

Jacques Derrida

Politique et éthique de l'animalité

·A
L56
201

Patrick Llored

Jacques Derrida

Politique et éthique de l'animalité

**Les Editions Sils Maria asbl
21, rue des Chartriers
7000 Mons, Belgique**

**<http://www.silsmaria.org>
E-Mail : silsmaria@skynet.be**

**Les Editions Vrin
6, place de la Sorbonne
75005 Paris
<http://www.vrin.fr>
contact@vrin.fr**

**Fonds documentaire Gilles Deleuze
Bibliothèque du Saulchoir, 43 bis, rue Glacière,
Paris, 13^{ième}.**

© Sils Maria asbl 012/2012
Ce texte n'engage que son auteur.
Nos remerciements à Monsieur Jean-Luc Bastin.

D/8109/2012/065
isbn: 2-930242-63-9

Introduction.

L'animal politique que donc il fût

Le mal de l'animal

La philosophie de Jacques Derrida, dont nous voudrions proposer une interprétation atypique et radicalement autre que celles qui dominent la plupart des recherches à son sujet, n'est pas de celles qui se laissent aisément comprendre car ses concepts, arguments et enjeux sont en opposition presque totale avec le sens commun de notre culture occidentale. Posons quelques questions qui s'éclaireront progressivement tout au long de cet ouvrage qui se veut une introduction à l'éthique animale derridienne: et si cette philosophie n'avait pas été encore lue pour ce qu'elle veut être, à savoir une pensée du vivant animal? Et si cette dimension centrale de la déconstruction, autre nom de cette aventure philosophique, n'avait pas encore fait l'objet d'un travail d'interprétation digne de ses préoccupations? Et si l'immense majorité des lecteurs de Derrida avaient sous-estimé voire, geste plus grave, refusé d'accorder l'importance nécessaire à la question animale dans la

compréhension de sa pensée¹ ? Et si enfin c'était bien cette « question de l'animal » qui constituait la signification la plus profonde de l'œuvre derridienne elle-même au risque de décevoir les attentes encore fortement anthropocentrées des lecteurs que nous sommes ? Autrement dit, ces questions dérangeantes peuvent se résumer à une seule et décisive interrogation : la déconstruction ne serait-elle pas la dernière grande pensée de l'animalité en Occident après celles d'Empédocle, de Montaigne et de Nietzsche ?

Écoutons Derrida nous dire ce qu'il en est en réalité de ce qu'il faut sans hésitation aucune appeler sa « passion de l'animal », selon ses propres termes :

« Je vous dis « ils », « ce qu'ils appellent un animal », pour bien marquer que je me suis toujours secrètement excepté de ce monde-là et que toute mon histoire, toute la généalogie de mes questions, en vérité tout ce que je suis, pense, écris, trace, efface même, me semble né de cette exception, et encouragé par ce sentiment d'élection. Comme si j'étais l'élu secret de ce qu'ils appellent les animaux. C'est depuis cette île d'exception, depuis

¹ Signalons toutefois les rares ouvrages, en langue anglaise, disponibles sur la question : M. Calarco, *Zoographies : the Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New-York, Columbia University Press, 2008, L. Lawlor, *This is not Sufficient : An Essay on Animality and Human nature in Derrida*, même éditeur, 2007, et enfin un ouvrage collectif, *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, édité par Anne Emmanuelle Berger et Marta Segarra, Amsterdam-New York, Rodopi, 2011.

son littoral infini, à partir d'elle et d'elle que je parlerai¹. »

Cette adresse aux lecteurs est probablement l'une des clés interprétatives majeures non pas seulement de la déconstruction mais plus fondamentalement de ce qu'aura été la vie même de Derrida. Ce n'est donc pas seulement la pensée derridienne qui devient ainsi pensée du vivant animal, ce qui est déjà un événement rare dans l'histoire de la philosophie occidentale, mais l'existence du philosophe, vécue et ressentie à partir et à travers ce profond sentiment d'affinité voire d'amitié à l'égard des vivants non humains. Ce lieu d'exception qu'on pourrait appeler une atopie, à distinguer de l'utopie, donne lieu à une position philosophique des plus rares et des plus originales qui en fait à la fois toute sa radicalité mais aussi, il faut le reconnaître, toute sa difficulté, laquelle explique les profondes résistances que la déconstruction du propre de l'homme aura toujours rencontrées dans sa réception, encore aujourd'hui². Ajoutons que cette philosophie animale unique en son genre ne peut probablement pas être comprise sans prendre en compte, et sans y inscrire même, ce caractère d'impossibilité qu'elle incarne et dont la

¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Editions Galilée, 2006, p.91.

² Citons le dernier ouvrage du philosophe Thierry Gontier, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011, qui offre un panorama intéressant des critiques qui peuvent être formulées à l'égard de la philosophie animale derridienne. Nous ne partageons pas ces critiques mais les trouvons très argumentées.

manifestation la plus radicale se joue par rapport au problème de l'animalité.

Or la question risquée qui doit être posée est celle de savoir s'il existe une explication à cette position philosophique rare et peu commune et en conséquence à ce « sentiment d'élection ». Qu'est-ce qui dans la trajectoire biographique du philosophe Jacques Derrida donne naissance à ce sentiment mystérieux d'être « l' élu secret », pour reprendre cette expression à forte connotation religieuse, mais dont le sens est renversé par rapport à sa signification théologico-humaniste première? Quelles expériences cruciales offrent le sentiment à un homme de n'exister au fond que pour se voir vu par des vivants non humains, conduisant ainsi la réflexivité vers des limites vertigineuses voire impensables?

Seules des expériences vécues de domination d'une grande violence physique et symbolique peuvent conduire par analogie à une telle sensibilité à l'égard du vivant animal. Notre hypothèse est qu'il faut inscrire l'itinéraire derridien dans le mouvement de pensée qui au siècle précédent a identifié violence antisémite et violence spéciste¹ envers les animaux, lequel a réuni nombre d'écrivains et de philosophes majeurs, ayant marqué notre culture à qui il a été révélé les liens intimes et mortifères qu'elle

¹ Le spécisme est un concept élaboré dans les années 70 désignant une forme de violence envers les animaux sur le modèle du racisme et du sexisme. Nous pensons que le terme mérite d'être utilisé ici.

entretient avec l'animalité. Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer et Adorno principalement en sont les plus marquants témoins. Notre thèse revient donc à enrichir ce groupe d'intellectuels juifs de premier rang en y incluant Derrida lui-même dont la trajectoire biographique peut dès lors s'interpréter sous l'angle conjoint de la violence antisémite dont il fût la cible et de cette passion pour les animaux qui lui est incontestablement liée. L'expérience vécue de l'antisémitisme chez Derrida ouvre à l'expérience de la compassion, laquelle conduit à une prise en compte de la vulnérabilité de tous les vivants, humains comme non humains, soumis au risque permanent du déferlement de violence. Elle explique donc que la philosophie derridienne soit, selon nous, l'une des dernières pensées de l'animal aux prises avec la question politique. Tel est le fond éthique dans lequel prend forme une réflexion politique où la violence de l'histoire frappe autant les hommes que les animaux¹.

¹ La philosophe Elisabeth de Fontenay est l'une de celles qui a bien mis en évidence ce lien entre deux formes de violence aussi extrêmes l'une que l'autre dans son texte « La raison du plus fort » qui introduit à trois textes du philosophe Plutarque, *Trois traités pour les animaux*, (Paris, Editions POL, 1992, p. 71-72.) : « Manque de chance pour ceux qui n'évoquent la *summa injuria* que pour mieux se moquer de la pitié envers la souffrance anonyme et muette, il se trouve que de très grands écrivains et penseurs juifs de ce siècle auront été obsédés par la question animale : Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer, Adorno. Ils auront, par l'insistance de son inscription dans leurs œuvres, contribué à interroger l'humanisme rationaliste et le bien-fondé de sa vieille décision. Des victimes de catastrophes historiques ont en effet

Antisémitisme et identité juive (1930-1962)

Tentons de vérifier cette thèse en l'illustrant de quelques faits biographiques majeurs dans la zootobiographie derridienne puisque tel nous semble être le terme le plus adéquat pour rendre compte de l'existence du philosophe. Derrida naît le 15 juillet 1930 à El-Biar, faubourg d'Alger, dans un pays qui a été colonisé par la France un siècle plus tôt, en 1830. Le processus de colonisation continue d'exercer ses effets négatifs en 1930 et bien au-delà, comme de nombreux événements tragiques le montreront par la suite. Dit autrement, le pays dans lequel Derrida grandit est très inégalitaire et les différentes communautés y vivent sans jamais vraiment se rencontrer. La communauté juive d'Algérie, dont sa famille est issue, se trouve dans une position culturelle des plus ambiguës, sciemment provoquée par la politique coloniale et raciale de la France puisque celle-ci a cherché à faire des juifs les alliés potentiels de la colonisation contre la population

pressenti chez les animaux d'autres victimes, comparables jusqu'à un certain point à eux-mêmes et aux leurs. Ils ont donné place, par leur écriture, à cet autre désastre qui constitue le paradoxe de la modernité et qui consiste dans la démesure de la domination exercée par l'homme sur la nature, sur tout ce qui est. » Cette « *summa injuria* » est une allusion à l'un des arguments fallacieux de ceux qui rejettent toute considération éthique envers les animaux sous le prétexte, totalement faux par ailleurs, du végétarisme d'Hitler, lequel annulerait la valeur de l'argument reliant antisémitisme et violence spéciste. Plusieurs auteurs ayant démontré la profonde stupidité de cet argument pseudo-historique, nous n'y reviendrons donc pas ici.

arabe. Il faut avoir à l'esprit pour comprendre la « généalogie » derridienne que jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle, les juifs d'Algérie seront considérés comme des « indigènes », c'est-à-dire comme des individus ne pouvant pas accéder à la citoyenneté française. Ce n'est qu'en 1870 que l'Etat français décide de « naturaliser » les 35000 juifs résidant en Algérie. Cette politique d'assimilation forcée va connaître un tournant tragique qui va marquer le jeune Derrida: la défaite de la France face à l'Allemagne nazie et l'effondrement de l'Etat français qui s'en est suivi. C'est alors que se produit, dans les années 1940-1941, une « pétainisation » de l'Ecole en Algérie alors même, comble du paradoxe, que cette colonie n'est pas et ne sera jamais occupée par la moindre présence militaire allemande ! L'Etat français va donc se servir de cette humiliante défaite pour mener une politique antisémite violente qui se traduira par l'exclusion du jeune Derrida du lycée Ben Aknoun d'El-Biar en octobre 1942. C'est donc paradoxalement l'antisémitisme du pouvoir politique qui lui fera découvrir son identité juive. Il s'inscrit ensuite dans un autre lycée, le lycée Maïmonide, établissement improvisé et ouvert par des enseignants juifs expulsés eux aussi de l'enseignement par le gouvernement de Vichy. Mais Derrida ne supporte pas d'être scolarisé dans cet établissement réservé aux seuls juifs comme s'il voyait dans l'existence de cette institution une réplique identitaire à une violence d'Etat elle-même communautaire:

« C'est là, je crois, que j'ai commencé à reconnaître, sinon à contracter ce mal, ce malaise, ce mal-être qui, toute ma vie, m'a rendu inapte à l'expérience « communautaire », incapable de jouir d'une appartenance quelconque (...). D'un côté, j'étais profondément blessé par l'antisémitisme ; cette blessure ne s'est d'ailleurs jamais fermée. En même temps, paradoxalement, je ne supportais pas d'être « intégré » dans cette école juive, dans ce milieu homogène qui reproduisait, contresignait en quelque sorte, de façon réactive et vaguement spéculaire, à la fois contrainte (sous la menace extérieure) et compulsive, la terrible violence qui lui était faite. Cette autodéfense réactive fut certes naturelle et légitime, irréfutable même. Mais j'ai dû y ressentir une pulsion, une compulsion grégaire, qui correspondait en vérité à une expulsion¹. »

C'est à partir de cet habitus clivé, qui lui fait ressentir toute identification comme une souffrance, que prend forme dans ces années-là la possibilité peut-être impossible de penser la philosophie comme une déconstruction du propre de l'homme, laquelle tend à interroger l'existence même d'une supposée nature humaine propriétaire de son soi. Orienté par cette tragique lucidité, qui fait signe vers la question animale, Derrida va pénétrer dans la culture académique, littéraire et philosophique de son époque constituée des inévitables rites de passage et des marquages symboliques qui

¹ J. Derrida et E. Roudinesco, *De quoi demain...* Paris, Editions Fayard-Gallimard, 2001, p. 183.

permettent d'accéder à la culture légitime et à la reconnaissance : Ecole Normale Supérieure (1952), agrégation de philosophie (1957), enseignement à la Sorbonne, en tant qu'assistant de Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur et Jean Wahl, puis à l'ENS où il est invité par Jean Hyppolite et Louis Althusser. Il devient l'ami de ce dernier malgré la forte tension idéologique qui les opposera jusqu'à la fin de leur existence. Tel est le donc l'itinéraire apparemment classique d'un jeune juif pied-noir qui n'a pas encore fait sa propre révolution philosophique jusqu'à ce que l'indépendance de l'Algérie vienne mettre définitivement en question tout sentiment d'appartenance, y compris l'idée de communauté humaine.

L'indépendance de Derrida (1962-1967)

Est-ce un hasard chronologique si l'indépendance politique de l'Algérie se produit au même moment que celle, philosophique, de Derrida¹ ? S'il a été partisan de l'émancipation politique algérienne, il n'a jamais cru en revanche en l'idée de souveraineté politique, cette dernière n'étant pour lui qu'une croyance métaphysique à l'origine de communautés

¹ Je me permets de reprendre cette thèse du philosophe Jean-Luc Nancy qui l'a développée dans le texte suivant :

« L'indépendance de l'Algérie, l'indépendance de Derrida » dans l'ouvrage collectif *Derrida à Alger. Un regard sur le monde.*

Essais, Paris, Editions Actes Sud, 2008.

nationales se pensant comme indépendantes les unes des autres. Ce scepticisme politique traduit bien le mal derridien de l'appartenance et l'amène à rompre avec le dangereux mythe d'une communauté nationale fusionnelle et homogène repliée sur elle-même.

Ce sont de telles structures communautaires, à la fois métaphysiques et politiques, qui vont être mises en question par Derrida dès son premier livre, *L'Origine de la géométrie* (1962) qui est d'abord la traduction d'un texte de Husserl, mais peut-être surtout la première déclaration d'indépendance de Derrida par rapport à la métaphysique de la présence qui pense le sujet comme souverain, c'est-à-dire comme étant en accord avec son supposé moi originaire et par conséquent comme un vivant toujours présent à lui-même. Le paradoxe est qu'en s'inscrivant dans un « présent vivant » comme auto-fondation de lui-même, et donnant lieu à un vivant se réduisant à un mécanisme d'identification, cette métaphysique de la présence fait aussi du sujet souverain, et peut-être de toute souveraineté, des entités incapables par elles-mêmes de résister à l'emprise de la sujétion, qu'elle soit d'origine culturelle, anthropocentrique ou encore spéciste. D'où le lien avec la question animale qui travaille en profondeur la déconstruction derridienne dès ce moment-là :

« Elle (la question du vivant et du vivant animal) aura toujours été pour moi, la plus décisive. Je l'ai mille fois abordée, soit directement, soit

obliquement, à travers la lecture de tous les philosophes auxquels je me suis intéressé, à commencer par Husserl et le concept d'animal rationnelle, de vie ou d'instinct qui se trouve au cœur de la phénoménologie¹. »

C'est donc bien à une déconstruction du concept de communauté que se livre Derrida dès les années 60 alors même que le contexte politique et philosophique dominant ne reconnaît que les identités culturelles et sociales (nationalisme, marxisme...) à partir desquelles s'engager et lutter. Derrida propose dès cette époque un nouveau type d'engagement politique et intellectuel reposant sur la nécessité de rompre avec les « sujétions identitaires » de tous types et sur celle d'un décentrement du concept de souveraineté, lequel n'a pas permis de s'ouvrir à tous les vivants, encore moins aux vivants non humains qui deviennent membres à part entière de la pensée politique derridienne. Telle nous semble constituer l'indépendance philosophique de Derrida par rapport à des sujétions de type biopolitique qui soumettent la vie à la loi de l'identité absolue. Dit autrement, cette déconstruction du politique, dont on trouve ici les prémices, ne peut pas ne pas se traduire par une ouverture à l'autre et, peut-être surtout, à ce tout autre qu'est le vivant animal, conséquence ultime et décisive de cette déclaration d'indépendance à l'égard de toute autosuffisance souveraine.

¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op.cit.*, p. 57.

En conséquence de quoi s'il ne peut exister à proprement parler de philosophie politique derridienne, le concept même de philosophie politique présupposant très certainement celui de souveraineté, il y a bien « une politique de la philosophie » qui s'exprime dans les trois ouvrages qui sont publiés simultanément en 1967 : *De la grammatologie*, *L'Écriture et la différence* et *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Tous trois offrent la possibilité de penser l'existence de tous les vivants, non humains compris, comme ouverte, dans la différence radicale, aux mêmes principes éthiques. L'indépendance intellectuelle qui naît donc en 1962 permet de penser au-delà de toute vision du monde bâtie à partir d'un sujet souverain maître de lui-même et du monde qui l'entoure. Mais le refus de tout anthropocentrisme fait aussi courir le risque à Derrida de s'exclure lui-même de son propre monde, comme le philosophe aura au fond exclu les vivants humains du centre de la philosophie, en déconstruisant son ciment philosophique qu'est le concept de « communauté humaine ».

L'exclu de l'intérieur ou le marrane comme figure animale (1967-2004)

A la fin des années 60 et au début des années 70, l'étrangeté du monde dans lequel vit Derrida lui devient de plus en plus grande et se traduit par un écart de plus en plus important dans la réception de sa pensée entre les scènes académiques étrangère et

française. Ce contraste entre l'hospitalité de l'étranger et l'inhospitalité de la communauté d'origine ne fait que confirmer les intuitions derridiennes sur les limites de toute appartenance et de toute identification circulaire. Cela explique que la dernière partie de son existence soit tournée vers le concept d'hospitalité qui est profondément revisitée dans la mesure où le traditionnel accueil de l'étranger s'ouvre dorénavant à l'animal, ou plus précisément à l'animot, et ne prend dès lors sa valeur que de son ouverture au tout autre, au-delà donc de toute appartenance naturelle ou d'espèce. S'il y a bien pour Derrida une communauté des vivants, de tous les vivants, en revanche celle-ci perd toute signification à se réduire à une origine quelconque dont la fermeture conduirait à un spécisme comme elle conduit au racisme lorsqu'elle se ferme à la figure de l'étranger. Cela explique pourquoi les livres publiés à cette époque radicaliseront le concept d'hospitalité pour l'ouvrir à tous les vivants : *Spectres de Marx* (1993), *Politiques de l'amitié* (1994) et les derniers ouvrages posthumes qui seront entièrement consacrés à la question animale : *L'Animal que donc je suis* (2006) et son dernier séminaire tenu à l'EHESS de Paris, publié en deux volumes de presque 1000 pages, *La Bête et le souverain* (2010 et 2011 respectivement). S'il y a dans ces textes un élargissement considérable de l'idée d'hospitalité, une refondation même, c'est l'invention de nouveaux concepts inédits pour penser la question politique qui font événement (carnophallogocentrisme, pharmakon,

zoopolitique, haptocentrisme...), lesquels font tous signe vers une pensée de l'animal qui devient ainsi à la fin de la vie de Derrida le vivant à partir duquel c'est l'idée même de monde commun qui est interrogé et repensé en vue d'accueillir l'altérité absolue du tout autre.

Comment ne pas voir que les derniers mots écrits par Derrida et prononcés par l'un de ses fils en 2004 lors de ses obsèques sont encore un hommage à ces vivants non humains sacrifiés sur l'autel de l'Occident¹ ? Comment ne pas voir dès lors dans les mots « vie » et « survie » une ultime référence aux animaux, par laquelle il nous prie d'inscrire leur existence dans l'éthique ? Si la déconstruction est bien ce qui arrive, selon la définition souvent donnée par Derrida, alors comment enfin ne pas la comprendre comme un appel continu et de plus en plus explicite à la fin de toute logique sacrificielle, seule finalité véritable de cette philosophie comme expérience de l'impossible même ?

¹ « Jacques n'a voulu ni rituel ni oraison. Il sait par expérience quelle épreuve c'est pour l'ami qui s'en charge ; il me demande de vous remercier d'être venus, de vous bénir, il vous supplie de ne pas être triste, de ne penser qu'aux nombreux moments heureux que vous lui avez donné la chance de partager avec lui. Souriez-moi, dit-il, comme je vous aurai souri jusqu'à la fin. Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie... Je vous aime et vous souris d'où que je sois ». Jacques Derrida.

Premier concept : carnophallogocentrisme

Carnophallogocentrisme et sacrifice carnivore

La déconstruction derridienne est d'abord celle d'un prétendu propre de l'homme, lequel n'a pu se formuler dans la tradition philosophique occidentale qu'en étroite relation avec la question de l'animal. Or il est étonnant de constater que la pensée de Derrida n'a presque jamais été analysée comme une pensée du vivant, humain et non humain inclus, c'est-à-dire comme une réflexion se préoccupant du devenir du vivant animal en prise avec un pouvoir souverain, que celui-ci s'incarne dans le sujet individuel ou dans la souveraineté politique telle qu'elle a pris forme ultimement dans l'Etat moderne. La philosophie derridienne du vivant est plus précisément une déconstruction non seulement de ce que l'homme fait à l'animal mais, plus exactement peut-être, de ce que l'animal, et de ce qu'il conviendrait de nommer, pour l'en distinguer quelque peu, la bête, font à l'homme. Elle ne peut par conséquent être vraiment comprise que si on la relie directement à ce qui nous apparaît être sa nouveauté, à savoir la question du sacrifice, inséparable donc de celle de l'animal. C'est en effet avec l'animal, estime Derrida, que le sacrifice revêt des formes inédites, originales et tragiques de grande

importance dans l'invention de l'Occident et des valeurs sur lesquelles il repose:

« C'est pour nommer cette scène sacrificielle que j'ai parlé ailleurs, comme d'un seul phénomène et d'une seule loi, d'une seule prévalence, d'un carnophallogocentrisme ; je le note très vite en passant, au titre de l'autobiographie intellectuelle, que si la déconstruction du logocentrisme a dû, tout nécessairement, se déployer à travers les années en déconstruction du phallogocentrisme, puis du carnophallogocentrisme, la substitution toute initiale du concept de trace ou de marque aux concepts de parole, de signe ou de signifiant était d'avance destinée, et délibérément, à passer la frontière d'un anthropocentrisme, la limite d'un langage confiné dans le discours et les mots humains. La marque, le gramme, la trace, la différence, concerne différenciellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant¹. »

Le carnophallogocentrisme est ce concept qui nomme le sacrifice animal dont l'homme se rend responsable quand il met fin à la vie des animaux à travers une multitude de pratiques culturelles ordinaires visant à s'appropriier leur vie et à les ingérer. Ce concept repose, comme indiqué par Derrida lui-même, sur deux autres notions qui lui sont emboîtées: celles de logocentrisme et de

¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Editions Galilée, 2006, p.144.

phallogocentrisme. Elles désignent toutes deux le fait que l'Occident accorde un privilège absolu à la parole et à la raison sans lesquelles il n'est pas possible de faire partie de la communauté des vivants, laquelle a toujours été et reste une invention du pouvoir masculin. Le pouvoir politique en Occident est incarné par l'homme de sexe masculin qui se pense comme rationnel et qui exprime cette rationalité à travers la parole censée faire le propre de l'homme en conséquence. Mais ce pouvoir ne peut s'exercer que par le biais du sacrifice carnivore qui vise l'animal en tant que vivant à sacrifier. Dire par conséquent que la déconstruction est une philosophie de l'animalité, c'est aussi bien dire qu'elle est une philosophie du sacrifice animal c'est-à-dire une déconstruction de toutes les structures symboliques occidentales qui utilisent les animaux pour prendre forme et se développer. Autrement dit, l'Occident vit de ce sacrifice animal qui prend la forme dominante et complexe du sacrifice carnivore : telle est la thèse sur laquelle repose la philosophie de Derrida. C'est à l'aune de ce projet ambitieux que la pensée derridienne - et donc la déconstruction dans son ensemble - nous semble devoir être interprétée. L'une des structures symboliques fondamentales étant le sacrifice carnivore qui constitue probablement l'une des rares à réunir en elle des éléments relevant à la fois du politique, du philosophique et de l'anthropologique, faisant d'elle une structure totale. Trois éléments inséparables semblent avoir intéressé Derrida dans sa déconstruction du sacrifice.

En premier lieu, le mécanisme sacrificiel lui-même, lequel concentre tous les éléments qu'une société donnée établit comme relevant de son dedans ou de son dehors, le sacrifice, hier comme aujourd'hui, venant délimiter de façon stricte les frontières entre l'humanité et l'animalité dans la mesure où, même s'il y a eu des situations de sacrifice humain, c'est toujours à partir et en direction d'une intention anthropocentrique, principalement de forme humaniste, qu'il a opéré et opère. Le sacrifice reste par conséquent une opération qui agit sur le vivant animal en vue de le soumettre à la souveraineté humaine. Ensuite, si le sacrifice tel que pensé par Derrida, est principalement carnivore, il permet aussi et offre la possibilité de comprendre non pas seulement ce pouvoir souverain exercé violemment sur l'animal, mais aussi ce qui relève du réel et du symbolique. Dit autrement, si le sacrifice ne peut se réduire à sa seule dimension réelle, c'est qu'il a prioritairement une dimension symbolique dont la dénégation constante constitue l'une des clés interprétatives majeures de l'Occident. Enfin, s'il est le fond onto-théologico-politique où est né et continue de s'inventer l'idée même de communauté humaine, le sacrifice est aussi une clé interprétative permettant de comprendre que les structures politiques centrales de l'Occident que sont la souveraineté et l'Etat moderne ne prennent sens que sur fond d'une séparation d'avec l'animal sacrifié sur l'autel de la politique.

*Sens et fonction du sacrifice carnivore ou la
déconstruction du carnophallogocentrisme*

La déconstruction derridienne nous apprend en permanence que, pour l'homme, tout animal a deux corps, à la manière des deux corps du roi étudiés naguère par l'historien allemand Ernst Kantorowicz dans son célèbre ouvrage *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique du Moyen Âge* : d'une part, un corps biologique et comestible qui est soumis en permanence à la logique souveraine du sacrifice carnivore, laquelle est sacrificielle dans son inconscient même ; et, d'autre part, un corps symbolique et politique qui survit à sa mort violente sous forme de spectres, à savoir de croyances qui fondent le politique. Dans les deux cas, c'est le corps de l'animal qui est sacrifié au seul bénéfice de l'homme.

La caractéristique première de la mise à mort de l'animal est précisément de ne pas se présenter comme une mort au sens anthropomorphique du terme, et plus profondément encore, d'exhiber tous les signes de la légalité humaine. La déconstruction derridienne cherche à mettre en lumière la « structure sacrificielle » des discours autorisant une telle mise à mort, en tant que cette structure assure une double fonction vitale à nos sociétés carnivores : 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 violente de l'acte sacrificiel lui-même. Ces discours, à la fois ordinaires, philosophiques, moraux, scientifiques et juridiques, proposent tous sans exception une justification du sacrifice marquée par une profonde ambivalence, car il s'agit à la fois de « donner la mort » et, en même temps, de ne pas reconnaître cet acte comme un geste de destruction violente de toute vie animale. Jacques Derrida désigne dans cette opération le privilège absolu du pouvoir souverain, même au niveau individuel du sujet, sur la vie et la mort de l'animal, lequel pouvoir distribue à sa manière les cartes du réel et du symbolique en enlevant la vie tout en ne reconnaissant pas la violence par laquelle il s'effectue :

«Je voudrais surtout mettre en lumière, en suivant cette nécessité, la structure sacrificielle des discours auxquels je suis en train de me référer [Il s'agit principalement de ceux de Heidegger et Lévinas sur la question de l'animal mais on peut estimer qu'ils reflètent en grande partie le sens commun culturel sur le sujet]. Je ne sais si « structure sacrificielle » est l'expression la plus juste. Il s'agit en tout cas de reconnaître une place laissée 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. Opération réelle, mais aussi symbolique, quand le cadavre est « animal », opération symbolique quand le cadavre est « humain ». Mais le « symbolique » est très difficile, en vérité impossible à délimiter dans ce cas, d'où l'énormité de la tâche, sa

démessure essentielle, une certaine anomie ou monstruosité de ce dont il faut répondre, ou devant quoi (qui ? quoi ?) il faut répondre¹. »

Déconstruire le sacrifice animal et carnivore: tel est donc l'enjeu de la philosophie de Derrida qui peut ainsi être interprétée comme une éthique animale car son objectif est de mettre fin à la violence sacrificielle dont les animaux sont la cible. Déconstruction passant par la décomposition de cette structure sacrificielle qui caractérise les discours et les actes lorsqu'ils traitent des animaux et qu'ils les réduisent à des corps de chair comestible. Que disent et que révèlent au fond ces manifestations sacrificielles qui retirent tout sens à leur mort et qui les privent ainsi de leur propre disparition ? Que dit au fond notre culture occidentale qui autorise toujours ces pratiques sacrificielles, lesquelles sont en réalité des pratiques rituelles construisant en permanence l'espace du réel et du symbolique et déterminant les droits d'entrée des vivants dans ces expériences limites ? *Ces discours sacrificiels dénie aux pratiques de mise à mort le statut d'actes criminels.* En effet, toute mise à mort de l'animal se présente sous les espèces d'un acte technique voire technologique, matériel, empirique, dépourvu de toute dimension morale. Acte entièrement fondé en raison par sa fonction carnivore, à savoir alimentaire. La mise à mort de

¹ J. Derrida, « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec J.L. Nancy », (1989), repris dans *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Editions Galilée, 1992, p. 228.

l'animal y est telle que tout est fait pour qu'elle ne risque jamais d'être prise pour ce qu'elle est : un crime. Réduire cet acte à une manifestation pauvrement empirique revient en réalité à refuser à l'animal toute appartenance à un champ symbolique susceptible d'en faire un être dont la vie ne serait pas réduite à sa seule dimension biologique. Derrida nous apprend donc que le geste qui met fin à l'existence toujours unique et singulière d'un vivant non humain échappe à toute évaluation en termes juridiques et moraux: ce qui vient circulairement confirmer la thèse commune que l'animal reste un être qui ne peut (et ne doit) intégrer l'ordre symbolique puisque celui-ci est le privilège des hommes, c'est-à-dire constitue leur propre. Le carnophallogocentrisme est donc ce processus permanent par lequel on dénie à l'animal le droit au symbolique, propriété du sujet souverain dont le pouvoir alimente sa puissance par le sacrifice. L'animal n'a donc pas droit au symbolique lors de sa mise à mort au nom de la supériorité ontologique de la souveraineté humaine.

Or Derrida s'emploie, telle est la finalité même de son éthique animale, à démontrer que la distinction entre le réel et le symbolique n'est tenable et défendable pour aucun vivant, qu'il soit humain ou non humain et qu'en réalité le symbolique est un acte performatif à partir duquel la différenciation morale s'opère et prend une forme sociale déterminée dans l'intérêt de celui qui l'institue par la force, laquelle est toujours première par rapport à la loi. En d'autres termes, le symbolique peut être

déconstruit selon deux voies parallèles et convergentes: d'une part, en montrant qu'il n'est pas le propre de l'homme, qu'il prend des formes différentielles qui n'existent pas en toute pureté ou en toute rigueur chez l'homme, inscrites dans une prétendue loi morale transcendante; et, d'autre part, que le symbolique connaît aussi des manifestations variées à l'intérieur du règne du vivant non humain. De ce point de vue, la philosophie animale derridienne peut être comprise d'abord comme une opération risquée de déconstruction des frontières du réel et du symbolique telles qu'elles ont été inventées par l'homme par le biais de son pouvoir sur les animaux. Cette appropriation humaine du symbolique lui permet en vérité de s'inventer un propre et donc une subjectivité qui passe par l'obligation de mettre fin à la vie du vivant non humain qu'est tout animal, appropriation qui est en même temps une désappropriation, laquelle n'a de sens au fond qu'en référence à cet autre qu'est l'animal que l'on refuse de reconnaître comme tel.

Sacrifice animal et création de subjectivité humaine

Le sacrifice comme manifestation du carnophallogocentrisme est donc une institution rituelle et fondatrice au sens fort du terme par laquelle l'homme se donne, par la violence, une subjectivité lui permettant d'installer une limite infranchissable entre lui et l'animal, par une opération de dénégation de l'acte de mise à mort lui-même :

« Je ne sais pas, à ce point, qui est « qui » ni davantage ce que veut dire « sacrifice » ; pour

déterminer ce dernier mot, je retiens seulement cet indice : 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 relierais cette « dénégation » à l'institution violente du « qui » comme sujet¹. »

Le sujet s'auto-institue en mettant à mort l'animal dans un acte qui se revendique comme purement technique et matériel, mais dont les conséquences sont sans mesure par rapport à son effectivité apparente. Cette invention de soi est un processus inconscient, à la fois source de dénégation, mais aussi principe de dissémination à l'ensemble de la société en ses multiples dimensions:

« Dans notre culture, le sacrifice carnivore est fondamental, dominant, réglé sur la plus haute technologie industrielle, comme l'est aussi l'expérimentation biologique sur l'animal – si vitale à notre modernité. (...) Le sacrifice carnivore est essentiel à la structure de la subjectivité, c'est-à-dire au fondement du sujet intentionnel et, sinon de la loi, du moins du droit, la différence entre la loi et le droit, la justice et la loi restant ici ouverte sur un abîme. Si on veut parler d'injustice, de violence ou d'irrespect envers ce que nous appelons si confusément l'animal – la question est plus ouverte que jamais (et j'y inclus, donc, au titre de la déconstruction, un ensemble de questions sur le

¹ J. Derrida, « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec Jean-Luc Nancy », article cité, p. 229.

carnophallogocentrisme), il faut reconsidérer la totalité de l'axiomatique métaphysico-anthropocentrique qui domine en Occident la pensée du juste et de l'injuste¹. »

Dans tout sacrifice carnivore ne peut par conséquent que s'opérer une dénégation qui s'autorise de prétextes extérieurs à la fonction essentielle du mécanisme sacrificiel pour nier qu'il en va bel et bien d'un sacrifice. Cette dénégation prend la forme de discours multiples justifiant et légitimant, au nom des intérêts de l'homme décrits comme nécessaires à son humanisation, la mise à mort de l'animal. Or par ce mensonge à soi-même, l'homme s'interdit de voir que la violence du sacrifice est en réalité la condition transcendantale de l'institution du sujet humain et donc de toute subjectivité. La violence du sacrifice est à la mesure de l'institution violente du sujet humain : telle est la définition la plus explicite du carnophallogocentrisme qui n'existe que par la mise en forme d'une telle violence qui ne vise pas seulement l'animal mais aussi son rapport aux vivants humains. Comment s'explique ce mécanisme par lequel cette opération sacrificielle devient efficiente ? Qu'a-t-elle à voir avec ce que Derrida nomme le « mystique » ? La thèse derridienne concernant la relation causale entre sacrifice et subjectivité repose sur une conception de la loi et du droit marquée par l'idée que le droit est d'abord une force, voire une force pure ne prenant sa

¹ J. Derrida, *Force de loi. Le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p.42-43.

source originaire dans aucun principe moral. En réalité le droit, tout droit, se développe selon un processus d'autofondation tautologique qui lui permet arbitrairement de disjoindre violence légale et violence illégale dans le seul but de séparer vie humaine et vie animale.

Cette philosophie animale derridienne est donc inséparable d'une philosophie de la loi et du droit qui conduit à reconnaître que, tels quels, le droit et, plus largement, le fondement de toute communauté politique ne sont en rien « naturels » ni « contractuels », mais arbitraires selon la signification que Montaigne donne à ce mot dans les *Essais*, dans le chapitre « de l'expérience » :

« Or les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre (...). Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit¹. »

Pour Derrida, le sacrifice carnivore postule arbitrairement l'existence de deux mondes que tout sépare, croyance qui s'accompagne d'une décharge de violence physique et symbolique considérable dont le résultat peut être qualifié de « mystique » tant il relève d'une certitude dont la force donnera lieu à l'existence du monde du sujet intentionnel lui-même. A terme, deux mondes s'opposeront nettement : d'une part, le monde animal supposé

¹ Montaigne, *Essais*, III, chap. XIII, « De l'expérience », Paris, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1203.

dépourvu de toute loi morale susceptible de générer un quelconque droit, et, d'autre part, le monde humain façonné par la loi qui vient s'incarner dans un droit comme caractéristique d'un propre de l'homme, au sens ici littéral de *propriété* puisque le sujet humain carnophallogocentrique s'approprie le monde de la loi et de la morale en instituant par la violence une frontière ontologique rigide entre lui et l'animal. A la faveur de cette opération « mystique », qui passe autant par l'inconscient culturel que par des croyances sociales naturalisées par l'habitude, le corps de l'animal se voit réduit à un simple corps biologique et mortel dont l'homme peut disposer à sa guise et selon son bon vouloir. Faire du corps de l'animal une chose purement matérielle est la finalité même de cette opération « mystique » institutrice de l'humain en Occident.

Il y aurait ainsi d'une part le corps de l'animal et d'autre part l'esprit du sujet, dualisme caractéristique de l'opposition métaphysique fondamentale entre le corps et l'âme, laquelle est directement issue du carnophallogocentrisme. Ce que Derrida cherche à mettre en lumière est que l'esprit du sujet intentionnel n'a pas d'origine autonome, mais bien plutôt immunitaire, au sens où il est d'abord un moyen de protection du soi qui dépend directement de la réduction corporelle, biologique et carnivore, à laquelle l'animal est soumis par ce même sujet souverain. Dit autrement, le sujet tel que nous le connaissons en Occident ne peut se penser et se vivre comme sujet que s'il fait de l'animal une réalité réduite à sa fonction ou

finalité carnivore. Le sujet souverain ne peut se comprendre en tant que sujet souverain qu'à la condition de disposer, par le biais de cette mise à mort de l'animal, d'un pouvoir de vie et de mort qui est le pouvoir absolu, et donc la forme privilégiée et ultime, de la souveraineté humaine. Plus précisément, c'est ce pouvoir de vie et de mort qui institue la souveraineté, précisément parce qu'il est absolument sans limite d'aucune sorte vis-à-vis de ce vivant non humain qu'est l'animal.

Second concept: pharmakon

Pharmakon et sacrifice carnivore

N'est-ce pas dorénavant à partir de cette compréhension du sacrifice carnivore comme condition d'existence du carnophallogocentrisme en tant que source du pouvoir souverain de l'homme sur l'animal, que la réduction ontologique traditionnelle de l'animal à un être sans substance, caractérisé par son essentielle pauvreté, demande à être interrogée ? N'est-ce pas encore cette réduction qui autorise circulairement tous les sacrifices au nom même du droit qui peut être pensé comme la traduction symbolique de ce même sacrifice carnivore¹ ? Si le sacrifice carnivore, vu dans le précédent chapitre, génère de la subjectivité, celle-ci n'a-t-elle pas besoin en retour de l'existence d'un animal conçu comme un être sans substance ? N'est-ce pas la subjectivité elle-même du sujet intentionnel ou, plus exactement encore, n'est-ce pas la

¹ « La violence mythologique du droit se satisfait elle-même en sacrifiant le vivant, alors que la violence divine 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. » dit Jacques Derrida dans *Force de loi*, *ibid.*, p. 124.

souveraineté même dudit sujet qui justifie la violence réservée aux animaux, faisant ainsi du sacrifice animal ce qu'il convient d'appeler, dans la conceptualité derridienne, un *pharmakon*? La relation entre l'homme et l'animal ne demanderait-elle pas dès lors à être pensée dans le cadre d'une lecture « pharmacologique » du sacrifice carnivore ? En effet, l'animal, pourrait-on dire, joue en Occident le rôle d'un véritable *pharmakon*, c'est-à-dire d'une « substance » qui est interprétée à la fois et en même temps comme « remède » et « poison » selon une logique immunitaire grâce à laquelle le processus de subjectivation, vu précédemment, qui revient à un processus d'identification subjective et communautaire, donne lieu à l'affirmation d'un propre et d'un soi-même dont la violence originaire peut le condamner à sa propre autodestruction – l'autonomie se transformant en automutilation.

Il existe donc un lien profond entre l'idée d'humanité qui se pense négativement par rapport à l'animalité et cette subjectivité humaine comme identité qui se raconte comment elle a émergé de l'animalité comme contre-modèle absolu :

« L'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 (donc un mouvement de salut, de sauvetage et de salvation du sauf, du saint, de l'immun, de l'indemne, de la nudité virginale et intacte) mais un mouvement immunitaire toujours menacé de devenir

auto-immunitaire, comme tout autos, toute ipséité, tout mouvement automatique, automobile, autoréférentiel. Rien ne risque d'être aussi empoisonnant qu'une autobiographie, empoisonnant pour soi, d'abord, auto-infectieux pour le présumé signataire ainsi auto-affecté¹. »

Autrement dit, si l'homme est ce vivant qui se raconte sa propre histoire, s'il est celui qui parmi tous les vivants s'invente en inscrivant fictivement voire fantasmatiquement sa vie dans un récit, si par conséquent, nous dit Derrida, il ne peut y avoir d'humanité sans mise en fiction du soi humain qui ne prend dès lors sens que du fait d'être cette histoire racontée à lui par lui et pour lui, alors toute autobiographie ne peut se tracer que par rapport à une animalité qui lui sert de contre-modèle absolu mais celle-ci devient en même temps la menace même pour l'homme car elle s'écrit dans la séparation avec l'animal alors même que sa constitution en est étroitement dépendante. C'est pourquoi l'autobiographie humaine ne peut qu'être fabuleuse et vient contaminer l'ensemble du système conceptuel et langagier qui sert à parler de cette relation déniée à l'animalité : d'où l'insistance de Derrida sur le mot « animal » lui-même porteur, comme aucun autre, de cette fable-là. Le mot « animal » traduit cette autobiographie fabuleuse que l'humanité s'invente pour faire, grâce au langage, des humains des « animaux fabuleux » :

¹ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op.cit., p. 73.

« Tout animal, à la différence de l'animot, 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 narratur¹. »

C'est donc tout le langage humain qui est habité par la fable et tous les concepts qui ont permis l'invention de l'homme carnophallogocentrique sont fabuleux en ce qu'ils tendent tous à se séparer de l'animalité, y compris celui qui passe pour être la condition de possibilité de la subjectivité humaine, à savoir « je » : « je » est tout aussi fantasmatique que celui d'« animal » mais en plus les deux entretiennent une relation d'interdépendance. C'est comme si le langage humain ne visait qu'à renforcer en permanence sa nature fabuleuse en créant des concepts carnophallogocentriques : au fond, le « je » n'existe que parce que d'autres concepts lui servent de légitimité fabuleuse. On comprend pourquoi Derrida a été contraint de recourir à un concept rompant avec cette logique : celui d'« animot » comme antithèse radicale de celui d'animal. C'est l'animot qui est le vivant contenant en lui le plus de réalité et de résistance contre toute volonté d'emprise humaine. L'animal n'est probablement rien d'autre qu'une projection fantasmatique de l'homme à l'endroit du vivant non humain. Dit autrement, une fable à l'usage exclusif des intérêts

¹ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis, ibid.*, p. 95.

humains à l'instar d'un autre concept fabuleux, celui de bête, dont nous parlerons bientôt, qui a servi et continue à nourrir la fable politique de la souveraineté en légitimant la séparation absolue entre l'homme comme animal politique et la bête comme vivant apolitique par nature. L'animot en tant que concept phare de la philosophie animale derridienne est donc un refus éthique à même de neutraliser les effets tragiques de cette fable que l'homme s'invente en permanence tant sur le plan ontologique que politique lorsqu'il prononce les mots « animal » ou « bête ». C'est donc un concept négatif en ce qu'il vise d'abord à déconstruire cette violence qui habite fantomatiquement le langage humain et qui se convertit en violence immunitaire et auto-immunitaire.

*Une interprétation « pharmacologique »
du sacrifice animal*

Voici donc la thèse qui nourrit en profondeur la pensée derridienne de l'animal en sa forme éthique : dans ce que l'on pourrait appeler notre modernité zoopolitique, l'animal est passé du statut de *pharmakos* à celui de *pharmakon*. Même s'il n'a rien perdu de son statut de vivant sacrifié selon la logique du *pharmakos* que nous allons expliciter, l'animal est entré dans un nouvel âge zoopolitique où il s'apparente à un être ambivalent sur lequel se projettent tous les questionnements politiques

caractéristiques de la souveraineté moderne au sens politique.

Quelques mots pour commencer à propos du concept de *pharmakos*. Dans son bel essai sur « La pharmacie de Platon », Derrida s'interroge sur le statut de l'écriture dans le platonisme et plus généralement dans la métaphysique grecque. L'écriture, dit-il, y est essentiellement considérée comme un « supplément » de la parole et donc du *logos*, conséquence du logocentrisme donc. C'est la raison pour laquelle l'écriture est tenue pour un *pharmakon* en ce sens qu'elle est inséparablement vue comme remède et poison. Or il existe un puissant lien entre cette logique paradoxale du *pharmakon* et l'opération « mystique » du sacrifice carnivore dont il a été question dans le chapitre précédent. En effet, tout se passe comme si ce qui ne peut se soumettre au *logos* devait faire l'objet d'un sacrifice permettant de fonder une communauté politique réunie autour de la question du propre de l'homme. Un tel lien, qui a rarement été noté par les interprètes de la déconstruction, mérite selon nous d'être examiné de plus près au travers d'une relecture animaliste de l'essai séminal de Derrida qui définit ainsi le personnage grec du *pharmakos* :

« Le circuit que nous proposons est d'autant plus facile et légitime qu'il conduit à tel mot qu'on peut considérer, sur l'une de ses faces, comme le synonyme, presque l'homonyme, d'un mot dont Platon s'est effectivement servi. Il s'agit du mot « pharmakos » (sorcier, magicien, empoisonneur),

synonyme de pharmakeus (utilisé par Platon), qui a l'originalité d'avoir été surdéterminé, surchargé par la culture grecque d'une autre fonction. D'un autre rôle, formidable. On a comparé le personnage du pharmakos à un bouc-émissaire. Le mal et le dehors, l'expulsion du mal, son exclusion hors du corps (et hors) de la cité, telles sont les deux significations majeures du personnage et de la pratique rituelle¹. »

Tel est le personnage du *pharmakos* grec : un empoisonneur au sens littéral du mot dont le rôle dans la culture grecque est fondamental, à savoir celui d'être le bouc-émissaire, c'est-à-dire le représentant du mal qui doit pouvoir être banni de la cité et dont l'exclusion repose sur un double mécanisme : d'abord expulser le *pharmakos* du corps biologique du sujet souverain en tant qu'il symbolise le mal, puis procéder à une expulsion de ce même personnage du corps politique de la cité qui ne forme plus qu'un avec le corps naturel des citoyens eux-mêmes, lesquels doivent en conséquence se protéger du *pharmakos* et ce dans le cadre d'une pratique rituelle qui se révèle être en fait une pratique sacrificielle des plus codifiées, dont la finalité ultime est d'immuniser la cité en créant un dedans et un dehors capables de la fortifier et de la régénérer².

¹ J. Derrida, « La pharmacie de Platon » (1968) repris dans *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 162.

² Derrida décrit avec force détails ce mécanisme sacrificiel en insistant sur ses liens avec la question du sacrifice animal : « Harpocraton les décrit ainsi, commentant le mot *pharmakos* : 'A

Or une telle mise à mort sacrificielle ne peut par conséquent se limiter à une privation de vie, elle fait signe vers une autre dimension qui la rapproche du sacrifice animal proprement dit : une pratique de purification de la cité qui passe par une violence exercée sur les parties génitales du *pharmakos*, ainsi réduit à n'être qu'un animal dans la mesure où ses organes sexuels vont symboliser fantasmatiquement cette animalité même que la cité doit maîtriser et sur laquelle elle se doit d'exercer un pouvoir en l'expulsant de son propre corps par le sacrifice lui-même.

La structure anthropologique fondamentale que Derrida travaille à mettre au jour peut affecter aussi bien les vivants humains (ici les *pharmakoi*) que les vivants non humains – structure fondatrice qui est probablement le propre de l'Occident et qui consiste à créer à l'intérieur du corps politique de la cité un « mal » dont l'expulsion va l'instituer en tant que

Athènes, deux hommes étaient expulsés afin de purifier la cité. Cela se passait aux Thargélies, un homme était expulsé pour les hommes, un autre pour les femmes'. En général, les *pharmakoi* étaient mis à mort. Mais telle n'était pas, semble-t-il la fin essentielle de l'opération. La mort survenait le plus souvent comme l'effet secondaire d'une énergique fustigation. Qui visait d'abord les organes génitaux. Les *pharmakoi* une fois retranchés de la cité, les coups devaient chasser ou attirer le mal hors de leur corps. Les brûlait-on aussi en matière de purification (*katarmos*) ? » J. Derrida, « La pharmacie de Platon », article cité, *ibid.*, p.162-163.

communauté pouvant s'adonner à son propre *autos* et cultiver auto-référentiellement sa propre ipséité¹ :

« 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. Le représentant représente sans doute l'altérité du mal qui vient affecter et infecter le dedans, y faisant imprévisiblement irruption. Mais le représentant de l'extérieur n'en est pas moins constitué, régulièrement mis en place

¹ L'anthropologue de la Grèce antique, Jean-Pierre Vernant a lui-même consacré une étude importante aux *pharmakoi*, dans laquelle il soutient une interprétation du sacrifice qui donne une assise historique et culturelle à la thèse derridienne selon laquelle la Cité au sens de communauté politique, expulse de son corps propre tout ce qui s'apparente à l'animalité ou à la bestialité : « Comment la Cité pourrait-elle admettre en son sein celui qui, comme Œdipe, 'a lancé sa flèche plus loin qu'un autre' et est devenu *isothéos* ? Quand elle fonde l'ostracisme, elle crée une institution dont le rôle est symétrique et inverse de celui des Thargélies. Dans la personne de l'ostracisé, la Cité expulse ce qui en elle est trop élevé et incarne le mal qui peut lui venir par le haut. Dans celle du *pharmakos*, elle expulse ce qu'elle comporte de plus vil et qui incarne le mal qui commence par le bas. Par ce double et complémentaire rejet, elle se délimite elle-même par rapport à un au-delà et un en-deçà. Elle prend la mesure propre de l'humain en opposition d'un côté au divin et à l'héroïque, de l'autre au bestial et au monstrueux. » J.-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi », dans J. Pouillon (éd.), *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Paris, Mouton, 1970, p. 245.

par la communauté, choisi, si l'on peut dire, dans son sein, entretenu, nourri par elle, etc. Les parasites étaient, comme il va de soi, domestiqués par l'organisme vivant qui les héberge à ses propres dépens¹. »

L'animal n'a-t-il pas toujours été pensé en Occident comme *pharmakos* ? A la fois comme le vivant qui porte le mal en tant que synonyme de l'animalité ou de la bestialité tant redoutée par la cité elle-même et pouvant venir infecter le dedans de la communauté politique, rendant par là même nécessaire sa domestication, sur laquelle nous reviendrons au chapitre 4 à l'occasion de l'interprétation du concept de liberté animale, et comme un vivant institué par l'homme comme animal, choisi, nourri par et pour le sujet souverain, pouvant, voire devant en même temps faire l'objet d'une action de rejet, soit en étant expulsé hors de la cité elle-même, soit en étant mis à mort dans le cadre d'un sacrifice carnivore dont la fonction véritable, bien au-delà du supposé besoin alimentaire, est de permettre à la cité de se reconstituer autour de sa propre identité autonome ? D'une certaine manière, on pourrait dire, à la lumière d'une lecture pharmacologique de la question animale, que la cité se perçoit et se vit comme un organisme vivant qui se met en danger en introduisant en son sein un agent qui pourrait venir

¹ J. Derrida, « La pharmacie de Platon », *ibid.*, p. 166.

l'infecter et par lequel elle se laisse affecter plus ou moins avant de procéder à son expulsion.

L'animal comme *pharmakos* a donc bien non seulement deux corps, un corps biologique et symbolique, mais peut-être plus essentiellement, si l'on peut dire, un statut ontologique double qui en fait à la fois un vivant porteur de bienfaits nécessaires, du point de vue anthropocentré du sujet souverain, à l'institution de la cité ou de la communauté politique, et un danger potentiel et permanent, incarnant le mal sous la forme de la bestialité ou de la violence contre laquelle elle doit se protéger. Autrement dit, et telle est sa fonction pharmacologique mise en lumière par Derrida, tout animal sans exception, relève de deux statuts apparemment opposés mais en réalité convergents, à savoir d'appartenir au-dedans et au dehors de la cité, de manifester autant son identification au bien qu'au mal, et par conséquent de faire partie tout aussi bien de la nature que de la culture, y compris, comble du paradoxe, pour les animaux les plus domestiqués, ceux appelés les « animaux de compagnie » qui n'échappent pas à cette logique pharmacologique paradoxale, comme nous le verrons. 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, et par conséquent qui s'en sépare, à tous les sens du terme, pour mieux, au fond, se l'approprier :

« La cérémonie du pharmakos se joue donc à la limite du dedans et du dehors qu'elle a pour fonction de tracer et de retracer sans cesse. Intra muros/extra muros. Origine de la différence et du partage, le pharmakos représente le mal introjecté et projeté. Bienfaisant en tant qu'il guérit – et par là vénéré, entouré de soins – malfaisant en tant qu'il incarne les puissances du mal – et par là redouté, entouré de précautions.angoissant et apaisant. Sacré et maudit. La conjonction, la coïncidentia oppositorum se défait sans cesse par le passage, la décision, la crise. L'expulsion du mal et de la folie restaure la sophrosunè¹. »

Si l'animal en tant que *pharmakos* est donc autant remède que poison, l'expérience sacrificielle qui le définit sous la forme de la mise à mort, s'est considérablement élargie à l'occasion de l'entrée de nos sociétés dans la modernité zoopolitique, laquelle a installé et inscrit de force l'animal à l'intérieur du politique lui-même avec l'invention de la souveraineté caractéristique des Etats européens modernes à partir de l'âge classique. En inventant la souveraineté politique, ses principaux penseurs ont par la même occasion produit une nouvelle figure de l'animal dont le mode d'existence ontologique est différent de celui qui gouvernait les pratiques et les

¹ J. Derrida, « La pharmacie de Platon », p. 166.

représentations des cultures antiques. La souveraineté politique s'est inventée en relation étroite avec une nouvelle figure de l'animal qui ne peut être pensée dorénavant que dans la figure ambiguë du *pharmakon*. Notre modernité zoopolitique a fait de l'animal un véritable *pharmakon* dont le sacrifice n'est plus seulement, comme il l'a toujours été, carnivore, mais aussi politique. En effet, si le *pharmakon* est ce concept derridien qui permet de décrire et d'interpréter toute réalité comme relevant à la fois du poison et du remède, et s'il est inséparablement à la fois poison et contrepoison, alors l'animal est la figure privilégiée de cette modernité zoopolitique, et c'est à ce titre qu'il va être appelé à jouer un rôle primordial dans la mesure où les principales théories de la souveraineté politique à l'origine et au fondement des Etats modernes, vont lui offrir une place de choix, jamais accordée auparavant sous cette forme. Cet événement, dont on trouve certes les prémisses dans la pensée politique antique, va conférer à l'animal un statut unique et des plus singuliers en Occident : l'animal et la bête tout particulièrement vont jouer dans la pensée politique moderne un rôle entièrement nouveau que Derrida va s'employer à élucider au moyen donc d'une lecture pharmacologique, laquelle passera dorénavant par le prisme de la souveraineté politique, dont la fonction aura été de permettre une amplification paradoxale de la figure animale dans la politique du vivant en Occident. L'animal est donc devenu le site même de

la différence entre ce qui est politique et ce qui est rejeté en dehors de la politique ou apolitique : telle est, en dernière instance, la thèse de Derrida en toute sa radicalité et qui s'incarne donc dans le concept de *pharmakon* dont la définition apparaît maintenant obvie :

« Si le pharmakon est « ambivalent », c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole : écriture, etc.). C'est à partir de ce jeu et de ce mouvement que les opposés et les différents sont arrêtés par Platon. Le pharmakon est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence¹. »

En conséquence de quoi, la distinction entre le sujet souverain comme « animal politique » et l'animal comme vivant apolitique conduira à les penser à la fois sur le mode de l'opposition mais en même temps sur celui de l'inclusion dans le même processus zoopolitique à l'origine de l'Etat moderne. Ce dernier ne pouvant plus être pensé en dehors du principe de différenciation pharmacologique qui fait du vivant non humain un tout autre que l'on ne reconnaît pas comme différent. Les animaux sont

¹ J. Derrida, « La pharmacie de Platon », art.cité, p. 167.

ainsi devenus des « sujets » politiques à part entière mais jamais être reconnus en tant que tels par les zoopouvoirs modernes qui vivent de et pour cette dénégation fondatrice de la culture humaine.

Troisième concept: zoopolitique

Nous commençons à entrevoir ce que signifie le concept de zoopolitique chez Derrida, à savoir le lieu d'une analyse et d'une interprétation de ce qu'est notre modernité politique en ses liens avec l'animalité de l'homme et celle de l'animal, ou plus précisément encore en ses liens avec le propre de l'homme en tant que celui-ci se pense comme un animal politique et rationnel, en opposition avec l'animal qui ne serait ni politique ni rationnel. Il faut cependant signaler tout de suite que malgré ce qu'on pourrait appeler le tropisme animaliste de la déconstruction derridienne, il n'y a pas en elle de thèse soutenant la continuité entre l'homme et l'animal. S'il est incontestable que la déconstruction s'interdit de faire jouer à l'animalité un rôle secondaire ou périphérique dans la réflexion sur le politique, s'il est vrai également que l'animalité n'est en rien chez Derrida le prétexte à une interrogation portant sur ce qui distingue, de manière somme toute assez traditionnelle, l'homme de l'animal, l'animalité ne peut plus être pour lui le concept qu'il a toujours été, au fond, faisant signe vers l'établissement et l'institution d'une frontière entre les deux, mais bien plutôt celui qui vient brouiller, réélaborer et par conséquent complexifier les limites entre eux.

Rien ne serait plus faux par conséquent que de penser que le brouillage pharmacologique des frontières conduirait à une indistinction entre les différentes formes de manifestation de l'animalité lorsqu'elles s'incarnent chez l'homme et chez la bête. La déconstruction n'est en rien un naturalisme qui établirait une zone de continuité entre tous les vivants, dans la mesure où, précisément, elle conduit à faire de l'animalité un concept problématique qui vise à approfondir et à multiplier le plus possible les frontières entre l'homme et l'animal, en portant ce geste à ses ultimes conséquences justement. Elle repose sur le refus radical d'une seule limite indivisible entre l'homme et l'animal selon la tradition métaphysique occidentale qui l'a cautionnée. Derrida met en question l'existence d'une seule limite entre l'homme et l'animal pour montrer qu'il y en a plusieurs qui ne passent pas forcément par la distinction humanité et animalité. La croyance selon laquelle il y aurait entre le vivant humain et non humain une seule et indivisible limite est le préjugé le plus violent dans le domaine de la philosophie animale. Toute vie animale est le résultat d'une multitude de différences qui ne peuvent se réduire en rien à une catégorie homogène incluant un certain nombre de caractéristiques partagées par tous les animaux ou bien alors dont ils seraient dépourvus : cette violente réduction des formes de la vie animale à la catégorie d'animal est une illusion métaphysique qui ne vise qu'à instituer la césure entre les deux vivants. Ne pourrait-on pas aller jusqu'à dire que la croyance en cette limite est

justement ce qui est à l'origine des concepts d'homme et d'animal ? Que toute idée de limite crée un dualisme entre deux réalités pensées comme totalement opposées ? Que la limite est l'institution par excellence de la violence ?

Le refus de tout dualisme métaphysique conduit Derrida à élaborer un ensemble de concepts visant à souligner la différence radicale, l'abîme qui s'ouvre entre les vivants, sans s'y installer confortablement mais en veillant à désarticuler le jeu des différences, à les désédimenter, à les démanteler pour comprendre ce qu'il cache et refoule. Il y a incontestablement dans cette opération philosophique de grande envergure un bouleversement total de perspective qui transforme radicalement la question du vivant non humain telle qu'elle a été pensée dans la tradition humaniste mais aussi anti-humaniste, révolution conceptuelle qui trouve son explicitation ultime dans le concept de « différance », lequel structure la déconstruction et lui donne son sens premier en relation étroite avec le problème de l'animalité, ainsi que l'écrit Derrida :

« Ce que le motif de la différance a d'universalisable au regard des différences, c'est qu'il permet de penser le processus de différenciation au-delà de toute espèce de limites : qu'il s'agisse de limites culturelles, nationales, linguistiques ou même humaines. Il y a de la différance (avec un « a ») dès qu'il y a de la trace vivante, un rapport vie/mort, ou présence/absence. Cela s'est noué très tôt, pour moi, à l'immense

question de l'animalité. Il y a de la différence (avec un « a ») dès qu'il y a du vivant, dès qu'il y a de la trace, à travers et malgré toutes les limites que la plus forte tradition philosophique ou culturelle a cru pouvoir reconnaître entre l'homme et l'animal¹. »

Le concept de zoopolitique que nous allons définir ne prend sens que par rapport à celui de différence qui vise à penser en même temps, quoique de manière discontinue, la relation analogique entre l'homme et l'animal afin d'éviter les deux écueils que sont, respectivement, la réduction de la souveraineté à la bestialité, et cette dernière à une ébauche de vie politique, dans la mesure où ces deux options sont solidaires d'une forme d'anthropocentrisme :

« Nous ne devrions jamais nous contenter de dire, malgré quelques tentations, quelque chose comme : le social, le politique, et en eux, la valeur de souveraineté, ne sont que des manifestations déguisées de la force animale ou des conflits de force pure, dont la zoologie nous livre la vérité, c'est-à-dire au fond la bestialité ou la barbarie ou la cruauté inhumaine. Nous pourrions aussi bien inverser le sens de l'analogie et reconnaître, au contraire, non pas que l'homme politique est encore animal, mais que l'animal est déjà politique, et exhiber, comme c'est facile, dans bien des exemples de ce qu'on appelle sociétés animales, l'apparition

¹ J. Derrida, *De quoi demain... Dialogue avec Elisabeth Roudinesco*, Paris, Fayard et Galilée, 2001, p. 145.

d'organisations raffinées, compliquées, avec des structures de hiérarchie, des attributs d'autorité et de pouvoir, des phénomènes de crédit symbolique, autant de choses qu'on attribue si souvent et qu'on réserve si naïvement à la culture dite humaine par opposition à la nature¹. »

La déconstruction derridienne repose sur le refus de réduire le politique, le social et tout particulièrement ce qu'elle nomme la « valeur de souveraineté » à une manifestation de force animale dont la zoologie nous donnerait la vérité interprétative. C'est au contraire en s'interdisant tout biologisme que l'on peut se donner les moyens de penser cette analogie profonde entre l'animalité zoologique et la souveraineté politique dans la mesure où aucune interprétation naturaliste ou biologique n'est capable d'expliquer le concept ou la valeur de souveraineté. La zoopolitique derridienne vise à faire reconnaître la spécificité radicale de la politique moderne, en mettant au jour la violence propre à la souveraineté comme n'étant pas de type « animal » ou « bestial », c'est-à-dire comme étant irréductible à aucun modèle biologique. Réciproquement, l'animalité ou la bestialité ne peuvent pas non plus trouver une quelconque signification au moyen d'une interprétation de type politique. On ne ferait de cette manière que cautionner un anthropocentrisme inversé sous couvert de reconnaître une dignité politique à l'animalité elle-même. Aucun de ces

¹ J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, *ibid.*, p.68.

deux modèles anthropocentriques ne peut être défendu, aux yeux de Derrida, qui souligne toujours la porosité qui existe entre « nature » et « culture », la fragilité de cette limite visant à instituer une différence superficielle entre « nature » et « animalité » d'une part, et entre « culture » et « souveraineté » d'autre part. Il importe bien plutôt de problématiser l'analogie entre ces deux concepts, ou ces deux séries de concepts, qui ne sont pas complémentaires, mais qui demandent à être pensés selon une logique du supplément, c'est-à-dire selon une interprétation pharmacologique d'où cette philosophie animale derridienne tire, selon nous, toute son originalité.

L'analogie pharmacologique entre la bête et le souverain comme empire de la zoopolitique

Dans le séminaire *La bête et le souverain*, Derrida ne se contente pas d'analyser par le menu le bestiaire politique chez les penseurs majeurs de la politique moderne, mais il cherche encore à montrer que l'on ne peut comprendre les grandes questions et les grands problèmes politiques d'aujourd'hui (relatifs à l'Etat, la république, la guerre, la paix, la loi, le droit, etc.) sans prendre en compte la figure de l'animal telle qu'elle se dessine chez les penseurs de la souveraineté (tels que Grotius, Hobbes, Machiavel, Rousseau, etc.) à telle enseigne que l'on peut bien considérer que les philosophies de la souveraineté politique sont peut-être essentiellement des philosophies de l'animalité en politique, où il en

va principalement de ce que la politique fait à l'animal – que celui-ci soit, au reste, un animal réel ou un animal fabuleux. Derrida met ainsi au jour une analogie, qui obsède littéralement le politique, mettant en relation l'homme et l'animal. La question majeure que pose alors Derrida est de savoir pourquoi la philosophie occidentale a toujours pensé le politique en l'inscrivant dans une problématique qui accorde une place ambivalente à l'animal, et pourquoi elle a toujours cherché en même temps à faire du politique le propre de l'homme :

« Cette insistante « analogie », cette analogie multiple et surdéterminée qui, nous le verrons, à travers tant de figures, tantôt rapproche l'homme de l'animal, les inscrivant tous deux dans un rapport de proportion, tantôt rapproche pour les opposer l'homme et l'animal : hétérogénéité, disproportion entre l'homo politicus authentique et l'animal apparemment politique, le souverain et l'animal le plus fort. Bien entendu, le mot « analogie » désigne pour nous le lieu d'une question plutôt que celui d'une réponse. De quelque façon qu'on entende le mot, une analogie, c'est toujours une raison, un logos, un raisonnement, voire un calcul qui remonte vers un rapport de proportion, de ressemblance, de comparabilité dans lequel coexistent l'identité et la différence¹. »

¹ J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, volume 1, *ibid.*, p. 43.

C'est précisément cette « analogie multiple et surdéterminée » qu'il va s'agir de déconstruire afin de révéler ce qu'elle cache d'arbitraire, et en quoi elle rend possible la dénégation de la violence perpétrée à l'encontre de l'animal. Plus précisément, cette analogie vaut d'être déconstruite en ce qu'elle contient en elle-même une raison (au sens de calcul) permettant d'établir une comparaison entre l'homme et l'animal, et plus précisément entre le souverain et l'animal, d'où sortira la détermination d'un propre de l'homme susceptible de tracer une frontière entre ces deux vivants. L'analogie fonctionne donc toujours de manière intéressée, c'est-à-dire au seul profit de l'homme ou du souverain. Elle est, dit Derrida, le lieu commun de la pensée politique moderne.

Sur quoi débouche au fond la déconstruction de cette analogie entre la bête et le souverain dans la philosophie derridienne qui est principalement une éthique animale ? En quoi son interprétation déconstructrice permet-elle de comprendre l'originalité du concept de zoopolitique tel qu'il est pensé par Derrida ? La proposition principale qu'il avance est que le concept majeur de la politique moderne, à savoir celui de souveraineté, est en réalité indissociable d'une thèse métaphysique portant sur l'animalité – celle de l'homme aussi bien que celle de l'animal, l'une ne pouvant s'élaborer sans l'autre. Cette thèse est toutefois loin d'être univoque, car sa signification s'élabore, si l'on peut dire, sous régime pharmacologique, c'est-à-dire par contamination réciproque du concept de

souveraineté et de celui d'animalité. Alors même que la souveraineté est pensée et produite à partir d'une exclusion violente de son champ et de son mode d'existence, celui-ci vient précisément contaminer le concept lui-même qui se voudrait pur et autonome, à la manière du *logos* platonicien, mais qui ne peut paradoxalement pas exister en dehors de cette contamination. Cette contamination permanente de la souveraineté par l'animalité explique pourquoi la souveraineté telle que nous la connaissons aujourd'hui encore ne peut subsister en régime pharmacologique sans se référer à l'animalité ou, plus essentiellement encore, sans se débattre avec cette référence à un vivant non humain qui lui sert inséparablement et concomitamment à la fois d'anti-modèle et de modèle absolu. Dit autrement, il n'a jamais existé pour la souveraineté d'autre référence pour se produire et s'instituer que celle qui fait signe vers l'animalité.

Tout se passe comme si le péril de la contamination de la souveraineté par l'animalité donnait lieu à un rapport paradoxal de l'une à l'égard de l'autre. Cette structure contaminante dans laquelle la souveraineté est conduite à penser son rapport à l'animalité fait du vivant non humain un véritable virus à l'intérieur même de ce concept qui se déconstruit de l'intérieur selon un processus auto-immunitaire décrit ainsi par Derrida :

« Les forces ainsi inhibées continuent d'entretenir un certain désordre, de l'incohérence potentielle et de l'hétérogénéité dans l'organisation des thèses. »

Elles introduisent du parasitage, de la clandestinité, de la ventriloquie et surtout un ton général de dénégation qu'on peut apprendre à apercevoir en y exerçant son oreille ou sa vue¹. »

D'où la thèse massive et paradoxale que défend Derrida selon qui la zoopolitique a toujours placé en son centre stratégique l'animal mais à la façon d'un résidu, en l'absence duquel elle ne pourrait pas exister. La zoopolitique signifie, dans l'optique pharmacologique d'inspiration derridienne dans laquelle nous nous plaçons : impossibilité d'exclure l'animal qui la conditionne et d'où procède l'extrême violence retournée contre ce que la souveraineté comme fondement de la zoopolitique n'est capable ni de digérer, ni par conséquent de penser :

« Parmi toutes les questions que nous aurons à déployer en tout sens, il y aurait donc cette figuration de l'homme comme « animal politique » ou « vivant politique », mais aussi une double et contradictoire figuration (et la figuration est toujours le commencement d'une fabulation, d'une affabulation), la double et contradictoire figuration de l'homme politique comme, d'une part, supérieur, dans sa souveraineté même, à la bête qu'il maîtrise, asservit, domine, domestique ou tue, si bien que la souveraineté consiste à s'élever au-dessus de l'animal et à se l'approprier, à disposer de sa vie,

¹ J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1997, p. 84.

mais, d'autre part (contradictoirement), figuration de l'homme politique, et notamment de l'Etat souverain comme animalité, voire bestialité (nous distinguerons ces deux valeurs), soit une bestialité normale, soit une bestialité monstrueuse elle-même mythologique ou fabuleuse. L'homme politique comme supérieur à l'animalité et l'homme politique comme animalité¹. »

Il y a donc au cœur de la souveraineté une menace virale permanente qui la fait être à la fois une force se pensant comme supérieure à l'animalité, une force qui n'existe qu'en mettant à distance l'animalité au nom d'un propre de l'homme, lequel n'est en réalité qu'une exclusion de l'animal de la communauté des vivants, et une force auto-immunitaire intrinsèque, laquelle contamine sa propre structure puisqu'elle ne peut pas ne pas se penser comme animalité ou bestialité pour exister. La souveraineté est donc doublement hantée par le problème de l'animalité, d'abord dans la mesure où elle consiste à s'approprier la vie de l'animal au nom même de cette souveraineté comme incarnation et comme privilège d'un propre de l'homme qui s'établit dans cette distance d'avec la bête, et ensuite dans la mesure où elle ne peut pas ne pas se penser autrement que comme animalité voire bestialité en tant qu'institution disposant du monopole de la violence physique et symbolique sur tous les vivants qu'elle assujettit et dont elle s'approprie en

¹ Jacques Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p. 45.

permanence la vie. Exister pour elle consiste à s'approprier la vie des vivants non humains : telle pourrait bien être la seule définition de la zoopolitique.

La souveraineté apparaît au final comme étant travaillée en profondeur par cette pharmacologie politique faite en même temps d'une emprise sur l'animalité sous toutes ses formes et d'une identification à celle-ci. C'est au nom de cette animalité qui l'habite et la hante – d'une animalité comme envers de l'humanité contre laquelle elle s'est inventée et constituée, dont elle doit absolument se distinguer et se différencier – mais au nom aussi d'une animalité comprise comme règne de la force pure soustraite à toute loi qui lui sert de modèle, que la souveraineté est conduite à se légitimer en se donnant à elle-même un droit, un droit positif, qui recueille et concentre en lui cette double et ambivalente origine. Telle est la logique du *pharmakon* qui alimente en profondeur et dans ses moindres détails cette zoopolitique, laquelle sécrète à partir d'elle-même, et suivant un principe d'auto-contamination, une violence légitime et légale qu'elle pourra toujours revendiquer comme ne se soumettant pas au pur règne de la force brute, tout en travaillant inconsciemment à l'inscrire sous forme de trace dans son fonctionnement même. C'est pourquoi il existe une violence intrinsèque de la souveraineté reposant à la fois sur cette domination à l'égard de tous les animaux, dont elle s'approprie la vie en les tuant, et sur le monopole de la violence maintenue, organisée et légalisée du seul

fait de son existence. Le droit actuel, plus que jamais, est pris dans cette logique qui définit la modernité zoopolitique, dont l'animal et la bête sont partie prenante à la fois sur le mode de l'exclusion (d'où leur sacrifice politique) et de l'inclusion (d'où leur sacrifice carnivore qui se diffuse dans l'inconscient des sujets eux-mêmes).

Les animaux malades de la souveraineté

La logique même de la souveraineté commande de placer le souverain en dehors de la loi, de cette loi qu'il a lui-même établie, elle commande que le souverain soit d'une certaine manière en position de hors la loi pour pouvoir exercer son pouvoir, en faisant de son existence, un être soumis en quelque sorte à une logique de l'exception. De là résulte l'identification du souverain à la bête, de là se nourrit sa hantise pour elle. En outre, en tant que vivant soumis de par sa nature même de souverain à une existence en dehors de la loi, il va paradoxalement, et selon une pharmacologie politique dont nous avons vu qu'elle caractérise la zoopolitique, se rapprocher de la bête qui est fantasmée comme un vivant ne pouvant inscrire son existence dans le cadre de la loi, comme si elle échappait à l'idée même de loi. Ultime conséquence, et peut-être la plus fondamentale d'entre toutes pour la question animale : l'invention de la souveraineté politique va produire trois formes de toute puissance qui n'existent qu'en position d'extériorité par rapport à la loi, et qui tirent leur existence reliée de

cette position d'exception : le souverain, Dieu et l'animal, lequel est pensé ici comme bestialisation de son être même de vivant exclu de la communauté politique. Souveraineté, divinité et bestialité forment ainsi une structure triadique aux effets paradoxaux, qui détermine la place échue à l'animal dans la politique et le droit actuels.

Si par conséquent, la souveraineté en tant que structure politique centrale définissant la modernité zoopolitique, est pensée comme constituant le propre de l'homme, alors elle ne peut que contaminer les animaux eux-mêmes qu'elle soumet à son pouvoir en les expulsant de son propre corps politique selon une logique qui s'apparente ici à un phénomène auto-immunitaire qui est l'autre caractéristique essentielle de la zoopolitique derridienne, mise en lumière, par exemple, et de manière symptomatique, dans la pensée politique conventionnaliste du philosophe anglais Hobbes qui a fondé et élaboré son concept de souveraineté en relation étroite avec la question de l'animalité :

« D'une part, cette théorie conventionnaliste (et non naturaliste) fait de la souveraineté prothétatique le propre de l'homme. Et cette prothèse artificielle de l'Etat souverain est toujours une protection. La prothèse protège. Protéger est sa finalité essentielle, la fonction essentielle de l'Etat. D'autre part, cette prothétatique pose l'indivisibilité absolue de la souveraineté (l'indivisibilité fait analytiquement partie du concept de souveraineté : une souveraineté divisible ou partageable n'est pas une souveraineté).

Troisièmement, enfin, la convention, la thèse, la prothèse, le contrat qui est à l'origine de la souveraineté exclut aussi bien Dieu que, ce sera le point qui nous importe ici le plus, la bête¹. »

Derrida relie ici les trois points qui sont à l'origine du sacrifice politique de l'animal : l'invention de la souveraineté comme propre de l'homme ; l'indivisibilité de la souveraineté au sens où elle n'est partageable avec aucun autre vivant, excepté l'homme ou celui qu'il faudrait plutôt appeler le sujet souverain, dont l'invention ne peut se produire qu'en liaison étroite avec l'idée d'un propre de l'homme ; et enfin, l'exclusion de la bête du contrat que les hommes sont censés avoir passé entre eux. La souveraineté « prothétatique » en tant que prothèse politique est pensée comme relevant de ce privilège humain et lui permet de le protéger de la violence. Par conséquent, se retrouve au fondement de cette prothèse protectrice une référence explicite à l'animalité, laquelle est censée, quant à elle, être dépourvue de toute prothèse politique. Mais en protégeant l'homme, elle l'oppose à l'animal pensé comme un vivant dépourvu de toute capacité d'instituer une quelconque protection ou ce qui pourrait en tenir lieu. Au nom de ce qui est ainsi tenu pour le propre de l'homme - ici de nature prothétique -, l'animal dans nos sociétés se voit soumis au pouvoir souverain contractuel ou conventionnel, dont le logocentrisme, en fait le

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p. 76.

carnophallogocentrisme, éclate au grand jour en une formulation saisissante de Hobbes qui offre un condensé de toute la pensée politique de l'animalité d'où est issue la zoopolitique :

« Faire une convention avec les bêtes brutes est impossible. Parce que ne comprenant pas notre langage, elles ne comprennent et n'acceptent aucun transfert de droit ; elles ne peuvent pas non plus transférer un droit à une autre partie. Or il n'y a pas de convention sans acceptation mutuelle¹. »

« Pas de convention sans acceptation mutuelle » : cette formule est la clé de toute la modernité zoopolitique et souligne l'importance qu'elle accorde au concept de « convention ou de « contrat », lesquels concepts ont exclu l'animal de toute communauté politique. Au nom en effet de ce qui est tenu pour le propre de l'homme, l'animal se trouve exclu de la cité pour devenir un vivant apolitique, incapable de répondre, mais pouvant tout au plus réagir, selon cette distinction traditionnelle à l'origine de l'idée même de contrat ; car seul le vivant capable de répondre peut devenir sujet de la politique aux yeux de la souveraineté. Répondre voulant dire, dans cette logique prendre ses responsabilités et pouvoir agir à la façon d'un être qui a des droits et des devoirs. L'animal peut-il répondre ? L'enjeu d'une telle question est considérable car elle implique un remaniement radical du concept même d'animalité, et donc une réévaluation de la relation entre souveraineté et

¹ Hobbes, *Léviathan, Chapitre XIV, « Des premières et secondes lois naturelles »*, tr.fr. Paris, Dalloz, 2004, p. 534.

animalité. Si, en effet, le concept de souveraineté politique est étroitement dépendant de celui d'animalité, est-il dès lors possible de le déconstruire sans que cette opération négative ne conduise à une redéfinition radicale du concept d'animalité ? Il s'agit pour la déconstruction de faire de cette question de l'animalité la condition sous laquelle il est possible de repenser la relation entre le politique et le vivant en procédant à un double mouvement qui chercherait à miner le concept de souveraineté en mettant au jour les liens complexes qu'il soutient avec celui d'animalité, puis à élaborer une nouvelle pensée de l'animalité. C'est cette dernière tâche qu'esquisse Derrida lorsqu'il invite à « réinscrire cette différence de la réaction à la réponse, et donc cette historicité de la responsabilité éthique, juridique et politique, dans une autre pensée de la vie, des vivants, dans un autre rapport des vivants à leur ipséité, à leur *autos*, à leur propre autokinèse et automaticité réactionnelle, à la mort, à la technique et au machinique¹. » Il en va rien de moins que de repenser donc la différence entre ces deux concepts de la zoopolitique que sont la « réaction » et la « réponse », d'une tout autre manière que n'a su le faire une philosophie anthropocentrique – celle-là même au fond qui a inventé la figure de l'animal à partir et en vue d'une violence rarement atteinte dans l'histoire de l'Occident.

¹ J. Derrida, L'animal que donc je suis, *ibid.*, p. 177.

Quatrième concept : liberté

De la liberté à la réponse

Et si les animaux domestiques nous répondaient? Et s'ils nous offraient la chance de repenser les concepts de réponse, responsabilité, liberté et donc d'animalité à travers la question immense de la domestication telle qu'elle a été pensée par la déconstruction derridienne? La philosophie animale derridienne est aussi une déconstruction de la domestication car elle s'attache à démonter ce que nous appellerons le piège de la domestication. En effet, la domestication est un piège tendu à l'animal car elle est, selon Derrida, une « appropriation de l'animal » aux lois de la maison familiale, au *domus*, et à celle du maître, le *dominus*. La domestication comme piège implique également le domptage, le dressage et l'élevage de l'animal qui sont pour le philosophe « autant de modalités du pouvoir maître et souverain ». La philosophie animale derridienne peut donc nous aider à comprendre le phénomène de la domestication en tant que processus par lequel se met en place une relation particulière entre l'homme et l'animal, laquelle ne peut cependant pas être réduite à une simple relation de pouvoir. Elle a aussi comme ambition de proposer à travers la question de la domestication une nouvelle conception de la

liberté animale dont nous allons expliciter les enjeux à travers le problème des animaux de compagnie et tout particulièrement celui des chats errants, comme symptôme tragique des limites de toute zoopolitique. Voici comment Derrida définit la domestication et ses enjeux politiques :

« L'oikonomia, donc, car les soucis écologiques et économiques passeront par un savoir-faire qui consiste à fournir une maison, un habitat aux bêtes dans un processus qui oscille, parfois pour les accumuler simultanément, entre la domestication, le domptage, le dressage, l'élevage, autant de modalités du pouvoir maître et souverain, du pouvoir et du savoir, du savoir pouvoir, du savoir pour voir et du voir pour savoir et pour pouvoir, de l'avoir, de la possession, de l'appropriation et de la propriété des bêtes (par la capture, la chasse, l'élevage, le commerce, l'enfermement)¹. »

Plus précisément, la domestication se révèle être un piège car l'*oikonomia*, qui a donné naissance au concept moderne d'économie en un sens restreint et réducteur, s'avère être cette loi particulière qui gouverne la maison humaine et qui consiste à fournir un habitat humain aux animaux domestiques. La domestication n'est peut-être rien de plus que cette ouverture et cette inclusion des animaux aux lois qui gouvernent le pouvoir privé de l'homme. Ouverture qui se traduit par une intégration aux normes en vigueur qui peuvent relever tout autant de normes

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p.233.

biologiques que sociales. Mais cet habitat commun aux hommes et aux animaux est un espace qui concentre les pouvoirs de l'humain sur l'animal et cela à travers une seule et même expérience domestique, apparemment privée donc, enchaînant inséparablement, comme le dit Derrida dans sa volonté de déconstruire la domestication et ce qu'elle implique, « le pouvoir, le savoir, le voir et l'avoir » à l'égard de l'animal ainsi privatisé au bénéfice de la maison humaine.

La question qui doit être posée est celle de savoir si cette domestication du chat par l'homme, pour prendre cet exemple symptomatique, a contribué à faire de l'homme un vivant qui s'est inventé, en grande partie, en relation avec cette domestication. Le processus en question n'a d'intérêt pour nous ici que parce qu'il va nous permettre de comprendre en quoi Derrida donne au concept de liberté animale une signification singulière traduisant cette éthique animale appliquée aux animaux de compagnie. Mais plus fondamentalement, ce processus n'a de sens que parce qu'il touche aussi à la fabrication de l'humain en lien avec l'animal domestique et c'est ce point aveugle de la domestication que l'on oublie la plupart du temps de prendre en considération et de penser. Cette relation dissymétrique entre ces deux vivants ne doit pas nous faire oublier cependant que les deux partenaires se transforment de manière interspécifique. Par conséquent, si le chat a connu un processus de domestication qui est d'abord un processus de privatisation de son existence, selon l'une des lois fondamentales de l'économie humaine au sens large, celle-ci peut également trouver sa

raison dans le pouvoir et la domination de l'homme sur l'animal, c'est-à-dire dans la constitution de ce qu'il faut une nouvelle fois appeler sa souveraineté, d'un terme qui fait signe vers l'idée que dans cette co-histoire interspécifique, il s'est toujours agi de permettre à l'humain de s'appropriier un pouvoir dont l'une des modalités fondamentales passe par celui qui s'exerce sur la bête. Autrement dit, l'homme ne serait probablement pas ce qu'il est sans cette appropriation de l'animal. Cette économie particulière par laquelle l'homme se crée, et le « se » porte toute la charge de la question, doit autant au vivant non humain qu'à l'homme. Derrida nous apprend donc qu'être humain, c'est faire de la maîtrise de la vie animale la condition transcendante de la souveraineté individuelle et donc de la subjectivité :

« L'oikonomia étant ainsi la condition générale de cette ipséité comme maîtrise souveraine sur la bête¹. »

Fournir un habitat humain aux chats exprime cette loi anthropologique fondamentale qui est à l'origine non seulement de la relation telle que nous la connaissons entre l'homme et le chat, mais encore plus fondamentalement à l'origine de l'invention de l'humain en tant que sa souveraineté passe par la maîtrise domestique de l'animal. Dit autrement, il n'y aurait pas d'ipséité humaine sans ce pouvoir exercé sur l'animal qui est inséparablement pouvoir de lui donner un espace habitable, une maison, qui est en réalité le lieu absolu d'exercice du pouvoir.

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, op.cit., p.333.

C'est aussi dans la maison humaine, et pas seulement dans la communauté politique, que l'homme s'approprie la vie de l'animal pour le faire entrer dans sa demeure qui est un espace de règles et de normes, dont la plus fondamentale est de créer des limites entre le dedans et le dehors, le privé et le public qui recourent celles également d'origine domestique entre l'homme et l'animal. Or ce sont ces limites, caractéristiques des relations entre les hommes et leurs animaux de compagnie que le chat errant met en question par son existence de chat libre. Il vient ainsi déconstruire ce processus permanent de création de frontières profondément inscrit dans l'inconscient anthropologique, en affaiblissant ce savoir-pouvoir que l'homme se donne sur l'animal et en venant *in fine* déstabiliser cette souveraineté humaine qui ne vit que de l'imposition de l'économie domestique sur l'existence de ce vivant non humain.

La violence auto-immunitaire de la domestication
L'emprise de cette logique domestique qui s'exerce sur les animaux traverse non seulement tous les zoopouvoirs sans exception, y compris ceux censés protéger les animaux, mais aussi les animaux eux-mêmes qui ont intégré dans leur existence cette violence domestique. L'animal domestique est ce vivant qui a fait siennes les normes humaines parmi lesquelles la plus fondamentale consiste à posséder un territoire :

« 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 humain¹. »

Voici le paradoxe de notre modernité zoopolitique : la violence contre l'animal de compagnie est devenue tellement banale qu'elle emporte même les zoopouvoirs censés le protéger. Ce sont par conséquent ces mêmes biopouvoirs qui vivent de la confusion entre le soin, la protection et la violence et qui sont caractéristiques de cette zoopolitique telle que Derrida l'a théorisée en montrant l'indistinction entre le soin et la répression. Lorsque le chat errant est saisi par un biopouvoir de ce type, il est dans sa logique de le protéger certes, mais en exerçant sur lui une forme de violence dont on a du mal à dire si elle se fait dans l'intérêt de l'animal ou dans celui de l'homme. La question éthique se pose de savoir si c'est le chat errant qu'il faut préserver de toute forme de violence ou bien plutôt si c'est la société elle-même qui se protège de sa perte de souveraineté sur lui. Plus radicalement, la déconstruction derridienne de la domestication nous oblige à nous demander si soigner n'est pas devenu un pouvoir voire le pouvoir absolu, instaurant ainsi des limites servant à s'appropriier violemment toute vie animale qui s'écarterait des normes biopolitiques en vigueur dont la finalité est de maintenir et d'accentuer par la

¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op.cit.*, p. 34.

violence biomédicale les frontières interspécifiques entre l'homme et l'animal :

« C'est bien du concept de soin, de souci, de sollicitude, de cura que nous parlons ici, et de la question de savoir si on peut entourer de soins, comme on dit, sans entourer de limites réappropriatrices. Inventer des limites, installer des limites, voilà l'art dont nous parlons. Et c'est à la fois un art de soigner et d'enfermer. Entre la bête et le souverain, la seule question est celle des limites et de savoir si une limite est divisible ou indivisible. Car savoir installer une limite, c'est à la fois un art et une technique, peut-être la techné serait peut-être toujours une invention des limites¹. »

On se trouve ici même face à l'aporie de la domestication déconstruite par Derrida : la surveillance biomédicale du chat errant s'accompagne d'un pouvoir de plus en plus violent sur sa vie, ainsi réduite à n'être qu'un corps biologique devant se soumettre à un ensemble de normes porteuses d'une vision eugéniste de l'action supposée en sa faveur. C'est une telle violence qui conduit le plus souvent à la mort par euthanasie que cherche à défaire la déconstruction et par conséquent le concept de zoopolitique. Enfermer l'animal dans une limite biopolitique consiste à savoir scientifiquement et rationnellement s'il peut être exclu de la communauté des animaux de compagnie : telle est la logique souveraine qui s'exerce et se déchaîne en permanence dans le cadre de politiques de l'animalité qui ne respectent pas la

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, *ibid.*, p.212.

vie de l'animal de compagnie lorsqu'il a quitté la maison de l'homme. A l'égard du chat errant, la limite instituée par les zoopouvoirs est intégralement indivisible. Or inventer une limite divisible pourrait bien constituer une politique de l'animalité digne de ce nom car elle prendrait en compte l'intérêt des animaux et viendrait déconstruire les frontières entre l'humain considéré comme disposant d'une liberté souveraine et l'animal encore perçu comme un vivant non libre et irresponsable.

L' « étrange économie » de la domestication

Voici comment Derrida définit cette « étrange économie » de la domestication dont la déconstruction vise à créer une toute autre pensée de la liberté animale :

« Une étrange et équivoque économie, une étrange et équivoque écologie qui consiste à ex-proprier l'autre, à se l'approprier en le privant de ce qui est supposé être son propre, son propre lieu, son propre habitat, son oikos¹. »

Le chat errant peut donc être décrit comme un animal que l'on s'approprie ou, plus précisément, sur lequel pèse le risque permanent d'une double contrainte : s'approprier son existence d'une part, mais, d'autre part, le priver de son propre habitat, à savoir de son *oikos*, ou plus rigoureusement encore de ce qu'on imagine être son *oikos*, à savoir une liberté de mouvement sans limite. La domestication est donc bien le résultat d'un double processus : à la

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, op.cit., p. 355.

fois s'approprier l'animal en le privant de sa liberté de mouvement, tout en présupposant que c'est cette liberté de mouvement qui caractériserait le propre de l'animal non domestiqué. Autrement dit, elle se confronte à deux conceptions contradictoires et contestables de la vie animale qui donnent lieu soit à une privation de liberté soit à une liberté sans limite aucune ! Comme si, au fond, cette domestication reposait sur la croyance selon laquelle l'animal aurait beaucoup à gagner à perdre sa liberté pour en retrouver une nouvelle imaginée et pensée comme étant plus en accord avec la conception que l'on se fait de la domestication comme privation de liberté. Celle-ci donc, envisagée comme la condition nécessaire de la domestication de l'animal, fait simultanément signe vers l'idée inverse que la liberté du chat errant serait en conflit avec sa sociabilité d'animal en voie de socialisation.

Pourquoi Derrida parle-t-il ici d'« étrange économie » pour évoquer cette logique de la domestication et le rôle déconstructeur que le chat errant joue par rapport à elle ? Parce que l'appropriation de l'animal est fondamentalement une privation de liberté qui se traduit et se transforme en privatisation de l'espace occupé par lui. D'où la nécessité de prendre en compte, pour comprendre l'importance de la question du chat errant, le rôle que joue l'espace dans son appropriation. Il ne faut pas oublier que le chat est cet animal qui se retrouve propriété d'un maître par le simple fait d'appartenir à un espace privé. L'animal domestique devient ainsi un élément comme un autre de la propriété du maître. Mais le

problème éthique est qu'en privatisant au fond l'existence de l'animal, en le privant de « ce qui est supposé être son propre », on s'approprie sa liberté, ou plutôt ce qui est supposé être sa liberté. La domestication s'avère donc bien être cette opération par laquelle on s'approprie l'animal au nom, en quelque sorte, d'une supposée croyance selon laquelle l'animalité serait une liberté absolue et sans limite avoisinant une certaine forme d'irresponsabilité :

« Et de toute façon, le traitement, quelles que soient ses visées, qu'elles soient avouées ou non, qu'elles soient bénéfiques ou maléfiques, suivies ou non de l'effet recherché ou allégué, de toute façon le traitement consiste à enfermer, à priver de liberté de mouvement, c'est-à-dire de liberté tout court, donc de pouvoir, donc de pouvoir voir, savoir, avoir au-delà de certaines limites, donc de souveraineté¹. »

La domestication du chat prend tout son sens aujourd'hui à l'intérieur de ce modèle zoopolitique que nous offre Derrida du traitement de l'animal : traiter l'animal domestique veut dire le priver de liberté de mouvement et, par conséquent, lui enlever la possibilité qu'il puisse disposer d'un pouvoir avec lequel se mouvoir dans l'espace, c'est-à-dire dans la maison de l'homme. Autrement dit, le modèle que Derrida nous offre de la domestication telle qu'elle atteint aujourd'hui ses limites présente l'intérêt de révéler qu'elle est un processus

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, *op.cit.*, p. 267.

complexe qui engage des éléments relevant tant de l'histoire que de la subjectivité que l'homme s'est inventé dans ses relations avec les animaux de compagnie. La thèse derridienne dans toute sa radicalité consiste à dire que le chat n'a pu devenir un animal domestique que dans la mesure où l'homme a réussi à le priver de sa souveraineté sans par conséquent reconnaître à ce vivant le moindre pouvoir, en allant même jusqu'à faire de ce vivant un être irresponsable entièrement soumis à ses réactions. Autrement dit, le modèle qui domine les représentations du chat domestique repose sur cette croyance massive d'une absence de souveraineté animale. Dans l'état actuel de la domestication, il n'existe aucun autre contre-modèle qui viendrait contester sa suprématie voire sa domination et dont l'absence affecte tragiquement tous les zoopouvoirs qui entretiennent une relation mortifère avec ces animaux devenus ainsi politiques au même titre que les humains.

Liberté et responsabilité animales

Il y a un paradoxe au cœur même de la question de la domestication : s'il ne peut y avoir de reconnaissance véritable du chat errant que par la déconstruction de la souveraineté de l'homme, en tant que cette dernière est une sinon la condition fondamentale de ce qu'on entend par liberté humaine, cela ne conduit pas pour autant à accorder une liberté sans limite à l'animal non humain selon une optique dominante dans ce qui se nomme les mouvements de libération animale. Il n'y a au fond

de liberté que limitée. Autrement dit, cette libération animale, s'il y en a, ne peut pas se penser théoriquement comme le contre-modèle absolu de la domestication en tant que cette dernière est une limitation radicale et contestable de la liberté des animaux de compagnie. Derrida nous apprend à déconstruire le concept de liberté dans le but d'inventer une toute autre politique de la domestication plus respectueuse de la vie des animaux :

« Car il ne faut pas se dissimuler que notre concept le plus et le mieux accrédité de « liberté », d'autonomie, d'auto-détermination, d'émancipation, d'affranchissement, est indissociable de ce concept de souveraineté, de son « je peux » sans limite, donc de sa toute-puissance. La liberté et la souveraineté, ce sont, à beaucoup d'égard, des concepts indissociables. Et l'on ne peut s'en prendre au concept de souveraineté, sans menacer aussi la valeur de liberté. Chaque fois qu'on a l'air (...) de critiquer l'enfermeture, les clôtures, les limites et les normes assignées au déplacement libre des bêtes ou des malades mentaux, on risque de le faire non seulement au nom de la liberté, mais au nom de la souveraineté. Et qui osera militer pour une liberté de déplacement sans limite, pour une liberté sans limite ? Le double bind, c'est qu'il faudrait déconstruire, théoriquement et pratiquement, une certaine onto-théologie politique de la souveraineté sans remettre en cause une certaine pensée de la

liberté au nom de laquelle on met cette déconstruction à l'oeuvre¹. »

La thèse derridienne selon laquelle la domestication a atteint ses limites donne lieu à l'idée que les chats errants sont devenus les otages de la souveraineté humaine. C'est en effet à partir de celle-ci et des valeurs qu'elle véhicule (autonomie, auto-détermination, émancipation...) que non seulement la domestication a lieu mais que s'invente le sujet humain dont l'existence pensée comme liberté se construit en opposition avec l'animalité pensée comme mode de réactivité mécanique. Autrement dit, pour que le sujet puisse d'auto-constituer, il lui a fallu qu'il prenne comme contre-modèle absolu celui de l'animal devenu domestique au nom de cette souveraineté à la fois réelle et symbolique et pensée comme le supposé propre de l'homme. Dit de manière plus explicite, l'homme n'est devenu homme qu'en s'imaginant que l'autre vivant avec lequel il a accepté de vivre était et est resté un vivant dépourvu de toute forme de souveraineté. Les animaux domestiques et ici tout particulièrement les animaux de compagnie sont la projection symptomatique de ce que l'homme croit être sa souveraineté en tant qu'elle échappe au monde animal pensé comme l'univers du déterminisme intégral. La domestication s'alimente en permanence de ce dualisme producteur de violence envers les chats errants car ces derniers sont les seuls animaux venant mettre en question cette fausse opposition

¹ J. Derrida, *La bête et le souverain*, *op.cit.*, p. 443.

entre deux mondes que tout séparerait. La question politique et éthique revient à savoir si l'on peut inscrire dans la vie de l'animal domestique le concept de liberté tout en déconstruisant la toute puissance que l'homme se donne par la domestication. Tel est le profond double bind qui met en crise la domestication puisqu'elle s'est instituée contre les animaux en très grande partie. Cela implique aussi de se demander si la nouvelle politique de domestication que vise la déconstruction derridienne à travers la déconstruction du concept de liberté n'oblige pas à reconnaître le chat errant comme le modèle zoopolitique positif du chat libre.

L'existence du chat errant met donc en crise le concept humain de liberté tel qu'il a façonné l'homme en révélant la possibilité presque impossible d'une liberté marquée du sceau de l'hétéronomie, seule en mesure de parvenir à un partage de souveraineté comme justice. Cette nouvelle « économie » est la condition majeure de cette tant nécessaire politique de l'animalité domestique qui nourrit en profondeur l'éthique animale derridienne :

« Ce qui suppose une toute autre idée de la liberté, d'une part, d'une liberté qui se lie, qui soit liée hétéronomiquement, précisément aux injonctions de ce double bind, et donc, d'autre part, l'endurance responsable ; mais c'est aussi le concept de responsabilité qu'il faudrait penser là où il ne résiste pas aux questions que nous avons posées au sujet de l'opposition homme-animal comme

opposition entre responsabilité et réaction, étant entendu que les limites que les pouvoirs dont nous venons de parler (...) entendent mettre aux déplacements (...) sont des limites supposées assignées à des vivants irresponsables, à de pures machines réactionnelles : à savoir que le choix ou la décision ne sont pas entre souveraineté indivisible et non souveraineté indivisible, mais entre plusieurs partages, distributions, économies d'une souveraineté divisible. Une autre dimension ou une autre figure du même double bind, ce serait de penser une inconditionnalité (qu'il s'agisse de la liberté, du don, du pardon, de la justice) sans souveraineté indivisible¹. »

La domestication est donc bien une limite transcendantale entre ce qui relève de la responsabilité humaine et ce qui revient à la réaction animale. Elle est présente dans tous les inconscients humains pour qui la souveraineté ne saurait être partagée. Ce dualisme métaphysique s'avère être le résultat le plus néfaste de la domestication elle-même. Il s'agit donc d'inventer, rien de moins, une toute autre conception de la zoopolitique que celle qui a prévalu jusqu'à maintenant, c'est-à-dire de faire des animaux domestiques des membres à part entière de cette communauté à venir. La seule condition est que cette idée d'une co-appartenance ne peut prendre que la forme d'un partage du pouvoir souverain mais un pouvoir tout autre que celui qui gouverne encore nos relations mortifères

¹ J. Derrida la bête et le souverain, *op.cit.*, p. 466.

aux animaux, lequel serait fondé sur ce que Derrida nomme une hospitalité sans condition, seule capable de venir déstabiliser cette prétendue différence de nature entre l'homme responsable et la bête irresponsable.

Cinquième concept: haptocentrisme

L'éthique animale derridienne vise à faire du toucher entre l'homme et l'animal la condition de toute communauté ouverte sur les vivants non humains. Mais elle vise également à déconstruire les présupposés qui guident la tradition philosophique occidentale qui s'est intéressée à la question en privilégiant la main humaine comme propre distinctif de l'homme. Déconstruire cette tradition implique de reconnaître qu'on ne peut pas penser le toucher animal selon ce modèle haptocentrique, véritable *pharmakon* de la pensée occidentale qui risque de produire de la violence, nous prévient Derrida de manière critique :

« Si on prie l'autre d'accueillir le don d'une offrande, et ainsi de le toucher en le prenant sur soi, en le gardant en soi ou auprès de soi, le plus près possible, en soi ou à portée de la main, c'est que, comme toujours, tendance irrésistible, on pense d'abord et trop aux mains, à la manière, à la manœuvre ou à la manipulation : saisie, compréhension, préhension, captation, acceptation, réception, prière de recevoir qui commence à ressembler à l'ordre : tiens, touche. Ce « tendre »

dès lors peut parfois devenir la violence même. Sans même parler du coup du langage qui déplace le « tiens » du cadeau en « tiens » du coup : « tiens », dit-on parfois, en donnant un coup (...) Mais ce don alors n'est plus un présent, il ne devrait pas l'être, pense-t-on du moins, encore moins une offrande. Nancy distingue l'offrande et le don, ou plutôt l'offrande dans le don. Le don est offrande quand il y a, au cœur de la donation du don, « retrait du don », « retrait de son être présent »¹

Le toucher obéit en profondeur à une logique pharmacologique qui en fait un véritable *pharmakon*, porteur autant du poison que du remède. Avant d'analyser cette ambivalence profonde du toucher, il est nécessaire de comprendre en quoi ce sens est chez Derrida le sens de la rencontre entre l'homme et l'animal et à quelle loi singulière il obéit qui dépasse la distinction entre vivant humain et vivant non humain.

La loi du toucher

Si l'haptocentrisme est bien ce privilège accordé à l'homme supposé détenir une supériorité grâce à ses mains en tant qu'organes de l'intelligence, si par conséquent l'haptocentrisme n'est peut-être rien d'autre qu'une forme particulière du logocentrisme en tant que privilège accordé par l'Occident à la raison humaine, Derrida a bien vu dans cette

¹ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 212.

question du toucher de quoi déconstruire cette opposition massive entre l'humanité et l'animalité afin de renouveler de fond en comble la question animale : il s'agit par conséquent de dépasser cette distinction massive qui fonde encore beaucoup de nos réflexions par la figure de la « loi » du toucher. En effet, s'il y a une loi du toucher qui vient justement interrompre le contact entre vivants sans pouvoir y renoncer totalement, cette loi a lieu bien avant la séparation métaphysique entre l'homme et l'animal :

« Parages de l'impossible : un tact qui saurait toucher sans toucher, un contact sans contact, est-ce un savoir, un savoir-faire ? N'est-ce pas un savoir impossible ou une pensée de l'impossible savoir ? On y reconnaît la figure de la Loi, de la Loi capitale, précédée de sa majuscule. Par loi, avant tout autre détermination (religieuse, éthique, juridique ou autre), nous entendons ici le commandement, à savoir l'interruption du contact ou de la continuité avec ce qu'on a appris à appeler « nature ». Or on ne peut parler de tact (par exemple), et de contact sans contact que là où une loi vient dicter ou prescrire, enjoindre ce qui n'est pas (naturel). Et cela se produit dans la « nature », bien avant l'homme, toujours avant la distinction entre des étants et des vivants. Ce qui suffit à discréditer en son fond toute opposition nature/culture,

*nature/esprit ou conscience, physis/nomos, thesis ou tecknè, animalité/humanité, etc.*¹ »

En effet, l'immédiateté de notre rapport à la question du toucher tend à faire de ce sens un problème impliquant naïvement un corps naturel, c'est-à-dire soumis à des lois qui règlent ce qu'on pourrait appeler son fonctionnement physiologique ou zoologique. Autrement dit, le toucher aurait par conséquent à faire avec le corps physique de l'animal. Or, ce sens, aussi contraire au sens commun que cela soit, ne revient pas à une question corporelle dont la connaissance pourrait ainsi satisfaire quelques règles scientifiques. Si le toucher se réduisait à ce phénomène naturel qu'il semble être, un savoir objectif en viendrait vite à bout. Or ce savoir est impossible car précisément il serait incapable de prendre en compte ce qui dans le toucher se libère du toucher, à savoir que pour qu'il y ait toucher, il faut que dans le même temps et le même espace, il y ait du non-toucher, autrement dit quelque chose qui soit de l'intouchable.

Le toucher est donc ce sens paradoxal qui s'ouvre et se ferme en permanence à l'autre, ce sens qui ne vit que de la possibilité de ne pas toucher l'autre. Un sens qui porte à la fois son affirmation et sa négation, qui s'extériorise en s'intériorisant, c'est-à-dire dont l'extériorité est de ne jamais se livrer vraiment à l'autre ou inversement dont l'intériorité est de toujours avoir à s'ouvrir sur de l'hétérogène.

¹ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *ibid*, p. 84.

Autrement dit, c'est cette auto-affection comme marque du toucher qui règle sa vie et grâce à laquelle sa loi propre est de ne jamais se soumettre à une quelconque nature. C'est donc le sens qui contient une loi qui l'émancipe de la nature et qui nous oblige à repenser la distinction humanité/animalité quant au toucher comme créateur de la question du monde commun aux humains et aux animaux qui l'habitent. Cette loi a comme conséquence radicale de mettre en question ces catégories et d'en faire un problème non naturel. Autrement dit, dans le toucher, ce ne sont jamais deux corps qui se rencontrent, mais bien plutôt des manières de tracer dans l'espace et le temps un rapport à eux-mêmes qui passent par le toucher. Cette rencontre n'a de sens que parce qu'elle existe avant toute une série d'oppositions qui sont à l'origine de dualismes contraires à cette relation paisible entre humains et animaux que la déconstruction cherche à inventer.

Mais ce n'est pas seulement la nature qui perd de son empire dans le toucher, c'est peut-être plus fondamentalement la catégorie même de subjectivité qu'il vient contester. En effet, le toucher n'est pas une opération se traduisant par la présence d'un qui et d'un quoi, c'est-à-dire d'un sujet et d'un objet. L'antériorité du toucher met donc aussi en question les catégories de « sujet » et d'« objet », c'est-à-dire du « qui » et du « quoi » en une continuité à la fois tangible et intangible. Autrement dit, voici sa dimension éthique, l'animal touché est à la fois sujet et objet, qui et quoi et le toucher confirme son

objectif de déconstruction, c'est-à-dire de désidentification des individualités en présence. Dans le toucher, le touchant et le touché ne sont plus distinguables parce que le qui et le quoi n'ont plus cours : celui qui touche devient autant touchant que touché, qu'il soit homme ou animal :

« Or à cet égard, il n'est plus possible de poser la question du toucher en général, de quelque essence du toucher en général avant de déterminer le « qui » ou le « quoi », le touchant ou le touché que nous ne nous hâterons pas d'appeler sujet ou objet d'un acte. Il n'y a pas d'abord le toucher, et ensuite des modifications secondaires permettant de compléter le verbe d'un sujet ou d'un complément (quoi touche qui ou quoi, qui touche qui ou quoi)¹. »

C'est par la mise en question d'illusions relevant autant du sens commun que du sens philosophique qui ici se rejoignent qu'il faut commencer si l'on veut comprendre ce qui se joue dans et à travers ce sens. Dire qu'il n'y a pas le toucher implique de considérer qu'il n'y a au fond que de la singularité dans ce phénomène, lequel doit brouiller les attentes des acteurs en présence qui ne peuvent plus être pensés selon les catégories classiques du sujet et de l'objet. Par conséquent, le toucher fait perdre à l'humain sa position souveraine, exprimée dans cette catégorie de « sujet », faisant de celui-ci trop souvent un sujet touchant un animal trop souvent

¹ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 84.

réduit à un objet touché dans tous les sens du terme. L'importance de la question du toucher est de nous conduire à accepter de nous retrouver dans la position de l'objet ou du quoi et ainsi perdre toute identité lorsque l'animal devient le touchant : c'est cette possibilité impossible, c'est cette configuration inédite et inouïe qui doit être prise en compte si l'on veut repenser la rencontre entre vivant humain et non humain à travers l'acte du toucher lui-même.

La déconstruction de l'haptocentrisme

Derrida ne cesse de souligner dans sa volonté de déconstruction de ce privilège que l'Occident accorde à l'haptique, c'est-à-dire au toucher, sa dimension pharmacologique qui fait de lui autant un poison qu'un remède et qui donne à son éthique animale un caractère presque impossible. La même prudence doit être de mise lorsque le toucher est pensé dans la logique du don car l'envisager dans cette logique ne permet en rien de se prémunir de toute violence haptique. Pourquoi ? Parce que le toucher est un don qui risque en permanence de se transformer en force à partir du moment où il se laisse déterminer par son tropisme et verse en conséquence dans cette hantise haptique comme privilège accordé à la main humaine dans le rapport hiérarchisé entre l'homme et l'animal. Ce privilège hante le sujet souverain qui peut ainsi être considéré comme ce vivant qui a toujours fait du toucher un acte d'appropriation de l'animal. C'est ainsi qu'il est le plus souvent un ordre adressé au vivant non

humain soumis à une force qui peut devenir, comme le dit explicitement Derrida, en une formule qui qui concentre tout le paradoxe du toucher, violence : « ce « tendre », dès lors, peut parfois devenir la violence même. »

Cette hantise du toucher s'explique par le fait qu'il est incapable de se défaire de cette logique haptocentrique qui en fait le sens de l'appropriation de l'animal par l'humain. Mais le plus important n'est peut-être pas de souligner ce privilège souverain, mais plutôt de penser cette aporie selon laquelle même le toucher comme présent risque de produire de la violence dans la mesure où sa visée est l'appropriation d'autrui. La question éthique est donc bien celle de savoir comment ce don qu'est tout toucher pourrait ne pas se réduire à un présent, c'est-à-dire au fait de donner quelque chose. Donner ici, c'est ce qui fait la difficulté voire l'impossibilité du don, quel que soit le geste, qu'il appartienne au langage ou pas, c'est limiter ce don à un présent, autrement dit le réduire à une relation qui ne peut s'établir que par l'illusion ou plus justement par l'immédiateté de la présence, celle-ci désignant l'acte par lequel dans le toucher « je » vise un effet immédiat sur le présent de l'animal, faisant ainsi du don un acte dans lequel la recherche d'une réponse est la loi, c'est-à-dire fait loi.

Or faire de cette donation un acte appelant une réponse intéressée revient à s'interdire non plus seulement la gratuité du présent, mais plus originairement, si l'on peut dire, consiste à agir sur un donné, ici un touché en vue d'un effet possible et

par conséquent miner la possibilité qu'un évènement puisse survenir. C'est rester dans le cercle vicieux de l'effet, de la cause ou bien encore de la conséquence et par conséquent tomber dans une donation réglée par les lois d'une causalité pratique de type social ou culturel. Ce ne serait donc en rien ce toucher éthique auquel il faut parvenir pour se prémunir contre la violence de l'haptocentrisme qui le hante. Un toucher digne de ce nom ne peut donc être, comme le dit Derrida, qu'un toucher qui contiendrait en lui-même « un retrait du don ». Un retrait de l'« être présent du don » en tant que cet être présent du don est la manifestation d'une visée dont les effets consistent toujours à réduire le toucher de l'animal à une opération, un calcul gouverné par les lois de l'intérêt. Ce don comme offrande est donc un toucher qui serait capable de mettre entre parenthèse les attentes et les conditions de l'attente du don lui-même : autrement dit, un don sans l'être.

L'éthique animale du toucher, une offrande sans don

« Qu'est-ce que ça veut dire ? Tendre, c'est offrir ou donner, ce qui se donne sans rendre, c'est-à-dire sans échange, ou sans attendre que l'autre vienne rendre – ou se rendre. A tendre on sous-entend « tiens » ! ; « Prends » ! Non pas je te donne (phrase obscène dans sa certitude présumée et la reconnaissance qu'elle semble attendre), mais « prends », « reçois », « accepte. » Non pas de moi, justement, car la reconnaissance serait de la partie, et la propriété du propre, et l'économie, mais

« prends », « reçois », « accepte » on ne sait de qui, Dieu sait de qui. De « Dieu », peut-être, de « Dieu sait qui »¹. »

Le toucher est bien un don sans l'être, c'est-à-dire une offrande qui ne doit rien attendre, surtout pas la reconnaissance car celle-ci viendrait nier l'offrande elle-même qui n'existe en tant que telle qu'en dehors de tout échange. Toucher exclut toute logique d'échange entre deux subjectivités qui viendraient vite s'approprier le touchant-touché. Tout ce qui viendrait contaminer ou empoisonner cette offrande, à savoir la reconnaissance, la propriété du propre ou bien encore l'économie, risque de se transformer en violence à partir du moment où l'offrande disparaît sous la loi du don comme présent en attente d'un retour. C'est donc bien à une loi de désappropriation radicale de soi qu'invite le toucher de l'animal en tant qu'il nous apprend, de par sa structure même, à nous déprendre de l'idée d'une présence à soi qui serait seule en mesure de rencontrer l'autre et ici le tout autre qu'est l'animal.

Or c'est justement le contraire qu'offre cette offrande du toucher en tant qu'elle vise, tant du côté de l'homme que de l'animal, à faire en sorte que la rencontre permette d'abandonner, même temporairement, cette logique mortifère de la « propriété du propre » par laquelle la souveraineté va faire de l'animal le prétexte à autre chose que lui-même, le prétexte à l'appropriation de son

¹ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *ibid*, p. 112.

propre. C'est l'une des raisons pour lesquelles il est si difficile de toucher car il y va rien de moins que de la suspension de ce qui touche au moi comme propriété, au moi comme source d'identité communautaire. L'offrande du toucher, lorsqu'elle a lieu, déconstruit le sentiment de propriété qui fonde encore trop souvent la rencontre entre l'homme et l'animal et offre cette possibilité extraordinaire de refaire un monde dans lequel un événement puisse se produire, sans que celui-ci ne puisse faire l'objet d'aucune attente, d'aucune prévision, d'aucun espoir. On pourrait aller jusqu'à dire que dans cette éthique d'un genre particulier, le touchant et le touché, sans distinction d'espèce, ayant perdu toute identité, recréent de la sorte une co-appartenance à un monde qui a su suspendre les risques inhérents à tout pouvoir, mais aussi à tout savoir, un monde où la caresse comme offrande permet la rencontre. C'est pourquoi, autre illusion de l'immédiateté et de la présence à soi, il ne peut exister aucune neutralité dans le toucher car celui-ci exclut et ruine l'idée qu'il puisse avoir lieu indépendamment de ce mouvement d'auto-affection qui est l'accueil inconditionnel fait à l'autre et la condition d'existence d'un monde commun sans être communautaire car toujours ouvert sur la différence.

Conclusion :

l'avenir de la philosophie animale derridienne

La philosophie de Derrida, dont nous avons tenté de montrer en quoi elle peut être considérée comme l'une des dernières grandes philosophies de l'animal, exerce une influence importante dans le nouveau domaine de recherche qui a pour nom « animal studies » dont les enjeux pourraient bien constituer une révolution intellectuelle dans le domaine de la pensée critique. En effet, les « animal studies » sont un nouveau champ de recherches centrées non pas seulement sur les relations entre les hommes et les animaux mais plus radicalement sur le rôle et la place de ces vivants non humains dans le domaine politique. Il repose sur la thèse très derridienne que les animaux sont partie prenante de questions politiques cruciales de notre modernité : que devient une communauté politique lorsqu'elle s'ouvre à ces tous autres que sont les animaux ? La souveraineté qui fonde la politique moderne peut-elle être partagée avec eux ou bien alors n'est-elle pas contrainte à rester indivisible au risque de perpétuer la profonde injustice qui règne à leur égard, les condamnant à être des vivants apolitiques ? Les relations de domination dans lesquelles ils sont encore enfermés peuvent-elles donner lieu à des

actes de résistance contre les formes arbitraires du pouvoir politique et économique qui aliènent ces vivants non humains? Enfin, dans quelle mesure les nouvelles formes de militantisme engagées par la question animale peuvent-elles renouveler les luttes politiques qui n'impliquaient jusqu'à maintenant que des humains? Il s'agit donc bien d'un nouveau domaine de connaissance en raison du fait que les questions qu'il soulève touchent directement les animaux en tant que nouveaux « sujets » de la politique. Ce nouveau chantier critique, né dans les années 80 dans le monde académique anglo-saxon, concentre en lui les principaux acquis théoriques et politiques de la déconstruction dans le domaine de la politique et de l'éthique animales.

Il faut cependant reconnaître qu'il rencontre pour le moment les plus grandes résistances dans sa réception européenne et tout particulièrement française alors même qu'il s'inspire, répétons-le, des principales armes critiques issues de la philosophie animale derridienne. Le monde académique français, pour ne prendre que cet exemple révélateur, n'est pas en mesure d'accorder l'importance qu'elles mériteraient à ces recherches novatrices et subversives portant sur les relations toujours complexes et souvent tragiques entre les hommes et les animaux¹. La culture anglophone et les savoirs

¹ Il existe heureusement des individualités singulières qui inscrivent leur travail dans le sillage de la déconstruction derridienne : c'est le cas de Florence Burgat, Corine Pelluchon et Vinciane Despret qui tentent à leur manière, toujours libre et autonome, de renouveler la connaissance philosophique de l'animal tant du côté de la phénoménologie et de la philosophie

Conclusion

universitaires qui s'y développent sont incontestablement marqués par une double tradition philosophique qui permet un accueil ouvert et chaleureux de la déconstruction derridienne en lien étroit avec la question animale : l'utilitarisme anglais de Bentham qui est l'un des premiers philosophes européens à avoir inscrit le problème de la souffrance animale dans sa pensée et dont l'héritier actuel est Peter Singer, auteur du célèbre ouvrage à l'origine des « animal studies », *Animal liberation* qui date de 1975 ; le second mouvement philosophique qui a créé les conditions favorables à une réception effective de la déconstruction derridienne est le transcendantalisme américain dont le principal représentant, Henry David Thoreau, a développé une pensée politique basée sur la désobéissance civile adossée à une philosophie de la nature centrée sur la vie animale, auteur du célèbre ouvrage *Résistance au gouvernement civil*, plus connu sous le titre célèbre de *désobéissance civile* qui a marqué le philosophe américain Stanley Cavell, et qui accorde une place importante à la question animale dans sa réflexion politique sur la démocratie.

Telles nous semblent être les raisons historiques grâce auxquelles la déconstruction derridienne a permis de créer les conditions en faveur de ce nouveau domaine de connaissance dont les principaux axes en plein développement actuellement doivent beaucoup à cette philosophie

politique que de celui de l'éthologie. Leurs importants livres en témoignent largement.

animale. Parmi ceux-ci, il faut en privilégier trois qui montrent l'usage très riche qui est fait de cette conceptualité derridienne dont nous avons tenté précédemment d'expliciter les enjeux: l'anti-humanisme profond et assumé des « animal studies », la question féministe et ses rapports avec la question animale et enfin la question juridico-politique.

L'anti-humanisme profond des « animal studies » L'immense projet derridien d'une déconstruction du propre de l'homme et par conséquent de l'humanisme qui lui est consubstantiel ne pouvait pas ne pas entrer en résonance avec certains acteurs de ce mouvement intellectuel qui partagent la thèse derridienne d'un démantèlement des principales structures qui ont conduit à légitimer la supériorité ontologique de l'homme sur les animaux et tout particulièrement le dualisme entre la nature, de laquelle les animaux ne pourraient jamais sortir, et la culture réservée aux seuls humains. Autrement dit, les « animal studies » ont largement puisé dans cette philosophie post-humaniste de quoi comprendre certains traits de la pensée politique et philosophique occidentale qui ont interdit la prise en compte des intérêts des animaux. C'est le cas de l'une de celles qui a mené un dialogue d'une grande profondeur, non dénué, il est vrai, d'incompréhension, avec la philosophie animale derridienne, l'américaine Donna Haraway dont le travail critique est capital pour comprendre l'influence derridienne sur les « animal studies ». Ses travaux constituent un extraordinaire travail de sape de toutes les croyances philosophiques et culturelles quant à un supposé

Conclusion

propre de l'homme, y compris en ce qui touche à son identité subjective jamais mise en relation ni avec l'identité du vivant non humain qu'est l'animal ni avec des enjeux politiques et sociaux reliant en une même histoire hommes et animaux. Écoutons la philosophe américaine déconstruire l'illusion mortifère d'une prétendue autonomie humaine :

« Rien ne résiste aux baisers profonds de sa langue. Nous avons des conversations interdites ; nous avons eu des rapports amoureux oraux ; notre liaison est faite d'histoires racontées à partir des faits, rien que des faits. Nous nous exerçons l'une l'autre à des actes de communication que nous comprenons à peine. Nous sommes de façon constitutive des espèces compagnes. Nous nous fabriquons l'une l'autre dans notre chair. Significativement autres l'une à l'autre, dans nos différences spécifiques, nous révélons dans notre chair une méchante infection du développement appelé amour. Cet amour est à la fois une aberration historique et un héritage natureculture¹. »

La dimension transgressive ici à l'œuvre tient au fait que Donna Haraway destitue l'humain de sa prétendue exception culturelle en prêtant à l'animal, ici sa chienne, des qualités censées constituer le propre de l'homme : l'amour, l'invention de soi, la

¹ Donna Haraway, *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Editions de l'Eclat, 2010, p. 10.

culture. Mais surtout, elle approfondit en la précisant l'une des idées centrales de Derrida, à savoir que toute l'histoire humaine ne prend sens que par rapport aux liens complexes que les hommes ont su créer avec les animaux, installant ainsi au cœur de celle-ci une hétéronomie radicale qui subvertit l'opposition métaphysique entre nature et culture. D'où l'invention dans sa pensée d'un concept clé, d'inspiration déconstructive, subversif, celui de « natureculture » comme dépassement de l'une des oppositions les plus absolues de l'ontologie occidentale. Le rejet de ce dualisme dévastateur date en fait des années 1960 puisqu'il se trouve dans l'un des ouvrages phares de Derrida, *De la grammatologie*, et permet à la philosophe américaine de fonder toute sa pensée sur le dépassement de cette opposition entre nature et culture, à l'instar du concept derridien de « zoopolitique ». Ce geste d'inspiration derridienne de grande portée antispéciste est au service d'une dimension critique car il permet de déconstruire toutes les formes de domination qui s'exercent au nom d'une conception absolutiste de la culture humaine qui viendrait ainsi servir de légitimation à toutes les formes de domination qui visent les animaux. C'est le plus souvent au nom de la culture, en une forme exacerbée d'anthropocentrisme qui ne dit pas son nom, que les hommes ont justifié leur domination sur les animaux. D'où la grande portée critique et subversive du concept de « natureculture » qui décrit le fait avéré que toute société, à travers les luttes politiques qui s'y expriment, agit sur les corps pour les façonner en

Conclusion

vue de les exploiter, qu'il s'agisse des corps féminins ou des corps animaux. Mais ce concept transpécifique est également générateur de reconnaissance envers les animaux car il mêle inséparablement les destins des vivants humains et non humains, sa finalité étant de mettre fin à la domination des uns sur les autres pour lui substituer l'échange pacifique.

Féminisme et déconstruction du propre de l'homme
Une autre des orientations les plus originales de la réception anglophone de la philosophie animale derridienne est de lier question animale et question féministe en un autre geste là aussi subversif et déconstructif de grande ampleur, entrepris par des féministes dont Carol Adams et, encore une fois, Donna Haraway, sont les plus radicales représentantes. Ces deux intellectuelles ont conduit jusqu'à ses dernières limites le potentiel critique du concept derridien de « carnophallogocentrisme » dont l'une des définitions les plus complètes nous est donnée par cette dernière :

« Certains dualismes sont des traits persistants des traditions occidentales ; des constantes systémiques de la logique et des pratiques du système de domination des femmes, des personnes de couleur, de la nature, des travailleurs, des animaux... En bref de la domination de tous les êtres constitués en tant qu'autres, dont la fonction est de refléter le soi (...) Le soi est un, entité non dominée qui ne sait pas l'être par la grâce de l'autre, l'autre étant pour sa part le détenteur de l'avenir qui sait l'être de par l'expérience de la domination, laquelle dénonce le

mensonge de l'autonomie du soi. Être un, c'est avoir l'autonomie et le pouvoir, c'est être Dieu ; mais c'est aussi s'avouer comme une illusion, et s'engager ainsi dans une dialectique d'apocalypse avec l'autre. Autre qui pourtant est multiple, sans vrais contours ni limites, effiloché, privé de substance. Un, ce n'est pas assez, mais deux, c'est déjà trop¹. »

Cette dernière formule ironique est peut-être la meilleure définition qui soit du « carnophallogocentrisme » en tant qu'elle concentre et condense une critique profonde de la domination masculine comme pouvoir incapable de prendre en compte et reconnaître la différence sexuelle et spécifique, au sens de l'espèce animale ici. Elle nous conduit à porter notre attention sur cette tragique contradiction qui se manifeste dans la difficulté toujours dominante qu'il y a à reconnaître en même temps le soi et l'autre, le soi en lien avec l'autre, c'est-à-dire en fait le soi de l'autre tout comme l'autre du soi, qu'il s'agisse ici de la femme ou de l'animal. Cette thèse d'une domination multiple qui aliène femmes et animaux domestiques en un violent processus analogue d'emprise sur les corps et les consciences est approfondie par l'autre féministe américaine qui relie directement le pouvoir masculin au pouvoir sur l'animal à travers l'usage de pratiques liées à la consommation de viande comme

¹ Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Editions Jacqueline Chambon, 2009, p. 314.

source du pouvoir patriarcal qui vise le contrôle de tout travail critique au service des femmes et des animaux emportés dans le même mouvement historique d'aliénation et de confiscation du pouvoir tant domestique que politique et économique :

« Si l'être humain modèle était, par exemple, féministe et végétarien, plutôt que mâle et mangeur de viande, alors notre idée de la nature humaine serait fondamentalement remise en cause – les animaux seraient conçus comme des parents, et non comme des proies, des « modèles » ou des « machines animales » ; nous-mêmes serions vus comme radicalement liés à ces parents, et non comme des prédateurs, des expérimentateurs, ou comme propriétaires. La reconstruction de la nature humaine comme féministe inclut l'examen de la manière dont, en tant qu'humains, nous interagissons avec le monde non humain. Les droits des animaux ne sont pas anti-humains ; ils sont anti-patriarcaux¹. »

L'inscription par Carol Adams du droit dans le patriarcat, c'est-à-dire dans le pouvoir masculin, et plus précisément l'idée que le droit est producteur de normes zoopolitiques qui sont toujours contraires aux intérêts des animaux car en réalité sacrificielles, fait signe vers l'immense question de savoir si la déconstruction du droit en question peut réellement donner lieu à une toute autre pensée de l'animal que

¹ Carol Adams, *The sexual politics of meat : a feminist vegetarian critical theory*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 56.

celle qui le fonde depuis toujours. Dit autrement, est-ce le droit en dernière instance qui est le plus à même de libérer les animaux de la domination masculine ou bien celui-ci n'est-il pas pénétré en profondeur par une logique sacrificielle qui lui est inhérente? Vouloir donner des droits aux animaux en vue de les faire accéder à une forme tout à fait inédite de liberté et de reconnaissance de leur responsabilité, dans le cadre d'une division de la souveraineté donnant lieu à des formes inédites de partage, c'est-à-dire intégrer les animaux au domaine éthique du droit et de la loi, ne peut que laisser perplexes nos esprits peu habitués, c'est le moins qu'on puisse dire, à l'idée d'accorder des droits aux vivants non humains. C'est pourtant l'un des enjeux centraux de la réception de la déconstruction derridienne aujourd'hui dont l'opposition conceptuelle qui la traverse en profondeur entre droit et justice nourrit la philosophie juridique qui se préoccupe de la question animale.

La déconstruction et la question juridico-politique L'une des thèses en effet les plus radicales des théoriciens animalistes dans le domaine du droit animal est de dire que les animaux ne sont rien d'autres que des sujets, plus précisément « des sujets d'une vie », pour reprendre l'expression du juriste et philosophe Tom Regan, le plus important d'entre eux et qui a intégré l'idée d'une déconstruction du droit telle que Derrida l'a menée. Il s'agit donc, afin de sortir de cette violence patriarcale, d'inscrire la vie des animaux dans cette sphère juridico-politique qui les a toujours exclus. Le critère essentiel de

considération morale est le même que celui qui a permis d'inscrire, sous l'influence des luttes politiques, la vie des humains en elle, à savoir la nécessité de ne pas dépendre d'un pouvoir arbitraire qui s'exercerait aveuglément sur eux. Plus précisément cette extension du droit aux animaux n'a de sens pour quelqu'un comme Regan que parce que ces derniers partagent avec les hommes les mêmes critères de distinction morale qui sont ainsi décrits par le philosophe :

« S'ils ont des croyances et des désirs, s'ils sont doués de perception, de mémoire et d'un sens du futur incluant leur propre futur, s'ils ont une vie émotionnelle faite de plaisirs et de peines, des préférences et des intérêts au bien-être, la capacité d'entreprendre une action pour atteindre leurs désirs et leurs buts, une identité psychologique à travers le temps et un bien-être personnel dans le sens où l'on peut dire que leurs expériences leur réussissent ou pas de manière logiquement indépendante de leur utilité pour les autres et du fait qu'elles puissent satisfaire l'intérêt de quelqu'un d'autre¹. »

Une véritable définition de la citoyenneté animale s'exprime ici de manière très radicale et fondée sur les mêmes valeurs morales que celles qui sont à l'origine du modèle de la citoyenneté humaine. Il y a

¹ Tom Regan, *The case for animal rights*, qui vient tout juste d'être traduit en français sous le titre *Les droits des animaux*, Paris, Hermann, 2012, p. 355.

chez Regan et plus largement dans cette orientation juridico-politique de la question animale une volonté de faire dialoguer une double perspective kantienne et derridienne appliquée à cette question. Voilà donc un exemple limite de la manière dont la déconstruction du droit peut nourrir en profondeur ce nouveau domaine de connaissance que sont les « animal studies » dont les concepts derridiens sont l'un des ciments théoriques majeurs malgré les tensions intellectuelles qui les nourrissent.

La thèse commune qui anime donc ce nouveau champ de recherches, au-delà des différences philosophiques très grandes d'un auteur à l'autre, n'est donc rien d'autre au fond que la volonté d'inscrire la question animale dans ce qu'on pourrait appeler une zoopolitique positive favorable aux intérêts des animaux. Il est intéressant de constater que les deux penseurs les plus importants des « animal studies », selon nous, et se trouvant à des pôles idéologiques opposés, les philosophes Donna Haraway et Tom Regan, divergent sur les moyens politiques à mettre en œuvre pour y parvenir, la féministe Haraway, plus lucide sur les limites formelles de tout ordre juridico-politique, étant à ce sujet plus proche de la critique marxiste du droit qu'elle allie comme personne à la déconstruction en une synthèse des plus originales. Il n'en reste pas moins que la dimension critique du travail philosophique de ces auteurs qui héritent de Derrida ses préoccupations éthiques à l'égard des animaux introduit dans le débat politique comme jamais auparavant des armes intellectuelles d'un genre nouveau qui n'ont comme but que de transformer et

Conclusion

de mettre fin aux situations de domination qui s'exercent depuis trop longtemps sur les animaux et de les reconnaître enfin comme « sujets » de toute politique.

Bibliographie

Jacques Derrida et l'animalité

-1967 :

De la grammatologie, Paris, Minuit.

L'Écriture et la différence, Paris, Seuil. *La Voie et le phénomène.*

Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris, PUF.

-1972 :

Marges-de la philosophie, Paris, Minuit.

-1978 :

Eperons. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion.

-1987 :

De l'esprit. Heidegger et la question, Paris, Galilée.

-1992 :

Points de suspension. Entretiens, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée.

-1994 :

Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité, Paris, galilée.

Politiques de l'amitié, suivi de *L'Oreille de Heidegger*, Paris, Galilée.

-1996 :

Apories, Paris, Galilée.

-2000 :

Le toucher, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée.

-2003 :

Voyous. Deux essais sur la raison, Paris, Galilée.

-2006 :

L'Animal que donc je suis, textes réunis par Marie-Louise Mallet, paris, Galilée.

Bibliographie

-2008 :

Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)

-2010 :

séminaire La bête et le souverain, Volume II (2002-2003)

Table des matières.

Introduction, p.7

Premier concept : *carnophallogocentrisme*, p.21

Second concept : *Pharmakon*, p.35

Troisième concept : *zoopolitique*, p. 50

Quatrième concept : *liberté*, p. 67

Cinquième concept : *haptocentrisme*, p. 83

Conclusion :

l'avenir de la philosophie animale derridienne

p. 94

Bibliographie, p. 107

Table des matières, p. 109

Paru dans la même collection

- n° 1 : *Blaise Pascal* par Hervé Bonnet

A paraître dans la même collection.

- *Hannah Arendt* par Julie Ruelle
- *Aristote* par Frédéric Manzini
- *Walter Benjamin* par Nicholas Hauck
- *Alain Badiou* par Patrice Vibert
- *Judith Butler* par Fabrice Bourlez
- *Thomas Hobbes* par Cécile Voisset
- *G.W. Leibniz* par Arnaud Pelletier
- *Platon* par Hervé Bonnet
- *Gilles Deleuze* par Ismaël Jude
- *Parménide* par Arnaud Villani

Autres publications à paraître aux Editions Sils Maria

- *Gilles Deleuze, théâtre et philosophie*
par Ismaël Jude
- *Zoophilosophie, court traité d'éthique animale*
par Patrick Llored

Achévé d'imprimer sur les presses de Maes
à Bruxelles, Belgique, en décembre 2012.

Dépôt légal, Bibliothèque Royale Albert 1,
Bruxelles, Belgique.

D/8109/2012/065
isbn: 2-930242-63-9