est le centre de l’argument derridien : ce qui assure le fondement à l’analytique existentielle, le « en tant que tel » de la mort, ruine de l’intérieur, d’une part le principe phénoménologique du « en tant que tel », sa méthode, ainsi que toutes les frontières qui en découlent. C’est au sein du projet phénoménologique même que se trouve l’impossibilité, et non dans quelque science régionale qui viendrait contredire son propos. L’expérience de

198 Ibid.
l’altérité apparaît en ce sens constitutive, puisque la mienneté de la mort n’est jamais mienne et, contrairement à ce que dit Heidegger, le Selbst qui surgit, homme ou animal, ne se fait que par l’expérience de l’altérité.\(^{204}\)

Les frontières imperméables entre les hommes et les animaux, entre l’ontologique et l’ontique (plus précisément, entre le mourir et le périr), sont toujours appelées à se soumettre au mouvement de la différence et à ne pas souscrire à une logique du propre, en ceci que le rapport à ma propre mort passe nécessairement par la mort de l’autre. L’être-pour-la-mort chez Heidegger est court-circuité par ce que Derrida – à la suite de Emmanuel Levinas – nomme l’égoïsme ontologique, à savoir la primauté du Soi sur l’autre. Ce sont les conditions existentielles de l’expérience de la mort propre qui « impossibilisent » l’expérience empirique en ouvrant la finitude à l’infini. Le Dasein ne peut jamais atteindre son ipséité, son Selbst, dans l’expérience de la mort, puisque celle-ci est une possibilité comme impossible, c’est-à-dire qu’elle est disparition de la structure phénoménologique de « l’en tant que tel » qui délimite les catégories d’Homme et d’Animal.

L’impropre qui surgit dans l’intimité du Dasein fait ainsi place à l’altérité au sein de l’identité. Puisque l’altérité nous précède toujours, qu’elle est toujours déjà là avant nous, il n’est plus possible dans la fracture de l’ipse de parler de décision responsable, mais toujours d’une décision de ce qui est autre en moi. La décision responsable n’est plus celle d’une immanence égologique puisque le Dasein est pré-originairement et constitutivement différé par l’altérité, cela ayant pour conséquence l’impossibilité d’un lieu propre à partir duquel nous pouvons recevoir et concevoir l’animal. La possibilité im-possible du propre exproprie le Dasein de sa propri-été. Dès lors, l’ipséité ne saurait se définir par le propre ou la mienneté, parce que « l’être “en nous” », l’être “en nous” de l’autre, dans la mémoire endeuillée, ce ne peut être ni la résurrection proprement dite de l’autre lui-même (l’autre est mort et rien ne peut l’en sauver,

\(^{204}\) Marrati-Guénon, Paola. La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger, p. 196.

\(^{205}\) Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 139.

\(^{206}\) Voir Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 28 : « l’animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi, le voici derrière moi. Il m’entoure. »

\(^{207}\) Voir ibid., p. 53, ainsi que Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 145.

\(^{208}\) François Raffoul souligne à juste titre que Derrida est en constante opposition avec le recueillement (Versammlung) heideggérien qui permet un retour sur soi ou au chez-soi comme soi. Il faudrait évaluer la correspondance entre la pensée derridienne de l’hospitalité expropriée et celle heideggérienne du Dasein hors-de-chez-lui. Voir Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 144.
personne ne peut nous en sauver) ni la simple inclusion d’un fantasme narcissique dans une subjectivité close sur elle-même, voire identique à elle-même. L’impossibilité de distinguer rigoureusement entre les trois types de finir est cela même qui nous contraint à se rendre aux « fins de l’homme », c’est-à-dire à se rendre « […] à l’animal en soi, à l’animal en moi et à l’animal en mal de lui-même […] ». L’ipséité ne surgit qu’à travers l’expérience de l’autre, en tant que celui-ci est également mortel. Si l’homme n’a pas de propre (au regard de sa mort), l’animal ne peut-être exclu en référence à ce propre. Qui plus est, cette absence de propre chez l’homme laisse place à une altérité plus fondamentale qui n’est pas exclusive de « l’animalité ».

1.3 Vers une limitrophie

En bref, le mourir (sterben) est toujours déjà contaminé par le péris, car l’événement expropriant (Enteignis) habite toujours l’authenticité (Eigentlichkeit) avant même de pouvoir être nommé. Le geste de Derrida consiste à faire glisser le propre dans l’impropre afin de rendre aporétique, im-possible, les frontières entre la vie et la mort, le propre et l’impropre, « l’homme » et « l’animal ». Les animaux accèdent à de l’étant, certes pas sur le mode du en tant que tel, mais le Dasein n’a pas accès, lui non plus, à la structure du « en tant que tel ». Il n’est donc plus possible de dessiner deux côtés unilinéaires et indivisibles entre ce que nous nommons l’animal en général et l’homme. Nous ne pouvons par ailleurs plus parler, pour ces mêmes raisons, de « l’animal » ou de « la vie animale » comme s’il y avait une quelconque unité. Le mot « animal » en général est une catachrèse, à savoir « […] une production violente de sens, un abus qui ne se réfère à aucune norme antérieure ou propre ». Il y a une multiplicité hétérogène de vivants et d’organisations entre le vivant et le mort, l’organique et l’inorganique, à supposer que nous puissions les distinguer rigoureusement. Ce qui soustrait et court-circuite

210 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 17.
211 Le nom propre que nous donnons à l’animal le désigne d'emblée comme être mortel. Comme le souligne Derrida en poursuivant la réflexion de Walter Benjamin : « Celui qui reçoit un nom se sent mortel ou mourant, justement parce que le nom voudrait le sauver, l’appeler et assurer sa survivance. […] (Comment pourrait-on, je pose la question en passant, refuser alors à l’animal, ainsi privé de la nomination, l’accès à l’expérience de la mort comme telle ?) » (Ibid., p. 39).
tout droit que l’homme se reconnaît à lui-même de restreindre les animaux sous le nom général d’« animal ».

La multiplicité des animaux nous invite ainsi à ce que Derrida nomme dans *L’animal que donc je suis* une « expérience transgresselle », celle d’une *limitrophie*, qui entend multiplier les frontières de façon in-fini.²¹⁵ Le problème de la mort, en tant que limite qui oppose le Dasein et les animaux, est aussi celui qui limite ce qui se donne à l’intuition. En ce sens, le problème de la mort est « […] où se voit compromise l’identité ou l’indivisibilité d’une ligne (finis ou peras), l’identité à soi et donc l’identification possible d’une bordure intangible » et c’est pourquoi « le passage de la ligne devient un *problème*. Il y a *problème* dès que la ligne de bordure se laisse menacer. Or elle se laisse menacer dès son premier tracer.²¹⁶ » Soumis au mouvement de la différance, la distinction abyssale entre le Dasein et les animaux se révèle impossible et différée à l’avance.

Quoi qu’il en soit, l’impossibilité d’une distinction pure entre le Dasein et les animaux n’avait pas pour seul et unique but de fragiliser cette frontière, mais également de rendre impossible, de l’intérieur, le « comme tel » phénoménologique. Aux yeux de Derrida, le « comme tel » de la phénoménologie vise en particulier à désigner un partage entre « […] le rapport à soi humain, c’est-à-dire un étant capable de conscience, de langage, d’un rapport à la mort comme telle, etc., et un rapport à soi non humain, incapable du comme tel phénoménologique […]²¹⁷ ». Nous avons ainsi montré qu’il y a chez les animaux un rapport à l’étant, bien que celui-ci ne soit pas réductible à l’expérience que nous en faisons. Précisément, sur ce point, le mot même d’« animal », au singulier général, désigne une première violence qu’il faut récuser.

Afin de récuser cette violence Derrida forge dans *L’animal que donc je suis* le concept heuristique et provisoire d’« animot »²¹⁸. Ce concept vise à soustraire les animaux à toutes les

---

²¹⁵ Derrida, Jacques. *L’animal que donc je suis*, p. 51 « Tout ce que je dirai ne consistera surtout pas à effacer la limite, mais à multiplier ses figures, à compliquer, épaisir, délinéariser, plier, diviser la ligne justement en la faisant croître et multiplier. »

²¹⁶ Derrida, Jacques. *Apories*, p. 30

²¹⁷ Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet » dans *Points de suspension*, p. 283

²¹⁸ Derrida, Jacques. *L’animal que donc je suis*, p. 65 « Les décisions interprétatives (dans toutes leurs conséquences, métaphysiques, éthiques, juridiques, politiques, etc.) dépendent ainsi de ce qui se présuppose dans le singulier général de ce mot, “l’Animal”. J’avais donc été tenté, à un moment donné, pour indiquer ma voie, non seulement de garder ce mot entre guillemets, comme citation à analyser, mais de changer de mot sans attendre et pour bien
implications métaphysiques et aux conséquences politiques, métaphysiques, éthiques et juridiques qui en découlent. En ce sens, l’animot n’est « ni une espèce, ni un genre, ni un individu, c’est une irréductible multiplicité vivante de mortels […] » Il permet 1) de saisir le pluriel dans le singulier et entrave la possibilité de parler _tranquillement_ au sujet de l’animal ; 2) de rappeler qu’il s’agit bel et bien que d’un mot qui réduit la phénoménalité à l’unicité et qui permet _violemment_ de tracer la frontière entre l’homme et l’animal ; 3) de penser à une pensée du mot, sans rendre la parole aux animot. 

marquer qu’il y va aussi d’un mot, seulement d’un mot, du mot “animal”, de forger un autre mot singulier, à la fois proche et radicalement étranger, un mot chimérique en contravention avec la loi de la langue française, l’animot. » C’est aussi en ce sens que nous pouvons parler d’un nominalisme chez Derrida. À ce sujet voir Bolmain, Thomas. « Le mutisme comme phénomène : Une lecture de _L’animal que donc je suis_ ».

219 _Ibid._
220 _Ibid._, p. 73
CHAPITRE II. LE CORPS DE LA PAROLE :
L’IMPOSSIBLE PHÉNOMÉNOLOGIE

« Et contrairement à ce que la phénoménologie – qui est toujours phénoménologie de la perception – a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, la chose même se dérobe toujours. »
Jacques Derrida

2.1 De Heidegger à Husserl : de la discontinuité à la continuité de l’homme avec l’animal

Nous avons présenté dans le premier chapitre la déconstruction que Derrida effectue de la phénoménologie de l’animal chez Heidegger. Il ne saurait y avoir, selon lui, de frontière une et indivisible qui sépare les hommes et les animaux, l’existence et le seulement vivant. Il y a une multiplicité d’humains et une multiplicité d’animaux, de sorte qu’on ne peut pas réduire l’autre de l’homme à un tout homogène, à quelque chose comme l’animalité en général. Par ailleurs, ce qui, selon Heidegger, caractérise en propre le Dasein (son être-pour-la-mort) ne saurait être suffisamment assuré pour que nous puissions nous distinguer radicalement des animaux sur la base de ce critère existential. Il apparaît ainsi nécessaire, aux yeux de Derrida, de renoncer au dualisme et au discontinuisme dans sa conception de la différence entre humanité et animalité. Cela signifie-t-il pour autant que Derrida adhère à la thèse inverse, à savoir celle d’un continuisme entre les hommes et les animaux ? Nous soutiendrons que tel n’est pas le cas, en nous appuyant sur les écrits que Derrida consacre à la phénoménologie de Husserl.

Nous présenterons d’abord la lecture derridienne du deuxième tome des Idées directrices (Recherches phénoménologiques pour la constitution) dans lequel Husserl se livre à une thématisation de
l’animalité\textsuperscript{221}. Selon Derrida, si Husserl refuse d’accorder la subjectivité de plein droit ou au sens plein du terme aux animaux (en les relayant dans la sphère des subjectivités dites anormales), afin de la réserver uniquement à l’homme, c’est parce que sa compréhension de la subjectivité garde en elle les traits de la « métaphysique » moderne du sujet : la responsabilité, la volonté, la liberté, la transparence à soi, la vérité, etc. Ce sont ces traits qui conduisent Husserl à exclure les animaux du « nous » qui caractérise la communauté humaine, bien qu’il reconnaisse par ailleurs clairement que nous partageons avec les animaux un monde commun. En suivant de près la mise en acte des présupposés de la pensée husserlienne, Derrida en vient à marquer que l’\textit{ego} n’est pas constituant, mais bien constitué par l’autre-animal (qu’il est lui-même). C’est précisément parce qu’il y a de l’autre en nous, impossible à constituer et donc infigurable, que Derrida peut dégager quelque chose qui n’est ni subjectif ni humain\textsuperscript{222}, rejetant aussi d’une certaine façon l’idée d’une continuité entre l’homme et animal. Nous pensons que c’est notamment en raison de cet infigurable qui nous habite que Derrida n’a jamais « cru à quelque continuité homogène entre ce qui s’appelle l’homme et ce qu’il appelle l’animal\textsuperscript{223} », remettant ainsi en question la thèse continuiste telle que la défend Husserl.

Nous présenterons ensuite la lecture derridienne de la première « Recherche logique » de Husserl dans \textit{La voix et le phénomène}. D’une part, non seulement s’agit-il pour lui de déconstruire l’\textit{Urform} de l’expérience originaire qu’est le présent vivant en montrant qu’il y a du non-sujet dans la subjectivité, mais aussi, d’autre part, de déconstruire l’opposition classique, héritée d’Aristote, entre la « voix signifiante » (\textit{phoné sémantikê}) qui caractérise le \textit{logos} humain et les bruits dénués de signification des animaux (\textit{spophoi})\textsuperscript{224}. Les conséquences de la déconstruction derridienne de l’\textit{ego} constituant husserlien résonnent jusqu’à \textit{L’animal que donc je suis}, ce qui nous

\textsuperscript{221} Nous aimerions remercier Jean-Sébastien Hardy de nous avoir introduit de façon rigoureuse à la phénoménologie de Husserl durant la session d’automne 2013.
\textsuperscript{222} Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », p. 276.
\textsuperscript{223} Derrida, Jacques. \textit{L’animal que donc je suis}, p. 52.
\textsuperscript{224} Bernet, Rudolf. \textit{La vie du sujet}, p. 291. Ce projet est encore actuel, près de quarante ans plus tard, dans \textit{L’animal que donc je suis}, p. 93, que nous avons cité plus haut : « Comment faire entendre ici une langue ou une musique inouïe, assez inhumaine en quelque sorte, et non pas pour me faire ici le représentant ou l’émancipateur d’une animalité oubliée, ignorée, méconnue, persécutée, chassée, pêchée, sacrifiée, asservie, élevée, hormonisée, transgénétisée, exploitée, consommée, mangée, domestiquée, mais pour me faire entendre dans une langue qui soit une langue, certes, et non de ces cris inarticulés, bruits, rugissements, aboiements, miaulements, pépiements insignifiants que tant d’hommes attribuent à l’animal, une langue enfin dont tous les mots, les concepts, le chant, l’accent soient assez étrangers à tout ce qui, dans toutes les langues humaines, aura hébergé tant de bétaises sur ledit animal ? ». 57
permettra d’identifier de façon plus précise les raisons pour lesquelles Derrida n’adhère pas à une thèse continuiste entre les hommes et les animaux\textsuperscript{225}.

2.1 La constitution de l’animal dans les Ideen II

Dans les \textit{Méditations cartesiennes}, Husserl met de l’avant ce qu’il nomme une phénoménologie de la constitution. L’égologie transcendantale caractérise le travail descriptif d’auto-dévoilement de la vie constituante de l’\textit{ego}. Cet \textit{ego} demeure voilé dans l’attitude naturelle, attitude qui pose le monde et les choses comme existant en eux-mêmes : « moi qui suis dans l’attitude naturelle, je suis aussi et toujours le je transcendantal, mais je ne le sais qu’en opérant la réduction phénoménologique\textsuperscript{226} ». La réduction phénoménologique est le geste qui consiste à mettre entre parenthèses la positivité des choses (leur existence, dont la mienne en tant que moi empirique) et permet de s’ouvrir à leur phénoménalité. Ce n’est donc qu’à partir de la réduction qu’il est possible de dégager la sphère constituante qu’est l’\textit{ego} transcendantal.

Que désire faire Husserl en parlant de constitution ? Que signifie pour l’\textit{ego} d’être constituant sur un mode transcendantal ? Husserl entend montrer comment, sous toutes ses formes, la transcendance du transcendant est constituée au sein même de l’\textit{ego} par un certain nombre d’actes intentionnels (perception, imagination, jugement, etc.). C’est à partir de cette approche qu’il tente de montrer comment l’altérité d’autrui, qu’il s’agisse de celle de l’autre homme ou de la bête, est elle-même constituée au sein même de la conscience de l’\textit{ego}. Il y a dans la phénoménologie de la constitution une thèse \textit{téléologique} qui consiste en ceci que toute transcendance (celle de la chose matérielle, mais aussi d’autrui, de l’histoire, etc.) doit être ultimement reconduite à sa constitution au sein de l’immanence de l’\textit{ego} transcendantal et l’intersubjectivité transcendantale\textsuperscript{227}. Il faut alors arriver à « épeler en “moments” et en

\textsuperscript{225} Ainsi que le remarque Thomas Bolmain, \textit{La voix et le phénomène} constitue la clef de lecture de \textit{L’animal que donc je suis} et du \textit{Toucheur : Jean-Luc Nancy} dans lesquels Derrida fait une lecture des \textit{Recherches phénoménologiques pour la constitution}.

\textsuperscript{226} Husserl, Edmund. \textit{Méditations cartesiennes et Les conférences de Paris}, Paris, PUF (Épiméthée), 2007, §15, p. 82

\textsuperscript{227} Selon Husserl, ce qui peut prétendre être doté de conscience ne se fait que par une communauté des chairs. Par exemple, l’animal domestique entre avec nous en rapport sous certaines interfaces d’une réalité commune. Le chien-guide est aux yeux de Husserl pour l’aveugle \textit{co-sujet} de son expérience du monde. Comme Husserl le
“couches” fonctionnelles les diverses syllabes du sens, à défaire les multiples intentions qui s’entrecroisent dans ce sens […] et qui font qu’un objet, autrui, etc. sont perçus et connus en tant que tels. En ce qui nous concerne, la tâche du phénoménologue est alors de distinguer les multiples couches de sens que revêt l’« animal », afin d’expliquer la constitution de l’objectivité animale.

C’est dans la « Deuxième section » des Recherches phénoménologiques pour la constitution que Husserl s’interroge sur la constitution de la nature animale. Contrairement à Heidegger, Husserl ne défend pas un discontinuisme entre humanité et animalité. Il s’agit d’expliquer la nature « animale » en l’homme, à savoir plus exactement la couche commune qu’il partage avec la bête. Il apparaît donc nécessaire de bien marquer la différence entre la bête (Tier) et l’animal (Animal) : l’animalité (et Husserl renvoie ici expressément au sens latin de la racine, c’est-à-dire l’âme, ou l’être animé) est ce que partage à un certain niveau de la structure de leur expérience l’homme et la bête, ce qui ne veut pas dire, comme nous le verrons, que les deux soient identiques. Au contraire, comme nous le verrons en nous rapportant à Derrida, la bête marquera précisément l’altérité intérieure de l’homme.

2.1.1 L’accès phénoménologique à l’animalité

Il faut d’entrée de jeu poser le problème épistémo-méthodique sous-tendu par la question de l’animal en phénoménologie husserlienne, à savoir : connaissons-nous les animaux seulement à partir de notre expérience externe et, de façon subséquente, en réduisant autant que possible l’interprétation de ses diverses données afin d’éviter tout anthropomorphisme (nul et non avenu en régime de réduction phénoménologique) ? Ou s’agit-il plutôt de reconnaître, de façon pour ainsi dire intérieure ou réflexive, l’âme anima en nous-mêmes ? Est-ce que la seule connaissance que nous pouvons avoir des animaux consiste à ce que nous en

souligne à la page 128 des Ideen II, le chien-guide participe à la constitution du monde, au témoignage de la réalité du monde.

228 Ricœur, Paul. À l’école de la phénoménologie, p. 88.
229 Cabestan, Philippe. « La constitution de l’animal dans les Ideen », p. 43.
voyons, sentons et touchons dans notre commerce avec le monde extérieur ; ou bien est-il possible d’en avoir une connaissance rigoureuse en déterminant ce qui constitue la conscience animale à partir d’elle-même, et ce, en tant qu’une animalité (Animalität) nous habite aussi à certains niveaux de notre conscience ? Husserl affirme que « les autres hommes et les animaux ne me sont que donnés par le biais de l’expérience sensible dont je ne puis mobiliser la validité, puisqu’elle est mise en cause avec le reste [dans la réduction phénoménologique]. 231 » Comment alors me sont originairement donnés les animaux, une fois mises en suspens les déterminations extérieures obtenues grâce aux sens, si ce n’est par le biais de notre animalité propre ?

La question de l’accès aux animaux (et d’autrui en général) oblige, semble-t-il, perpétuellement un détour, c’est-à-dire que le mode d’accès aux animaux ne se fait jamais directement et immédiatement. Ce détour s’accomplit de manière thématique chez Husserl par ce qu’il nomme l’intropathie (Einfühlung). C’est en raison de l’absence d’expérience originale de l’expérience propre d’autrui, humain ou animal, que Husserl explicite la méthode intropathique pour en déterminer la connaissabilité232.

Nous trouvons au chapitre 2 des Recherches phénoménologiques pour la constitution, intitulé « La constitution de la nature animale », un des développements les plus systématiques en ce qui concerne le problème de l’animalité. Toutefois, les animaux, pris au sens de bête (Tier), brillent par leur absence. À chaque fois que la bête est convoquée, celle-ci disparaît ipso facto sous l’ombre de l’homme. « Or très vite, écrit Derrida, ce projet général, qui semblait concerner tout vivant (humain et animal), voici qu’il doit, au nom même de cet intuitionnisme phénoménologique, se restreindre à “nous phénoménologues”, à nous qui seuls pouvons avoir une intuition immédiate, pleine et originale de ce dont nous parlons233 ». L’animalité (Animalität) désigne pour Husserl une « couche » que partagent l’homme et la bête. Plus précisément, c’est à première vue parce que Husserl adhère à l’idée d’une constitution à la fois stratifiée (la conscience est formée de différentes couches : affectivité instinctuelle, sensitivité,

sensibilité, percutivité, « spiritualité », etc.) et téléologique (ces couches sont ordonnées et finalement se supplantent l’une l’autre) de l’homme que la bête n’est jamais traitée pour elle-même. Celle-ci n’est alors qu’un moment de cette constitution, que Husserl nomme les animalia étrangers, avec qui nous partageons certains traits communs.

2.1.2 L’auto-affection de la chair

Le point de départ de Husserl dans ces analyses est l’attitude solipsiste, que nous définirons d’abord. Nous expliquerons ensuite comment s’y constitue la chair (Leib), qui se caractérise notamment par la sensation dans l’auto-affection, ses déterminations spatiales et motrices, et ce, dans un rapport de conditionnalité avec le corps (Körper) qui permet à son tour l’entrelacement avec l’âme (Seele). Il sera possible dès lors de préciser ce qu’est l’animal et de caractériser plus avant la différence entre le concept d’« animaux » (Animal) et celui de « bête » (Tier), afin de comprendre pour finir les différences d’essence qui demeurent immuables entre l’homme et la bête.


---


235 Nous utilisons la traduction d’Éliane Escoubas, suivant laquelle « Leib = corps propre, corps, chair (à distinguer de Körper = corps) ; Leiblich = somatique ; Leibhaft ; en chair et en os ; Leibslichkeit, Leibkörper = corps de chair ». Nous préciserons lorsque « corps » sera à entendre en tant que « Körper » (corps matériel et physique). À ce sujet, voir le commentaire d’E. Escoubas dans Husserl, Edmund (1982), Recherches phénoménologiques pour la constitution, p. 408.

236 Husserl, Edmund. Recherches phénoménologiques pour la constitution, p. 118.

237 Ibid., p. 183.
deux expériences est celui de la main. Lorsque nous touchons la main gauche à l’aide de la main droite, nous avons des apparences de l’ordre du toucher, nous avons des sensations. À partir de ces sensations, nous sommes en mesure d’objectiver certaines caractéristiques de la main gauche : sa chaleur, sa froideur, sa rugosité, etc. et la main gauche apparaît comme une chose matérielle sur la base de ces sensations. D’ailleurs, les sensations produites dans le toucher ont une certaine localisation et se distinguent des autres endroits de la corporéité apparaissante, si bien que la main gauche apparaît comme chose étendue. Toutefois, lorsque nous considérons la main gauche comme une chose physique, nous avons mis en suspens toute considération intérieure sur les sensations que, en tant que main touchée, elle éprouve au toucher actif de la main droite. Le rapport à notre corps est donc double, c’est-à-dire que nous avons à la fois un rapport physique à la main, mais aussi un ressenti « sur » lui (en tant qu’objet disons) et « en » lui (en tant que sujet de l’action ou de l’affection). La main droite possède des sensations kinesthésiques (de mouvement) et elle est source de présentification. Lorsque la main touche, elle possède des sensations localisées, mais qui ne se constituent pas pour autant comme ses propriétés. C’est en vertu de cette auto-affection que nous sommes chair : « Si je les y ajoute [les sensations], il n’est alors nullement question de dire que la chose physique s’enrichit, mais bien qu’elle devient chair (es wird Leib), qu’elle sent. » La chose-corps simplement matérielle (materiellen Ding Leib) est le soubassement hylétique (Stofflieb) qui permet, dans un rapport de co-appréhension et de conditionnalité, une certaine objectivité subjective : le corps propre de l’ego peut se sentir autant de l’intérieur pour ainsi dire (en tant que chair) que de l’extérieur (en tant que corps).

Bien que la chair soit un élément constitutif fondamental, le vivant ne se réduit toutefois pas à celle-ci. Parmi les divers types de sensations possibles, il est possible d’en distinguer trois. Premièrement, il y a les sensations que Husserl qualifie de théoriques, dans lesquelles nous retrouvons entre autres la vue, l’olfaction et les sensations kinesthésiques. Ces sensations rendent possibles les vécus intentionnels de la sphère de l’expérience. Deuxièmement, il y a les sensations axiologiques, qui consistent en des relations de plaisir et de

---

238 Ibid., p. 206 Nous suivrons ici les développements du § 36.
239 Ibid., p. 207.
240 Ibid., p. 216-217.
242 Ibid.
douleur, de bien-être et de malaise. Celles-ci caractérisent la sphère de l’évaluation et de l’affect (au sens d’assentiment) ; elles permettent, en un sens élémentaire, l’appréhension des valeurs.

Troisièmement, les sensations pratiques, plus précisément les sensations de détente et d’inhibition, soubassement hylétique du désir et du vouloir243. Ces trois groupes de sensation caractérisent la strate « impressionnelle » qui permet différentes fonctions intentionnelles pour leur part non-localisées, que Husserl désigne alors comme étant l’âme ou l’ego psychique244. Selon lui, « […] l’ensemble de la conscience d’un animal est d’une certaine façon lié à son propre corps (mit seinem Leib) par son soubassement hylétique, mais à vrai dire les vécus intentionnels eux-mêmes ne sont plus directement et à proprement parler localisés, ils ne forment plus une couche à même le corps (Leib)245 ». Pour Husserl dans les Idées II, l’âme est charnelle, elle est la dimension inétendue et illocalisable de la chair. Là où il y a une topographie possible des sensations (tactiles, etc.), le fait de percevoir n’a lui-même pas proprement de lieu, ni dans l’espace extérieur, ni dans le schéma corporel. L’âme est justement cette dimension non localisable d’actes qui ont pourtant leur source dans la chair.

Du reste, l’âme s’entrelace (sich Verflechten) avec la chair, mais sans jamais fusionner, sans jamais se réduire l’une à l’autre. Ainsi, la chair n’est pas dans la nature comme les autres corps (Körper). D’abord, parce que la chair est centre dit « zéro » d’orientation (Nullpunkt), c’est-à-dire que l’ego se tient au centre absolu de son horizon spatial de perceptions. Il est le point zéro de toutes ses orientations en tant qu’il est sa chair sur le mode d’un « ici » : tout étant en face de l’ego est « là », mais sa chair n’est jamais perçue comme étant « là »246. Ensuite, la diversité des apparences permet à l’ego psychique la liberté de changer sa position par rapport aux choses. L’ego, selon cette couche animale de la conscience, a donc la possibilité de se mouvoir comme il le désire, mais il est toutefois dans l’impossibilité de s’éloigner lui-même. Sa centration sur lui-même est inaliénable. Enfin, la chair est organe du vouloir et, contrairement aux choses matérielles dont le mouvement est mécanique, elle peut produire d’elle-même un mouvement spontané. L’ego psychique a la « faculté » de se mouvoir librement – il est un « je peux » – et ses organes lui permettent de percevoir un monde extérieur247. Tout cela distingue la chair des

244 Ibid., p. 213 et 221.
245 Ibid., p. 217.
246 Ibid., p. 224
247 Ibid., p. 215
corps matériels. Comme nous le voyons, à partir de ces différents traits, nous obtenons une définition phénoménologique de l’animal pensé essentiellement comme *kinésis*.

Or, parce que l’animal est habité d’un « je peux » qui relève des potentialités perceptive, motrices et pratiques de son être incarné, « l’animal possède aussi quelque chose comme une structure de moi. [...] Les animaux, les êtres animaux sont comme nous sujets d’une vie de conscience dans laquelle le “monde environnant” leur est également donné d’une certaine manière comme le leur dans une certitude d’être. » Sur ces questions, Husserl est loin d’être le philosophe le plus cartésien, puisqu’il ne donne rien de moins qu’une *structure du moi* (*Ichstruktur*) aux animaux et ne les réduit pas à une pure mécanicité ou encore au mode d’être du « seulement vivant ».

Nous avons obtenu une première détermination qui consistait en une différence entre le monde non-vivant et le monde vivant. Nous parvenons maintenant à une seconde détermination : il existe une distinction *au sein* du vivant. L’animal vit par une certaine « poussée » (*Trieb*) et il possède des actes égologiques. En ce sens, il se distingue de la plante en laquelle n’existe que la poussée. L’animal se différencie dès lors pour Husserl de la vie béate du « seulement vivant » en général, tel que le laisse entendre Heidegger. C’est le *anima de animal* qui importe : les animaux pour Husserl ne sont pas que choses physiques, ni machiniques, car ils possèdent une animation (*Beeselung*) et même une histoire (à tout le moins au sens de l’*habitualité*, c’est-à-dire d’une sédimentation des activités et des expériences antérieures en divers habitus). Nous comprenons désormais pourquoi Husserl affirme l’existence d’une structure commune, et donc d’une continuité, entre l’homme et la bête. Une fois cela acquis, il faut aller plus avant afin de déterminer en quoi consiste la différence entre homme (*Mensch*) et bête (*Tier*).

---

248 « En outre, si l’âme se meut naturellement, elle pourra aussi être mue d’un mouvement forcé ; et si elle est mue d’un mouvement forcé, elle pourra aussi se mouvoir naturellement. » À ce sujet, voir la « critique de la théorie de l’âme automotrice » dans Aristote. *De l’âme*, 406a-407b25.
250 Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 255
2.1.3 La sortie de l’attitude solipsiste : le détour par l’intropathie (Einfühlung)

Résumons brièvement nos acquis. La chair, que nous caractérisons minimalement comme système des champs de sensations localisées, permet l’entrelacement avec l’âme, ce que nous caractérisons comme les fonctions intentionnelles non-localisées. Ainsi, du dedans, la chair apparaît comme un organe qui se meut librement et par lequel le sujet fait une expérience primordiale, sensible et perceptive, du monde.

Avant même de pouvoir poser la question de la donation d’autrui, Husserl devait dégager une sphère de donation pure et solide. Ne pouvant s’appuyer sur la sphère incertaine du monde avec autrui (autrui est originairement inconnaisable), la sphère solipsiste est au contraire sans médiation et sans altérité. Elle est alors pour Husserl la seule étant épistémologiquement viable. Ces déterminations de la chair dans l’attitude solipsiste permettent à Husserl de quitter l’attitude solipsiste (auto-affection de la chair) et poser la question de l’intersubjectivité, c’est-à-dire du rapport à un autre être animé, bête ou humain. L’auto-affection de la chair est pure, elle est le fondement à partir duquel je peux accéder à autrui : « Autrui, c’est l’alter ego, et l’ego ici désigné, c’est moi-même. […] D’abord, comme ego constitué dans son monde propre, comme unité psychophysique, comme ego régnant sur sa chair et par elle sur le monde primordial, ensuite comme ego constituant l’absolu. »

Comment est-il possible de donner à un corps étranger le nom de chair ? Comment faire le saut d’une sphère sans autrui à un monde avec autrui ?

L’intropathie, qui constitue le seul accès aux animaux en tant que tels (et non en tant que simples objets, ustensiles, etc.), est possible parce que l’autre (homme ou bête) partage avec mon corps une ressemblance (Ähnlichkeit) qui permet une saisie analogisante de sa chair. Lorsque nous percevons par exemple la main d’un autre en train de toucher – selon les déterminations obtenues dans l’attitude solipsiste – il y a une forme d’apprésentation qui instaure

---

253 Franck, Didier. Chair et corps, p. 121-122.
une co-présence par présentification\textsuperscript{255} : la présence en chair de l’autre, par ses mouvements, paroles ou expressions corporelles\textsuperscript{256}, implique également, par transfert et co-présence, une vie psychique inhérente au corps de chair (Leibkörper) que nous percevons.

Nous avons vu que dans l’attitude solipsiste les expériences sensibles sont localisées dans la chair. Par contre, il n’est pas possible de situer tout le psychique dans les sensations. Les impressions sensibles ne sont pas dans notre tête puisque comme nous l’avons vu, nous sommes toujours un « ici » qui ne relève en rien d’un lieu situable dans l’espace, avec des coordonnées objectives. Ainsi, ce que nous voyons chez autrui est un corps qui est lui-même un « point zéro » de son orientation qui se déplace de « là » à « là » dans le monde que nous percevons\textsuperscript{257}. Quand nous voyons un chat, nous dit Husserl, il est là en chair et en os (leibhaft), il a une existence physique possédant des surfaces sensibles, des organes de sens perceptibles\textsuperscript{258}. Nous retrouvons bien là une chair avec une âme comme couche supérieure, en tant qu’elle anime leur apparition (gestes, paroles, etc.). Même si l’âme n’apparaît pas comme un objet, il est possible de l’« introjeter » puisqu’on voit (par a-perception) à même l’apparence ou l’allure du chat des qualités esthésiologiques et psychiques\textsuperscript{259}.

En quel sens cet autre que je perçois peut-il être dit néanmoins réel ? C’est que, d’une certaine façon, il appartient à un même monde « objectif » (que Husserl nomme « nature ») que moi. En effet, l’introjection permet une localisation d’autrui dans le monde : la liaison psychophysique permet une insertion dans le temps objectif et ultimement une place dans l’espace. L’introjection de l’âme reçoit ainsi une temporalisation et une localisation qui permet de naturaliser la conscience étrangère, à savoir d’inscrire dans la nature physique un ensemble de processus aperçus par intropathie comme appartenant à autrui, qui a par son corps de chair des qualités réales, mais pas à proprement parler physiques\textsuperscript{260}. C’est ce que Husserl appelle la « naturalisation de la conscience ».

\textsuperscript{255} Husserl Edmund. \textit{Recherches phénoménologiques pour la constitution}, p. 234.
\textsuperscript{257} Cabestan, Philippe. « La constitution de l’animal dans les \textit{Ideen} », p. 63.
\textsuperscript{258} Husserl, Edmund. \textit{Recherches phénoménologiques pour la constitution}, p. 249.
\textsuperscript{259} Ibid., p. 251.
\textsuperscript{260} Ibid., 253-254.
La naturalisation de la conscience étrangère, à savoir la constitution de son appartenance à un monde homogène au nôtre, est-elle un motif suffisant pour dire que cet autre devant nous est un alter ego ? Nous devons répondre par la négative puisque le point zéro de la chair, saisi par intropathie, ne suffit pas à produire un nouvel ego. Évidemment, le mouvement est la motivation pour la reconnaissance de l’alter ego psychique, mais est-ce suffisant pour parler d’une véritable intersubjectivité ? La constitution de la couche animale est l’élément fondamental pour la constitution d’une intersubjectivité objective, mais elle n’est qu’une étape vers quelque chose de plus haut. La couche animale que partagent l’homme et la bête n’est à elle seule pas suffisante, selon Husserl, pour parler d’une véritable intersubjectivité qui construit un monde commun de significations, pratiques et « spirituelles » (œuvres au sens large du terme) d’abord, et téléologique ensuite (dans ses dimensions politiques, scientifiques et ultimement philosophiques).

Afin de mieux cerner les étapes de la constitution d’une intersubjectivité authentique, nous suivrons ici la brillante analyse de Philippe Cabestan\textsuperscript{261}. Nous devons établir une différence entre l’objectivité solipsiste et l’objectivité intersubjective. À l’étape solipsiste (A1), quelque chose se présente à moi dans des conditions externes et internes normales au sein de la perception\textsuperscript{262}. À un stade plus élevé de constitution, (A2), la chose devient le substrat identique de propriétés identiques, ce que Husserl nomme une chose causale-réale (Real-kausale Ding). Ce stade de constitution permet, grâce à la compréhension réciproque (B1), un objet qui persiste en tant qu’identité pour un ensemble de sujets normaux (par exemple l’objet d’une science). Autrement dit, la chose (B1) est la chose vraie (A2) pour une communauté de sujets. Elle devient ensuite (B2), une chose dépourvue de qualités sensibles (le corps de la science nucléaire ou astronomique n’est pas perçu ; il est résultat d’une construction théorétique et mathématique qui permet une plus ou moins grande prévisibilité de ses interactions avec la nature). Ce dernier stade permet une compréhension de la face du monde qui passe d’un monde sensible « […] à une détermination objective-intersubjective (c’est-à-dire non-relative et, du même

\textsuperscript{261} Cabestan, Philippe. « La constitution de l’animal dans les Ideen », p. 66-68.
\textsuperscript{262} Les « conditions normales » désignent ici le fait que le sujet n’est pas altéré par quelque chose qui rendrait la perception anormale. Husserl utilise l’exemple de la santonine, qui altère la perception des couleurs. Voir Husserl, Edmund. Recherches phénoménologiques pour la constitution, p. 73-74.
coup, intersubjective) »263. En revanche, l’âme des bêtes (die tierische Seele) ne possède pas la couche théorique (B1 et B2).

La perspective continuiste et télologique qu’adopte Husserl permet de mieux comprendre ce qu’il entend par l’homme comme _animal rationale_. L’homme dans l’attitude solipsiste se constitue dans l’auto-affection en tant que chair et âme. Il est _anima_ et, en ce sens, il est animal. Toutefois, à la différence de la bête (Tier), sa constitution particulière possède un stade supérieur qui est celui du théorique. Il est donc, à proprement parler, un _animal rationnel_. Il ne faut pas, ici, se méprendre sur le sens de la raison chez Husserl. Le geste de la réduction phénoménologique suspend l’ensemble des facultés attribuées traditionnellement au sujet. Le terme « rationnel » ne peut plus signifier, comme chez Kant, un fait anthropologique, ni même une « faculté » parmi d’autres264. Chez Husserl, « le concept de raison désigne, non plus une disposition ancrée dans l’essence du sujet, mais un ensemble de structures noético-noématiques dictées par les essences des objets265 ». Selon Dominique Pradelle, il y a dans le concept de raison une « structure télologique inhérente à toute intentionnalité » qui vise ultimement une donation originelle pour chaque type d’objet (logique, mathématique, perceptif, etc.)266 : « La raison ne désigne donc plus une _seule et unique faculté_, mais éclate en une _multiplicité de types constitutifs_ ou de _structures typiques de la validation_ ; il n’y a plus une unique raison constitutive du sujet, mais une _pluralité de rationalités régionales_.267 » En d’autres mots, il y aura pour chaque type d’objet une donation originelle (ou qui vaut en dernière instance), ainsi qu’un principe de validation (intuitif, inductif, expérimental, logique, etc.) inhérent à chaque type d’être particulier.

Or, si l’homme partage certaines composantes animales communes avec la bête puisque les deux sont _anima_, il y a néanmoins un gouffre entre l’homme et la bête qui empêche de considérer à proprement parler la bête comme un _alter ego_. Le statut d’autrui ou de l’autre se caractérise finalement par l’exclusion de la bête pour ne laisser cour qu’à une intersubjectivité humaine. Cela s’explique notamment du fait que « les bêtes n’ont un passé que sous la forme de la rétention et [qu’]elles n’ont la méneté des choses que sous la forme de la reconnaissance

---

263 _Ibid._, p. 126.
264 Pradelle, Dominique. « _La doctrine phénoménologique de la raison : rationalités sans faculté rationnelle_ », p. 244.
265 _Ibid._, p. 249.
266 _Ibid._, p. 248.
267 _Ibid._, p. 250.
primaire qui ne connaît pas encore de retour dans le passé grâce au ressouvenir et ne rend possible aucune identification des places temporelles et spatiales, aucune individualité des choses en tant que choses qui sont. » En d’autres termes, la bête (Tier) ne se rapporte pas à un monde objectif, identique et homogène qui permet un véritable rapport intersubjectif. Les bêtes peuvent avoir des territoires (terriers, chasses gardées, etc.), mais ils ne se rapportent pas les uns aux autres de façon continue comme lieux d’un même espace. Il n’y aurait selon Husserl aucune intersubjectivité véritable avec les animaux, bien que nous partagions un monde commun.

2.1.4 L’humanisme de Husserl

Ces conclusions de Husserl quant à ce qui distingue l’homme de la bête étaient selon Derrida prescrites d’avance pour plusieurs raisons. Comme le souligne Derrida, il est ici question du « […] vivant ou de l’être animé en général – et ouvre donc sur le problème abyssal de la vie, de la phénoménologie comme pensée du vivant, de la transcendantalité du présent vivant, etc. » Selon Derrida, la phénoménologie impose de partir de « nous », c’est-à-dire de l’ego qui est le plus proche de soi, pleinement présent à lui-même. Nous verrons cependant, à partir de La voix et le phénomène, que l’auto-affection pure, dans le monologue intérieur, est incapable d’assurer la fondation du « présent vivant » (de l’adéquation immédiate et intérieure de l’ego avec lui-même) et l’accès aux idéalités. Bien au contraire, l’hétéro-affection le rend étranger à lui-même et l’exproprie de son propre, si bien que le niveau d’objectivité idéale que devait garantir le présent vivant, auquel n’accède pas la bête, apparaît également inaccessible à l’ego humain dans sa pureté. Nous y reviendrons. Pour l’instant, nous aimerions montrer qu’il en va ainsi de l’auto-affection de la chair.

La main, dans l’expérience de l’auto-affection de la chair, joue le rôle de moment « proprement » phénoménologique de la démonstration de Husserl. Comme le souligne Derrida, « interroger un moment “proprement” phénoménologique, c’est d’abord, c’est aussi se demander s’il en est un, avant même de supposer, précisément, que nous fassions confiance

à ce motif de la propriété [...] et de supposer aussi que, dans ce qu’il pourrait avoir de “propre”, le geste phénoménologique ne reproduise pas tant de schèmes traditionnels270. Pourquoi Husserl choisit-il la main comme exemple paradigmatique de l’auto-affection de la chair ? Pourquoi pas la patte, l’œil ou le nez ? Il ne saurait en effet s’agir, pour Derrida, d’un exemple quelconque et anodin : la main doit représenter le meilleur exemple, ce qui caractérise en propre l’être humain, et ce qui le situe au sommet d’une hiérarchie ontologique. La main est ce qui permet à l’homme de « prendre, comprendre, analyser, savoir, savoir donner, etc.271 » C’est ce qui caractérise en propre l’ego humain et que nul autre, apparemment, ne possède. Tout indique cependant, selon Derrida, qu’il y a dans l’exemple paradigmatique de la main quelque chose comme de l’hétéro-affection qui ne saurait garantir l’accès à soi-même et à autrui. Si tel est le cas, la chaîne axiologique (liberté, spontanéité, etc.) dans laquelle elle trouve son développement se voit, aux yeux de Derrida, compromise. L’analyse de la constitution de la chair et des animalia étrangers dépend de l’autorité de la figure eidétique, de l’intuitionnisme husserlien et de la possibilité continue de toucher et de se toucher, de s’auto-affecter. L’expérience du toucher est pour Husserl la possibilité même d’une plénitude intuitive et immédiate. Mais est-ce véritablement le cas ? Pourquoi Husserl choisit-il l’auto-affection du toucher comme fondement de la plénitude intuitive et immédiate ? Pourquoi choisir les doigts qui touchent et non les doigts qui montrent ?

Si Husserl choisit les doigts qui touchent et non les doigts qui montrent, et en cela nous verrons qu’il reste fidèle à la première « Recherche logique », c’est que le doigt qui montre relève de l’indication, c’est-à-dire de la médiateté et de l’absence possible du sens visé. Le problème qui se pose alors à la phénoménologie husserlienne est que, dans la réduction à la sphère du propre, il n’y a pas réduction de « [...] l’appartenance ou [de] la détermination humaine de l’ego272». Toute l’entreprise de constitution vise à mettre au jour l’objet naturel « homme », qui est présupposé par la phénoménologie de la constitution. Celle-ci mobilise une évaluation requise par une philosophie téléologique de la vie (tripartition entre matière, vie, esprit) et non par des motivations proprement phénoménologiques. Non seulement le privilège de la main est d’accéder à une chose extérieure, mais plus précisément, elle décrit la

270 Ibid., p. 184.
271 Ibid., p. 183. Sur le problème du don et de la main, voir Geschlecht II, passim.
272 Ibid., 189.
spécificité réflexive de l’ego-phénoménologique. C’est pourquoi Husserl exclut rapidement la vue et l’ouïe. Ces sens accèdent certes aux objets extérieurs, mais ils ne rendent pas possible l’auto-affection de la chair. Il n’est pas possible – sans l’aide d’un outil quelconque tel un miroir – de voir certaines parties de son corps : « Autrement dit, qu’elle soit technique ou en apparence “naturelle”, cette médiation du miroir, qui n’appartient pas à mon corps propre, devient “technique” en raison même de l’indirection qu’elle introduit et elle me place en face de mes propres yeux comme en face des yeux de l’autre.273» C’est dire qu’il ne saurait y avoir d’auto-affection que par le toucher, si bien que le choix de l’exemple – qui n’en est plus proprement un, puisqu’il ne décrit que lui-même – était d’avance intéressé.

L’immédiateté et la pleine présence du toucher assure le privilège à l’auto-affection. En moi-même, le toucher fonctionnerait comme si j’accédais à moi-même sans intropathie, sans aperception analogique : « quand je me touche de la main et du doigt, il n’y a aucun effet de miroir haptique, en quelque sorte, ni insinuation d’altérité274 ». C’est donc la coïncidence temporelle, l’immédiateté du toucher, qu’il faut déconstruire, « car si on met en question cette simultanéité absolue du touchant et du touché, de l’actif et du passif dans l’intuition immédiate, et directe, toute cette argumentation risque de se fragiliser275 ». Derrida montre qu’il y a une irréductibilité, une hétérogénéité, entre la localisation et l’extension du toucher, entre les deux expériences topologiques de l’impression sensible et l’extension des déterminations matérielles de la chose. Qu’elle est cette irréductibilité qui rend (im)possible une auto-affection de la chair ?

La main possède une surface extérieure ainsi qu’une intériorité phénoménologique. Si les qualités réales se constituent à travers un schème sensible, par esquisses, cela ne saurait être le cas de l’impression tactile intérieure qui n’est pas un état de la chose matérielle main276. Suivons l’argument de Derrida :

273 Ibid., p. 195
274 Ibid., p. 196.
275 Ibid., p. 197.
276 Voici comment Husserl présente l’argument à partir duquel fonctionne la critique derridienne : « L’impression sensible n’est pas un état de la chose matérielle main. Mais au contraire, précisément, la main elle-même, laquelle est pour nous bien plus qu’une chose matérielle, et la façon dont elle m’appartient, entraîne cette conséquence que moi, le “sujet du corps”, je dis : ce qui concerne la chose matérielle la concerne, elle, et non moi. Toutes les
Il y avait une bonne raison au choix de l’« exemple » de la main, comme au point de départ de l’analyse dans « l’objet extérieur qui se constitue de façon tactile ». C’est qu’une certaine extériorité, une extériorité hétérogène à l’impression sensible même réelle (et même, comme le rappelle Husserl, une « propriété optique réale de la main » fait partie, une extériorité perçue comme réale doit même faire partie de l’expérience du touchant-touché, et de la « double appréhension », fût-ce à titre hylè-morphique ou noéctico-noématique, et même dans le cas de l’illusion. La duplicité de cette appréhension ne serait pas possible sans qu’un dehors, avec sa « qualité réale de chose » s’annonce dans l’impression sensible, et déjà dans son contenu hylétique. Il y faut cette extériorité. Il y faut ce dehors étranger, étranger à la fois au versant « touchant » et au versant « touché » de l’impression phénoménologique, là où celle-ci ne se donne pas par esquisses.

Ce détour par l’extériorité est bel et bien ce qui permet à Husserl de parler d’une double appréhension, car sans extériorité il n’y aurait qu’une seule appréhension : ou bien celle du touchant, ou bien celle du touché. C’est précisément par le détour de cette expérience de l’extériorité qu’il est possible de distinguer ce qui relève de l’ego et ce qui n’en relève pas. Selon Derrida, pour qu’il puisse y avoir phénoménalisation et, qui plus est, double appréhension, il doit n’y avoir aucune coïncidence absolue. S’il n’y avait pas cette extériorité qui venait travailler de l’intérieur l’expérience du touchant-touché, il ne nous serait pas possible de différencier ce qui relève de l’ego de ce qui n’en relève pas. Derrida conclut ainsi que « c’est là, justement à cause de l’extensio, de la visibilité, de la possibilité au moins pour la main d’être vue, même si elle n’est pas vue (possibilité impliquée dans le contenu phénoménologique de l’impression sensible) que le toucher manuel, fût-il toucher de mon autre main, ne peut pas se réduire à une pure expérience du corps purement propre […] ». La chair, dans son détour par l’extériorité, s’avère travaillée par l’impropre. Elle ne saurait donc constituer le fondement véritable de la pleine présence à soi du présent vivant, ni constituer le sol ferme afin d’accéder à autrui (par intropathie).

impressions sensibles relèvent de mon âme, tout ce qui est étendu relève de la chose matérielle. C’est sur cette surface de la main que j’éprouve des sensations de contact, etc. Et c’est pourquoi précisément elle se manifeste immédiatement comme étant mon corps. À quoi on peut ajouter : si je suis convaincu qu’une chose que je perçois n’est pas, si je succombe à une illusion, alors en même temps que la chose tout ce qui est étendu, dans son extension, est écarté. Par contre, les impressions sensibles, elles, ne disparaissent pas. Seul le réel disparaît de l’être. » (Husserl, Edmund. Recherches phénoménologiques pour la constitution, p. 213.)

277 Ibid., p. 200.
278 Ibid., p. 201.
2.2 L'impossibilité d'une expérience solipsiste : une radicalisation de l'intersubjectivité

L'hétéro-affection de la chair a plusieurs conséquences pour Derrida. Comme nous l'avons vu, l'analyse de Husserl débute par la réduction à la sphère du propre et se poursuit par la description de la localisation d'autrui et sa liaison psycho-physique par introjection. Toutefois, il reste à montrer qu'en raison de l'hétéro-affection originaire qui traverse l'auto-affection de la chair, cette introjection d'autrui est déjà supposée dans l'expérience solipsiste du touchant-touché\(^279\). L'introjection ne serait pas à cet égard une opération constitutive tardive et supérieure dans l'expérience, mais opérait déjà à même la constitution de l'ego au stade solipsiste. Pour le dire autrement, l'altérité précéderait toujours notre propre constitution.

Selon Derrida, la conséquence est grave pour le projet husserlien : « S'il y a de l'introjection et donc de l'apprésentation analogique dès le seuil du touchant-touché, alors celui-ci ne peut être accessible à une intuition originale, immédiate et pleine, pas plus que l'alter ego\(^280\) ». Derrida procède ici à une radicalisation du problème de l'intersubjectivité en phénoménologie. L'intersubjectivité est peuplée de soi singuliers, énigmatiques à eux-mêmes comme aux autres, irréductibles à une « essence » particulière, que celle-ci se nomme présent vivant ou Dasein. Quelque chose d'étrange et d'étranger gît dans l'ego transcendental. Constitutivement, l'ego est un autre et c'est bien parce qu'il est d'abord autre qu'il peut par la suite se comprendre comme étant lui-même. Ce n'est pas d'abord parce que je suis « moi » qu'il y a du non-moi, mais bien parce qu'il y a du non-moi que peut apparaître un « moi ». Il y a toujours de l'altérité dans ce que la phénoménologie nomme le « propre ». Les analyses génétiques de l'ego, du temps et de l'alter ego renvoient irréductiblement, comme le souligne Derrida, à des zones pré-égologiques et pré-subjectives\(^281\). Ces zones doivent nous inviter à revoir les frontières qui séparent l'homme de la bête et à repenser le vivre ensemble avec les bêtes. Comment faut-il comprendre l'intersubjectivité originaire entre les hommes et les bêtes à partir de ces zones pré-égologiques et pré-subjectives ? S'agit-il ici d'un passage (continue) des zones pré-égologiques et pré-subjectives à des zones égologiques et subjectives ?

\(^{279}\) Ibid.
\(^{281}\) Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*, p. 15.
Dans son article intitulé « Y-a-t-il une animalité transcendantale », Natalie Depraz interroge la difficile question de la transcendantalité de l’animal : « si l’animalité est en l’homme, l’animal, lui, est extérieur à l’homme ». Elle soutient la thèse selon laquelle la constitution de l’ego chez Husserl se caractérise comme un devenir-conscient requérant un passage par l’inconscient de la monade animale : « La genèse passive, alias le processus temporel de prise de conscience, n’a de sens que sur fond d’intentions inconscientes ». Il ne s’agit plus d’opposer, comme en psychanalyse, l’inconscient et le conscient, mais bien de montrer que la phénoménologie de la constitution rend légitime une psychologie phénoménologique qui explique le passage de l’inconscient au conscient. Cela signifie selon elle que la notion de téléologie doit être comprise comme tendance au développement (vers l’humain). Quand l’homme acquiert la couche théorique ou la raison, il cesse de se mouvoir au sein de l’intentionnalité aveuglément instinctive et purement pulsionnelle du monde environnant animal et déploie son activité de façon préférentielle dans ce que Husserl nomme un monde culturel. Les couches sous-jacentes ne cessent pas de fonctionner pour autant, voire même de co-fonctionner avec les couches supérieures, même si Husserl prétend qu’avec l’acquisition de la couche théorique, l’homme a toujours déjà quitté l’animalité.

Si une telle lecture est intéressante, plusieurs passages de L’animal que donc je suis nous laissent penser que cela ne saurait être si simple pour Derrida, car la bête relève bien plus radicalement d’un « temps avant le temps », d’un temps irreprésentable et infigurable. Comme l’écrit Thomas Bolmain, c’est bien une des figures de la différence qui est ici mobilisée, celle de l’inconscient, en tant que celle-ci est une complication de la temporalité du présent vivant. L’erreur de toute philosophie, y compris celles de Husserl et Heidegger, consiste selon Derrida à regarder la bête sans jamais se laisser regarder par celle-ci. De telle sorte que le philosophe coupe court à toute possibilité d’exposition contaminante par la bête qui lui ferait voir ce qu’il partage avec elle : « les hommes de cette configuration [philosophique], c’est comme s’ils avaient vu sans être vus, comme s’ils avaient vu l’animal sans être vus par lui, sans s’être vus vus par lui : sans s’être vus vus nus par quelqu’un qui, du fond d’une vie dite animale, et non

---

283 Ibid., p. 105.
seulement par le retard, les aurait obligés de reconnaître, au moment de l’adresse, que cela les regardait. Le regard de la bête oblige « comme tout regard sans fond, comme les yeux de l’autre, ce regard dit “animal” me donne à savoir la limite abyssale de l’humain : l’inhumain ou l’anhumain, les fins de l’homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l’homme ose s’annoncer à lui-même, s’appelant ainsi du nom qu’il croit se donner ». C’est à partir de cette dénégation du regard de la bête que l’homme s’institue lui-même dans son propre et désire le conserver dans sa pureté. Il s’agit toutefois d’une simplification, voire d’une abstraction, qui n’est pas fidèle à la « chose même » et, ce faisant, masque le caractère originaire de la différence.

La scène originaire et inaugurale qui ouvre L’animal que donc je suis est celle de la personne qui se voit vu nu par la bête, plus précisément, celle de Derrida qui se voit voir nu par son chat. Si cette scène peut paraître anecdotique, elle se révèle pourtant être d’une véritable profondeur : « Se voir nu sous un regard dont le fond reste sans fond, à la fois innocent et cruel peut-être, peut-être sensible et impassible, bon et méchant, ininterprétable, illisible, indécidable, abyssal et secret : tout autre, le tout autre qui est tout autre, mais là où dans sa proximité insoutenable, je ne me sens encore aucun droit et aucun titre à l’appeler mon prochain ou encore moins mon frère. » Que nous révèle ce « regard sans fond » de la bête ? Cette expérience du regard sans fond est celle de la temporalité et d’une altérité. Le titre même de la conférence, « L’animal que donc je suis », désigne le problème de l’être et de l’articulation du même et de l’autre. Ainsi que le souligne Derrida,

dans tous les cas, si je suis après lui, l’animal vient donc avant moi, plus tôt que moi (früher) […] L’animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi – qui suis après lui. Et donc, puisqu’il est là avant moi, le voici derrière moi. Il m’entoure. Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laisser regarder, sans doute, mais aussi […] il peut, lui, me regarder. Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l’autre absolu, et rien ne m’aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d’un chat.

286 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 32.
287 Ibid., p. 30.
288 Ibid.
289 Bolmain, Thomas. « Le mutisme comme phénomène : Une lecture de L’animal que donc je suis », p. 125.
C’est un motif constant de la pensée de la différenciation que nous devrons approfondir lors de la discussion du présent vivant dans *La voix et le phénomène* : dès qu’il en va du temps il en va de l’autre. Le regard sans fond de la bête nous dénude dans notre être irréductiblement animal et pourtant si différent de celui de la bête. C’est bien parce que les bêtes nous précèdent (la couche animale rend possible celle de l’homme), en droit et en fait, qu’ils ont une certaine primauté sur nous. Nous sommes selon Derrida irréductiblement en retard sur eux. Comme le souligne Thomas Bolmain, « doté de la capacité à répondre, et non plus seulement de réagir, l’animal opère purement et simplement la suspension, la déconstruction de l’ontologie290 ». Le regard sans fond est le regard qui nous oblige à une véritable réduction phénoménologique, c’est-à-dire que le regard de la bête oblige une mise entre parenthèses de l’humain que l’auto-affection de la chair n’autorise pas.

Bien que Derrida s’accorde avec Husserl pour accorder une ipséité minimale à la bête, nous avons vu que la définition du vivant comme auto-motricité et auto-affection ne saurait être adéquate, car l’animal aussi, toujours, est dans l’hétéro-affection. En cela, l’hétéro-affection interdit de distinguer radicalement l’homme de la bête, notamment en ceci qu’il se trouve qu’il y a, entre le mot “je” et le mot “animal”, toute sorte de croisements significationnels. Ils sont à la fois fonctionnels et référentiels, grammaticaux et sémantiques291 ». Selon Derrida, l’erreur de Husserl et de Heidegger est d’avoir cru que la bête était elle-même, qu’elle possédait l’aptitude à être soi-même. La bête, ce « Soi sans Je », est perpétuellement en nous, en tant que « temps avant le temps » à partir duquel il peut y avoir histoire et subjectivation292.

Toute « […] autobiographie, l’écriture de soi du vivant, la trace du vivant pour soi, l’être pour soi, l’auto-affection ou l’auto-infection comme mémoire ou archive du vivant serait un mouvement immunitaire […] mais un mouvement immunitaire toujours menacé de devenir auto-immunitaire, comme tout autos, toute ipséité, tout mouvement automatique, automobile, autonome, auto-référentiel293 ». Le Soi sans Je de la bête est toujours exproprié vers autre chose qu’elle-même, comme nous vers elle. Il y a auto-immunité lorsque le propre (de l’homme) est menacé par l’altérité (de l’animal), et vice versa. En cela, nous formons une véritable

---

291 Derrida, Jacques. *L’animal que donc je suis*, p. 75.
292 Nous reviendrons au « temps avant le temps » à la section 2.3.4.
communauté de vivants et de mortels. Nous en avons fait la démonstration à partir de l’auto-affection de la chair, mais il nous faut poursuivre avec l’auto-affection pure du monologue intérieur. Celle-ci nous permettra de rendre les frontières entre les hommes et les animaux encore plus poreuses, car la rationalité de l’homme (la couche théorique) et sa présence à soi ne sont aux yeux de Derrida aucunement assurées.

2.3 Le présent vivant

2.3.1 La distinction essentielle entre expression et indication

Dans les Recherches logiques, le principe des principes de la phénoménologie est selon Husserl que l’intuition donatrice originaire est ce à partir de quoi quelque chose peut être reçu avec évidence. L’intuition est pour Husserl la source possible de toute connaissance, c’est-à-dire que le sens de toute chose doit se donner dans celle-ci. La forme originale (Urform) dans laquelle le sens se donne dans l’évidence d’une intuition donatrice originaire est la présence à soi d’une vie transcendantale, que Husserl désigne sous le nom de « présent vivant ». Dans La voix et le phénomène, Derrida va suivre Husserl à la lettre afin de montrer, contre Husserl, que l’Urform de l’expérience originale qu’est le présent vivant est toujours contaminée par un retour infini de l’extériorité et d’une altérité irréductible. Autrement dit, il s’agit pour Derrida de montrer l’impossibilité de l’ultime instance juridique (Husserl parle d’une « source de droit ») qu’est la valeur de présence à soi du présent vivant. La conséquence en est que ce qui distingue l’homme des animaux, à savoir la présence à soi et l’accès aux objectivités idéales, notamment grâce à la parole, ne pourrait suffire afin de reléguer les animaux à la sphère des subjectivités anormales. Autrement dit, la différence entre la parole expressive humaine et les bruits dénués de signification des animaux ne saurait être si simple. Pour le dire avec Montaigne, « cette imperfection qui empêche la communication entre elles [les bêtes] et nous, pourquoi ne serait-elle pas aussi bien à nous qu’à elles ? Reste à deviner à qui est la faute de ne

204 Derrida, Jacques. La voix et le phénomène, p. 21.
pas nous comprendre, car nous ne les comprenons pas plus qu’elles ne nous comprennent. En raisonnant comme nous, elles peuvent nous estimer bêtes comme nous le faisons d’elles.  

Or, quel statut privilégié Husserl donne-t-il à la parole humaine ? L’objectif de Husserl est de montrer que la fonction communicative du langage peut être réduite et qu’elle est secondaire. L’extériorisation qu’est la parole communicative (médiate) repose en droit sur l’intériorité de l’ego, c’est-à-dire sur la possibilité d’une purification de l’expression linguistique ordinaire en vue de parvenir aux propositions formelles de la logique pure. Pour bien comprendre cette opération de purification, il faut d’abord interroger la distinction essentielle que fait Husserl entre expression (Ausdruck) et indice (Anzeichen). L’expression et l’indice désignent un certain type de signes. Le critère permettant de les distinguer est la présence ou l’absence de ce qui est représenté par ces signes. L’expression dit ce qu’elle veut dire d’emblée en s’effaçant devant son sens tandis que le signe indicatif est un objet qui indique quelque chose d’autre que lui-même. Il peut y avoir des signes indicatifs naturels (une empreinte qui indique la présence d’un animal) ou artificiels (l’arrêt au coin de la rue). Le signe indicatif fait signe vers quelque chose qui n’est pas présent.

De prime abord, pour Husserl, tout se passe comme si l’expression était nécessairement contaminée par la fonction indicative du langage (par exemple le partage du savoir par l’écriture ou l’extériorisation nécessaire du sens par le biais des sons afin de communiquer avec autrui). La question qui se pose alors est la suivante : cette contamination de l’expression par la fonction indicative du langage est-elle accidentelle ou nécessaire ? Si elle est nécessaire, cela signifie que « dans l’ordre de la signification en général, tout le vécu psychique, sous la face de ses actes, même lorsqu’ils visent des idéalités et des nécessités objectives, ne connaît que des enchaînements indicatifs. » Si elle s’avère accidentelle, Husserl peut dégager une sphère de donation absolue et rigoureuse, sans médiation, dans laquelle se donnent les idéalités et les nécessités objectives, ce que ne peut selon lui la bête.

296 Derrida, Jacques. La voix et le phénomène, p. 17.
297 Ibid., p. 31.
Dans la parole expressive, par exemple « la table est verte », le vouloir-dire (*Bedeutung*) possède un caractère particulier qu’il faut préciser. Les sons qui accompagnent la parole expressive sont dans une proéminence intime avec la signification et forment avec elle une unité phénoménale indissoluble. Aux yeux de Derrida, une telle définition de l’expression s’appuie sur une double définition de la « présence ». D’une part, dans la parole expressive il y a présence à soi du sujet pensant et, d’autre part, une présence de l’objet intentionnel (visé selon son sens) à la conscience. Dans la parole expressive, l’unité du mot ne doit absolument rien à son existence ou à son corps empirique qui sont relatifs et indicatifs, tant et si bien que son expressivité a uniquement besoin de « […] la forme idéale et identique de ce corps en tant qu’elle est animée par un vouloir-dire […] »298. Cette forme idéale du signe sonore se rapproche selon Husserl de l’idéalité de la *Bedeutung* – « s’approche », mais est-ce assez ? Pour en attester, il doit trouver une expression absolument pure, qui ne soit contaminée par aucune dimension indicative, car l’indice, dans la mesure où il est considéré comme contingent, ne saurait entrer dans l’ordre de l’objectivité idéale que doit garantir l’expression. Il s’agit alors pour Husserl de faire la démonstration que l’enchevêtrement (*Verflechtung*) constamment constaté entre signe indicatif et l’expression n’est qu’un accident et que la pureté d’un langage expressif peut être conservée299. Il le fait, selon Derrida, en s’appuyant sur le cas de la parole expressive dont la pureté requise apparaît dans le cas du monologue intérieur.

2.3.2 Le monologue intérieur

Husserl admet que l’enchevêtrement du signe et de l’expression se produit *en fait* à chaque fois que nous désirons communiquer notre pensée à autrui. Les mots que nous prononçons apparaissent ainsi comme des indications de ce que nous voulons dire. Il ne saurait y avoir, par exemple dans l’intersubjectivité, de pleine présence à soi de la signification. Notre parole, pour autrui, n’est qu’une manifestation indicative (*Kundgabe*) de ce que nous voulons dire. Afin d’éviter l’enchevêtrement tel qu’il se produit dans la communication, Husserl va mobiliser le

299 Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*, p. 55. Il est à noter que la *Verflechtung* entre le signe indicatif et l’expression représente un nœud que Husserl croit pouvoir délier. Pour Derrida, la *Verflechtung* est la différence, l’irréductible enchevêtrement entre deux termes impossibles à délier qui déconstruit de l’intérieur le projet de la phénoménologie husserlienne.
phénomène exemplaire qu'est la vie solitaire de l'âme\textsuperscript{300}. C'est par l'entremise de ce phénomène, qui réduit le caractère communicatif et relatif de la parole, qu'il est possible de mettre au jour l'essence des signes expressifs sans enchevêtrement, c'est-à-dire pleinement présent à soi au présent vivant. En droit, selon Husserl, il est possible de les distinguer.

Dans la vie solitaire de l'âme, il y a une idéalisation du signe rendu possible par la conscience intentionnelle qui sait ce qu'elle pense, et ce, bien avant de communiquer son vouloir-dire à autrui. Pour celui qui parle, qui entend sa propre voix à l'intérieur de lui-même, il y a expression pure de son vouloir-dire. Le signe expressif dans la vie solitaire de l'âme s'élève au rang d'objet idéal, c'est-à-dire d'un objet identique à lui-même qui n'a plus aucun lien d'essence avec le mondain. L'objet idéal est rendu possible par la présence du sujet à lui-même, en ceci que la présence du sujet précède à la fois l'expression, mais, plus significativement, en ce qu'elle pourrait se passer de cette expression\textsuperscript{301}.

La critique derridienne de la description de la vie solitaire de l'âme chez Husserl se fait en deux temps. D'une part, Derrida montre que l'identité idéale de l'objet signifié est précaire, car elle est toujours contaminée par le mondain (par exemple la transmission des vérités mathématiques par l'écriture)\textsuperscript{302}. D'autre part, et cela nous intéresse au plus haut point, il montre que le sujet n'est jamais immédiatement et pleinement présent à lui-même, car la représentation qu'il se donne de lui-même dans le monologue intérieur relève d'abord d'une hétéro-affection et non d'une auto-affection pure. Il en va de la possibilité d'une couche purement théorique de l'expérience subjective, qui distinguerait, comme nous l'avons vu, l'homme des animaux. Précisons cependant qu'il ne s'agit pas pour Derrida de remettre en question l'apodicticité de la description phénoménologique, mais bien de montrer qu'au sein même de celle-ci se dissout la sécurité de la présence sous la forme de l'idéalité. Qu'est-ce qu'enseigne selon Derrida la description phénoménologique que Husserl propose ?

La première critique s'apparente à celle qu'il émettait en 1962 dans son « Introduction » à L'origine de la géométrie. Le signe empirique s'accompagne toujours d'une spiritualisation de son

\textsuperscript{300} \textit{Ibid.}, p. 79.
\textsuperscript{301} \textit{Ibid.}, p. 45.
\textsuperscript{302} \textit{Ibid.}, p. 21.
sens et contamine réciproquement l’unité idéale ainsi que la présence pleine et intuitive de son vouloir-dire\textsuperscript{303}. Pourquoi et comment ? Dans la vie intérieure de l’âme, le présent vivant ne fait pas usage de mots réels, mais plutôt de mots imaginés\textsuperscript{304}. Selon Husserl, « la parole n’est plus simplement l’expression (Aüsserung) de ce qui, sans elle, serait déjà un objet : ressaisie dans sa pureté originaire, elle constitue l’objet, elle est une condition juridique concrète de la vérité\textsuperscript{305} ». L’expression dans la vie intérieure de l’âme mobilise des mots imaginés, sans enchevêtrement avec l’empirique, et c’est précisément ce qui lui garantit la répétabilité et la transparence de la présence du sens ; c’est ce qui garantit par ailleurs que la répétition de l’idéalité au sein du présent vivant ne perde jamais son sens\textsuperscript{306}. Cependant, Derrida montre dans son « Introduction » à L’origine de la géométrie que ce qui garantit l’idéalité du sens, c’est sa sédimentation dans et par l’écriture (par sa répétition) : « C’est la possibilité de l’écriture qui assurera la traditionalisation absolue de l’objet, son objectivité idéale absolue, c’est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l’égard de son évidence actuelle pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l’intérieur d’une communauté déterminée\textsuperscript{307} ». Autrement dit, l’écriture peut se passer du présent vivant et c’est précisément ce qui permet la traditionalisation du vouloir-dire de l’ego. Il s’agit bien, ici, de la différence qui désigne l’enchevêtrement inextricable et originaire entre la parole pleine et l’écriture (au sens large), qui se contaminent réciproquement : il apparaît impossible de distinguer purement la parole de l’écriture. Si l’idéalité se sédimente dans l’écriture, ce qui permet de la répéter indéfiniment, rien ne garantit cependant que son sens ne se perdra pas au prix d’une formule vide indéfiniment calquée et répétée\textsuperscript{308}. Pour le dire autrement, la répétition garantit l’idéalité, mais, du même coup, altère le sens possible de celle-ci, l’ouvrant ainsi à l’errance du sens.

\textsuperscript{303} \textit{Ibid.}, p. 87.
\textsuperscript{304} \textit{Ibid.}, p. 48.
\textsuperscript{305} Derrida, Jacques. « Introduction », dans L’origine de la géométrie, p. 70.
\textsuperscript{306} C’est ce qui fait dire à Derrida que « La valeur de présence, ultime instance juridique de tout ce discours, se modifie elle-même sans se perdre chaque fois qu’il s’agit (aux deux sens connexes de la proximité de ce qui est exposé comme objet d’une intuition et de la proximité du présent temporel qui donne sa forme à l’intuition claire et actuelle de l’objet) de la présence d’un objet quelconque à la conscience dans l’évidence claire d’une intuition remplie ou de la présence à soi dans la conscience, “conscience” ne voulant rien dire d’autre que la possibilité de la présence à soi du présent dans le présent vivant. » Voir Derrida, Jacques. \textit{La voix et le phénomène}, p. 8.
\textsuperscript{307} Derrida, Jacques. « Introduction » dans L’origine de la géométrie, p. 84.
\textsuperscript{308} Bernet, Rudolf. \textit{La vie du sujet}, p. 279.
Quoi qu’il en soit, l’impossibilité d’une présence pleine et idéale du sens en raison de sa répétition a pour objectif de montrer l’insuffisance à en appeler à l’imagination dans la vie intérieure de l’âme. Contrairement à ce que pense Husserl, l’imagination creuse l’écart entre la présence du sens et sa re-présentation (Verggenwärtigung). Selon Derrida, en mobilisant l’imagination pour attester l’auto-affection pure du monologue intérieur afin de valider une expression pure, Husserl fait intervenir une non présence (la re-présentation) qui rend possible la « pleine » présence à soi : « au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituerante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéfinissable non-originarité ». La pleine présence à soi est dérivée d’une dimension non-originale : il ne peut y avoir une présence à soi que s’il y a préalablement un écart entre le moi et le non-moi. Là où il en va du temps, il en va de l’autre.

2.3.3 Le temps démantelé de la conscience

Comment expliquer que, pour Husserl, les mots prononcés dans le monologue intérieur du présent vivant soient vécus « dans le même instant », c’est-à-dire sans aucun indice, dans une expression pure, dans une présence pleine et instantanée ? Husserl n’a-t-il pas raison de considérer qu’il est simplement inutile (zwecklos) de parler ici d’indice ? Si c’était le cas, il faudrait pouvoir s’assurer que la re-présentation de l’imagination n’est en rien indicative, c’est-à-dire qu’elle est purement expressive ? Mais une telle pureté est-elle possible ? C’est pour répondre à ces questions que Derrida se tourne vers les Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps.

D’après Husserl, le temps des choses mondiales doit se comprendre grâce au temps de la conscience. C’est ce qui permet à Husserl de dégager une double conscience en tant que flux

---

309 Derrida, Jacques. La voix et le phénomène, p. 5.
310 Nous voyons à l’œuvre dans la déconstruction de la pleine présence à soi du présent vivant un des lieux de naissance de la différence. En effet, la critique de la présence à soi du présent vivant n’est pas sans rappeler ce que Derrida écrivait à la page 171 de son « Introduction » à L’origine de la géométrie. Il s’agit de « l’impuissance à s’enfermer dans l’indivision innocente de l’Absolu originaire, parce qu’il n’est présent qu’en se différenciant sans relâche […] ». 

82
temporel (des événements du monde) et en tant que conscience intime et purement immanente du temps. Le maintenant du présent est possible grâce à l’appréhension du présent tout juste écouté et de son présent-à-venir. Toutefois, pour Husserl, la rétention du passé dans le présent n’est pas une répétition ou un re-souvenir d’un présent passé. Bien plutôt, le passé retenu fait partie du présent, c’est-à-dire de l’acte de présentation. La rétention permet d’étendre le champ de la saisie immédiate au-delà du maintenant : Husserl parle en ce sens d’une extension du présent. Dans la phénoménologie de Husserl, « l’idée de présence originaire et en général de “commencement”, le “commencement absolu”, le principium renvoie toujours, dans la phénoménologie, à ce “point-source” ». Loin d’aller de soi, la description du temps de la conscience est aux yeux de Derrida ce qui ruine de l’intérieur l’hégémonie du présent de la conscience. Selon lui, les Leçons de 1905 reposent sur la discontinuité entre la présentation intuitive « et la représentation symbolique qui non seulement représente l’objet à vide, mais le représente “à travers” des signes ou des images ». Pourquoi la temporalité de la conscience rend-elle impossible la pleine présence à soi du présent vivant ?

Nous avons dit que pour Husserl la rétention du passé dans le maintenant présent est irréductible à la répétition et au re-souvenir du présent passé, celui-ci faisant partie de l’acte de présentation. Pour Derrida, toutefois, cela entame de l’intérieur la valeur de présence du présent vivant. Dès son origine, le présent vivant se constitue co-originalement avec le non-maintenant : « Dès lors qu’on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d’originarité commune à l’impression originale et à la rétention, on accueille l’autre dans l’identité à soi de l’Augenblick : la non-présence et l’inévidence dans le clin d’œil de l’instant. » Il y a ainsi enchevêtrement originaire entre le maintenant et le non-maintenant. Comme le souligne Rudolf Bernet, « le sujet s’y appréhende après-coup comme celui qui n’a cessé de changer et qui, de ce fait même, ne peut devenir l’objet d’une contemplation de lui-même. Dans la rétention apparaît un Soi passé qui en tant que tel n’a jamais été présent et ne pourra jamais le devenir. L’ipséité du sujet est la trace d’un passé qui n’a jamais été présent ». L’impression originale est perpétuellement

311 Ibid., p. 69.
312 Ibid., p. 67, ainsi que Husserl, Edmund. Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, p. 133.
313 Ibid., p. 75.
314 Bernet, Rudolf. La vie du sujet, p. 289.
travaillée par la rétention et celle-ci relève du domaine de la re-présentation et du signe indicatif (du non-présent)\textsuperscript{315}. Si tel est bien le cas, la présence du présent vivant est toujours difféée et soumise à la trace : « Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d’un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace.\textsuperscript{316} » La « trace » dont parle Derrida est ce qui fait communiquer dans une même possibilité le même et l’autre que nous ne pouvons séparer qu’au prix d’une abstraction, c’est-à-dire en faisant la négation de son originarité\textsuperscript{317}. Au cœur même du présent vivant se donne originairement du non-maintenant et, donc, de l’altérité (du temps avant le temps).

Derrida joint cette altérité du présent vivant, entrelacé qu’il est avec son autre, à l’enchevêtrement originaire entre l’expression et l’indication. L’expression, supposément originaire dans le présent vivant, et la rétention, qui relève de l’indication, correspondent à deux types d’enchevêtrement nécessaires pour qu’il y ait phénoménalisation du présent vivant. Il y a une trace qui « habite la pure actualité du maintenant\textsuperscript{318} » et celle-ci empêche la phénoménologie de souscrire au principe des principes qui est la donation pleine dans l’évidence originaire. La conclusion de Derrida est que la manière dont s’appréhendent le sujet et sa pensée, la manière dont l’ego entend sa propre voix, s’effectue toujours par le détour du signe indicatif. Pour le dire dans les mots de Paul Ricoeur, le présent vivant s’apprécie soi-même comme un autre.

2.3.4 La mort dans le présent vivant

Cette impossibilité de la présence à soi du présent vivant, ou encore le caractère dérivé de la présence par rapport à l’autre, a pour conséquence de dégager l’autre en nous que Derrida

\textsuperscript{315} Voir \textit{ibid.}, p. 54 : « De la représentation au sens général de \textit{Vorstellung}, mais aussi au sens de la re-présentation comme répétition ou reproduction de la présentation, comme \textit{Vergewissertigung} modifiant la \textit{Präsentation} ou \textit{Gegenwärtigung} ; enfin au sens de représentant tenant lieu, occupant la place d’une autre \textit{Vorstellung} (Repräsentation, Repräsentant, Stellvertreter) ».
\textsuperscript{316} Derrida, Jacques. \textit{La voix et le phénomène}, p. 95.
\textsuperscript{317} Derrida, Jacques. \textit{De la grammaïologie}, p. 67.
\textsuperscript{318} Derrida, Jacques. \textit{La voix et le phénomène}, p. 75.
nomme, dans *L’animal que donc je suis*, un « temps avant le temps », c’est-à-dire l’animalité en l’homme qui restera à jamais infigurable. L’essentiel, ici, est de voir que l’impossibilité du présent vivant ébranle le « logocentrisme » de Husserl. C’est, pourrions-nous dire, la question de l’origine du langage : « se tient-elle dans le signe ou, au contraire, dans la voix ? Le langage est-il la suppression de la voix ? » Pour le dire autrement, l’expressivité ne saurait se réduire à l’expression et, par conséquent, les animaux sont des êtres expressifs. L’expression « n’est pas la forme enfin accomplie de l’expressivité qui n’en serait que l’ébauche ; et jamais les animaux ne livreront le code de leur expressivité dans les termes du véhicule humain [...] Le lien, s’il en existe un, n’est pas de traduction. » Le monologue intérieur de l’âme ne saurait traduire la couche expressive de l’animalité sans reste, celle-ci restant à jamais infigurable. Ainsi en va-t-il de l’autre-animal qui nous regarde. Le monologue intérieur ne saurait non plus garantir l’accès à l’idéalité ainsi qu’à une couche théorique qui nous distinguerait radicalement de la bête.

Le « logocentrisme » de Husserl, qui oppose la voix signifiante à la parole indicative ainsi qu’aux bruits dénués de sens des animaux, se déconstruit au prix d’une pensée dont la signification idéale et la vérité ne se donnent jamais comme telles. Elle doit alors entraîner une reconfiguration des couples expressivité/sens et expression/signification. Voyons comment. L’auto-affection pure présuppose que le sujet qui se parle et s’entend lui-même, dans la mise entre parenthèses de toute communication avec autrui, appréhende « au même instant » la pensée exprimée par cette voix intérieure. Cela est impossible si cette voix est écartelée par la rétention au sein même de sa présentification. Cela se manifeste d’autant plus radicalement lorsque Derrida analyse la nécessité de recourir à un code linguistique au sein même du monologue intérieur. À l’instar de l’écriture, le code linguistique présuppose la médiateté, à savoir un détour vers l’anonymat du non-soi avant de pouvoir revenir vers soi.

Pour ce faire, Derrida mobilise l’exemple du pronom personnel « Je » : « tout le problème est de savoir si, dans le discours solitaire où, dit Husserl, le *Bedeutung* du *Je* se remplit et s’accomplit, l’élément de l’universalité propre à l’expressivité comme telle n’interdit pas ce
remplissement et ne dépossède pas le sujet de l’intuition pleine de la Bedeutung Je.322 » Le problème est bien celui de la coïncidence entre le pronom personnel « Je » et le Je qui pense. Dans le monologue intérieur, on se dit à soi-même « je suis ». Est-il possible de le dire sans présupposer l’absence possible de l’objet du discours, c’est-à-dire le Je qui se parle ? « Je suis » « veut dire » quelque chose. Mais que signifie-t-il, se demande Derrida, « est-ce que Husserl ne contredit pas ce qu’il a établi quant à la différence entre la Gegenstandlosigkeit et la Bedeutunglosigkeit lorsqu’il écrit : “le mot Je nomme, suivant les cas, une personne différente, et il le fait au moyen d’une Bedeutung toujours nouvelle” ? Est-ce que le discours et la nature idéale de toute Bedeutung n’excluent pas qu’une Bedeutung soit “toujours nouvelle” ? 323 » La réponse de Derrida est claire : Husserl se contredit et révèle la difficulté qu’il a à conserver le présent vivant dans sa pureté. Mieux, la lecture rigoureuse que fait Husserl du monologue intérieur nous autorise à en dire exactement le contraire : lorsque, dans le monologue intérieur, la personne se parle à elle-même en disant « Je », la pleine présence à soi est ipso facto médiatisée par quelque chose d’autre qu’elle-même. Suivons l’argument de Derrida :

De même que je n’ai pas besoin de percevoir pour comprendre un énoncé de perception, je n’ai pas besoin de l’intuition de l’objet Je pour comprendre le mot Je. La possibilité de cette non-intuition constitue la Bedeutung comme telle, la Bedeutung normale en tant que telle. Quand le mot Je apparaît, l’idéalité de sa Bedeutung, en tant qu’elle est distincte de son « objet », nous met dans la situation que Husserl décrit comme anormale : comme si Je était écrit par un inconnu. Cela seul permet de rendre compte du fait que nous comprenons le mot Je non seulement quand son « auteur » est inconnu, mais quand il est parfaitement fictif. Et quand il est mort. L’idéalité de la Bedeutung a ici une valeur strictement testamentaire324.

Pour le dire autrement, dès lors que nous disons « je suis », la mort est structurellement nécessaire. L’idéalité du « je suis » présuppose aussi le « je suis mort » parce que penser la présence en tant que forme universelle de la vie transcendantale, c’est s’ouvrir à la disparition possible du Je qui prononce le discours intérieur. Ainsi, « l’apparaître du je à lui-même dans le je suis est donc originairement rapport à sa propre disparition possible325 ». La mort travaille de l’intérieur le présent vivant et, en ce sens, il ne peut y avoir pleine coïncidence entre le « Je suis » et le « Je qui pense » dans le monologue intérieur.

322 Derrida, Jacques. La voix et le phénomène, p. 81.
323 Ibid., p. 107.
324 Ibid.
325 Ibid., p. 61.
Cette impossibilité de l’auto-affection pure, que Derrida nomme une hétéro-affection de l’auto-affection pure, ne requiert pas non plus d’*autos* avant elle. C’est le « *auto* » de l’auto-affection qui s’effrite. Cela est d’une grande importance pour nous, comme nous l’avons vu lorsqu’il était question de la constitution de la nature animale : « Ce mouvement de la différence ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit. L’auto-affection n’est pas une modalité d’expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*auto*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d’avec soi, le même comme le non-identique.326 » Le présent vivant ne peut surgir, en tant que « soi-même », que du détour par l’altérité (animale) avant d’advenir à soi. Le temps du présent vivant surgit d’un « temps avant le temps », temps infigurable qui relève de l’animalité. Il n’y a pas d’auto-nomie du sujet ni de l’animal. C’est bien en cela « l’énigme de la vie327 » qui est en question et nous avons vu que la « *vivance* » du présent vivant est toujours déjà contaminée par ce qui lui est étranger328.

### 2.4 Vers une nouvelle responsabilité

Heidegger ne pouvait couper le *Dasein* de la vie et Husserl ne pouvait radicalement penser le présent vivant sans la non-présence à soi (la mort) que représente le « temps avant le temps » de la vie animale. « La vie-la mort » ne sont pas des concepts qui s’opposent, ni ceux, par ailleurs, de bête et d’homme. Ils se contaminent et se diffèrent réciproquement, et ce, à l’infini et de façon in-définie. Cette structure, qui réunit selon Derrida des penseurs aussi différents que Descartes, Kant, Lacan et Levinas, est une constante : « poser par-delà le soi le Je du Je pense, c’est laisser dans l’impensé de la vie, pourtant commune au Je et au soi329 ». « La bête que donc je suis » désigne dès lors que l’homme (peu importe si on le pense à partir du *Dasein* ou de l’*ego* constituant) ne se distingue pas radicalement de la bête (ce qui ne veut pas dire qu’il n’y a pas de différence entre eux) ; que son origine en tant que bête est précisément ce qui ouvre la possibilité de l’histoire à partir du « temps avant le temps » et sa subjectivation.

---

328 *Ibid*.
329 Bolmain, Thomas. « Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L’animal que donc je suis* », p. 131.
lorsqu’il « quitte » l’animalité ; que l’homme, de toutes parts, ne peut jamais évacuer totalement la bête en lui, car nous la suivons et elle nous suit, elle est avant nous et après nous.

La déconstruction de la phénoménologie, en raison même de l’(im)possibilité de la phénoménologie, est ce qui permet d’ouvrir le champ de l’éthique et du politique chez Derrida. La déconstruction de l’autos, du Sujet comme ego constituant ou Dasein, ouvre à une nouvelle conception de la responsabilité ainsi qu’à une refonte de la subjectivité. Le sujet « ne peut jamais être donné “en personne”, il résiste au principe des principes de la phénoménologie, à savoir la donnée intuitive de la présence originaire. Cette dislocation du sujet absolu depuis l’autre et depuis le temps ne se produit pas, ne conduit pas au-delà de la phénoménologie, mais, sinon en elle, du moins sur son bord, sur la ligne même de sa possibilité.330 » C’est à partir de l’(im)possibilité de la phénoménologie que nous nous attarderons au troisième et dernier chapitre à la question de la « souveraineté » de l’homme sur l’animal et à la responsabilité qui nous engage (en)vers les bêtes.

CHAPITRE III. DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE À L'ÉTHIQUE ANIMALE

« Je voudrais cependant indiquer que je parle de la pensée, non de la vie ou de la sensibilité : je ne refuse la vie à aucun animal, car je crois qu'elle consiste dans la seule chaleur de son cœur ; je ne lui refuse même pas la sensibilité, dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel. Si bien que mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes qui ne sont plus asservis à la superstition des Pythagoriciens et qui sont délivrés du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent ou tuent les animaux.331 »

René Descartes, Lettre à Morus

« Penser cette guerre dans laquelle nous sommes, ce n'est pas seulement un devoir, une responsabilité, une obligation, c'est aussi une nécessité, une contrainte à laquelle, bon gré, mal gré, directement ou indirectement, personne ne saurait se soustraire. Désormais, plus que jamais, l'animal nous regarde et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être par là.332 »

Jacques Derrida

3.1 De la phénoménologie à l'éthique

Les premiers chapitres visaient à interroger deux postures en phénoménologie à l'égard des animaux. La première, celle de Heidegger, défend un discontinuisme entre le Dasein et les

332 Derrida, Jacques. L'animal que donc je suis, p. 279.
animaux. Nous avons vu que Heidegger ne pouvait ni soutenir la thèse de l’accaparement de l’animal ni la spécificité du *Dasein* que caractérise l’existantiel de l’être-pour-la-mort. La seconde, celle de Husserl, défend un *continuisme* entre les hommes et les animaux. Nous avons vu que Husserl, d’une part, ne pouvait défendre la spécificité de l’homme en tant *qu’animal rational*, ce qui lui permettait de classer les animaux au sein des subjectivités anormales, ni, d’autre part, d’ériger une distinction pure et rigoureuse entre *expression* et *expressivité*, ce qui revient à déconstruire la distinction traditionnelle entre la voix signifiante qui caractérise le *logos* humain et les bruits dénués de signification des animaux. La conséquence en est, dans les deux cas, que la frontière entre les hommes et les animaux relève d’un geste dogmatique que la description phénoménologique elle-même relève comme inadéquate. Il n’y a pas une seule frontière, mais des frontières multiples, qui empêchent de réunir tant l’homme que les animaux dans une sphère d’êtres homogène.

Qu’il soit question du *Dasein* ou de l’*ego* transcendantal, il s’agit pour Derrida de mettre en relief une certaine connexion intime entre les conceptions de la *subjectivité* (Dasein ou ego transcendantal) et celles de l’*animalité*, parce que toute thèse sur l’homme est directement ou indirectement une thèse sur l’animal. La subjectivité sera pour nous le fil directeur pour penser l’éthique « animale » derridienne qui surgit d’une situation aporétique : celle où ni le propre de l’homme ni ce que nous disons sur les animaux n’a d’assise certaine. Pour le dire autrement, la façon dont l’homme *se comprend* (en identifiant un « propre » de l’homme) l’empêche de saisir les animaux autrement que comme une pâle version de lui-même, à qui il *manque* quelque chose. Ce « manque », du reste, appartient aux yeux de Derrida aussi bien à l’homme qu’à l’animal, certes de façon différente. La conséquence en est, pour Derrida, que les frontières entre les hommes et les animaux sont poreuses et in-définies, voire in-finies, et qu’il faut impérativement penser une « éthique » qui ne s’appuie pas *d’abord* sur la subjectivité humaine. Car, selon lui, la caractérisation du « propre » de la subjectivité humaine indique déjà le symptôme d’une violence et d’un point aveugle dans toute philosophie. Or, comment une telle éthique est-elle possible ?

C’est à partir des résultats de la double déconstruction de la phénoménologie (de la subjectivité comme *Dasein* et comme *ego* transcendantal) que nous aborderons l’« éthique » derridienne et la mise au jour de la *configuration épochale* que Derrida nomme le
« carnophageallogocentrisme »333. Une fois que nous aurons précisé la manière dont on doit comprendre l’éthique derridienne et la configuration époehale qui est la nôtre, nous aborderons deux concepts, ceux d’« hospitalité » et de « responsabilité », qui viseront à engager une réflexion quant à notre agir avec les animaux, sans d’abord les penser à partir de la subjectivité humaine.

3.1.1 L’impossible : ouverture de l’éthique

N’est-il pas exagéré de voir une « éthique animale » dans la déconstruction derridienne ? N’y a-t-il pas, comme le soutient Jean Grondin, aucune conséquence pratique, éthique et politique à tirer de la déconstruction derridienne en ce qui concerne les animaux334 ? Le geste théorique de la déconstruction ne se réduit-il pas à une simple gymnastique philosophique qui, du reste, ne nous enseigne rien d’un point de vue éthique et politique, c’est-à-dire sur la manière dont nous devons (inter)agir avec les animaux ? Dans Force de loi, Derrida écrit : « N’est-ce pas, comme certains le soupçonnent, parce que la déconstruction ne permet en elle-même aucune action juste, aucun discours juste sur la justice mais constitue même une menace contre le droit et ruine la condition de possibilité de la justice335 ? » N’assistons-nous pas plutôt à un démantèlement de la philosophie occidentale et de l’homme qui mène droit au nihilisme ? Nous pensons au contraire que la pensée derridienne pose la question de nos rapports avec les animaux en faisant face à ses véritables difficultés, c’est-à-dire qu’elle ne tombe pas dans les facilités qui consistaient à rendre aux animaux ce qu’ils n’ont pas ou encore à ne pas les considérer en vertu du fait que les animaux sont différents de nous. La déconstruction recèle une éthique et une politique, ainsi qu’une injonction à l’« action juste », pour autant que nous changions la manière d’entendre ce que l’on nomme habituellement une action juste.

Qu’est-ce donc qu’une action juste chez Derrida ? Qu’est-ce que la déconstruction a à voir avec l’action juste, voire avec la Justice ? Aux yeux de Derrida, il s’agit « non pas de les changer [changer les choses et intervenir de façon efficiente et responsable] au sens, sans doute un peu naïf, de l’intervention calculée, délibérée et stratégiquement contrôlée, mais au sens de l’intensification maximale d’une transformation en cours, à un titre qui n’est ni celui du simple symptôme ni celui d’une simple cause336 ». La déconstruction est pratique en tant qu’elle intensifie une problématique et permet une conversion éthique requise par la question animale même. Cette conversion éthique à l’égard de l’animal est l’action juste. Notons au passage qu’une telle compréhension ne va toutefois pas sans subvertir les éthiques normatives. Nous chercherions en vain dans l’œuvre derridienne un système moral qui se caractériserait par une éthique normative337. Derrida s’inscrit plutôt dans une démarche transcendantale qui vise à dégager les conditions de possibilités de toute éthique, à questionner le sens de l’éthique et non pas à l’« appliquer » (aveuglément). Qu’est-ce à dire ?

L’éthique derridienne prend corps dans l’expérience de la limite. Il y a des limites territoriales qui séparent les pays, les nations et les États ; qui encadrent les discours ; des plans ou nuances qui délimitent, voire opposent, des déterminations conceptuelles ; mais aussi, et de façon plus fondamentale, des frontières qui circonscivent le propre de l’homme. Un propre de l’homme qui a toujours su le distinguer du « vivant en général », voire même des autres « hommes » en fondant les frontières énumérées précédemment. Nous voulions dans les deux premiers chapitres, en suivant Derrida, mettre en évidence l’impossibilité d’une détermination du propre de l’homme (par la mort, la parole et le présent vivant) et, par le fait même, rendre aorétique la distinction entre l’homme et les animaux. Le résultat en est une multiplication des frontières entre les hommes eux-mêmes et les animaux, et non une abolition complète qui déterminerait à nouveau une sphère d’étant homogène qui comprendrait en son sein l’homme et les animaux.

Pourquoi néanmoins cette impossibilité, que Derrida place sous le signe de l’aporie, se lie-t-elle à l’éthique ? Pourquoi l’éthique commence-t-elle par l’aporie ? L’éthique derridienne exige de ne plus penser l’impossible en opposition au possible, mais comme ce qui hante toujours

337 Entretien du 38 janvier 2004, dans L’humanité.
déjà le possible : « J’essaierai, écrit-il, d’expliquer pourquoi et comment j’entends le mot “possible” dans cette phrase où ce “possible” n’est pas simplement “différent de” ou le “contraire de” “impossible”, pourquoi ici “possible” et “impossible” veulent dire le même338. » En d’autres mots, c’est en convertissant le possible en impossible, en faisant basculer le propre dans l’impropre, de telle sorte que l’impossible soit possible, ou à tout le moins vu comme appartenant au possible, que nous pouvons dire qu’ils signifient ou désignent une même chose339. Qu’est-ce que cela signifie ? L’éthique derridienne prend racine dans l’expérience d’une aporie, c’est-à-dire dans une expérience de l’impossible. Si le possible est toujours soumis à des conditions relatives et contingentes au gré des contextes dans lequel il peut se monnayer et se compromettre, l’impossible est pour sa part imprévisible et incalculable. Par exemple, « l’évaluation ne peut être qu’économique (stratégie, dosage, mesure, le meilleur compromis)340 » et comme le souligne Florence Burgat à la suite de Derrida : « on sera d’accord pour dire qu’une éthique limitée à l’invitation à “ne pas faire souffrir les animaux inutilement” n’est pas une éthique, mais une règle de “bonnes pratiques”, du reste édictée, que les travailleurs dont le métier consiste à tuer des animaux domestiques (ouvriers d’abattoir, techniciens de laboratoire) sont invités à observer341 ». S’il y a de l’éthique, elle ne saurait être économique, elle doit se penser à partir de ce qui excède la subjectivité et la rationalité humaine, se penser au-delà de la possibilité qui se monnaye toujours selon le contexte. Seul l’impossible est digne de l’éthique ; l’impossible doit donner sens à l’éthique, animale en particulier.

Pour le dire autrement, les « possibilités les plus propres » de l’homme (la parole, la mort, le présent vivant, etc.) recèlent toujours en elles ce qu’il y a de moins propre, de plus expropriant : il y a « une certaine expropriation de l’Enteignis [qui] aura toujours habité le propre de l’Eigentlichkeit342 ». C’est, pourrions-nous dire, la « logique » de l’aporie. Si faire l’impossible ne peut être une exigence éthique, cela reste tout de même la condition de possibilité de toute éthique, ce à partir de quoi il est possible de questionner le sens de l’éthique. C’est pourquoi Derrida insiste sur le fait que la déconstruction est difficilement conciliable avec les programmes éthico-politiques et juridiques, car « les codes existants pour assumer une telle

340 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 122.
position politique ne sont pas appropriés à la radicalité de la “déconstruction” 343 ». La déconstruction est au-delà du droit et de l’éthique au sens courant de ces termes, même si celle-ci ne saurait bien évidemment se passer de son codage dans ces différentes institutions.

La déconstruction derridienne de la spécificité de l’homme apparaît d’autant plus éminemment éthique et politique dès lors que nous nous souvenons de ce qu’écrit Aristote dans La politique :

Ainsi la raison est évidente pour laquelle l’homme est un être civique [politikon zoon] plus que tous les autres, abeilles ou animaux grégaires [...] Seul d’entre les animaux l’homme a la parole. Sans doute les sons de la voix [phone] expriment-ils la douleur et le plaisir ; aussi la trouve-t-on chez les animaux en général : leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les manifester entre eux. Mais la parole [logos] est faite pour exprimer l’utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l’injuste. Tel est en effet le caractère distinctif [idion] de l’homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l’injuste et les autres valeurs ; or, c’est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité 344.

La complication de l’opposition pure entre la phoné sémantiké et les spophoi doit nous faire comprendre que « nous devons porter une attention particulière aux voies uniques par lesquelles les animaux eux-mêmes résistent à l’assujettissement et à la domination, même si leurs efforts ne sont pas couronnés d’un franc succès 345 ». Nous devons également reconnaître les différents moyens que prennent les animaux afin de résister à la souveraineté humaine : « l’éléphant qui s’échappe d’un cirque, le cochon ou la vache qui s’enfuient de l’abattoir pour errer dans les rues jusqu’à ce que la police les rattrape, les baleines qui se protègent mutuellement des harpons, le chimpanzé qui s’attaque à l’expérimentateur, l’animal sauvage qui refuse de se laisser attraper. 346 » Ces résistances veulent dire, c’est-à-dire qu’elles signifient, les animaux répondant par elles aux gestes humains. Pour bien entendre ce que signifient les animaux, il faut, selon Derrida, renoncer à la subjectivité qui s’institue dans et par la détermination d’un « propre » de l’homme. Aux yeux de Derrida, les phénoménologies heideggérienne et husserlienne reconduisent une métaphysique humaniste tout en offrant les

343 Derrida, Jacques. « La déconstruction de l’autre ».
344 Aristote, Politique, I, 10-12.
moyens d’une refonte interne. En elles se trouve en effet la possibilité de l’impossibilité de déterminer de façon rigoureuse le Dasein, le présent vivant, etc., ce qui fait apparaître la priorité en droit de la différence. Il fallait par exemple suivre à la lettre la possibilité du présent vivant pour en vérifier l’impossibilité et le caractère dérivé par rapport à l’autre. La déconstruction de ces deux auteurs révèle l’impossibilité qu’il y a à faire reposer la communauté sur la raison, le langage et sur la subjectivité, car le propre bascule perpétuellement dans l’impropre. Dans tous les cas, la Cité ne saurait selon lui se réserver qu’à l’homme et c’est précisément ce qui ouvre la question de nos rapports avec les animaux. Pour ce faire, il faut encore questionner l’institution du sujet humain et sa violence caractéristique.

3.2 Au-delà de la subjectivité souveraine

La spécificité de la violence envers les animaux qui caractérise notre époque n’a selon Derrida aucun précédent. Il s’agit d’une violence industrielle, mécanique, chimique, hormonale et génétique. Cette violence à l’égard des animaux, il n’hésite pas à la nommer un génocide. S’il souligne toutefois que nous ne devons pas nous acquitter trop vite de cette figure du génocide, c’est que pour bien saisir l’état de fait qui caractérise notre époque et la mise à mort systématique des vivants non humains, il faut penser « l’organisation et l’exploitation d’une survie artificielle infernale, virtuellement interminable […] hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés dans leur survivance ou dans leur surpeuplement même ». Et Derrida d’ajouter que tout se passe

Comme si, par exemple, au lieu de jeter un peuple dans des fours crématoires et dans des chambres à gaz, des médecins ou des généticiens (par exemple nazis) avaient décidé d’organiser par insémination artificielle la surproduction et la surgénération de Juifs, de Tziganes et d’homosexuels qui, toujours de plus en plus nombreux et plus nourris, auraient été destinés, en un nombre toujours croissant, au même enfer, celui de l’expérimentation génétique imposée, de l’extermination par le gaz ou le feu. Dans les mêmes abattoirs.

347 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 47.
348 Ibid., p. 46.
349 Ibid., p. 46-47.
350 Ibid., p. 47.
Derrida constate et dénonce la catastrophe :

De quelque façon qu’on l’interprète, quelque conséquence pratique, technique, scientifique, juridique, éthique ou politique qu’on en tire, personne aujourd’hui ne peut nier cet événement, à savoir les proportions sans précédent de cet assujettissement de l’animal. Cet assujettissement dont nous cherchons à interpréter l’histoire, nous pouvons l’appeler violence, fût-ce au sens moralement le plus neutre de ce terme et même quand la violence interventionniste se pratique, dans certains cas, fort minoritaires et nullement dominants, ne l’oublions jamais, au service ou pour la protection de l’animal, mais le plus souvent de l’animal humain. Personne ne peut davantage dénier sérieusement la dénégation 351.

C’est précisément cette dénégation violente du meurtre des animaux que Derrida voulait mettre au jour dans la déconstruction de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, en opérant la déconstruction du « propre » de l’homme et de la subjectivité humaine, que celle-ci soit comprise comme Dasein, ego transcendantal ou présent vivant.

François-David Sebbah souligne à juste titre que la subjectivité n’est jamais prise pour elle-même dans l’œuvre de Derrida. Nous avons pourtant essayé de montrer qu’elle est obliquement toujours en question. Peut-être cela s’explique-t-il en ceci que le sujet n’est pas le bouc émissaire de la déconstruction 352. En témoigne la nécessité de recourir à l’impossibilité du présent vivant, qui n’abolit pas toute forme de subjectivité, afin d’accéder à la question des animaux. Qu’est-ce à dire ? Aux yeux de Derrida, « aucune justice – ne disons pas aucune loi et encore une fois nous ne parlons pas ici du droit – ne paraît possible ou pensable sans le principe de quelque responsabilité, au-delà de tout présent vivant, dans ce qui disjointe le présent vivant, devant les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations

351 Ibid., p. 46. On pourrait objecter que nos rapports avec les animaux changent significativement depuis quelques décennies. En effet, nous sommes contemporains de plusieurs changements juridiques en ce qui concerne nos rapports avec les animaux. La sphère de la sensibilité morale, longtemps (et exclusivement) tournée vers l’homme, s’ouvre frileusement aux animaux. On a longtemps cru que les animaux étaient sans voix, c’est-à-dire qu’ils étaient dans l’incapacité de s’exprimer et de se représenter ; ce qui implique par ailleurs de ne pas avoir voix au chapitre de la communauté morale lorsqu’il est question du droit. Depuis le XVIIIe siècle toutefois, la sphère de la sensibilité morale de l’homme à l’égard des animaux ne cesse semble-t-il de s’élargir, comme en témoignent la loi Martin de 1822 et la loi Grammont de 1850 et tout récemment de la loi P-54 au Québec. Il faut préciser néanmoins que ces lois visaient avant tout à préserver la sensibilité humaine vis-à-vis de la souffrance animale – parce qu’elle est intolérable à nos yeux –, l’animal restant pris dans un dispositif qui n’est pas à sa mesure. Cela ne va pas sans confirmer l’inquiétude profonde de Derrida.


96
nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres […] 355 ». Nous pouvons y ajouter sans gêne le massacre par milliard des animaux, ce que fait Derrida plusieurs pages plus loin 354. Cet « au-delà de tout présent vivant », ce qui l’exède de fait et en droit en raison du mouvement de la différence, est précisément ce qui permet d’ouvrir le champ de la réflexion éthique et politique au-delà de la subjectivité humaine, d’ouvrir l’homme à l’in-humain et à l’an-humain, au-delà des frontières anthropologiques.

Notons, cependant, que l’expropriation originaire (faire tomber le propre dans l’impropre) de la différence n’annule pas toute présence à soi 355, comme nous l’avons vu au chapitre II, mais que celle-ci doit se comprendre en tant qu’illusion (« mode d’identification » ou « Jeu du même ») 356. Une illusion que nous payons d’un prix très élevé lorsque nous l’oublions, car la répression de la différence par un effort d’abstraction est l’opérateur de toute violence à l’égard des hommes et des animaux. S’intéresser à l’impossibilité d’un Dasein qui est être-pour-la-mort ou à celle du présent vivant, c’est atteindre « un bord depuis lequel ce qui paraissait assuré apparaît dans sa précarité ou dans son histoire, sans nécessairement disparaître ou s’effondrer 357. » En ce sens, Derrida reste dans les limites (peras) de la phénoménologie puisqu’il montre ce que sont la vie et la mort, l’animal et l’homme, dans leur contamination originaire avant la répression violente qui refoule l’autre en dehors de la sphère du propre 358.

354 Ibid., p. 141.
355 Rappelons que les différences ne peuvent rendre compte en elles-mêmes de leur émergence. La différence désigne un mouvement de différenciation, de délai, de retard et de mise en réserve. C’est à partir de ce mouvement de la différence que surviennent toutes les différences entre nature/culture, animal/homme, sensible/intelligible, temps/espace, etc. La différence rend à la fois possibles toutes les oppositions en même temps que celles-ci rend impossible toute opposition pure entre les termes opposés (possibilité de l’impossibilité). Il n’est possible d’opposer les hommes et les animaux qu’à condition d’oublier ou de réprimer le mouvement de la différence et, corrélativement, il n’est possible de déterminer l’essence de l’animalité qu’en occultant le temps et l’espace qui travaillent de l’intérieur l’accaparement animal (et l’homme).
358 Comme le souligne Rudolf Bernet, « la pensée de la “différence” conteste la philosophie de la présence au nom non pas de l’absence, mais de l’“enchevêtrement” indissoluble de la présence et de l’absence, de l’essence et du fait, du temps et de l’espace, de l’esprit et de la chair, du sens et du signe, de la perception et de l’imagination, de la parole et de l’écriture. L’analyse précise de chacune de ces multiples figures de la “différence” confirme que celle-
mouvement de la différencé disloque la singularité du sujet et fait signe vers une Zusage qui est une affirmation, un oui originaire. Le « oui originaire » n’est pas le « oui » de la parole courante. Il précède absolument toute langue bien qu’il se trouve dans la langue. Sans cette Zusage, il serait selon Derrida impossible de s’adresser à l’autre et de l’accueillir en tant qu’autre. C’est d’abord parce que nous disons originairement oui à l’autre que nous pouvons par la suite lui refuser de l’accueillir juridiquement et politiquement. Cette affirmation originaire « […] 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. Le rapport à soi ne peut être, dans cette situation, que de différence, c’est-à-dire d’altérité ou de trace\(^{359}\) ». Autrement dit, le oui originaire est une trace de l’autre en nous, en ceci qu’il rend possible notre relation avec l’autre. Nous disons toujours oui à l’autre avant même que nous puissions, politiquement ou juridiquement, lui dire non. Les animaux nous précèdent, nous acquiesçons au oui de l’autre avant le oui à l’autre et, en cela, les animaux peuvent nous répondre (hors langage). C’est ce que la tradition philosophique a nié avec insistance et qui a permis la dénégation du meurtre des animaux.

Le sujet vient donc toujours après l’autre. C’est précisément ce que veut mettre au jour Derrida lorsqu’il écrit, comme nous l’avons vu, que l’animal est un temps avant le temps : « On ne pourra refonder, sinon refonder de façon rigoureuse un discours sur le “sujet”, sur ce qui tiendra la place (ou remplacera la place) du sujet (du droit, de la morale, de la politique, autant de catégories soumises à la même turbulence) qu’à travers l’expérience d’une déconstruction […]\(^{360}\) ». La question des droits des animaux doit nécessairement se penser à partir du fait que « le sujet est responsable de l’autre avant de l’être lui-même comme “moi”\(^{361}\) ». Constitutivement, l’ego ou le Dasein est un autre et c’est bien parce qu’il est d’abord autre qu’il peut par la suite se comprendre comme étant lui-même. Comme nous l’avons vu en un autre contexte, ce n’est pas d’abord parce que je suis « moi » qu’il y a du non-moi, mais bien parce qu’il y a du non-moi que peut apparaître un « moi ». En ce sens, si nous rejetons l’autre qui me structure (la répression de la différencé), alors je ne saurais (im)proprement me caractériser

ci ne se laisserait pas ramener à la forme d’une relation d’opposition duelle qui, à son tour, se prêterait à une opération de “réduction” dérivant un de ces termes à partir de l’autre ». (Bernet, Rudolf. La vie du sujet, p. 270.)

\(^{359}\) Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », p. 275.

\(^{360}\) Ibid., p. 287.

\(^{361}\) Ibid., p. 293.
comme moi. Ainsi se caractérise selon Derrida l’impensé (humaniste) de la tradition philosophique occidentale : à trop insister sur les frontières, la métaphysique telle que la conçoit Derrida veut se détacher de son autre en évacuant l’indécidabilité originaire (ici entre les hommes et les animaux) dans laquelle toute décision doit se prendre, au-delà de tout calcul.

3.2.1 La structure sacrificielle (le sacrifice carnivore) et le carnophallogocentrisme

Au regard de ce que nous venons d’affirmer, bien des gens entendent résoudre les apories entre les hommes et les animaux en octroyant à ceux-ci le statut de sujet. Pour ce faire, écrit Burgat, il faudrait bien s’entendre sur « [...] l’éventail d’acceptions de la notion : ontologique, épistémologique, politique, éthique, juridique » que Derrida n’aura cessé de déconstruire. Le terme même de « sujet » est au cœur de ce que Derrida nomme une structure sacrificielle, c’est-à-dire « le besoin, le désir, l’autorisation, la justification de la mise à mort, la mort donnée comme dénégation du meurtre. La mise à mort de l’animal, dit cette dénégation, ne serait pas un meurtre. Et je relèverais cette “dénégation” à l’institution violente du “qui” comme sujet ». La structure sacrificielle de l’humanisme désigne la place laissée libre dans les différents discours en vue d’une mise à mort non criminelle des animaux. Cette structure est à la fois réelle et symbolique. Concrètement, la structure sacrificielle se manifeste de différentes façons, telles que la boucherie, la corrida, l’expérimentation animale, etc. D’après Patrick Llored, la structure sacrificielle a principalement deux fonctions : « d’une part, celle d’autoriser souverainement la mort de l’animal en l’inscrivant obligatoirement dans une loi morale et juridique anthropocentrée, et, d’autre part, celle de rendre possible une dénégation de la nature

363 « Dans l’histoire du droit et du concept de sujet du droit, du sujet de droits et de devoirs, dans l’histoire du concept de sujet qui en est inséparable, une séquence est déterminante pour notre temps. C’est la séquence que je m’apprête à survoler, à la fois de très haut et du plus près, d’un pic à l’autre comme on survolerait les cimes d’un massif en cherchant à y voir passer l’animal. Cette séquence, analysée avec les critères que j’ai annoncés, aurait conditionné un certain concept de sujet qui, tout en fondant le droit, aurait conduit du même coup à dénier tout droit de l’animal ou à rendre radicalement problématique toute déclaration des droits de l’animal. » (Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 147.)
violente de l’acte sacrificiel lui-même.\textsuperscript{366} » En ce sens, il n’apparaît pas possible, sans commettre de contresens, d’octroyer paisiblement le statut de sujet aux animaux. Cet acte sacrificiel prend un autre nom dans la déconstruction derridienne, celui de « carnophallogocentrisme », qui désigne la structure épochale de l’Occident.

Le concept de « phallogocentrisme » apparaît dès 1972 dans Marges de la philosophie et est forgé à partir de deux concepts : le phallocentrisme et le logocentrisme. Le phallocentrisme désigne la maîtrise masculine sur la femme en tant que celle-ci se réfère toujours au phallus tandis que le logocentrisme désigne la structure visant à maîtriser tout ce qui dans l’écriture ne relève pas de la parole en rapportant celle-ci au sens unitaire et identique qui fait le propre du \textit{logos} comme vouloir-dire\textsuperscript{367}. Ce néologisme trouve son plein déploiement plusieurs années plus tard, dans L’animal que donc je suis, en carnophallogocentrisme, associant à la double domination de l’homme sur la femme et de la parole sur l’écriture, la domination de l’homme sur l’animal. Compris de façon forcément générale encore, le carnophallogocentrisme désigne la structure violente qui caractérise en propre notre époque.

Ainsi que le souligne Élisabeth de Fontenay, il y a selon Derrida « [...] une structure sacrificielle, judaïque et aussi grecque, un quasi-transcendental de l’avènement du \textit{soi-disant} humain\textsuperscript{368} ». Le « transcendantal » et le « quasi-transcendental » désignent pour Derrida le mouvement d’auto-affection engendré par quelque chose d’hétérogène. Le transcendantal se produit grâce à un acte de dédoublement idéalisant (voix intérieure et voix extérieure) tandis que le quasi-transcendental est quant à lui un mouvement d’exclusion de l’hétérogène qui autorise un geste de souveraineté, d’appropriation et d’exception. Pour Derrida, l’homme occidental se résume ainsi à la figure quasi-transcendantale du mâle blanc qui mange de la chair animale (appropriation expropriante de la femme, des enfants et des animaux). C’est bien ce \textit{soi-disant} humain que Derrida a voulu déconstruire, déconstruction que nous avons en partie « reconstruite » dans les deux premiers chapitres.

Le privilège de la pensée derridienne de l’animal réside précisément dans le fait qu’il permet de sortir du paradigme de l’opposition entre les humains (le dedans) et les animaux (le dehors) ou encore de la tentation de décentrer le premier vers le second ou le second vers le premier. Il faut penser chaque demande « à partir de la possibilité d’une question et d’une demande animales, d’un appel, audible ou silencieux, qui appelle en nous hors de nous, du plus loin, avant nous après nous, nous précédant et nous poursuivant de façon inéluctable, tellement inéluctable qu’il laisse la trace de tant de symptômes et de blessures, de stigmates de dénégation dans le discours qui voudrait se rendre sourd à l’appel ». Derrida soutient que cet appel ne pourra s’entendre qu’après une modification de ce que nous entendons habituellement comme sujet, car « il se trouve qu’il y a, entre le mot “je” et le mot “animal”, toute sorte de croisements significatifs. Ils sont à la fois fonctionnels et référentiels, grammaticaux et sémantiques ».

S’il est tout à fait justifié d’insister d’un point de vue phénoménologique pour dire que l’animal n’est pas un objet, que celui-ci ne se réduit pas non plus à la vie béate du « seulement vivant », réduction qui permet de l’assujettir et de réduire la mise à mort de l’animal à un fait technico-empirique sans aucune teneur morale, l’affirmation contraire selon laquelle l’animal est un sujet s’avère également insatisfaisante. Un tel renversement laisserait institué un paradigme subjectiviste sans le modifier. Ce que nous devons faire consiste à problématiser « […] la structure elle-même, car c’est le propre d’une structure de perdurer par-delà ses variations, voire les substitutions d’éléments, pour autant que le schéma sous-jacent reste intact ; ce qu’il faut déjouer, c’est le dispositif ». C’est de l’intérieur même du dispositif heideggérien et husserlien que nous nous sommes situés pour voir comment il fonctionne et comment il rend possible et propice de tuer paisiblement l’animal.

Parler de structure sacrificielle nous place devant un dilemme que Florence Burgat expose parfaitement : « […] soit la structure sacrificielle est indépassable, et il s’agit d’aménager des

---

369 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 156.
370 Ibid., p. 75.
372 Ibid., p. 304.
373 Souvenons-nous que pour Heidegger l’animal ne meurt pas. Seul l’homme meurt tandis que l’animal périt. Chez Husserl, l’animal ne participe pas à la communauté, au « nous » humain. Ce qui ne va pas sans diminuer l’acte de la mise à mort des animaux, puisque ceux-ci ne connaissent ni le bien ni le mal.
mises à mort symboliques, par des substituts ; soit la structure sacrificielle, en tant qu’effet du sujet, n’a pas le caractère fondateur ou nécessaire qu’on lui prête, et l’on peut espérer modifier l’ensemble du dispositif574 ». Bien que Derrida ne se prononce pas explicitement sur cette alternative, le geste même de la déconstruction nous laisse penser que c’est la deuxième option qu’il privilégierait, sans quoi toute l’entreprise visant à montrer de l’intérieur que la distinction rigide entre les hommes et les animaux est rigoureusement impossible n’aurait aucun sens. Le geste derridien ne revient-il pas à récuser la violence d’un sacrifice (non nécessaire) indispensable à l’institution d’un propre de l’homme ? Ne faut-il pas plutôt apprendre à vivre en étant impropre ? Au-delà de la signification même d’un sacrifice en particulier, il faut renoncer au sacrifice, car tout sacrifice aménage un espace pour qu’une victime soit tuée non criminellement, qu’elle soit idéelle ou réelle : « il s’agit […] de reconnaître une place restée libre dans la structure même de ces discours qui sont aussi des “cultures” pour une mise à mort non criminelle : avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre.375 » Quel lien existe-t-il entre la mise à mort de l’animal et la subjectivité ?

Selon Derrida, la manière dont l’homme pose la question « Qui ? » prescrit d’avance la réponse : « le sujet (au sens de Levinas) et le Dasein sont des “hommes” dans un monde où le sacrifice est possible et où il n’est pas interdit d’attenter à la vie du vivant en général, seulement à la vie de l’homme, de l’autre prochain, de l’autre comme Dasein376 ». Le sujet s’énonce et se structure par la mise à mort (déniee) de l’animal. Se laisser voir par l’animal, ce qu’a refusé selon Derrida toute la tradition philosophique occidentale, c’est penser une autre origine qui ne passe pas par le sacrifice de l’animal afin d’instituer le sujet. L’institution du sujet s’effectue dans la mise à mort de l’animal, sans que ce soit un meurtre. Comment est-il possible de penser nos rapports avec les animaux sans présupposer un propre de l’homme et la subjectivité humaine ? Pour bien le comprendre, nous nous intéresserons à un concept d’origine levinassienne : l’hospitalité.

374 Ibid., p. 307.
375 Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », p. 293.
376 Ibid., p. 294.
3.3 L’hospitalité envers les animaux

Personne ne peut (dé)nier la souffrance et l’inquiétude, la terreur et l’effroi, qui s’emparent des animaux durant leur existence. Nous, « les hommes », pouvons en témoigner. Peu importe la manière dont se comprend la finitude pour les hommes et les animaux, nous formons avec ces derniers une véritable communauté de mortels bien avant que la mort leur soit refusée. C’est ce qui incite Derrida à réfléchir sur les violences que nous commettons envers les animaux. Si la misère que nous voyons dans les abattoirs est relativement évidente, bien que déniée par plusieurs au nom d’un prétendu « cycle de la vie », il en est des plus insidieuses qu’il ne faut pas manquer de souligner : la violence interventionniste.

Dans l’article cité plus haut, Jean Grondin critique « la hauteur » que se donne Derrida en parlant de la violence « interventionniste » envers les animaux, mais nous aimerions rappeler que plusieurs problèmes deviennent saillants lorsque nous discutons de l’inclusion des animaux dans notre demeure, notamment dans la sphère juridique. Une telle intervention témoigne-t-elle d’une véritable hospitalité à l’égard des animaux ? La notion d’inclusion juridique présuppose d’emblée que nous sommes chez nous, c’est-à-dire que nous acceptons, en la figure des animaux, des étrangers dans notre demeure. Cette conception de l’accueil des animaux « chez soi » implique que l’« hospitalité » que nous offrons à ces êtres vivants sensibles n’est que conditionnelle : les animaux accueillis devront nécessairement remplir un ensemble de conditions afin d’être admis. Qui accueillerons-nous ? À quelles conditions ? À quel prix ? En cela réside la violence interventionniste que ne semble pas voir Jean Grondin. Pensons bien concrètement ici aux animaux domestiques qui, avant de pouvoir habiter une maison, doivent subir tout un ensemble de correctifs comme la castration, l’onyxectomie, l’ablation des cordes vocales, etc. Pensons encore au cas des animaux d’élevage destinés à la consommation humaine : quels critères peuvent justifier juridiquement et philosophiquement cet usage fait de la vie animale alors que le droit à la vie est par ailleurs le premier qu’on reconnaît à tout homme ? En d’autres termes, il s’agit pour finir non d’accueillir les animaux dans leurs différences irréductibles, mais en réglant d’abord ceux-ci sur nos propres attentes, attentes qui, disons-le, ne sont jamais à leur mesure.

Une des solutions à ces problèmes est suggérée par les défenseurs des droits des animaux. La position morale la plus usuelle concernant nos rapports avec les animaux se réclame de
l'utilitarisme et met de l'avant la notion de « droits des animaux ». Or, qu'est-ce que « l'animal » ? À quelles exigences doit répondre une espèce animale particulière afin d'être juridiquement et politiquement considérée ? Dans tous les cas, il semble que les animaux ne sont envisagés qu’en regard des capacités et de la spécificité de l’homme. À titre d’exemple, la perspective utilitariste et cognitiviste que proposent Peter Singer et Paola Cavalieri repose sur un idéal juridique visant à donner des droits « humains » aux grands singes. Cela se justifie selon eux par le fait que ceux-ci posséderaient un appareil cognitif leur permettant de recourir à un langage similaire à celui des humains. Or, cette approche « humaniste » permet-elle d’envisager le propre de l’animalité et de questionner la manière dont nous devons vivre avec les animaux ? Selon Derrida, la notion de « personne légale ou juridique », titulaire de certains droits et devoirs, n’est pas sans poser problème, car « il s’agit trop souvent, et c’est […] une faute ou une faiblesses, de reproduire et d’étendre aux animaux un concept juridique qui était celui des droits de l’homme ». Comment les animaux pourraient-ils être responsables et endosser des devoirs s’ils ne possèdent ni le langage ni un monde commun avec l’homme ? L’homme ne le peut lui-même également toujours selon Derrida – pensons aux enfants et aux personnes sous tutelle légale – et c’est la raison pour laquelle il faut penser d’autres formes de cohabitation avec les animaux, ce qui entraîne une conversion éthique radicale par rapport à notre compréhension des animaux et de nous-mêmes.

C’est à l’apparente « évidence » de ces présupposés qui sous-tendent l’hospitalité conditionnelle dans les théories du « droit des animaux », ainsi qu’à la violence inverse qui refuse toute considération (politique, juridique, éthique, etc.) des animaux, que Derrida entend renoncer. Le fait de délimiter un chez-soi humain, en présupposant l’inégale dignité des animaux face à l’homme et à l’autorité « naturelle » de ce dernier sur les premiers, caractérise une forme de violence qu’il faut être en mesure d’identifier et de questionner avant d’espérer la dépasser en direction d’une posture éthique concrète qui reste, par-delà Derrida, à déterminer. Néanmoins, la distinction derridienne entre l’hospitalité conditionnelle (celle qui quadrille l’autre avec tout un ensemble de normes et de dispositifs l’assimilant au même) et l’hospitalité inconditionnelle ou « impossible » (celle qui s’expose à l’autre sans limites, au-delà du droit et au-

delà de l’hospitalité conditionnelle) est ce à partir de quoi Derrida va penser la relation éthique aux animaux.379

Comment nous faut-il penser la relation qu’il faut adopter à l’égard des animaux, voire même envers tous les hommes? Suivant le chemin de Levinas, Derrida s’accorde avec lui pour dire que l’ipséité est toujours co-originairement ouverte à l’autre.380 Le Soi est toujours exproprié et c’est pourquoi il est opportun de parler d’une politique de l’exode, générative d’anxiété et de subversion.381 L’hospitalité concerne bien «les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les apatrides, les nomades anonomiques, les étrangers absolus» et tous ceux qui ne sont pas «chez-soi».382 Cette situation d’exilé, tant pour les animaux que pour l’homme, nécessite aux yeux de Derrida une mutation profonde de l’espace socio- et géo-politique, juridico-politique et, de façon plus fondamentale, une conversion éthique.383 Cette conversion éthique doit passer par un nouveau concept d’hospitalité (inconditionnelle ou «impossible») en rupture avec l’hospitalité conditionnelle qui se restreint à l’humain et à certaines espèces animales, celle-ci nous invitant à repenser les règles de l’habitation avec autrui.384 La distinction derridienne entre l’hospitalité conditionnelle (celle qui quadrille l’autre avec tout un ensemble de normes et de dispositifs l’assimilant au même) et l’hospitalité inconditionnelle ou «impossible» (celle qui s’expose à l’autre sans limites, au-delà du droit et au-delà de l’hospitalité conditionnée) est ce à partir de quoi Derrida va penser l’autre. L’éthique ne saurait être qu’humaine, elle doit s’ouvrir au tout autre que sont les animaux.

L’hospitalité est par conséquent pour Derrida inséparable d’une expérience de l’impossible.385 Il précise en ce sens que «l’hospitalité inconditionnelle est impossible, dans le champ du droit ou de la politique, de l’éthique même au sens étroit. […]». Levinas est à ses


yeux le philosophe ayant théorisé le plus profondément le décentrement du sujet et l'impossibilité radicale d'une présence d'autrui à soi-même ouvrant à une véritable pensée de l'hospitalité et de l'accueil. En dépit de cette « profonde » refonte de l'éthique du tout autre, Levinas serait toutefois resté en deçà de sa découverte. L'autre, souligne Derrida, « [...] tel qu'il se laisse penser selon l'impératif de la transcendance éthique, c'est bien l'autre homme : l'homme comme l'autre, l'autre comme homme. Humanisme de l'autre homme, c'est un titre dans lequel Lévinas suspend justement la hiérarchie de l'attribut et du sujet. Mais l'autre-homme est le sujet. » Pourquoi, lui demande-t-il dans « Violence et métaphysique », en être resté à une éthique pensée sous la forme de l'égoïté entre hommes ? Pourquoi l'autre comme alter ego doit encore et toujours prendre la forme de l'ego et, ce faisant, dénier le visage aux animaux ? Parce que seul « l'égoïté de l'autre lui permet de dire ego comme moi et c'est pourquoi il est autrui et non une pierre ou un être sans parole dans mon économie réelle. » L'être sans parole n'a donc pas de visage, ce qui a pour conséquence aux yeux de Levinas que les animaux ne sont pas du monde et ne souscrivent pas au cercle de la violence et de la non-violence, car ils n'ont pas de visage : « Quand Levinas rappelle que “la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux”, il parle alors de l'homme, du prochain en tant qu'homme, du semblable et du frère, il pense à l'autre homme, et ce sera pour nous le lieu d'une grave inquiétude ». L'inquiétude de Derrida face à Levinas est que pour ce dernier, les animaux n'entrent pas dans la sphère de la considération éthique. Levinas se rapproche ainsi de Husserl pour qui les animaux sont dépourvus de raison : « L'animal ne peut se soumettre à aucune norme, parce qu'il est incapable de reconnaître une norme. Un être inapte à la pensée conceptuelle et à la théorisation est alogique ; il peut faire preuve d'ingénuité intuitive, mais non point de rationalité discursive, et ne peut donc être jugé en fonction de cela. » Pour le dire simplement : en étant dépourvu de raison, les animaux n'appartiennent pas à la sphère de l'éthique.

---

387 Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », p. 278.
388 Ibid., p. 293.
390 Voir Derrida, Jacques. L'animal que donc je suis, p. 30.
Pour Derrida, la relation avec les autres a admirablement été dégagée par Husserl sous le nom d'intentionnalité : « L'intentionnalité n'est-elle pas le respect lui-même ? L'irréductibilité à jamais de l'autre au même, mais de l'autre apparaissant comme autre au même ? Car sans ce phénomène de l'autre comme autre, il n'y aurait pas de respect possible. Le phénomène du respect suppose le respect de la phénoménalité. Et l'éthique la phénoménologie. »

L'intentionnalité indique dès lors que l'autre se constitue comme absence irréductible à ma propre expérience, l'autre dépassant toujours les conditions de possibilité égologiques. Que l'autre soit animal ou humain, rien ne justifie que la phénoménologie ou l'éthique prennent la forme de la stricte égoïté. Bien au contraire, l'hospitalité implique que nous soyons d'abord hospitaliers à l'égard de l'autre en nous-mêmes, c'est-à-dire à l'égard de l'altérité du soi lui-même ainsi qu’à l'autre en tant qu’autre. À cet égard, la phénoménologie husserlienne reste aux yeux de Derrida d’une profondeur inouïe. C’est cet héritage husserlien que Derrida fait jouer dans « Violence et métaphysique » contre Levinas en voulant exposer la violence qu’implique l’hospitalité (du visage) chez ce dernier. Elle ne saurait être surmontée par la relation éthique du « face-à-face originaire, comme surgissement de l’altérité absolue, d’une extériorité qui ne se laisse ni dériver, ni engendrer, ni constituer à partir d’une autre instance qu’elle même. Dehors absolu, extériorité qui déborde infiniment la monade de l’ego cogito. »

La définition du « visage » chez Levinas est donc tributaire d’une certaine violence, en ceci que l’un des deux termes (le dehors absolu) du quasi-transcendantal est violemment rejeté dans la sphère de l’extériorité : ce dernier a, peut-être mieux que quiconque, dénié la violence contre les animaux. Selon lui, les actes perpétrés contre les animaux ne relèvent pas de la violence, car « la violence pure, rapport entre des êtres sans visage, n’est pas encore violence, est non-violence pure. Seul un visage peut arrêter la violence mais d’abord parce que seul il peut la provoquer ». Derrida entend déconstruire les présupposés humanistes de Levinas en ouvrant la notion d’hospitalité aux animaux. Il est en ce sens un héritier infidèle de Levinas.

La relation éthique avec autrui surgit selon Levinas d’un face-à-face originaire par laquelle l’altérité absolue nous apparaît, « puisque voir un visage, ce n’est ni d’abord ni essentiellement percevoir un

393 Ibid., p. 192
394 Ibid., p. 156
395 Ibid., p. 218
visage ou un homme, mais rencontrer une obligation396 ». Levinas écrit que « ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l’extermination des vivants – ne visent le visage qui n’est pas du monde. Elles relèvent encore du travail, ont une finalité et répondent à un besoin. Le meurtre seul prétend à la négation totale397 ». Autrement dit, la mise à mort des animaux accaparés en eux-mêmes ne possède pas la même signification que la mise à mort d’une personne humaine. La rencontre de l’animal n’oblige pas au « Tu ne tueras point ! ». En cela, Levinas mobilise le même schème que la plus vive tradition philosophique, c’est-à-dire qu’il en va toujours et uniquement de l’homme en opposition à la vie béate des animaux398. Nous ne saurions voir, et les animaux encore moins, de visage dans le faciès animal.

Aussi tranchée que puisse être la réponse de Levinas dans différents textes, lorsque trois étudiants lui posent directement la question, rien n’est aussi simple399. Il affirme dans une entrevue en anglais, « The Paradox of Morality », qu’il est possible d’accorder un visage à certains animaux, notamment aux animaux domestiques. La raison en est que nous avons d’abord vu un visage humain et que c’est seulement de façon dérivée qu’il est possible d’en accorder un à certains animaux. La différence, et non la moindre, c’est que le visage humain n’a proprement rien de phénoménologique (il ne relève pas de l’apparaître) tandis que le visage du chien appartient à sa phénoménalisation, à son faciès. Le visage du chien ne serait donc pas pur400.

Il y a une autre tension dans les paroles de Levinas. Les étudiants lui demandent ensuite : « si les animaux n’ont pas de visage au sens éthique, avons-nous des obligations envers eux ? Et si oui, d’où viennent-elles ?401 » La réponse de Levinas, très surprenante selon ce que nous venons de voir, est que l’éthique doit s’étendre à tous les vivants, c’est-à-dire que nous ne

400 Burgat, Florence. Une autre existence. La condition animale, p. 68.
401 Levinas, Emmanuel. « The paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas. Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley », p. 68.
devons pas les faire souffrir inutilement\textsuperscript{402}. Qu’est-ce que cela peut-il signifier de « ne pas faire souffrir les animaux inutilement » ? Levinas n’a-t-il pas écrit un texte intitulé « La souffrance inutile » dans lequel il précise justement que « pour une sensibilité éthique […] la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité\textsuperscript{403} » ? Pourquoi dès lors justifier la souffrance des animaux ? L’exigence minimale à ne pas faire souffrir inutilement les animaux ne relève pas de l’éthique, mais vise à réguler une pratique qui en elle-même requiert de faire souffrir les animaux.

L’embarras de Levinas n’a pas échappé à Derrida. Il traduit selon lui le fait de « ne pas savoir où commence le droit d’être appelé “visage”, c’est confesser qu’on ne sait pas au fond ce qu’est un visage, ce que veut dire ce mot, ce qui en règle l’usage […]\textsuperscript{404} ». Peut-il y avoir une hospitalité envers les animaux ? Avons-nous une responsabilité à l’égard de ceux-ci ? Y a-t-il une éthique qui ne relève pas du « prochain » en tant qu’homme ? C’est précisément, selon Derrida, « ce qui reste à venir ou ce qui reste enfoui dans une mémoire presque inaccessible, c’est la pensée d’une responsabilité qui ne s’arrête pas encore à cette détermination du prochain, au schème dominant de cette détermination\textsuperscript{405} ». Pour ce faire, il apparaît nécessaire dans un premier temps de refuser une éthique uniquement fondée sur la subjectivité humaine, car ce qui la définit en propre n’est selon Derrida qu’illusoire.

L’accueil de l’autre ne constitue pas l’appropriation d’un donné, mais bien au contraire une exposition dangereuse à quelque chose de radicalement autre. Selon François Raffoul, « l’hospitalité elle-même, dans son événement d’accueil de l’arrivant, reste inconditionnelle ; une hospitalité, pour être telle, ne doit pas imposer de conditions, elle ne doit pas “choisir” l’arrivant (comme le font cyniquement les politiques d’immigration)\textsuperscript{406} », et comme nous le faisons à l’égard des animaux avec qui nous partageons le monde. À l’instar de Husserl, Derrida reconnaît que chaque apparaître du « Je » suppose un « je peux » psychique de la couche animale et un certain \textit{autos}, pour autant que l’\textit{autos} se comprenne comme trace de vie, comme auto-\textit{bio}-graphie, c’est-à-dire à partir de la primauté d’autrui sur notre ipséité. Toute

\footnotesize
\textsuperscript{402} Levinas, Emmanuel. « La souffrance inutile », conférence prononcée à Gênes en mai 1981, publiée dans le \textit{Giornale di metafisica} en janvier 1982 et repris dans \textit{Entre nous}, p. 100.
\textsuperscript{403} \textit{ibid.}
\textsuperscript{404} Derrida, Jacques. \textit{L’animal que donc je suis}, p. 151.
\textsuperscript{405} Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », p. 278.
\textsuperscript{406} Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 154.

Cette hétéro-affection, que nous pouvons nommer dans ce cas-ci zoopharmaceutique, autre nom de la différenciation qui permet à la fois les différences entre les hommes et les animaux et l’impossibilité d’un propre de l’homme, est le fondement im-possible de l’éthique et de l’hospitalité derridienne, mieux, la possibilité impossible d’une Cité purement humaine. Le concept de zoopharmaceutique apparaît en 1968 dans « La pharmacie de Platon » : « le corps propre de la cité reconstitue donc son unité, se referme sur la sécurité de son for intérieur, se rend la parole qui la lie à elle-même dans les limites de l’agora en excluant violemment de son territoire le représentant de la menace ou de l’agression extérieure. » Selon Derrida, « pour oser dire la bienvenue, peut-être insinue-t-on qu’on est ici chez soi, qu’on sait ce que cela veut dire, être chez-soi, et que chez-soi l’on reçoit, invite ou offre l’hospitalité, s’appropriant ainsi un lieu pour accueillir l’autre ou, pire, y accueillant l’autre pour s’approprier un lieu ». Pour Patrick Llored, qui commente le pharmakon derridien, l’animal représente à la fois ce qui est intérieur à la Cité et ce qui est à l’extérieur, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui relève de l’hospitalité conditionnelle et de l’hospitalité inconditionnelle. Aussi écrit-il que « le problème est que l’animal ainsi pensé par la cité peut très vite retomber dans un entre-deux ontologique dépourvu de toute identité, l’exposant du même coup à subir toutes les violences d’une société qui se protège de lui et qui le protège en le domestiquant, peut-être même qui le protège pour mieux le mettre à distance, qui se rapproche de lui pour mieux s’en distinguer [...]. N’est-ce pas ce que nous faisons en réservant certains privilèges à des animaux plutôt qu’à d’autres, par exemple en s’horrifiant devant le sort affreux d’un chat qui subit un traitement violent tout en pensant qu’il est normal de commander un morceau de porc au restaurant ?

407 Ibid.
408 Voir Derrida, Jacques. La dissémination, Paris, Seuil, 1972, p. 136, note 47 : « À la fois et/ou tour à tour, le pharmakon socratique pétrifie et réveille, anesthésie et sensibilise, tranquillise et angoisse. Socrate est la torpille narcotique mais aussi l’animal à aiguillon : rappelons-nous l’abeille du Phédon (91 c) ; plus loin nous ouvrirons l’Apologie au point où Socrate se compare précisément au taon. Toute cette configuration de Socrate compose donc un bestiaire. Est-il étonnant que le démonique se signe dans un bestiaire ? C’est à partir de cette ambivalence zoopharmaceutique et de cette autre analogie socratique que se déterminent les limites de l’anthropos. »
409 Ibid., p. 166.
3.4 La responsabilité envers les animaux

L’accueil de l’autre, à entendre comme génitif subjectif, ne peut qu’être un acquiescement au « premier oui » de l’autre, un acquiescement à « l’infini comme autre qui le précède ». Puisque l’autre me précède toujours, qu’il est toujours déjà là, il n’est plus possible dans la fracture de l’ipse de parler de décision responsable, au sens de la tradition kantienne et cartésienne, mais toujours d’une décision de l’autre en moi. Le sujet (Dasein ou ego) est hôte, au double sens du mot (« host » ou « guest »), il est à la fois l’invitant et l’invité. La décision responsable n’est plus celle d’une immanence écologique puisque le sujet est pré-originairement et constitutivement accueil de l’autre au sens subjectif du génitif, cela ayant pour conséquence l’impossibilité d’un lieu propre à partir duquel nous pouvons recevoir l’autre : « le maître entre donc du dedans comme s’il venait du dehors. Il entre chez lui grâce au visiteur par la grâce de son hôte ». Le sujet est toujours chez lui chez l’autre. La possibilité im-possible du propre exproprie le sujet de sa propri-été et l’ouvre à une authentique hospitalité.

L’hospitalité inconditionnelle doit nous engager sur le chemin d’une nouvelle responsabilité à l’égard des animaux. Il ne faut pas entendre la responsabilité comme l’imputation d’un sujet qui serait la cause d’une action X – la déconstruction de la subjectivité ne fait pas disparaître la responsabilité –, mais plutôt comme l’expérience d’une limite. Cette limite, qu’imposent les animaux à toute expérience du propre, nécessite alors de se préparer à le recevoir proprement, c’est-à-dire à faire la conversion éthique que Derrida nous incite à

412 Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 142.
414 Voir Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 28 : « l’animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi, le voici derrière moi. Il m’entoure. »
418 C’est pourquoi nous pouvons dire avec François Raffoul que Derrida est en constante opposition avec le recueillement (Versammlung) heideggérien qui permet un retour sur soi ou au chez-soi comme soi. Il faudrait évaluer la correspondance entre la pensée derridienne de l’hospitalité exproprié et celle heideggérienne du Dasein hors-de-chez-lui. À ce sujet, voir Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 144.
faire. Cette responsabilité serait l’appropriation de « l’inappropriable comme inappropriable ». Il faut savoir être proprement l’impropre et ce n’est que dans l’aporie, dans l’indécidable et dans l’incalculable, que cela est possible. La décision se prend sans règle, dans l’indécision et sans critère qui nous permet de choisir, en dehors de tout programme possibilisant (politique, morale ou juridique). C’est parce que l’animal est insaisissable, rebelle à tout concept, qu’il est une expérience de l’autre infini, que s’ouvre une responsabilité qui n’est plus de l’ordre du savoir et du devoir.

Cela signifie notamment que rien ne me permet de l’appeler à strictement parler « mon prochain » puisqu’aucun critère ne m’est donné afin de parler de droits des animaux ou de loi. C’est dans cette impossibilité que doit prendre racine un rapport éthique. Conséquemment, Derrida dit que l’éthique qui ne concerne que l’homme reste dans le semblable, dans le programme possibilisant, c’est-à-dire dans les règles de bonne pratique et non dans l’éthique. Donner un statut juridique à l’animal, peu importe la raison qui justifie son « inclusion » dans la loi, c’est désigner à partir de l’homme « la stance ou la station de ce qui, se dressant de façon stable, tient debout, stabilise ou se stabilise. Il définit en prescrivant, il détermine selon le concept et la langue ce qui est stabilisable sous forme institutionnelle, à l’intérieur d’un système et d’un ordre qui sont ceux d’une société, d’une culture et d’une loi humaines, même si cette humanité se pense depuis autre chose qu’elle même, par exemple Dieu. » Une considération purement juridique ou politique ne saurait se soustraire à cet humanisme qui la fonde, car le droit est institué par et pour l’homme.

Nous ne pouvons toutefois pas nous en passer, selon Derrida. La finitude de l’homme consiste peut-être en ce qu’il raconte toujours dans son propre langage le rapport à l’autre, tente toujours de dire les animaux et le dire, c’est toujours d’une certaine manière le neutraliser et le domestiquer. Il y aurait ainsi une violence originaire irréductible à déconstruire et celle-

---

420 Ibid., p. 79.
421 Ibid.
423 Voir Derrida, Jacques. « Violence et métaphysique », p. 171 : « Mais qu’arrive-t-il quand on ne se donne plus ce droit, quand la possibilité de la métaphysique est possibilité de la parole ? Quand la responsabilité métaphysique est responsabilité du langage parce que “la pensée consiste à parler” et que la métaphysique est un langage avec Dieu ? Comment penser l’Autre si celui-ci ne se parle que comme extériorité et à travers l’extériorité, c’est-à-dire la non-altérité ? […] Cela ne signifie-t-il pas que le discours est originellement violent ? »
ci constitue l’horizon et le projet de la déconstruction. Pour accueillir un animal chez-soi, il nous faudrait de prime abord connaître ce que c’est qu’être chez-soi. Être chez-soi et accueillir l’animal, dans ce cas-ci, semble vouloir signifier le partage de certaines capacités se caractérisant notamment par la sensation, la possibilité de souffrir, l’intelligence, etc., ainsi que l’inclusion institutionnelle juridico-politique d’un être vivant particulier correspondant à un ensemble de conditions. Cette inclusion juridico-politique présuppose les axiomes de la métaphysique humaniste, à savoir la subjectivité, la décision, la responsabilité et le devoir. Les exigences du droit animalier plient violemment l’autre à soi, c’est-à-dire soumet les animaux aux exigences humaines et à ses lois intérieures\textsuperscript{424}. Derrida n’entend pas rejeter ces « progrès » qui modifient significativement la condition animale et nos rapports avec eux. Ces progrès sont importants. Il désire surtout montrer l’insuffisance d’une telle pensée.

Il montre bien, dans \textit{Force de loi}, que le juridique ne peut se réduire à la sphère morale\textsuperscript{425}. Le droit relève d’une auto-fondation « mystique », d’une sorte de performatif, qui sépare \textit{arbitrairement} la violence légitime de la violence illégitime. De par le droit, l’humain s’arrote la possibilité de réduire les animaux à un corps purement biologique\textsuperscript{426}. Nous avons vu, dans le chapitre I, que les animaux ne sauraient appartenir sans reste à la sphère biologique. Ils sont non-naturels et se distinguent dès lors du mode d’être de la plante. La violence de l’hospitalité conditionnelle est celle qui dé-limite un lieu particulier, qui le fait sien, et garde l’autorité sur lui. L’hospitalité conditionnelle n’est à cet égard qu’un programme contraignant qui se règle sur « l’être-soi chez-soi\textsuperscript{427} ». S’il est toujours possible de parler du « tout autre » en étant proprement l’impropre, c’est en raison du fait qu’une préparation est nécessaire afin d’accomplir le pas laissant venir ou plutôt \textit{invenir} l’autre. Sans quoi, comme dans le droit des animaux, nous risquons de perpétuellement reconduire l’homogène, la loi du même, « la

\textsuperscript{424} Derrida, Jacques. \textit{Force de loi}, p. 42-43.
\textsuperscript{425} Voix \textit{ibid.}, p. 124 : « La violence mythologique du droit se satisfait elle-même en sacrifiant le vivant, alors que la violence divine et sacrifie la vie pour sauver le vivant, en faveur du vivant. Dans les deux cas, il y a sacrifice, mais dans le cas où le sang est versé, le vivant n’est pas respecté. »
puissance assimilatrice qui neutralise la nouveauté autant que le hasard428 ». De cela émerge l’aporie de l’inclusion des animaux au sein de l’institution juridico-politique puisque l’invention ne peut avoir lieu que par sa répétition, son exploitation et l’établissement d’une convention : « toute invention devrait se moquer du statut, mais il n’y a pas d’invention sans statut429 ». Cela ne signifie pas, selon Derrida, qu’il faut rejeter le droit animalier. Il faut saluer toutes ses avancées, toujours insuffisantes, en ce qui concerne les animaux. Savoir être proprement l’impropre, c’est accepter et passer par la finitude qui seule permet « la venue aléatoire du tout autre, au-delà de l’incalculable comme calcul encore possible, au-delà de l’ordre même du calcul, voilà la “vraie” invention, qui n’est plus invention de la vérité et ne peut advenir que pour un être fini : la chance même de la finitude. Elle n’invente et ne s’apparait que depuis ce qui échoit ainsi.430 » La véritable responsabilité, c’est l’acquiescement à la justice (qui seule rend possible la déconstruction) au-delà du des conditions de possibilité égologiques. Telle est l’exigence de la pensée à l’égard des animaux.

3.5 La dissymétrie

Nous pensons que la force de la pensée de Derrida réside en ceci qu’elle permet de penser radicalement nos rapports avec les animaux sans tomber dans les facilités qui consisteraient à simplement leur refuser des considérations éthiques ou à leur octroyer tant bien que mal certains droits sans question. L’humanisme métaphysique représente une violence inouïe qui continue à hanter la sphère juridique et qu’il faut dépasser afin d’atteindre une position véritablement éthique.

À titre d’exemple, le professeur de droit Grégoire Loiseau écrit, en 2014, qu’il est « largement hostile à tout raisonnement analogique entre les êtres humains et les êtres non humains comme cela a déjà été fait lorsqu’il s’est agi de piller les droits humains au profit des personnes morales431 ». Son argument, digne d’un acte de foi, réside en ceci que l’humain doit

429 Ibid., p. 16 et 38
430 Ibid., p. 59.
être considéré comme une fin en soi et non comme un moyen. Les catégories qui subdivisent les animaux se déclinent d’après l’utilité qu’ils représentent pour nous, les hommes : « objets de consommation, producteurs alimentaires, prestataires de services, outils d’expérimentation ».

C’est bien parce que l’homme croit posséder les animaux, qu’ils sont sa propriété, qu’il peut en disposer comme il veut. Ainsi, poursuit Loiseau, « […] les chimpanzés n’ayant aucun devoir, n’étant soumis à aucune responsabilité sociale et ne pouvant être tenus légalement pour responsables de leurs actes, contrairement aux êtres humains, ils ne peuvent prétendre aux mêmes droits que ces derniers ». De quel droit peut-il affirmer cela ? Qui est-il pour refuser autre chose que le statut d’objet aux animaux ? Bien que Derrida ne soit pas contre l’idée de refuser aux animaux des droits qui impliquent la « responsabilité », le « devoir », etc., c’est pour tout de suite ajouter que ce droit humaniste ne correspond pas non plus à l’homme et à l’action juste.

L’éthique, dit Derrida, est à penser selon cette asymétrie entre soi et autrui. Le droit a son histoire et il n’est pas certain que l’on puisse intégrer les animaux dans la sphère juridique sans présupposer certains concepts comme la parole, la conscience, etc. Ces notions reposent essentiellement sur une définition anthropocentrique de l’humain qui, à l’origine, entendait se distinguer des animaux. Autrement dit, ces concepts ne sont pas neutres. Au-delà de ces notions, c’est la finitude et la vulnérabilité que partagent les hommes et les animaux qui peuvent ouvrir à une véritable justice envers les animaux. Nous ne pouvons manquer de voir que Grégoire Loiseau reste pris dans les rets de la métaphysique de la subjectivité tel que nous la retrouvons chez Heidegger et Husserl : « […] entre un Geschlecht humain qu’on veut soustraire à la détermination biologiste […] et une animalité qu’on enferme dans ses programmes organico-biologiques, [Heidegger] inscrit non pas des différences mais une limite oppositionnelle absolue […] qui efface les différences et reconduit à l’homogène suivant la plus

432 Ibid.
433 Ibid., p. 82.
434 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 138. Le discours de Grégoire Loiseau ressemble fortement à la structure sacrificielle telle que la décrit Derrida chez Kant : « L’animal n’est pas un être raisonnable, puisqu’il est privé du “je pense”, condition de l’entendement et de la raison. En tant que tel, privé par là même de liberté et d’autonomie, il ne saurait devenir sujet de droits et de devoirs, selon cette corrélation du droit et du devoir qui est le propre du sujet comme personne libre. L’animal (et même l’animal en l’homme) ne peut être tenu pour une fin en soi, mais seulement pour un moyen. Il appartient à cet ordre de l’expérience purement sensible qui doit toujours être sacrifié. En un mot, pour aller très vite à l’essentiel, ce dont est privé l’animal non raisonnable, avec la subjectivité, c’est de ce que Kant appelle la “dignité” (Würde), à savoir une valeur interne et sans prix, la valeur d’une fin en soi ou, si vous préférez, un prix au-delà de tout prix comparable et négociable, de tout prix marchand. »
résistance tradition métaphysico-dialectique. Du reste, « a-t-on le droit de donner ce nom, “décision”, à un mouvement purement autonome, fût-il d’accueil et d’hospitalité, qui ne procéderait que de moi, de moi-même, et ne ferait que déployer les possibles d’une mienne subjectivité ? La conséquence de la posture derridienne est que les concepts de « décision » et de « responsabilité » sont toujours ceux d’un sujet égologique instaurant la violence contre une victime qu’il est possible de sacrifier.

Ainsi que le souligne François Raffoul, « [...] prendre au sérieux la priorité du “oui” de l’autre sur le “oui” à l’autre devrait conduire à repenser de fond en comble le motif de la décision “responsable ”, qui ne serait plus le “déroulement d’une immanence égologique”. Tel est le prix d’une véritable hospitalité et d’une authentique responsabilité. Un des objectifs de notre recherche sur les traces de Derrida était de montrer que ce qui s’appelle l’homme ne peut s’attribuer à lui-même en toute rigueur ce qui le distingue des animaux ni leur refuser aussi paisiblement ce qu’il entend leur refuser.

C’est la raison pour laquelle, par ailleurs, nous ne pouvons, par nécessité de structure (sacrificielle), simplement octroyer sans reste des droits (humains) aux animaux : « Cette séquence [philosophique] aurait conditionné un certain concept de sujet qui, tout en fondant le droit, aurait conduit du même coup à dénier tout droit de l’animal ou à rendre radicalement problématique toute déclaration des droits de l’animal ». Il faut, selon Derrida, d’abord déconstruire les présupposés métaphysiques du droit et du sujet avant de pouvoir ensuite penser à inventer l’autre et s’ouvrir à une véritable expérience des animaux. En cela, la justice de la déconstruction excédera toujours le droit et la loi.

Une des leçons que nous devons tirer à partir de la pensée de Derrida est qu’un sujet en possession de lui-même et des autres est une fiction théorique toujours violente et

---

437 Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 143.
438 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 123. Aussi, « la philosophie aujourd’hui, peut-être depuis Descartes, c’est le discours de la domination même. Et cette domination s’exerce aussi bien dans la violence infinie, voire dans le tort sans fond que nous infligeons aux animaux, que dans les formes de protestation qui partagent au fond les axiomes, les concepts fondateurs au nom desquels s’exerce cette violence, même quand elles s’orientent vers une Déclaration des droits de l’animal ou une culture écologique ou végétarienne dont l’histoire est déjà si riche et si ancienne. (p. 124) »
appropriante. En ce sens, écrit Raffoul, « il n’y a pas, donné d’avance, un sujet ou un soi pré-constitué qui s’ouvriraient par la suite à l’autre. Le sujet ne préexiste pas à la venue de l’autre, son identité de sujet ne préexiste pas à l’effraction, ou à l’invasion, de l’autre. Au contraire, l’accueil de l’autre définit le sujet en tant que tel ». En cela résident l’éthicité de l’éthique et le caractère de justice du juridique qui ouvrent la possibilité de dépasser certains discours de domination. Nous comprenons ainsi pourquoi Derrida dit de la déconstruction qu’elle est un projet in-fini, toujours à faire et à recommencer.

La déconstruction entend ainsi rendre justice tant aux hommes qu’aux animaux. Derrida dit : « la déconstruction est la justice ». Il s’agit bel et bien pour la déconstruction d’affranchir les animaux du joug de l’homme en mettant à mal les abattoirs réels et conceptuels dans lesquels sont confinés « tous les vivants que l’homme ne reconnaîtrait pas comme ses semblables, ses prochains ou ses frères ». La communauté des vivants qui en ressort peut dès lors donner toute la place à une pensée novatrice en ce qui concerne une nouvelle démocratie à venir, qui inclut en son sein les animaux.

---

439 Raffoul, François. « Chez lui chez l’autre », p. 139.
441 Derrida, Jacques. L’animal que donc je suis, p. 56.
CONCLUSION. LA DÉMOCRATIE À-VENIR

« On ne comprend bien un philosophe qu’à bien entendre ce qu’il entend démontrer, et en vérité échoue à démontrer, de la limite entre l’homme et l’animal. »

Jacques Derrida

« La vraie bonté de l’homme ne peut se manifester en toute pureté et en toute liberté qu’à l’égard de ceux qui ne représentent aucune force. Le véritable test moral de l’humanité (le plus radical qui se situe à un niveau si profond qu’il échappe à notre regard), ce sont ses relations avec ceux qui sont à sa merci : les animaux. Et c’est ici que s’est produite la faillite fondamentale de l’homme, si fondamentale que toutes les autres en découlent. »

Milan Kundera

Notre tentative de suivre pas à pas la pensée de Derrida lorsque celui-ci s’interroge sur la limite entre les hommes et les animaux nous permet de mettre au jour, croyons-nous, sa véritable position : celle de l’(in)décidabilité et de l’(in)décision quant à ce qui sépare les hommes des animaux. Souvenons-nous que Derrida entend se dégager du geste récurrent de la philosophie qui prend une décision en lieu et place d’une définition de l’animal. Cette

indécision ne désigne pas l’abandon, mais ce qui relève de l’aporie et donc, selon Derrida, de l’éthique. Il faut en ce sens éviter de fermer trop rapidement la question en se rangeant ou bien du côté d’un discontinuisme ou d’un continuïsme. C’est ce que nous avons tenté de montrer en suivant la déconstruction que fait Derrida de Heidegger, Husserl et Levinas tout en mettant au jour le point aveugle, dogmatique, de leur phénoménologie.

L’ontologie fondamentale de Heidegger échoue d’une part à enfermer le simplement vivant dans la sphère de l’accaparement, ce qui ramène les animaux dans la sphère de l’existence et de la transcendance de monde. Elle échoue d’autre part à assurer un propre de l’homme (la mort et la parole) qui lui permettrait de se distinguer des animaux. L’articulation entre le propre de l’homme et la pauvreté en monde de l’animal caractérise selon Derrida le point de vue aveugle, voire dogmatique, de la phénoménologie heideggérienne.

Quant à Husserl, il ne saurait maintenir la continuité entre les hommes et les animaux qu’en s’appuyant sur une certaine transparence de l’ego, à savoir une pleine présence à soi. C’est cette « transparence » du sujet à lui-même que Derrida attaque en effectuant la déconstruction des deux auto-affections, celles de l’auto-affection pure du discours solitaire de l’âme et de l’auto-affection de la chair. Aucune de ces deux auto-affections ne saurait garantir une pleine présence à soi du sujet et encore moins un accès (in)direct aux animaux. L’impossibilité d’une auto-affection pure ouvre sur ce que Derrida nomme « le temps avant le temps », sur une animalité de l’homme toujours en retrait (mais « fondatrice ») de la présence du présent vivant, ainsi qu’à une remise en question de la rationalité humaine et de sa parole (qui supposément distinguent l’homme des animaux). Le point dogmatique ou aveugle de la phénoménologie husserlienne se trouve dans la subjectivité. Nous avons montré à partir de Derrida que la subjectivité ne peut être ipséité que si, d’abord, elle passe par l’altérité et qu’ensuite elle revient sur soi. L’altérité-animal est en nous, elle est un « temps avant le temps » qui exproprie l’ego transcendental de son propre.

Le génie de Derrida, à l’instar de Richir, est d’avoir su distinguer le phénoménologique de l’institution symbolique (ici la structure sacrificielle du carno-phallogocentrisme qui codifie le phénomène). La décision de l’homme qui se définit lui-même en propre et à partir duquel il définit l’animalité de l’animal relève non pas du phénoménologique, mais bien de l’institution (tautologique) de l’humanité. Ce qu’il nous faut retenir, nous y insistons, c’est que le statut

Cette remise en question du « propre de l’homme », qui a pour fil conducteur les performatifs juridiques, a également pour conséquence de penser à nouveaux frais l’histoire de la démocratie et l’idée de souveraineté. Ainsi que nous avons essayé de le montrer dans le troisième chapitre, « la déconstruction de ce concept de souveraineté [humaine] toucherait non seulement le droit international, les limites de l’État-nation et de sa prétendue souveraineté, mais aussi l’usage qu’on en fait dans des discours juridico-politiques concernant le sujet ou le citoyen en général – toujours supposés “souverains” en tant que tels (libres, décideurs, responsables, etc.) […] ». Ce n’est seulement qu’à partir de la refonte de la subjectivité, qui ne va pas sans remettre en question la sphère juridique et politique qui la présuppose, que peut s’opérer selon Derrida une véritable ouverture à la question de l’animalité.

Sur ces derniers points, notre recherche paraîtra bien insuffisante et partielle. Notre objectif était de montrer que c’est à partir de la phénoménologie, de la refonte de la subjectivité et du sacrifice carnivore que nous devons comprendre l’œuvre tardive de Derrida. Il s’agit donc d’un travail préalable. Il nous faudrait, à partir de cela, poursuivre la recherche en investiguant les séminaires que Derrida a professés durant les années 2000, notamment les deux volumes La peine de mort publiés en 2012 et 2015, ainsi que les deux volumes de La bête et le souverain publiés en 2008 et 2010. À titre d’exemple, dans son séminaire sur la peine de mort, Derrida s’interroge sur la mise à mort des animaux en commentant quelques lignes de L’homme inachevé de Camus :

Je ne résiste pas au mouvement qui me pousse à vous signaler et à lire une page qui, à la fois, me rappelle des souvenirs ou des noms de mon enfance, et qui

444 Ibid.
445 Ibid., p. 70.
concerne des bourreaux (c’est le mot de Camus), des bourreaux d’animaux (car à l’horizon de notre séminaire, évidemment il y a la question de la mise à mort des animaux par l’homme et de savoir si on peut parler de peine de mort infligée par l’homme à des animaux, ou si la peine de mort est un propre de l’homme, une mise à mort seulement par l’homme et non d’un vivant par un vivant en général).  

Il s’agit bien toujours du « propre de l’homme » et du sacrifice qu’il s’autorise de lui-même et en vue de lui-même (tautologie) pour se repaître dans son propre. Le geste de la déconstruction vise à contester de l’intérieur cette décision qui prétend déterminer la spécificité de l’homme, geste qui s’accompagne toujours d’une violence correlative envers ce qui ne relève pas de lui en le domestiquant.

La tentative (impossible) à laquelle nous convie Derrida est de ne pas parler de l’animal à partir de notre propre langage, un langage trop humain, car dire l’animal revient toujours d’une certaine manière à le neutraliser et à le domestiquer. Sera-t-il possible un jour de dégager un langage, une manière de dire l’animal, qui par une « musique inouïe et assez inhumaine » ne le domestiquera pas ? Rien n’est moins sûr. Quoi qu’il en soit, le regard de l’animal, qui me voit le voir me voir, nous donne à voir l’inhumain et l’anhumain en ouvrant les frontières anthropologiques à la musique inouïe de l’animalité. Là commence sans doute le véritable penser au-delà du possible égologique. Ce n’est qu’à partir de ce regard « sans fond » qu’il peut véritablement y avoir de l’éthique :


La force de Derrida est, d’une part, de penser l’animal et l’homme dans l’aporie elle-même, dans ce qui empêche de tomber dans un continuitisme qui réduirait l’homme à l’animal, à la

---


pulsionnalité instinctive et aveugle (peut-être pourrait-on parler d’un certain biologisme)\textsuperscript{448} et, d’autre part, de neutraliser la séparation métaphysique entre l’homme et l’animal qu’instaure la logique du propre. Il n’y a ni propre ni indivisibilité. Il n’y a ni humanisation de l’animal ni animalisation de l’homme. L’im-possible que réclame l’éthique n’est pas à entendre au sens privatif, il ne caractérise pas l’inaccessible, il nous saisit en acte et non en puissance\textsuperscript{449}.

Laisser venir l’autre requiert de la préparation, il faut se préparer à laisser venir l’autre, à l’invenir, dit Derrida\textsuperscript{450}. L’homogénéité que supposent le semblable, la loi, la règle, etc. ne peut être que la neutralisation du hasard et de la nouveauté. L’autre n’est pas le possible, mais l’impossible et « [l]a venue aléatoire du tout autre, au-delà de l’incalculable comme calcul encore possible, au-delà de l’ordre même du calcul, voilà la “vraie” invention, qui n’est plus invention de la vérité et ne peut advenir que pour un être fini : la chance même de la finitude. Elle n’invente et ne s’apparaît que depuis ce qui échoit ainsi.\textsuperscript{451} » Ce n’est que dans cette verticalité sans horizon qu’une véritable démocratie avec les animaux est possible.

\textsuperscript{448} Lawlor, Leonard. \textit{This is not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida}, p. 27.
\textsuperscript{450} Derrida, Jacques. « Psyché. Invention de l’autre », p. 53.
\textsuperscript{451} Ibid., p. 59.
LISTE DES ŒUVRES CITÉES DE JACQUES DERRIDA


**AUTRES OUVRAGES CITÉS**


Bailey, Christiane. *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiaux dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927]*, (Mémoire de maîtrise présenté à l’Université de Montréal, Montréal, Québec, 2011)


Descartes, René. *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1953


Heidegger, Martin. *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959


Levinas, Emmanuel. « La souffrance inutile », conférence prononcée à Gênes en mai 1981, publiée dans le *Giornale di metafisica* en janvier 1982

Levinas, Emmanuel. « The paradox of Morality : an Interview with Emmanuel Levinas, Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley », traduit par Andrew Benjamin et Tamra Wright, in *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Robert Bernasconi et David Wood éd., Londres et New York, 1988


