

---

# **La bête, Dieu sans l'être**

## **La déconstruction derridienne peut-elle fonder une communauté politique et morale entre vivants humains et non humains?**

PATRICK LLORED

---

Les idées de Jacques Derrida sont d'une grande importance pour comprendre les problèmes que nous avons avec les animaux et quelles solutions pourraient être mises en œuvre pour sortir de la violence dans laquelle nous les avons enfermés.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut souligner le fait que les Canadiens et plus généralement les Nord-Américains ont beaucoup de chance de pouvoir consacrer des colloques à la philosophie animale et discuter des enjeux philosophiques de cette question, car en Europe, et tout particulièrement en France, ce sujet n'intéresse presque personne. En France, nous sommes très peu nombreux à travailler en philosophie animale. La philosophie française contemporaine est encore, et pour longtemps, très humaniste, et elle reste persuadée que les animaux ne méritent pas d'entrer dans le domaine de la connaissance philosophique. La disparition des grands philosophes que l'on peut, pour simplifier, ranger sous l'expression « *French Theory* », s'est globalement accompagnée de la disparition de la question animale dans la pensée française contemporaine, alors que dans la philosophie anglophone, de nombreux philosophes continuent de travailler sur cet aspect important de la déconstruction. Gary Steiner cite et déconstruit à sa manière ces textes, et il faut le remercier de montrer ainsi que Derrida est très présent chez beaucoup de philosophes de langue anglaise spécialisés en philosophie animale. Le paradoxe est

qu'en critiquant sévèrement ces textes, en luttant contre l'influence de la déconstruction dans la culture philosophique américaine, Steiner contribue à légitimer les travaux de Derrida sur la question! Nous verrons bientôt si son combat confirme ou non la présence de cette philosophie chez certains penseurs qui s'appuient sur elle pour produire de nouveaux concepts, ainsi que la légitimité intellectuelle de la déconstruction, et si Steiner réussit ou non à nous convaincre que Derrida ne peut rien nous apporter sur le sujet. Son livre est incontestablement un livre de combat intellectuel, idéologique et moral, qu'il faut lire comme tel.

La philosophie animale derridienne propose de nombreux concepts qui n'ont pas encore fait l'objet d'analyses approfondies, et l'ouvrage même de Steiner, censé être une analyse complète de cette philosophie animale derridienne, est le symptôme de cette difficulté à proposer des interprétations de cette profusion conceptuelle qui peut effrayer tout lecteur, peut-être et surtout le moins bien intentionné. De nombreux concepts politiques derridiens étroitement liés à la question animale ne sont jamais cités ni encore moins analysés dans l'ouvrage en question : zoopolitique, carnophallogocentrisme, haptocentrisme, justice, hospitalité, démocratie à-venir... Pourquoi ces concepts fondamentaux travaillés par Derrida en profondeur et sans lesquels on ne peut rien comprendre sérieusement à la déconstruction derridienne ne sont-ils jamais pris en compte par Steiner, alors qu'ils constituent ce qu'il y a de plus original et de novateur dans la pensée animaliste de Derrida?

## **I. Différance et animalité**

La thèse principale que défend Gary Steiner dans *Animals and the Limits of Postmodernism* est massive, radicale et apparemment irréfutable : la philosophie animale de

Derrida ne peut pas prétendre fonder une communauté morale entre les vivants humains et les vivants non humains parce que, d'après Steiner, rien dans la philosophie de Derrida ne peut permettre de le faire. Ce serait donc une communauté introuvable... Aucun concept derridien ne permettrait de parler chez ce philosophe d'une communauté morale à laquelle appartiendraient de plein droit les êtres humains et les animaux! Autrement dit, s'il s'agit bien d'une philosophie animale, la pensée derridienne ne serait en aucun cas une éthique animale pouvant créer et instituer des relations morales entre les humains et les animaux. Comme Steiner est rationaliste, il avance des arguments pour asseoir cette thèse, et parmi ceux-ci se trouve l'idée que l'éthique animale derridienne n'en est pas une parce qu'elle ne contient pas des principes moraux clairs à même de la nourrir. Autrement dit, pour parler d'éthique animale, il faut pouvoir trouver des principes moraux clairement définis et explicites, et Steiner assure qu'il n'en a trouvé aucun, ni dans ce qu'il nomme le postmodernisme ni bien sûr dans la philosophie de Derrida. L'absence de tels principes pose problème pour l'auteur et, de cette faute, il déduit des conséquences radicales selon lesquelles il y aurait échec de cette tradition de pensée, de cette « *French Theory* », à proposer une éthique animale digne de ce nom. Il n'y a donc d'éthique que formulée dans des principes explicites, des principes « universels et absolus », selon son expression, en dehors desquels point de salut moral. Seuls de tels principes peuvent fonder une éthique. Autrement dit, il n'y aurait chez Derrida ni éthique normative ni éthique appliquée, tout juste quelques vagues idées et sentiments compassionnels à l'égard de la souffrance des animaux.

Les choses sont-elles aussi simples? À force de vouloir ériger des critères abstraits, absolus et universels, ne tombe-t-on pas dans le calcul, dans la norme, voire la normalisation intellectuelle, ou dans ce que j'appellerais une critériologie moralisatrice qui hiérarchise la réflexion éthique en deux blocs opposés? Par « critériologie moralisatrice », j'entends un

système de règles mécaniques qui produiraient artificiellement des normes applicables de manière automatique à la réalité, comme si celle-ci devait se plier à elles dans le cadre d'un dualisme entre le fait et la norme. Le résultat serait, d'une part, une éthique respectable car fondée sur des principes moraux abolitionnistes et, d'autre part, une autre éthique dont les fondations sont introuvables car inexistantes, celle du postmodernisme. Pourquoi est-il aussi difficile de parler d'éthique sans fondation morale absolue? L'histoire de la loi et du droit ne nous apprend-elle pas que les principes universels sont le plus souvent le résultat de révolutions politiques et culturelles qui permettent justement de réélaborer de nouveaux principes en construction permanente? C'est le cas, par exemple, de la Révolution française qui est à l'origine des droits de l'homme, lesquels ont tant transformé notre modernité. Derrida, dans *Force de loi*, soutient non pas qu'il ne peut exister des principes moraux et universels, fondements de tout droit et de toute loi, mais, plus essentiellement, qu'afin de sortir de l'opposition entre le droit comme univers de principes établis (et souvent contraires aux intérêts des animaux) et la justice comme univers de principes universels et absolus, il faut ce qu'il appelle la « politisation » ou encore la « juridico-politisation » :

La politisation, par exemple, est interminable, même si elle ne peut et ne doit jamais être totale [...]. Chaque avancée de la politisation oblige à reconsidérer, donc à réinterpréter les fondements mêmes du droit tels qu'ils avaient été préalablement calculés et délimités. Cela fut vrai, par exemple, à la Déclaration des droits de l'homme, à l'abolition de l'esclavage, dans toutes les luttes émancipatoires. [...] Rien ne me semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire. (Derrida, *Force de loi* 62)

Cette idée de « juridico-politisation » est importante pour comprendre que les fondements éthiques ne sont en rien absents de la déconstruction, mais s'insèrent dans une réflexion où une grande place est laissée à l'engagement et à l'action politique. Les principes ne trouvent de signification véritable que lorsqu'ils sont mobilisés dans l'action, servant d'armes de combat

dans des luttes qui font bouger ces principes éthiques qui en eux-mêmes ne suffisent pas à faire avancer les causes émancipatoires. Dit autrement, on ne peut rien comprendre à la déconstruction si l'on réduit la question éthique à celle de savoir sur quoi reposent ces principes à partir du moment où on oublie qu'ils n'ont de sens que par rapport à une théorie de l'événement qui leur donne une force pratique, concrète et agissant directement sur la réalité des luttes politiques. C'est peut-être ce que Steiner a oublié en plaquant sur la philosophie de Derrida une lecture téléologique de la loi avec un horizon d'attente à partir duquel mesurer et donc calculer l'éthique animale derridienne.

Mais il faut être plus précis et citer deux fois Gary Steiner, une première fois de manière générale et une deuxième fois en une formule visant Derrida, pour montrer qu'il y a un problème dans ses deux arguments contre l'existence d'une éthique animale derridienne. « *The tragedy of postmodernism as regards animal is that it comes so close to embracing a notion of human-animal continuity and kinship but fails to advance so much as one clear principle regarding our treatment of animals* » (Steiner 5). Ce passage radical est très étonnant et, en réalité, très contestable : cette idée d'une continuité et d'une parenté entre l'être humain et l'animal ne semble pas du tout appartenir à cette philosophie postmoderne, encore moins à la déconstruction, mais semble plutôt relever de la biologie ou de l'éthologie — en tout cas, d'une conception scientifique et naturaliste des relations entre vivants humains et vivants non humains. Il n'est pas du tout certain qu'on ne trouve pas de principes moraux chez les philosophes postmodernes... Autrement dit, ce passage révélateur donne le sentiment que Steiner projette des préoccupations issues de sa propre culture intellectuelle, des plus respectables, sur une tradition de pensée différente de celle dans laquelle il a été formé. On pourrait parler à ce sujet d'un ethnocentrisme philosophique qui rend la position de Steiner analogue à celle d'un ethnologue partant à la

découverte d'une société traditionnelle, ici la déconstruction derridienne, et, en conséquence, dirigeant ses efforts vers des lieux déjà connus dans sa propre culture... mais ne lui permettant pas ou peu d'identifier des lieux encore inédits pour lui, qui seraient à même de lui faire comprendre la réalité sous des aspects inédits.

Il serait très facile de montrer que l'un des principes majeurs de l'éthique animale derridienne est précisément le postulat de la différence et, en conséquence, le refus de tout principe de continuité entre les mondes humains et animaux. Voici ce qu'écrit Derrida à ce sujet : « une discussion n'a aucun intérêt quant à l'existence de quelque chose comme une discontinuité, une rupture et même un abîme entre ceux qui s'appellent des hommes et ce que les soi-disant hommes, ceux qui se nomment des hommes, appellent l'animal. Tout le monde est d'accord à ce sujet, la discussion est close d'avance, et il faudrait être plus bête que les bêtes pour en douter. Les bêtes mêmes savent cela » (Derrida, *Animal* 52). Je pense même que c'est à partir de cette non-continuité entre l'être humain et l'animal et de la non-parenté — dans un autre sens que métaphorique — que Derrida a créé les principaux concepts de sa philosophie. Cela ne veut absolument pas dire que la rencontre est impossible, mais plutôt que malgré l'« abîme » (le mot est de Derrida lui-même) entre les êtres humains et les animaux, tant du point de vue biologique (naturaliste, donc) que culturel, c'est cette différence radicale qui constitue l'une des questions centrales de sa réflexion sur les animaux, et ce, dans le but de sortir de l'anthropocentrisme, sa cible absolue.

La conceptualité derridienne est en effet en lien étroit avec la question du vivant animal par l'intermédiaire du concept de « différance ». Nous devons aller encore plus loin et dire que ce concept de différance a été inventé pour penser autrement la question de l'animalité, afin de s'interdire précisément tout dualisme métaphysique entre l'humain et le non-humain. Citons une

phrase clé de Derrida pour montrer que Steiner fait précisément dire le contraire à ce que la déconstruction a toujours défendu quant à la question animale :

Ce que le motif de la différence 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 différence (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 a cru pouvoir reconnaître entre l'homme et l'animal. (*De quoi demain* 69)

On trouve dans cet extrait tous les concepts animalistes qui permettront de déconstruire la thèse d'un propre de l'être humain : trace, rapport vie-mort, présence-absence. Ces concepts sont très utiles pour penser la vie animale et instaurer une relation morale ou éthique entre les humains et les animaux. En quoi la différence permet-elle de déconstruire la thèse d'un propre de l'être humain? Qu'est-ce au fond que la différence derridienne et en quoi est-elle en mesure de fonder cette communauté morale?

Nous allons répondre à ces questions en n'oubliant pas de dire que Steiner ne parle jamais de ces concepts animalistes derridiens, au sens où ils ont été créés pour penser l'existence du vivant animal. Encore moins se donne-t-il comme ambition de montrer leur généalogie. L'erreur se répète, par exemple, au chapitre 3 qui porte directement sur la philosophie animale de Derrida, philosophie qui apparaît pour Steiner comme une simple pensée de la compassion donnant lieu à une vague philosophie de la vie intégrant tous les vivants humains comme non humains : « *Derrida follows Bentham in considering suffering to be decisive for the question of moral status, and in believing that animals have a claim on our compassion. Derrida does sometimes make vague gestures toward our kinship with the living in general. But as I have noted, he never develops these gestures* » (Steiner 120). En quoi cet argument contre Derrida peut-il être

considéré comme contestable? Dans la mesure où nous trouvons chez Derrida, dès ses premiers concepts clés, ce que je nommerai une philosophie du vivant qui repose sur le concept de *différance*. La différence derridienne est liée à trois enjeux essentiels pour la question de la communauté morale avec les animaux.

(1) La différence, c'est d'abord reconnaître qu'il n'y a, au fond, que des différences dans le réel et plus exactement dans les différentes formes de vie animale avec lesquelles nous sommes en relation et qui sont en relation avec nous. Grâce à ce concept, la différence est pensée dans son aspect dynamique et non statique. Il s'agit toujours de tenir compte de la différence dans le réel qui est en train de s'établir et qui n'est donc jamais achevée, autrement dit des processus à l'intérieur même des vivants, de tous les vivants, humains comme non humains (la distinction entre ces deux familles de vivants n'ayant plus cours, d'une certaine manière). Ici, la différence, c'est le refus d'une seule limite entre l'être humain et l'animal, qui conduit par conséquent à déplacer la ou les limites traditionnelles entre eux (limites passant par la parole, la raison, la culture, etc.).

(2) La différence, c'est deuxièmement le fait de « retarder » ou de « temporiser » (au sens de « différer une décision »), mais surtout de ne jamais être le même non pas seulement par rapport à soi-même, mais par rapport aux autres. Autrement dit, les vivants humains comme non humains ne sont jamais identiques à eux-mêmes au sens où leur identité est toujours soumise à transformation. En ce deuxième sens, la différence, c'est le refus de toute identité repliée, refermée sur elle-même. On peut déjà entrevoir tout ce que ce concept apporte à une connaissance de l'animalité comme réalité jamais identique à elle-même, mais toujours en état de transformation réciproque.

(3) Enfin, la différance est ce concept qui permet de penser la vie animale comme étant au milieu de différences de temps (d'où l'importance chez le vivant du retard, du délai et de la temporalisation) et de différences d'espace (d'où chez tout vivant l'importance de la non-identité, de la non-coïncidence et de la différence avec soi-même).

La différance est donc à comprendre comme le concept central de la philosophie animale de Derrida, dans la mesure où ce concept aide à se défaire (telle est sa dimension inséparablement ontologique et éthique) de toute définition venant bloquer et enfermer des formes vivantes (humaines ou non humaines) dans des catégories métaphysiques. Nous avons du mal à concevoir une « différance originaire », ce qui nous conduit à établir des distinctions conceptuelles qui ont été déconstruites en profondeur par Derrida et qui touchent directement à la question animale : la distinction entre le sensible et l'intelligible (à l'origine d'un autre concept clé dont nous reparlerons et sur lequel Steiner ne dit presque rien, celui de logocentrisme, qui s'est ensuite transformé en carnophallogocentrisme, jamais cité par Steiner), la distinction entre le concept et l'intuition, ainsi que celle entre la nature et la culture, qui donne lieu à celle entre l'être humain et l'animal. Pour Derrida, la culture peut être pensée comme une nature différée et différante, tout comme l'être humain n'est rien d'autre qu'un animal différé et différant en permanence avec les autres animaux qui ne se trouvent plus en situation d'opposition par rapport à lui, comme l'histoire de la philosophie a le plus souvent cherché à l'exprimer. Cela a comme conséquence majeure que l'être humain n'est qu'un vivant qui diffère de tout autre vivant sans aucune relation de hiérarchie, tout comme l'animal est un autre vivant différant en permanence par rapport à lui-même et par rapport aux autres animaux. La différance est donc un concept qui établit un principe d'égalité ontologique et éthique entre vivants humains et vivants non humains. C'est pourquoi il s'avère difficile de comprendre et de partager la thèse de Steiner selon laquelle

la déconstruction derridienne reposerait sur l'idée d'une continuité ou d'une parenté entre l'être humain et l'animal. Le concept de différance, marque de fabrique de la philosophie animale derridienne, n'a de sens qu'à produire un mouvement de rupture totale avec le naturalisme qui précisément tend à nier cette différence pour la remplacer par l'idée d'une continuité biologique. La différance est donc un antinaturalisme radical qui cherche à penser la vie au-delà de toute téléologie biologique, génétique ou évolutionniste, pour envisager les conditions transcendantales de la rencontre entre les vivants humains et non humains. C'est à une philosophie de l'événement que nous avons à faire et non à une philosophie de la vie au sens pauvre et restreint du terme.

Voici une deuxième citation de Steiner plus étonnante encore que la première :

*Derrida fails to articulate any clear moral principles bearing on our relationship to animals. I take this failure as an index of the best we can hope for from postmodern thought regarding the moral status of animals. It is against this background that I argue for the need to remain humanist just a little bit longer, and to seek to develop and live in accordance with principles such as the vegan imperative, which in my judgments holds unparalleled promise as a basis for reorganizing our lives in a way that only extends the scope of justice so as to include animals to its beneficiaries. (Steiner 5)*

Contrairement à ce que soutient Steiner, je voudrais montrer que la définition même de la déconstruction repose sur l'existence de principes moraux entièrement dévolus à inscrire la question animale dans l'éthique, en formalisant les principes éthiques touchant directement à cette philosophie animaliste. D'abord, voici une définition de la déconstruction qui montre que l'enjeu éthique est au principe de cette philosophie qui n'est en rien une philosophie du langage, mais bien une pensée de la vie animale : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique, comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : *plus d'une langue*. Cela ne fait pas une phrase, en effet » (Derrida, *Mémoires* 39).

Il faut mettre cette définition en relation avec une phrase où Steiner tente de définir ce qu'il appelle l'épistémologie propre au postmodernisme (et donc à la déconstruction), théorie de la connaissance qui serait dans l'incapacité de produire des principes éthiques :

*An examination of the terms of postmodernism makes it clear why its proponents never get to the point of making definitive claims about the moral status of animals: fundamental to postmodernism is the endeavor to challenge the pretensions of traditional philosophy to objective truth and determinate principles. From an epistemological standpoint, this endeavor is born to the belief that all experience is essentially obscure and indeterminate, and that any characterization of experience in perspicuous terms is an idealized distortion of the irreducible complexity of experiential phenomena. From a political standpoint, the endeavor is born of a conviction that abstract principles are simply tools for the suppression of difference; the appeal to abstract principles, we are told, simply reproduces established regimes of dominance and submission. (Steiner 2)*

« Plus d'une langue » : cela ne veut pas dire, comme le prétend Steiner, que « toute expérience est essentiellement obscure et indéterminée » et qu'en conséquence, on ne peut y avoir accès; cela veut plutôt dire que la réalité se dit toujours de multiples manières (on pourrait ici parler d'un perspectivisme philosophique), mais surtout, que toute réalité échappe à l'unité et ne peut être pensée que dans le multiple et la pluralité (ce que Derrida appelle la « dissémination »). Autrement dit, loin d'être obscure et inaccessible, la réalité demande une interprétation comme passage d'une langue à une autre, d'où l'importance dans cette philosophie de la question de la traduction et de l'idiome, puisqu'il n'y a de langue qu'idiomatique et, plus généralement, il n'y a que des idiomes chez les vivants, qu'il s'agisse des vivants humains ou non humains. La philosophie animale de Derrida est un effort sans précédent pour faire en sorte que la réalité vécue par tous les vivants puisse être interprétée indépendamment de toute forme d'anthropocentrisme en instaurant une égalité de fait entre l'être humain et l'animal quant à leur vécu interprétatif. Il s'agit de créer les conditions de la rencontre entre l'être humain et l'animal comme événement, rencontre qui passe d'abord par une forme anthropocentrée pour s'ouvrir

ensuite à la différance qui consiste ici à pratiquer une neutralisation époche d'une autre forme de dualisme contraire aux intérêts des animaux, le dualisme réaction-réponse. Pour Derrida, c'est par la « traduction », au sens précis et repensé du terme, que peut être déconstruit ce dualisme producteur de violence envers les animaux :

Tout ce dont nous avons parlé revenait à des problèmes de traduction. De traduction en un sens à la fois divers et fondamental. Traduction d'abord parce que entre l'animal et l'homme — ce qu'on appelle de ces noms souvent, selon des distinctions reçues dans une tradition toute puissante et toujours vivante, survivante —, on parle de différences dans la manifestation, dans la signification, dans la signifiante et on oppose une logique de la réaction programmée chez l'animal à une logique de la responsabilité libre et souveraine chez l'homme. Et entre ce qu'on interprète comme réaction et ce qu'on interprète comme réponse, responsabilité ou réponse responsable, il y va justement d'une interprétation traduisante — toute interprétation est une traduction. C'est dans notre manière de traduire ce qu'on appelle les réactions animales qu'on croit pouvoir, mais c'est un risque de traduction, discerner, tracer une limite entre l'animalité et l'humanité, l'animalité réactive et l'humanité répondante ou responsable. Question de traduction. (*Bête* vol. I, 446)

Ce passage de *La bête et le souverain* (le dernier séminaire que Derrida a donné à l'EHESS, peu de temps avant de mourir) est important pour montrer que cette communauté morale qui, pour Steiner, n'existe pas chez Derrida, ne devient effective qu'à partir du moment où nous sommes capables de déconstruire l'une des limites qui ont empêché la rencontre : celle de l'animalité réactive versus l'humanité répondante. Mettre en question cette limite est l'un des moyens par lesquels cette communauté morale pourra exister, puisque pour le moment, on ne peut pas dire que cette communauté existe dans les faits, mais seulement dans nos pensées et nos combats.

Ce « plus d'une langue » prend un sens encore plus profond pour la question animale à propos d'un concept clé de la déconstruction derridienne, qui n'est jamais cité par Steiner et qui permet de comprendre ce qu'on pourrait appeler le projet derridien, à savoir le *logocentrisme*. Comment ne pas voir que ce concept a dès le départ été créé pour défaire le privilège apporté ou donné au *logos* humain? Pourquoi ne pas avoir tenu compte de ce concept dans l'analyse de la

philosophie animale derridienne, puisque sans lui, toute interprétation de la déconstruction du propre de l'être humain n'a pas beaucoup de sens? Comment ne pas sourire lorsque Steiner affirme que Derrida n'a pas été capable d'expliquer l'attribution privilégiée du *logos* aux humains, alors même que c'est au fondement de toute sa philosophie : « *Derrida is profoundly ambivalent about the historical attribution of logos to humans and its denial to animals* » (Steiner 124)? Derrida explique clairement dans *La bête et le souverain* que le concept de logocentrisme repose sur la volonté acharnée de déconstruire la violence qui a toujours combattu le principe éthique et politique du « plus d'une langue », et qui a dominé la philosophie occidentale d'Aristote à Heidegger et contribué à imposer cette idéologie sans laquelle il est impossible de comprendre la violence qui s'est toujours exercée sur les animaux :

Ce que je voudrais dire d'un mot à propos du *logos*, c'est que, au fond, ce qu'on peut appeler, ce que j'ai appelé depuis très longtemps le « logocentrisme », justement, qui a toujours désigné selon moi une hégémonie forcée, un forçage, imposant une hégémonie, ne signifie pas seulement l'autorité du *logos* comme parole, comme langage — qui est déjà une interprétation — mais signifie aussi une opération proprement, je dirais, entre guillemets, « européenne » qui rassemble justement, à la fois les traditions bibliques et puis la tradition philosophique, en gros les religions monothéistes, les religions abrahamiques et la philosophie. Ce logocentrisme des religions abrahamiques et de la philosophie signifiant non pas que le *logos* était tout simplement au centre de tout, mais qu'il était en situation, justement, d'hégémonie souveraine, organisant tout à partir de ses forçages de traduction. (*Bête* vol. I, 455)

Il y a donc bien dans la déconstruction de quoi créer une communauté morale avec les animaux, parce que la déconstruction milite pour le partage du pouvoir entre l'être humain et l'animal. J'ai compris cela lorsque je me suis penché sur la question de la domestication des animaux : il y a chez Derrida une véritable déconstruction de la domestication qui prend la forme d'une réélaboration d'un concept apparemment inattendu, celui de liberté. Cette déconstruction de la domestication autour du concept de liberté ne conduit pas à la défense de la libération animale, mais à un nouveau partage démocratique du pouvoir entre l'être humain et l'animal.

Cela donne lieu chez Derrida à une politique animale, une zoopolitique positive ouvrant sur la communauté morale. Les derniers travaux de Derrida (qui découlent assez logiquement de ce que nous venons de dire à propos de la différance comme génératrice de lien social et politique entre vivants humains et non humains) cherchent en effet à réélaborer le concept de liberté au profit des animaux et à proposer une véritable philosophie de la réponse animale afin précisément de faire communauté avec les animaux. Cela nous oblige à repenser de fond en comble les concepts de liberté et de responsabilité :

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, de l'hospitalité) sans souveraineté indivisible. (466)

On trouve dans cet extrait tout le projet politique de Derrida, sa politique de l'animalité à venir et les principaux concepts constituant son éthique animale. Il nous invite non seulement à inventer cette communauté morale en accueillant les animaux sous les principes de la liberté, du don, du pardon, de la justice et de l'hospitalité, mais plus essentiellement à faire des animaux et des êtres humains des « sujets » de la politique selon le même principe d'égalité fondée sur une autre conception de la subjectivité que celle qui a conduit à exclure les animaux du domaine politique.

## **II. Trace et animalité**

La deuxième thèse massive défendue par Steiner est qu'il y a incompatibilité absolue entre la philosophie derridienne et l'idée même d'une éthique animale. Nous avons vu que sa première thèse, selon laquelle la déconstruction s'oppose à l'idée de communauté morale avec les animaux, est contestable et qu'une grande partie de la conceptualité derridienne (différance,

traduction, logocentrisme, etc.) vise à inventer cette communauté. L'accusation de toute absence d'éthique animale témoigne d'une profonde mécompréhension de la philosophie derridienne :

*But the question is whether the philosophical terms of postmodernism, specifically the terms of deconstruction, can serve as the foundation for ethics in the sense of a program of action that we can explain and justify to others. My contention is that the terms of deconstruction are so fundamentally at odds with any such conception of ethics that the expression « postmodern ethics » is an oxymoron. Once we have examined the logic of the trace and drawn out its implications for grasping and responding to suffering and injustice, it will be become clear that one cannot consistently adhere both to deconstructive commitments and to a coherent conception of ethics. (Steiner 49)*

Il n'y aurait pas d'éthique animale chez Derrida en dehors d'une vague considération et prise en compte de la souffrance et de l'injustice infligée aux animaux, somme toute classique et répandue dans la philosophie. Autrement dit, en dehors de la compassion derridienne envers les animaux, rien! En dehors d'une dénonciation de la violence, rien! Autrement dit, une éthique minimale, mais aucune éthique digne de ce nom, fondée sur une conceptualité telle qu'on peut la trouver chez les philosophes de la libération animale. Seulement une éthique réactive témoignant d'une sensibilité du philosophe envers les animaux, mais rien au-delà!

De nombreux textes de Derrida inscrivent la vie des animaux dans une éthique fondamentale et prouvent l'existence d'une éthique faisant de la vie animale quelque chose relevant du sacré, au même titre que celui dans lequel l'humanisme a inclut l'homme. En voici quelques exemples qui, à mes yeux, montrent que l'éthique derridienne accueille les vivants non humains de manière radicale et unique à l'intérieur de la philosophie continentale :

La religion du vivant, n'est-ce pas là une tautologie? Impératif absolu, loi sainte, loi du salut : sauver le vivant comme l'intact, l'indemne, le sauf, qui a droit au respect absolu, à la retenue, à la pudeur [...]. C'est toujours le sacrifice du vivant, encore et plus que jamais à l'échelle de l'élevage et de l'abattage de masse, de l'industrie de la pêche ou de la chasse, de l'expérimentation animale. Soit dit au passage, certains écologistes et certains végétariens [...] seraient les seuls « religieux » de ce temps à respecter l'une des deux sources pures de la religion [le respect de la vie/la sacrificialité] et à porter la responsabilité de ce qui pourrait bien être l'avenir d'une religion. (*Foi et savoir* 78)

Il est en principe possible de sanctifier, de sacraliser l'indemne ou de se tenir en présence du sacro-saint de multiples manières sans mettre en œuvre un acte de croyance, si du moins croyance, foi ou fidélité signifie ici l'acquiescement au témoignage de l'autre, au tout autre, du tout autre inaccessible en sa source absolue. (79)

Si j'ai un devoir, un devoir avant toute dette, avant tout droit, envers l'autre, alors n'est-ce pas aussi envers l'animal qui est encore plus autre que l'autre homme, mon frère ou mon prochain? (*Animal* 148)

C'est un « Tu ne tueras point » [chez Levinas] qui n'interdit pas de tuer l'animal : il interdit seulement le meurtre du visage, et il n'y a d'ailleurs de meurtre que du visage, c'est-à-dire du visage de l'autre mon prochain, mon frère, l'homme ou l'autre mort. La mise à mort, le sacrifice animal, son exploitation ne sont pas, en vérité, dans cette logique, des meurtres. Ils ne sont pas interdits par le « Tu ne tueras point ». C'est que l'animal, au fond, puisqu'il ne saurait être la victime d'un meurtre, ne meurt pas. (153)

Pourquoi Steiner ne cite-t-il jamais ces textes? Le livre posthume *L'animal que donc je suis* n'est-il pas en grande partie un traité d'éthique animale qui a une double visée, déconstruire les concepts philosophiques d'autres auteurs qui ont été incapables de proposer une éthique respectant le vivant non humain et expliciter les enjeux d'une éthique animale digne de ce nom? On pourrait aller jusqu'à dire que le projet éthique de Derrida vise à ne plus faire aucune distinction entre l'être humain et l'animal en tant que vivants relevant de la même catégorisation éthique. Tous les concepts éthiques derridiens visent à intégrer les animaux dans l'ordre éthique, et il est incroyable que des concepts aussi cruciaux que ceux de « la vie-la mort », du « tout autre », de « pardon », d'« hospitalité » et de « finitude » ne soient ni mentionnés ni analysés par Steiner. Mais plutôt que d'énumérer ces concepts qui la nourrissent, ce qui serait fastidieux et ennuyeux, je voudrais montrer cette éthique animale à l'œuvre à travers un concept clé de la déconstruction, celui de *trace*. Steiner parle d'une logique de la trace qu'il relie à la question de la souffrance et de la justice, mais jamais celle-ci n'est explicitée au regard de la question animale, encore moins mise en relation avec l'éthique animale. Le concept de trace permet de

montrer que les enjeux éthiques de la déconstruction sont inhérents et consubstantiels au projet derridien d'ouvrir la philosophie au vivant animal.

Steiner, de manière assez obscure, réduit la philosophie animale derridienne à une question de souffrance et d'injustice. À aucun moment de son ouvrage Steiner ne fait la généalogie du concept de trace, qui eût permis de montrer que la « trace » est un concept majeur de l'éthique derridienne. Ce concept est directement relié à la question du logocentrisme dont nous venons de parler, qui est le privilège accordé par la culture occidentale à une forme particulière de souveraineté, celle issue de la parole comme propre de l'être humain. La généalogie de la déconstruction prend son point de départ dans la volonté d'accorder à la vie, et tout particulièrement à la vie animale, une importance que le logocentrisme lui a toujours refusée. C'est ce que dit très clairement Derrida dans un texte peu connu, « Freud et la scène de l'écriture », publié dans *L'écriture et la différence* à la fin des années 1970 : « Le logophonocentrisme n'est pas une erreur philosophique ou historique dans laquelle serait accidentellement, pathologiquement précipitée l'histoire de la philosophie, de l'Occident, voire du monde, mais bien un mouvement et une structure nécessaires et nécessairement finis : histoire de la possibilité symbolique en général (avant la distinction entre l'homme et l'animal et même entre vivant et non vivant » (« Freud » 123). Qu'est-ce que cela veut dire ?

Plusieurs idées peuvent être formulées. D'abord, cela signifie que le logocentrisme, ou ce qui est appelé ici logo-phonocentrisme — à savoir ce privilège accordé à la conscience et plus précisément à la parole comme conscience, à la parole comme expression de la conscience, ce qui revient à la conscience comme parole, à la conscience comme expression de la parole — est toute notre histoire, est l'histoire du monde, de notre monde. Autrement dit, notre monde n'est

peut-être rien d'autre que le privilège accordé à cette parole comme expression de la conscience humaine.

Ensuite, cela signifie que cette histoire n'est rien d'autre que ce qui a permis ce que Derrida nomme la « possibilité symbolique ». Cela est très important pour démontrer qu'il y a chez cet auteur une éthique animale qui prend naissance dans la façon dont sont mis en relation deux mouvements : d'une part, l'existence du monde, de notre monde en son origine logocentrique — monde dont le symbolique, dont ce symbolique fait loi, symbolique comme présence de la conscience et de la parole comme conditions de possibilité de notre histoire —, et, d'autre part, la question de l'animalité. Derrida dit ici quelque chose que nous n'avons pas encore compris. Le symbolique dans lequel nous sommes, et qui se déconstruit sous nos yeux, est le résultat de trois conditions entièrement dépendantes les unes des autres : le symbolique comme espace de la parole et de la conscience, la distinction entre l'être humain et l'animal qui en découle et qui s'accompagne de la distinction entre la vie et l'absence de vie, à savoir le vivant et le non-vivant. Dit autrement, notre monde où domine la parole est inséparable de la distinction entre l'être humain et l'animal, et cette distinction est donc un élément — sinon l'élément privilégié — du symbolique, sa condition d'existence : le symbolique pour l'être humain est fait, est cette distinction entre le vivant humain et le vivant non-humain.

Derrida annonce donc ici, en 1967, que la distinction entre l'être humain et l'animal est elle-même une « structure finie », puisque ce texte doit être lu comme la première étape du mouvement historique de ce que Derrida lui-même a appelé « la déconstruction du propre de l'homme », en tant qu'il s'est approprié par la violence ce symbolique lui-même par un coup de force. C'est pourquoi on peut lire toute la philosophie de Derrida comme une déconstruction de ce propre, de ce symbolique, donc, dont les animaux ont toujours été exclus en Occident. On

peut parler ici d'une « répression logocentrique » au principe du symbolique et considérer la déconstruction comme une opération de décompression du sens que l'être humain s'est approprié pour ouvrir ce sens aux animaux.

L'intérêt particulier de ce texte est que Derrida y puise les fondations de sa philosophie du vivant animal en s'appuyant sur un auteur clé à ses yeux, Freud, qui a inventé un nouveau concept de vie, de vie psychique, qui est déjà lui-même une première étape dans la déconstruction du propre de l'être humain. Derrida reprend à Freud le concept de trace pour comprendre la vie animale en dehors de tout logocentrisme qui a réprimé cette vie animale : le concept de trace est repensé pour accueillir la vie animale dans la philosophie derridienne et a une dimension éthique qu'il faut expliciter.

Il faut aussi prendre conscience que ce concept vise à comprendre ce qu'est la vie animale selon quelques principes à préciser pour insister sur leur dimension éthique, puisque c'est cela qui est reproché par Steiner à Derrida : le fait qu'il n'y ait aucun principe à même de comprendre au sens fort la vie animale et d'inscrire celle-ci dans un cadre éthique. L'éthique, non pas comme la production de règles et de normes morales, comme un système abstrait de règles, mais plutôt comme une réflexion sur ce qui fait éthique dans l'éthique, à savoir ses conditions de possibilité et donc sa possibilité même, ce qui fait qu'il peut y avoir de l'éthique : « Oui l'éthique avant et au-delà de l'ontologie, de l'État ou de la politique, mais l'éthique au-delà de l'éthique » (*Apories* 99).

Quelles sont donc les conditions de possibilité de l'éthique animale chez Derrida et en quoi le concept de trace est-il la condition de possibilité de cette éthique?

(1) Pour qu'il y ait éthique, il faut penser la trace animale selon un double mouvement d'espace et de temporalisation : « Les traces ne produisent donc l'espace de leur inscription

qu'en se donnant la période de leur effacement. Dès l'origine, dans le "présent" de leur première impression, elles sont constituées par la double force de répétition et d'effacement, de lisibilité et d'illisibilité » (« Freud » 334). La vie psychique animale fonctionne selon une logique de la trace, soumise au régime de son inscription et de son effacement : l'intégrité du psychisme animal est ici décrit selon le « même » modèle que le psychisme humain, le modèle de la trace (suivant l'idée de double force de répétition et d'effacement, principe de toute vie psychique animale). La trace est donc une force psychique double qui ne vise qu'à persévérer dans son « être » selon une logique complexe qui fait du vivant animal un « être » dont l'intériorité consiste à se constituer en échappant d'une certaine manière à toute identité repliée sur elle-même (suivant l'idée de la constitution de soi, d'un soi qui ne se replie jamais sur lui-même, d'un soi qui échappe au soi et, en échappant à son propre soi, se crée sa propre liberté). La trace est donc la condition de possibilité de toute vie animale. La dimension éthique de cette logique de la trace est en construction permanente d'elle-même, malgré — et grâce à — l'effacement qui l'habite. Ce qui échappe à la maîtrise entière de la trace est précisément la condition de l'éthique, au sens où aucune autre force ne doit venir mettre en question ce système producteur d'une certaine forme de liberté, voire de souveraineté toujours en construction.

(2) L'autre aspect de la trace vivante comme productrice d'éthique concerne la question du corps de l'animal, complètement absente du livre de Steiner, alors qu'il y a chez Derrida une philosophie du corps vivant qui s'élabore à travers le toucher comme sens éthique fondamental. Je ne peux revenir ici sur cette éthique du toucher entre l'être humain et l'animal<sup>1</sup>, mais j'aimerais souligner que l'éthique animale derridienne est une éthique du toucher qui s'inscrit dans le cadre d'une offrande sans don à l'égard de l'animal, et qui fait que toucher à l'animal est et doit être l'acte éthique fondamental dans la rencontre entre l'humain et le non-humain : c'est

dans le toucher que se joue, en réalité, la relation éthique. L'éthique animale derridienne passe par le toucher entre l'être humain et l'animal comme rencontre de deux corps qui doit prendre la forme d'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 qui n'existe qu'en dehors de tout échange. Le toucher interspécifique doit exclure toute logique d'échange pour laisser place à la rencontre.

Quelles sont les conséquences de cette philosophie animale de la trace pour une éthique? La conséquence la plus fondamentale est de ne pas faire de dichotomie entre le corps et les représentations ou les capacités de l'animal. Derrida offre la possibilité de fonder une éthique non dualiste en défendant cette thèse selon laquelle toute vie — y compris, donc, la vie animale —, en tant que soumise à cette logique de la trace, prend forme dans un corps à partir duquel la représentation a lieu. Il est par conséquent loin de Steiner qui soutient, en oubliant l'immense question de la trace et du toucher, que « *Derrida bases his entire case for the moral status of animals on a capacity—the capacity to suffer* » (Steiner 120).

Derrida n'a pas fondé son éthique animale sur une seule « capacité » des animaux, celle de souffrir. Cela n'aurait pas beaucoup de sens, dans la mesure où si Derrida dénonce la souffrance animale issue de l'élevage industriel ainsi que de l'expérimentation animale, sa philosophie se veut fondamentalement une zoopolitique, à savoir une philosophie pensant les conditions de possibilité d'une communauté politique entre êtres humains et animaux, dans laquelle s'établirait un véritable partage démocratique de la souveraineté entre eux, comme seule condition pouvant mettre définitivement fin à cette souffrance animale qui n'est chez lui que l'une des conséquences de l'inexistence de cette communauté politique comme zoopolitique positive. Autrement dit, il y a chez Derrida l'idée de faire de la « perception », et donc du corps, la condition de tout rapport à l'autre, humain comme non humain. Cela veut dire que l'origine de

toute vie animale est dans le rapport à l'autre, car c'est dans ce rapport à l'autre comme origine que toute « représentation » prend corps, si l'on peut dire. S'il n'y a pas de vie animale sans représentation, et donc sans « capacité », celle-ci n'est jamais première, car c'est toujours l'autre le premier. On pourrait dire, pour préciser, que la trace, c'est de l'autre perçu avant d'être représenté : toute trace est faite de l'existence de l'autre comme « perception », et non comme « représentation ». Dans la trace, c'est le rapport à l'autre qui est premier : « Mais c'est que la "perception", le premier rapport de la vie à son autre, l'origine de la vie avait toujours déjà préparé la représentation. Il faut être plusieurs pour écrire et déjà pour "percevoir" » (Derrida, « Freud » 334). Ou dit autrement : « Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence » (302).

Qu'est-ce que cela veut dire du point de vue de l'éthique animale derridienne? Plusieurs aspects mettent sérieusement en doute la thèse de Steiner selon laquelle il n'y aurait pas d'éthique chez Derrida. Cela veut dire, d'abord, que le vivant animal est porteur d'une vie qu'aucune force contraire à son existence, développement et épanouissement ne doit venir enrayer. Cela veut dire, ensuite, que cette importance accordée au corps animal par Derrida indique que ce corps possède une intégrité que rien ne doit venir diminuer, au sens où il est le lieu de la finitude du vivant qu'aucune action ne doit venir violer ni donc interrompre : il faut laisser cette finitude se déployer et tout faire pour qu'elle accède à son plus haut degré de liberté. Le respect de la finitude du vivant est précisément le lieu où l'éthique prend naissance en offrant la possibilité de cette hospitalité inconditionnelle, autre nom de l'éthique animale derridienne. Cette hospitalité inconditionnelle est donc le lieu d'un espace et d'un temps où la vie du vivant animal doit s'inscrire afin de permettre d'accueillir l'autre en tant qu'autre, et tout autre porteur de cette finitude que je partage avec lui et qu'il partage avec moi. Cela veut dire, enfin, que le

concept de « politique », devenu chez Derrida « zoopolitique », est ce dans quoi et avec quoi cette vie animale doit être inscrite non pas seulement pour la protéger, mais aussi pour lui permettre de créer du commun à travers une zoopolitique du toucher qui soit respectueuse de cette logique de la trace, zoopolitique du toucher à prendre aussi, et peut-être surtout, au sens du symbolique, en tant que partage de ce symbolique par l'être humain et l'animal, dernière finalité de cette éthique animale. Ce partage du symbolique est peut-être l'autre nom de cette philosophie qui dès lors apparaît dès le départ comme éthique, car obsédée par l'inclusion des animaux dans un symbolique qui ne leur serait plus défavorable et qui ne serait pas contraire à leurs intérêts, mais qui serait pensé et vécu comme partage de souveraineté et donc de liberté. Derrida a résumé ce projet éthique dans une phrase qui est la clé interprétative de toute son œuvre — phrase jamais évoquée ni citée par Steiner, car elle mettrait la totalité de ses hypothèses en déroute :

Si la déconstruction 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 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 différance concernent différenciellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant. (*Animal* 144)

Le renversement de la parole par rapport à l'écriture, qui caractérise en profondeur le travail de Derrida, est surtout un renversement de l'être humain par rapport à l'animal. Cette déconstruction du propre de l'être humain est donc bien une déconstruction du symbolique comme non-partage de la souveraineté, déconstruction visant à accueillir le vivant animal au cœur même de l'éthique derridienne à partir d'une philosophie de la vie comme trace.

Pour finir, il est incroyable que le concept le plus important de la philosophie animale derridienne et dont les conséquences éthiques et politiques sont infinies, celui de « carnophallogocentrisme », ne soit pas une seule fois évoqué dans le livre de Steiner. Cela est

d'autant plus regrettable que le carnophallogocentrisme allie une réflexion politique à une réflexion sur le « végétarisme », en montrant précisément que l'État souverain vit et n'a d'existence que par rapport au sacrifice carnivore, et donc au meurtre de l'animal. La thèse de Derrida est d'une grande radicalité politique quant aux conséquences pratiques de ce concept sur la politique, l'État, le droit et la justice. J'ai tenté, dans *Politique et éthique de l'animalité*, d'expliquer le plus clairement possible ce concept qui cherche à expliquer que les fondements de l'État et du droit reposent sur le sacrifice carnivore de l'animal. Ce concept vient donc une nouvelle fois démentir ce que Steiner fait dire à Derrida dans de nombreuses phrases dont le sens est en opposition totale avec les enjeux présents et impliqués par ce concept révolutionnaire de carnophallogocentrisme, autre marque de fabrique intellectuelle de la philosophie animale derridienne.

### **Note**

1. J'ai parlé de cette question dans mon petit livre, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, et j'ai continué à l'approfondir dans un article plus développé qui sera bientôt publié dans le collectif *A Companion to Derrida*, à paraître en 2014 sous la direction de Leonard Lawlor et Zeynep Direk (Blackwell).

**Textes cités**

DERRIDA, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

—, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

—, *La bête et le souverain*, 2 vol., Paris, Galilée, 2010.

—, *De quoi demain... Entretiens avec Elisabeth Roudinesco*, Paris, Fayard/Gallimard, 2001.

—, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000.

—, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.

—, « Freud et la scène de l'écriture », in Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 158-220.

—, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1998.

LLORED, Patrick, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, éd. Sils Maria, 2012.

STEINER, Gary, *Animals and the Limits of Postmodernism*, New York, Columbia University Press, 2013.