

Derrida et la question de l'animal

[paru dans *Cités* (PUF) 30, 2007, 31-39]

Jean GRONDIN
Université de Montréal

Neque enim numquam inter se leones aut inter se dracones, qualia homines, bella gesserunt.

Ni les lions, ni les dragons n'ont jamais déchaîné entre eux des guerres semblables à celles des hommes.

Augustin, *La Cité de Dieu*, 13.23

Sans doute est-ce la publication en 1992 du cours maintenant classique donné par Heidegger en 1929-30 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde – finitude – solitude* qui a remis la question philosophique de l'animal à l'avant-plan. Il faut lui en savoir gré, mais aussi de l'avoir fait dans le cadre d'un cours consacré aux grandes notions de la métaphysique, cette école de pensée que Heidegger, en 1929, ne cherchait pas encore à dépasser, mais à accomplir et à penser de manière plus radicale encore. L'épouvantail de la métaphysique n'existait pas encore, mais l'auteur d'*Être et temps* n'en posait que des questions plus essentielles.

Il n'est pas surprenant que la question de l'animal se soit dressée devant lui. Il tombe sous le sens, d'une part, qu'il est l'héritier de l'ébranlement systématique des assises de la conception traditionnelle de l'homme comme *animal rationale* qui s'est fait jour au XIX^e dans le sillage des philosophies de la vie et de la théorie de l'évolution de Darwin. Cette constellation a conduit, à l'époque de *Sein und Zeit*, à l'émergence d'une « anthropologie philosophique », associée aux noms de Max Scheler, puis, après Heidegger (qui consacrait la dernière partie de son *Kantbuch* de 1929 à cette discipline), de Helmut Plessner et Arnold Gehlen, qui cherchaient à repenser le « propre » de l'homme au vu des nouvelles avancées de la biologie. En quoi consiste ce propre – et y a-t-il un propre – si l'homme n'est rien d'autre qu'un singe avancé? Question que le décodage tout récent du génome humain ne rend bien sûr que plus urgente : nous venons en effet d'apprendre que les chimpanzés et les hommes partagent près de 99% de leur ADN.

Pour l'essentiel, la réponse de l'anthropologie philosophique consista à reprendre la grande formule de Nietzsche selon laquelle l'homme est « l'animal qui n'est pas encore fixé », *das noch nicht festgestellte Tier* (où il faut aussi entendre,

Nietzsche étant Nietzsche : « celui qui n'a pas encore été observé... »).

Négativement, cela veut dire qu'il n'est pas régi de part en part par ses « instincts » (passe-partout commode qui fait croire à l'homme qu'il y est soustrait), mais positivement, cela laisse entendre qu'il peut configurer son monde et agir en fonction de projets librement choisis. Cette conception rappelle un peu Kant : alors que tout le règne de la nature, y compris celui des animaux, serait régi par un mécanisme aveugle, l'homme appartiendrait, grâce à sa liberté, à un monde intelligible. Sartre en reprend l'idée avec sa coupure radicale entre la masse de l'en-soi et le pour-soi de la liberté seulement humaine : si l'homme peut faire de son être ce qu'il entend et nier toute détermination (il est celui qui peut dire « non », disait Scheler), l'animal, comme tous les autres étants, « qu'ils soient mousse, pourriture ou chou-fleur », semble ravalé au rang de simple être-chose.

Mais si la question de l'animal se pose de manière aiguë pour Heidegger, c'est, d'autre part, parce qu'il soutient, malgré la naturalisation de l'homme et l'ébranlement du rationalisme (auquel il participe volontiers, « la raison », proclamera-t-il, étant « l'ennemie la plus acharnée de la pensée »), que l'homme se distingue de manière essentielle de l'animal par ce propre tout à fait unique dans l'univers : il comprend l'être, alors que l'animal reste prisonnier de l'étant. Cet accès privilégié ne veut pas dire que l'homme pense constamment à l'être ou qu'il élabore des ontologies. Sinon, seuls les philosophes seraient des hommes ! Il signifie plutôt que l'homme n'est pas immédiatement englouti par l'étant qui l'encercle et qu'il peut configurer son monde, dans les limites de sa finitude ou justement parce qu'il est fini. D'où la thèse célèbre du cours de 1929-30 selon laquelle « 1. la pierre est sans monde, 2. l'animal est pauvre en monde et 3. l'homme est configurateur de monde (*weltbildend*). »¹

On comprend que ce texte ait fasciné Jacques Derrida dans son dialogue ininterrompu avec Heidegger. C'est que tout en prétendant œuvrer à une destruction de l'histoire de l'ontologie Heidegger semble ici faire sienne l'idée d'un propre de l'homme qui le distinguerait de l'animal, d'emblée caractérisé par sa « pauvreté ». Ce regard de haut jeté sur l'animal amène Derrida à dire qu'en cela, Heidegger demeure peut-être cartésien. Malgré lui, car sa première cible, dans son ontologie du *Dasein*, était bien sûr Descartes. Comme le rappelle Derrida, celui-ci « échoue », aux yeux de Heidegger, « à poser la question ontologique de ce que veut dire être dans *ego sum* : il ne pose pas la question ontologique et au fond son *ego sum* reste dogmatique »². Dans sa lecture attentive du cours de 1929, Derrida montre avec brio que Heidegger « au moment même où il s'avance ici, en direction

¹ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde – finitude – solitude*, trad. par D. Panis, Gallimard, 1992, 267.

² J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006, 201.

d'une nouvelle question, d'un nouveau questionnement sur le monde et sur l'animal, où il prétend déconstruire toute la tradition métaphysique, notamment celle de la subjectivité, de la subjectivité cartésienne, etc., le geste de Heidegger reste, malgré tout, quant à l'animal, profondément cartésien »³. Cette attitude cartésienne, Derrida le retrouve, non sans raison, tout au long de la tradition philosophique et jusque dans le « tu ne tueras point » de Lévinas, qui vaut pour le prochain humain, mais non pour l'animal. Derrida n'a pas tort de penser que cette exclusion apparaît particulièrement surprenante dans le cas de Lévinas : « car une pensée de l'autre, de l'infiniment autre qui me regarde, devrait au contraire privilégier la question et la demande de l'animal »⁴. Derrida rappelle qu'il n'en est rien.

Dans toute la tradition philosophique, Derrida stigmatise donc un oubli de l'animal et, partant, de l'animalité même de l'homme, de cette vie qui nous traverse, mais que la philosophie s'obstine à étouffer, en l'excluant de ce qui est censé constituer le propre de l'homme. Ce n'est donc pas sans ironie que Derrida place sa propre réflexion sous un intitulé aux résonances cartésiennes (même si le titre de son dernier ouvrage n'est pas de lui, il rend bien son intention) : « l'animal que donc je suis ». Cette animalité n'est-elle pas la première évidence à souligner dans une ontologie de l'*ego sum*?

Un texte plus que révélateur nous apprend que cet oubli de la vie animale en nous constitue même l'une des inspirations les plus secrètes de toute son œuvre :

« Si Heidegger commence, dans *Sein und Zeit*, par mettre en question la subjectivité et par expliquer pourquoi il doit éviter les noms de 'homme' et de 'vie' pour qualifier le *Dasein*, l'analytique commence bien par un 'je suis' dont l'examen ontologique est repris là où Descartes se serait arrêté, mais par un 'je suis' qui pour Heidegger, comme pour Descartes, n'est pas d'abord un 'je suis vivant' ou 'je respire'. Au cœur de toutes ces difficultés, il y a toujours l'impensé d'une pensée de la vie (c'est par là, par la question de la vie et du 'présent vivant', de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s'ensuivre). »⁵

On reconnaît bel et bien là le leitmotiv de la pensée de Derrida, savoir la mise en question de la construction, à la fois massive et fragile, de la rationalité occidentale (elle-même peut-être trop massivement résumée sous le nom de métaphysique) par laquelle l'homme s'octroie un privilège dans l'ensemble de la création qui lui permet de se distinguer de la multitude des autres vivants, dont il s'entête à ne pas vouloir faire partie et sans doute afin de fuir, mais en vain, sa propre finitude. De là découlent l'occultation de la sensibilité et les attributs

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* 156.

⁵ *Ibid.* 201.

métaphysiques que se décerne la raison humaine, dont celui d'être d'abord une âme pensante (mais n'oublions pas que le terme même d'*animal* implique déjà un *principe de vie*, l'*anima*, dont tous les vivants étaient dotés pour les Anciens).

Le soupçon de Derrida est que l'autopromotion de la différence qu'incarnerait la raison humaine s'érige sur un oubli, une répression, voire une violence originaire, celle qui consiste à nier l'animalité de l'homme et, par conséquent, sa mortalité⁶. Tout son travail se veut une lutte contre cette violence, car elle équivaldrait, littéralement, à une « dénaturation » de l'homme. Or, cette lutte de Derrida présuppose *nolens volens* que l'homme a bel et bien une nature, voire une essence, que la déconstruction promet de porter au jour, ne serait-ce que négativement, en « déconstruisant » le socle de la rationalité dite métaphysique. Il se confirme par là qu'une déconstruction de la métaphysique n'est pas elle-même pensable sans une métaphysique, c'est-à-dire une conception plus ou moins avouée de ce qui est, de la « vérité de l'être » que la métaphysique « officielle » méconnaîtrait fatalement.

Derrida n'a pas tort de soutenir que l'animal aura été très volontiers exclu de la pensée philosophique. Il l'aurait d'abord été par la création de ce mot même d'animal (Derrida parlera ici de l'*animot*⁷, comme si l'animal était d'abord un mot) qui servirait à désigner tout vivant que nous ne sommes pas et que nous ne voulons pas être. Il y a là une altérité, mais en même temps une proximité inquiétante que la pensée rationnelle aura voulu bannir de son horizon. Or, la coupure entre l'homme et l'animal est-elle aussi tranchée que le prétend le discours philosophique? Derrida lui oppose volontiers le discours poétique, celui de Baudelaire, Lewis Carroll, Rilke et même Nietzsche qui ont non seulement parlé de l'animal, mais qui l'ont fait parler. Est-il vrai de dire, par exemple, que l'animal est privé de langage? Lorsque j'interroge l'animal et que je le regarde dans les yeux, l'animal ne répond-il pas?⁸ Le chien (les exemples de Derrida sont presque toujours félins), lorsqu'on lui adresse un mot qu'il ne connaît pas, nous scrute toujours avec un regard interrogatif, qui cherche à comprendre le sens de ce qu'on lui dit. Quand on prononce le nom d'une activité qui l'inspire, il s'excite, mais si elle lui déplaît, il proteste (l'animal peut donc aussi dire « non »!). L'animal comprend donc des choses et possède un flair, lequel est souvent infiniment plus développé que le

⁶ Encore ici, on peut se demander si l'animalité n'était pas toujours pensée dans la définition classique de l'homme comme *animal* raisonnable. Sans doute l'accent portait-il ici sur la raison, mais celle-ci venait timidement distinguer un être qui était d'emblée situé dans l'horizon de l'animalité et, partant, de la mortalité. Augustin se réfère d'ailleurs sans cesse à la « définition des Anciens » selon laquelle l'homme est un « animal rationnel et mortel » (*animal rationale mortale*). Voir son *De trinitate* 7.4.7 (*La Trinité*, BA, t. 15, Desclée, 1955, p. 528).

⁷ *L'animal que donc je suis*, 65.

⁸ *Ibid.* Chap. III, 163 ss. : « Et si l'animal répondait? »

nôtre. Pensons ici à ce que nous avons appris sur les animaux lors de cette terrible catastrophe que fut le tsunami du 26 décembre 2004, qui a causé la mort de 300 000 personnes. Contre toute attente, on a cependant retrouvé très peu de carcasses animales sur la scène du désastre. C'est que les animaux avaient gagné les hauteurs parce qu'ils avaient pressenti ou « compris », semble-t-il, ce qui venait, et mieux que tous les instruments du calcul des hommes.

Comme nous, les animaux sentent, souffrent, naissent, meurent et se reproduisent, ils se comprennent entre eux et ils nous font aussi comprendre ce qu'ils ont « à dire », et pas seulement par leurs voix. Or, ce langage de l'animal qui me regarde ne me dit-il pas aussi « tu ne me tueras point »? Centré sur lui-même, l'homme reste le plus souvent sourd à cet appel.

Derrida a raison de souligner la singulière cruauté du rapport de l'homme à l'animal, mais aussi sa dénégation :

« 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 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. »⁹

Derrida ne craint pas de parler ici de « génocide » :

« Personne ne peut plus nier sérieusement et longtemps que les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou pour se dissimuler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides (il y a aussi des génocides d'animaux : le nombre des espèces en voie de disparition du fait de l'homme est à couper le souffle). De la figure du génocide il ne faudrait ni abuser ni s'acquitter trop vite. Car elle se complique ici : l'anéantissement des espèces, certes, serait à l'œuvre, mais il passerait par l'organisation et l'exploitation d'une survie artificielle, infernale, virtuellement interminable, dans des conditions que des hommes du passé auraient jugées monstrueuses, hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés dans leur survivance ou dans leur surpeuplement même. 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 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 par le feu. »¹⁰

⁹ *Ibid.* 46.

¹⁰ *Ibid.* 46.

Est-il permis de parler de « génocide » dans le cas des animaux? Le *Robert* dit du « génocide » qu'il s'agit de la « destruction méthodique d'un groupe ethnique » et qu'en droit, un « crime de génocide », est un « acte commis dans l'intention de détruire, en tout ou partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux comme tel ». Les animaux constituent-ils un groupe ethnique, racial ou religieux? Assurément non. Mais ils n'en constituent pas moins un « genre » (*genos*), celui des vivants animés, dont nous faisons partie. La cruauté contre les animaux est ainsi commise contre des êtres de notre propre genre, et peut à la limite être pensée, malgré nos susceptibilités humanocentristes, comme l'équivalent un « géno-cide », où certaines espèces sont plus mal traitées que d'autres.

L'expression peut choquer. Aussi Derrida dit-il qu'il ne faut « ni abuser ni s'acquitter trop vite » de cette figure du génocide. Les mots ne sont jamais innocents, la déconstruction nous le rappelle avec insistance, mais c'est un terme que Derrida n'hésite pas à revendiquer finalement, car il compare bel et bien la « production » et l'« extermination » systématique des animaux aux camps de concentration dans lesquels furent jetés les Juifs, les Tziganes et les homosexuels.

Nos consciences humanistes s'indigneront de cette comparaison, mais acceptons, pour aller jusqu'au bout de la pensée de Derrida, qu'elle soit tenable. Elle donne à penser en ce qu'elle nous rappelle notre cruauté silencieuse, soigneusement dissimulée (les journaux télévisés nous présentent tous les malheurs de la terre, mais ne nous font jamais voir ce qui se passe dans les abattoirs) envers le genre animal que nous n'aimons que de manière très sélective : alors que les animaux domestiques sont dorlotés, ceux qui servent à nous nourrir et nous vêtir sont élevés et exterminés de manière méthodique.

Il est une chose cependant qui ne cesse de frapper dans le cas des génocides : c'est qu'il est rare que l'on entreprenne quelque chose contre eux alors même qu'ils se produisent. On ne parle guère que des génocides du passé : celui des nazis (dont les puissances occidentales n'ignoraient pas le principe), celui du Rwanda ou celui des Arméniens (en supposant que le terme soit approprié). À chaque fois, ce sont les tard venus qui érigent des monuments aux victimes et qui gémissent sur l'inaction de leurs aïeux : comment a-t-on pu ne rien faire et fermer les yeux? Mais que fait-on des « génocides » du présent (faut-il les nommer?)?

Aussi pourrait-on adresser la question, qui est d'abord celle de l'animal, à Derrida lui-même. C'est qu'il ne semble tirer aucune conséquence pratique, éthique, voire « politique », de ce génocide des animaux (en supposant encore que le terme soit approprié). Il parle même avec une certaine hauteur de la « violence [!] interventionniste » qui se pratique « au service ou pour la protection de l'animal ». Or, si ce génocide en est bien un, ne doit-il pas être stoppé? Si Lévinas a parlé de l'humanisme de l'autre homme, pourquoi ne pas appliquer une éthique comparable à cet autre essentiel qu'est aussi, voire d'abord l'animal? Il est à

craindre que Derrida ne s'attaque à l'exclusion de l'animal qu'à des fins philosophiques, c'est-à-dire afin de déconstruire l'image rationnelle que l'homme crée de lui-même, mais sans en tirer de réelles conséquences pratiques.

À la question de Derrida « et si l'animal répondait », je serais tenté d'adosser celle-ci : et si l'homme répondait, répondait enfin à cette violence qu'il commet depuis longtemps, mais qu'il ne veut pas voir?

En la qualifiant de « violence interventionniste », Derrida minimise peut-être l'importance des mouvements qui s'emploient à défendre les droits des animaux à un traitement plus « éthique ». Au reste, a-t-il raison de dire que les modernes infligent aux animaux des conditions d'exploitation « que des hommes du passé auraient jugées monstrueuses »¹¹? Quels hommes? Derrida ne le dit pas. N'est-il pas plus juste de reconnaître que la prise de conscience de la cruauté faite aux animaux traduit une sensibilité propre à notre modernité tardive, et dans laquelle s'inscrit jusque la protestation de Derrida lui-même? Gilles Lipovetsky rappelle à bon droit, je crois, que cette cruauté était autrefois extrêmement plus féroce et gratuite :

« Au XIX^e siècle, la brutalité dans les abattoirs était chose courante; les combats d'animaux faisaient partie des spectacles favoris des ouvriers, « on faisait danser les dindes sur des plaques chauffées à blanc, on visait à coups de cailloux des pigeons enfermés dans des boîtes de telle sorte que leur tête émerge et serve de cible » [le texte cité est de T. Zeldin]. Un monde nous sépare de cette sensibilité, de nos jours les sévices envers les bêtes sont massivement réprouvés, de toutes parts des protestations s'élèvent contre la chasse et les corridas, contre les conditions d'élevage, contre certaines formes d'expérimentation scientifique. »¹²

Nul ne sait jusqu'où iront ces mouvements salutaires, mais ils sont le fait d'une réelle transformation des consciences qui témoigne de la nouvelle proximité entre l'homme et ses cousins du règne animal. Simplement, cette proximité ne saurait aplanir toutes les différences, voire la différence entre l'homme et l'animal, s'il est possible d'en trouver une seule qui soit « spéci-fique ». L'éthologie s'y emploie, mais la tâche qui se pose reste philosophique : comment penser cette différence entre notre espèce et toutes ces autres avec lesquelles nous partageons une large part de notre patrimoine? Les animaux sont à même de comprendre des raisons (pour lesquelles il vaut mieux faire ceci plutôt que cela), ils peuvent choisir, ils s'expriment par l'équivalent d'un langage et sont parfois à même de comprendre le nôtre, mais il n'est pas sûr qu'ils soient capables de s'auto-dépasser et de se mettre à distance. L'homme bénéficie, lui, d'une singulière aptitude à se

¹¹ *Ibid.* 46.

¹² G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, 1983, 290.

transcender lui-même (qui va de pair avec la conscience de sa mortalité) et à se mettre à la place de l'autre. Il se pourrait que cette autotranscendance trouve l'une de ses plus éloquentes expressions dans le souci qu'elle peut prendre de l'animal et de sa détresse. Ce serait aussi pour l'homme une manière de démontrer qu'il a une âme.