

Jacques Derrida

L'animal
que donc je suis



Galilée

L'animal que donc je suis

© 2006, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN 978-2-7186-0693-4 ISSN 0768-2395

www.editions-galilee.fr

Jacques Derrida

L'animal que donc je suis

Édition établie par Marie-Louise Mallet



Galilée

Avant-propos

Jacques Derrida avait souvent exprimé son intention de réunir, un jour, en un grand ouvrage, les textes qu'il avait écrits sur « l'animal ». C'était un projet qui lui tenait à cœur mais dont les tâches pressantes ne cessaient de l'écarter. En 1997, pour la décade de Cerisy dont il avait lui-même voulu le titre, « L'animal autobiographique », il avait écrit une très longue conférence, une sorte de séminaire plutôt si l'on en considère la durée, une dizaine d'heures. Seule l'introduction en avait été publiée dans les actes du colloque sous le titre donné à l'ensemble de la conférence, « L'animal que donc je suis », avec la mention « à suivre » qui annonçait le dessein d'en publier la suite¹. Enfin, en 2003, parmi les textes inédits destinés au Cahier de L'Herne qui lui était consacré, il avait choisi de publier, sous le titre « Et si l'animal répondait² ? », un texte qui se trouvait situé vers la fin de cette même conférence.

Comme il le rappelle lui-même au cours de la conférence, la question de « l'animal » est très présente dans nombre de ses textes. Cette présence insistante tout au long de son œuvre procède au moins de deux sources. La première est sans doute une sensibilité particulière et vive, une certaine aptitude à se sentir en

1. Dans M.-L. Mallet (dir.), *L'Animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999. Cette mention rappelle aussi qu'il faudra entendre sur au moins deux portées le « je suis » du titre, celle de l'être et celle du suivre...

2. Dans M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.), *Cahier de L'Herne. Jacques Derrida*, n° 83, Paris, L'Herne, 2004.

« sympathie » avec les aspects de la vie animale les plus méprisés ou oubliés par la philosophie. D'où l'importance très grande qu'il accorde à la question que pose Jeremy Bentham à propos des animaux : « *Can they suffer?* » « La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? Peuvent-ils parler ? – dit Bentham – Mais : peuvent-ils souffrir ? » Question simple en apparence mais très profonde pour Jacques Derrida. Il y revient plusieurs fois dans ses textes. La souffrance animale ne le laisse jamais indifférent. Mais, et c'est la deuxième source, la question posée par Bentham lui paraît aussi d'une très grande pertinence philosophique et propre à prendre à revers, par l'opposition non frontale d'une voie détournée, la tradition de pensée la plus constante et la plus tenace dans l'histoire de la philosophie. Même quand elle définit l'homme comme *zôon logon ekhon* ou *animal rationale*, comme « animal », donc, mais doué de raison, cette tradition a toujours consisté, en effet, à opposer l'homme à tout le reste du genre animal, jusqu'à effacer toute animalité en lui et à définir en retour l'animal, de façon essentiellement négative, comme dépourvu de tout ce qui est censé être le « propre » de l'homme : « ... parole, raison, expérience de la mort, deuil, culture, institution, technique, vêtement, mensonge, feinte de feinte, effacement de la trace, don, rire, pleur, respect, etc. » Et « la plus puissante tradition philosophique dans laquelle nous vivons a refusé *tout cela* à l'« animal » »¹, souligne Jacques Derrida. Le « logocentrisme » philosophique, inséparable d'une position de maîtrise, est d'abord « une thèse sur l'animal, sur l'animal privé de *logos*, privé du *pouvoir-avoir* le *logos* : thèse, position ou présupposition qui se maintient d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Lévinas et Lacan », écrit-il encore². La violence faite à l'animal commence d'ailleurs, dit-il, avec ce pseudo-concept, « l'animal », ce mot employé au singulier, comme si tous les animaux, du ver de terre au chimpanzé, constituaient un ensemble homogène auquel s'opposerait, radicalement, « l'homme ». Et comme une réponse à cette première violence, il invente cet autre mot,

1. Cf. *infra*, ch. III, « Et si l'animal répondait ? », p. 185.

2. Cf. *infra*, ch. I, « L'animal que donc je suis », p. 48.

« l'animot » qui, prononcé, fait entendre le pluriel, « animaux », dans le singulier, et rappelle l'extrême diversité des animaux que « l'animal » efface ; « animot » qui, écrit, fait voir que ce mot, « l'animal », n'est précisément qu'un « mot ». Dès lors, les différentes occurrences de cet « animot » dans le texte sont comme autant de signaux d'alarme, d'appels au réveil destinés à empêcher que l'usage, inévitable, du mot « animal », au singulier, ne nous endorme dans un trop ordinaire et trop peu remarqué sommeil dogmatique.

Enfin, l'enjeu de cette déconstruction de la tradition philosophique qui a ainsi maltraité les animaux ne concerne pas seulement ceux-ci. Loin d'opérer un simple renversement de perspective et, par exemple, de restituer à « l'animal », en général, ce dont cette tradition l'a toujours privé, loin de substituer à l'opposition classique la confusion d'une indifférenciation non moins trompeuse, la déconstruction, multipliant patiemment les différences, fait apparaître la fragilité, la porosité de ces frontières supposées du « propre » sur lesquelles on a cru si longtemps pouvoir fonder l'opposition traditionnelle de « l'homme » à « l'animal ». Ce faisant, si elle ébranle toute assurance quant à « l'animalité » de l'animal « en général », elle n'en ébranle pas moins l'assurance quant à « l'humanité » de l'homme. Comme Jacques Derrida prend soin de le souligner, « il *ne s'agit pas seulement* de demander si on a le droit de refuser tel ou tel pouvoir à l'animal [...], il s'agit *aussi* de se demander si ce qui s'appelle l'homme a le droit d'attribuer en toute rigueur à l'homme, de s'attribuer, donc, ce qu'il refuse à l'animal, et s'il en a jamais le concept *pur, rigoureux, indivisible*, en tant que tel¹ ».

Dès lors, on comprend mieux pourquoi la question de « l'animal » occupe cette place si importante dans sa pensée et pourquoi il tenait à ce projet de livre. Ce qu'aurait été ce livre, si le temps lui avait été donné de le mettre en œuvre, nous ne le saurons jamais, hélas !... Mais il nous a semblé être fidèles à son vœu en rassemblant dans cet ouvrage, outre les deux parties déjà

1. Cf. *infra*, ch. III, « Et si l'animal répondait ? », p. 185-186.

publiées séparément de la grande conférence de Cerisy, les parties non encore publiées.

Celles-ci sont de deux sortes. D'une part, un long texte correspondant à la partie de la conférence située entre les deux fragments publiés et dans laquelle, de Platon à Lévinas, le retour des mêmes schèmes de pensée concernant « l'animal » est suivi comme « à la trace ». Ce texte, comme toutes les conférences de Jacques Derrida, comme toutes les séances de ses séminaires également, était complètement et parfaitement rédigé. Il a donc été repris sans autres modifications que les minimales corrections de fautes de frappe et l'ajout, en notes, de quelques références (ou précisions dans les références) aux ouvrages cités.

D'autre part, à la fin de l'ouvrage, on trouvera la dernière partie de la conférence, qui aborde la question de l'animal chez Heidegger. Son statut est quelque peu différent, posant à la publication quelques problèmes spécifiques. La conférence, commencée le 15 juillet 1997, s'était prolongée le lendemain et, discussions comprises, avait duré plus de neuf heures... La décade s'était alors poursuivie avec les autres conférences prévues, mais il restait, chez les participants, une attente : à maintes reprises annoncée au cours de la conférence, la question de l'animal chez Heidegger demeurait en suspens. Le dernier jour donc, le 20 juillet, en fin de journée, Jacques Derrida accepta d'improviser une réponse à cette attente. Non rédigée, échaudée à partir de quelques notes seulement, quelques références aux pages de Heidegger, il ne reste de cette improvisation qu'un enregistrement. Il nous a semblé cependant que, si improvisée soit-elle, cette esquisse avait sa place dans la publication comme une approche de ce qui constitue l'une des lignes directrices majeures de tout le parcours. Nous en donnons donc ici la transcription la plus fidèle possible : seules les quelques scories inévitables de la parole improvisée ont été corrigées. Nous n'avons pas cherché à en effacer le caractère oral, le ton familier, souvent enjoué, bien au contraire, regrettant seulement que soient inévitablement perdues les multiples variations de ce ton par lesquelles, non moins que par les mots, passe souvent le sens. Mais, s'il est relativement aisé de transcrire avec exactitude tous les mots prononcés (une

attention soutenue y suffit), une certaine interprétation commence lorsqu'il s'agit de traduire le rythme, les silences, les accents de l'intonation en signes de ponctuation et l'on sait l'attention que Jacques Derrida portait à ces signes. Enfin, s'il avait pu lui-même procéder à cette publication, il aurait sans doute réécrit cette esquisse, une simple « silhouette » dit-il. Mais, comme il le rappelle, la question de l'animal chez Heidegger était déjà depuis longtemps présente dans nombre de ses textes, en particulier dans « Les fins de l'homme¹ », « *Geschlecht* » et « La main de Heidegger »², *De l'esprit*, « L'oreille de Heidegger³ », dans *Apories* enfin, qu'il faudrait donc lire ou relire.

« Si j'en avais eu le temps et si nous en avions eu le temps ensemble [...] mais nous n'avons pas le temps... » « Si j'avais le temps j'essaierais de montrer [...] on n'aura pas le temps d'aller très loin... » « Si on a le temps d'y arriver [...] il faudrait s'y arrêter longtemps [...] je n'aurai pas le temps de le faire... » « Si j'en avais eu le temps, j'aurais voulu faire justice [...] j'aurais voulu insister sur les moments de vertige et de cercle dans ce texte. C'est ça qui demanderait du temps... » « Ce point d'exclamation j'aurais aimé le suivre à travers cet énorme discours, je le ferai je l'espère si j'en ai le temps et la force [...] : je voudrais rendre justice à ce texte... » Le lecteur de cette transcription ne pourra pas ne pas être frappé par le retour de ce motif du temps que l'on n'a pas, motif qui résonne pour nous, aujourd'hui, comme un glas. Bien au-delà des raisons circonstanciées de cette inquiétude (la fin du colloque, le peu de temps qui reste, en effet, la crainte aussi d'abuser du temps d'attention d'un auditoire qui pourtant ne demande que ça), les lecteurs, les amis de Jacques Derrida reconnaissent une inquiétude, une angoisse, un « tremblement » de la voix si souvent entendus. « Si j'en ai le temps et la force » : loin de se satisfaire d'une œuvre pourtant

1. Dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

2. Dans *Psyché. Inventions de l'autre*, t. II, nouv. éd. augmentée, Paris, Galilée, 2003.

3. Dans *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

immense, toujours sa pensée s'élançait vers un à-venir incertain, et d'abord par ce souci de « rendre justice » au texte, au thème, à la question, au motif, à ce qui ne se laisse pas thématiser, à la venue de l'événement... La « déconstruction » la plus rigoureuse, la plus intransigeante, a toujours été animée par ce souci de justice autant que de justesse.

En 1997, il avait encore un peu de temps, mais depuis longtemps déjà, bien avant 1997, et bien souvent après, revenait chez lui cette petite phrase : « La vie aura été si courte. » Ce futur antérieur trouve aujourd'hui son « emploi absolu »...

Marie-Louise Mallet

I

L'animal que donc je suis

(à suivre)

Au commencement – je voudrais me confier à des mots qui soient, si c'était possible, nus.

Nus en premier lieu – mais pour annoncer déjà que sans cesse je parlerai de la nudité, et du nu en philosophie. Depuis la Genèse. Je voudrais élire des mots qui soient, pour commencer, nus, tout simplement, des mots du cœur.

Et les dire, ces mots, sans me répéter, sans recommencer ce que j'ai dit ici même déjà, plus d'une fois. Il faut éviter de répéter, se dit-on, pour conjurer un dressage, déjà, une habitude ou une convention – qui programmeraient à la longue le remerciement même.

Certains d'entre vous, et j'en pleure d'émotion, étaient déjà là en 1980, puis en 1992, lors des deux autres décades. Certains même, parmi mes plus chers et plus fidèles amis (Philippe Lacoue-Labarthe et Marie-Louise Mallet) avaient déjà pensé, porté, inspiré ces deux décades, avec le génie souriant que Marie-Louise fait rayonner encore une fois. Jean-Luc Nancy nous avait promis de venir encore. Avec Philippe il avait ouvert la décade de 1980. Je pense constamment à lui et il sait les vœux que forment ici pour lui ses amis et ses admirateurs¹.

1. Jean-Luc Nancy, malade, n'avait pu venir à la décade de 1997. Mais il avait envoyé le texte de sa conférence qui avait été lu et fut publié dans les actes.

À ceux et à celle que je viens de nommer, je dois tant que le langage de la reconnaissance n'y suffirait pas. Cela reste pour moi infini et ineffaçable.

Sans l'oublier, je veux remonter, qu'on me le pardonne, vers un instant plus ancien encore, un temps avant ce temps.

Et parler *depuis* ce temps, « depuis le temps », comme on dit, un temps qui me devient fabuleux ou mythique.

Certains ici, et d'abord Maurice de Gandillac, que je veux saluer et remercier comme au premier chef, savent qu'il y a près de quarante ans, en 1959, nos hôtes merveilleux de Cerisy m'offraient déjà leur hospitalité – et ce fut ma toute première conférence, en vérité ma première prise de parole publique. Si je cédaï déjà à ce que d'autres appelleraient l'instinct de l'animal autobiographique, je rappellerais que le thème, c'était en somme, en 1959 comme aujourd'hui, la Genèse : ça s'appelait « Structure et Genèse », ma première décade. Ensuite, j'ai tant aimé à revenir pour les décades « Nietzsche » en 1972, « Ponge » en 1974, « Lyotard » en 1982. Je n'ai pas à en dire davantage, je pense, pour que vous puissiez non pas tant mesurer, elle ne se mesure pas, mais pressentir l'immensité de ma gratitude.

Tout ce que je me risquerai à dire, aujourd'hui, une fois encore, ce sera dès lors comme pour rendre grâce, pour dire « grâce à ce lieu, à ceux qui nous y reçoivent et grâce à vous ». C'est pour moi une histoire belle, et intense, celle de mes retours à Cerisy. Elle aura scandé presque toute ma vie d'adulte, tout ce que j'ai pu tenter d'y penser en le disant. Si jamais un jour l'animal que je suis devait écrire une autobiographie (qu'elle soit intellectuelle ou sentimentale), il devrait encore et encore y nommer Cerisy, plus d'une fois et de plus d'une façon – dans sa renommée de nom propre et de métonymie.

Quant à cette décade-ci, la troisième d'une certaine série, celle-ci, elle me paraissait imprévisible, voire exclue d'avance. La dernière fois, en 1992, quand Didier Cahen y avait fait allusion, au grenier, le dernier soir, en me demandant ce que serait le thème d'une troisième décade à venir, je m'en souviens encore, j'avais exclu l'hypothèse : « Il est fou ce mec », lui avais-je crié. Il n'était pas si fou, mais tout cela me restait, comme tout ce qui

arrive, et c'est la condition de ce qui arrive, inanticipable. C'est seulement après coup, et fort troublé que, à relire les titres de ces trois rencontres (« Les fins de l'homme », « Le passage des frontières », « L'animal autobiographique »), j'y ai perçu une sorte d'ordonnancement, comme un ordre préétabli, sinon harmonieux, une machine providentielle, comme dirait Kant au sujet de l'animal, justement, « *als ein Maschinen der Vorsehung* », une obscure prévoyance, le procès d'une aveugle mais sûre préfiguration dans la configuration : un seul et même mouvement qui se dessinerait en cherchant sa fin. « Les fins de l'homme » (titre choisi par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy qui ne m'avaient pas demandé mon avis, et je n'avais pas cherché à le donner, bien que le titre, « Les fins de l'homme », fût aussi le titre de l'un de mes textes), « Le passage des frontières » et « L'animal autobiographique » – titres que j'ai proposés moi-même à Marie-Louise et à nos hôtes de Cerisy –, je me suis mis plus tard à y entendre, dans cette série de trois coups d'envoi, ce que personne, et surtout pas moi, n'a jamais calculé, ce que personne ne pourra se réapproprier, à savoir l'esquisse ou la tentation d'une seule phrase, une phrase qui se donnerait à suivre.

Elle suit, elle-même, elle se suit. Elle pourrait dire « je suis », « je me suis ». À se poursuivre ainsi avec quelque conséquence, en trois temps, elle décrirait comme la course d'une pièce en trois actes ou les trois mouvements de quelque concerto syllogistique, un déplacement qui se *fait suite*, une suite en un mot.

Si je suis cette suite, et tout dans ce que je m'apprête à dire devrait reconduire à la question de ce que « suivre » ou « poursuivre » veut dire, et « être après », et à la question de ce que je fais quand « je suis », et dis « je suis », si je suis cette suite, donc, alors je me rends des « fins de l'homme », donc des confins de l'homme, au « passage des frontières », entre l'homme et l'animal. À passer les frontières ou les fins de l'homme, je me rends à l'animal : à l'animal en soi, à l'animal en moi et à l'animal en mal de lui-même, à cet homme dont Nietzsche disait à peu près, je ne sais plus où, qu'il était un animal encore indéterminé, un animal en défaut de lui-même. Nietzsche dit aussi dans *La Généalogie de la morale*, tout au début de la Seconde Dissertation, que l'homme est

un animal prometteur, par quoi il entend, en soulignant ces mots, un animal qui puisse promettre (*das versprechen darf*). Cet animal à promesses, la nature se serait donné pour tâche de l'élever, de le domestiquer, de le « discipliner » (*heranzüchten*).

Depuis le temps, depuis si longtemps, donc, depuis tout ce temps et pour ce qui reste à venir, nous serions en passe de nous rendre à la promesse de cet animal en mal de lui-même.

Depuis le temps, donc.

Depuis le temps, peut-on dire que l'animal nous regarde ?

Quel animal ? L'autre.

Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* – et qui je suis au moment où, surpris nu, en silence, par le regard d'un animal, par exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne.

Pourquoi ce mal ?

J'ai du mal à réprimer un mouvement de pudeur. Du mal à faire taire en moi une protestation contre l'indécence. Contre la malséance qu'il peut y avoir à se trouver nu, le sexe exposé, à poil devant un chat qui vous regarde sans bouger, juste pour voir. Malséance de tel animal nu devant l'autre animal, dès lors, on dirait une sorte d'animalséance : l'expérience originale, une et incomparable de cette malséance qu'il y aurait à paraître nu en vérité, devant le regard insistant de l'animal, un regard bienveillant ou sans pitié, étonné ou reconnaissant. Un regard de voyant, de visionnaire ou d'aveugle extra-lucide. C'est comme si j'avais honte, alors, nu devant le chat, mais aussi honte d'avoir honte. Réflexion de la honte, miroir d'une honte honteuse d'elle-même, d'une honte à la fois spéculaire, injustifiable et inavouable. Au centre optique d'une telle réflexion se trouverait la chose – et à mes yeux le foyer de cette expérience incomparable qu'on appelle la nudité. Et dont on croit qu'elle est le propre de l'homme, c'est-à-dire étrangère aux animaux, nus qu'ils sont, pense-t-on alors, sans la moindre conscience de l'être.

Honte de quoi et nu devant qui ? Pourquoi se laisser envahir de honte ? Et pourquoi cette honte qui rougit d'avoir honte ?

Surtout, devrais-je préciser, si le chat m'observe nu *de face*, en face-à-face, et si je suis nu face aux yeux du chat qui me regarde de pied en cap, dirais-je, juste *pour voir*, sans se priver de plonger sa vue, pour voir, en vue de voir, en direction du sexe. *Pour voir*, sans aller y voir, sans y toucher encore, et sans y mordre, bien que cette menace reste au bout des lèvres ou de la langue. Il se passe là quelque chose qui ne devrait pas avoir lieu – comme tout ce qui arrive, en somme, un lapsus, une chute, une défaillance, une faute, un symptôme (et symptôme, vous le savez, cela veut dire aussi la chute : le cas, l'événement malheureux, la coïncidence, l'échéance, la méchance). C'est comme si, à l'instant, j'avais dit ou j'allais dire l'interdit, quelque chose qu'on ne devrait pas dire. Comme si d'un symptôme j'avouais l'inavouable et que, comme on dit, j'avais voulu me mordre la langue.

Honte de quoi et devant qui ? Honte d'être nu comme une bête. On croit généralement, mais aucun des philosophes que je m'en vais interroger tout à l'heure n'en fait mention, que le propre des bêtes, et ce qui les distingue en dernière instance de l'homme, c'est d'être nus sans le savoir. Donc de ne pas être nus, de ne pas avoir le savoir de leur nudité, la conscience du bien et du mal, en somme.

Dès lors, nus sans le savoir, les animaux ne seraient pas, en vérité, nus.

Ils ne seraient pas nus parce qu'ils sont nus. En principe, à l'exception de l'homme, aucun animal n'a jamais songé à se vêtir. Le vêtement serait le propre de l'homme, l'un des « propres » de l'homme. Le « se vêtir » serait inséparable de toutes les autres figures du « propre de l'homme », même si on en parle moins que de la parole ou de la raison, du *logos*, de l'histoire, du rire, du deuil, de la sépulture, du don, etc. (La liste des « propres de l'homme » forme toujours une configuration, dès le premier instant. Pour cette raison même, elle ne se limite jamais à un seul trait et elle n'est jamais close : par structure, elle peut aimer un nombre non fini d'autres concepts, à commencer par le concept de concept.)

L'animal, donc, n'est pas nu parce qu'il est nu. Il n'a pas le sentiment de sa nudité. Il n'y a pas de nudité « dans la nature ».

Il n'y a que le sentiment, l'affect, l'expérience (consciente ou inconsciente) d'exister dans la nudité. Parce qu'il *est* nu, sans ~~exister~~ dans la nudité, l'animal ne se sent ni ne se voit nu. Et donc il n'est pas nu. Du moins le pense-t-on. Pour l'homme ce serait le contraire, et le vêtement répond à une technique. Nous aurions donc à penser ensemble, comme un même « sujet », la pudeur et la technique. Et le mal et l'histoire, et le travail, et tant d'autres choses qui vont avec lui. L'homme serait le seul à s'inventer un vêtement pour cacher son sexe. Seul il serait homme à devenir capable de nudité, à savoir pudique, à se savoir pudique parce qu'il n'est plus nu. Et *se* savoir, ce serait se savoir pudique. L'animal, lui, nu parce qu'il n'a pas conscience d'être nu, on croit qu'il resterait aussi étranger à la pudeur qu'à l'impudeur. Et au savoir de soi qui s'y engage.

Qu'est-ce que la pudeur si l'on ne peut être pudique qu'en restant impudique, et réciproquement ? L'homme ne serait plus jamais nu parce qu'il a le sens de la nudité, à savoir la pudeur ou la honte. L'animal serait *dans* la non-nudité parce que nu, et l'homme *dans* la nudité là où il n'est plus nu. Voilà une différence, voilà un temps ou un contretemps entre deux *nudités sans nudité*. Ce contretemps ne fait que commencer à nous donner du mal, du côté de la science du bien et du mal.

Devant le chat qui me regarde nu, aurais-je honte *comme* une bête qui n'a plus le sens de sa nudité ? Ou au contraire honte *comme* un homme qui garde le sens de la nudité ? Qui suis-je alors ? Qui est-ce que je suis ? À qui le demander sinon à l'autre ? Et peut-être au chat lui-même ?

Je dois le préciser tout de suite, le chat dont je parle est un chat réel, vraiment, croyez-moi, *un petit chat*. Ce n'est pas une *figure* du chat. Il n'entre pas dans la chambre en silence pour allégoriser tous les chats de la terre, les félins qui traversent les mythologies et les religions, la littérature et les fables. Il y en a tant. Le chat dont je parle n'appartient pas à l'immense zoopoétique de Kafka qui mériterait ici une sollicitude infinie et originale. Le chat qui me regarde, et auquel j'ai l'air, mais ne vous y fiez pas, de consacrer une zoothéologie négative, ce n'est pas non plus le chat Murr d'Hoffmann ou de Kofman, bien qu'il salue avec moi, à

cette occasion, le livre magnifique et inépuisable que lui consacra Sarah Kofman, *Autobiogriffures*¹, dont le titre résonne si bien avec celui de cette décade. Il veille sur elle et demanderait à être cité ou relu en permanence.

Un animal me regarde. Que dois-je penser de cette phrase ? Le chat qui me regarde nu, et qui est *vraiment un petit chat*, ce chat dont je parle, qui est aussi une chatte, ce n'est pas davantage la chatte de Montaigne qui dit pourtant « ma chatte » dans son *Apologie de Raimond Sebond*². C'est là, vous le reconnaîtrez, l'un des plus grands textes précartésiens et anticartésiens qui soient sur l'animal. Nous nous intéresserons plus tard à une certaine mutation de Montaigne à Descartes, à tel événement obscur et difficile à dater, à identifier même, entre telles configurations dont ces noms propres sont les métonymies. Montaigne se moque de l'« impudence humaine sur le faict des bestes », de la « présomption » et de l'« imagination » de l'homme quand il prétend, par exemple, savoir ce qui se passe dans la tête des animaux. Surtout quand il prétend leur assigner ou leur refuser des

1. Sarah Kofman, *Autobiogriffures*, Paris, Galilée, 1984.

2. Michel de Montaigne, *Essais*, II, ch. XII, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 498. *L'Apologie* devra être interrogée, de fort près, là où Montaigne ne se contente pas de réveiller, dans sa richesse foisonnante, une tradition qui accorde beaucoup à l'animal, à commencer par un certain langage. Le lieu le plus pertinent à cet égard, celui qui marque d'avance une différence avec la forme moderne (cartésienne et postcartésienne) d'une tradition hégémonique que nous analyserons plus tard, nous le situerions là où Montaigne reconnaît à l'animal plus qu'un droit à la communication, au signe, au langage comme signe (cela, Descartes ne le dénierait pas) : *un pouvoir de répondre*. Par exemple : « ... ce n'est pas croyable que nature nous ait refusé ce moyen qu'elle a donné à plusieurs autres animaux : car, qu'est-ce autre chose que parler, cette faculté que nous leur voyons de se plaindre, de se resjouyr, de s'entr'appeller au secours, se convier à l'amour, comme ils font par l'usage de leur voix ? Comment ne parleroient elles entr'elles ? elles parlent bien à nous, et nous à elles. En combien de sortes parlons nous à nos chiens ? *et ils nous respondent*. D'autre langage, d'autres appellations divisons nous avec eux qu'avec les oyseaux, avec les pourceaux, les beufs, les chevaux, et *changeons d'idiome* selon l'espèce... » Et après une citation de Dante sur la fourmi : « Il semble que Lactance attribué aux bestes, non le parler seulement, mais le rire encore. » (P. 505 ; je souligne.)

facultés. Au contraire, il faudrait reconnaître aux animaux une « facilité » de vocaliser lettres et syllabes. Pouvoir qui, Montaigne en donne l'assurance avec assurance, « témoigne qu'ils ont un discours au-dedans qui les rend ainsi disciplinables et volontaires à apprendre ». S'en prenant à l'homme qui « taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble », il s'interroge — et la question, dès lors, ce n'est pas tant l'animal, c'est la naïve assurance de l'homme :

Comment cognoit-il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? par quelle comparaison d'eux à nous conclut il la bestise qu'il leur attribue ?

Quand je jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle ?

[L'édition de 1595 ajoutait : « Nous nous entretenons de singeries réciproques. Si j'ay mon heure de commencer ou de refuser, aussi a elle la sienne. »]

La chatte qui me regarde nu, celle-là et nulle autre, celle *dont je parle ici*, n'appartient pas encore, mais nous nous en rapprochons, à la famille des chats de Baudelaire¹, de Rilke², ou de

1. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*. Le chat donne son titre, on le sait, à deux poèmes dont le premier seul apostrophe et tutoie son sujet (« Viens, mon beau chat... ») avant d'y reconnaître la figure de « ma femme ». Baudelaire ne nomme pas seulement le regard du chat (« Je vois ma femme en esprit. Son regard,/ Comme le tien, aimable bête... » *Le Chat*, XXXIV. « Quand mes yeux, vers ce chat que j'aime [...]. Et que je regarde en moi-même... » *Le Chat*, LI). Ni seulement sa voix (« Pour dire les plus longues phrases,/ Elle n'a pas besoin des mots », *Le Chat*, LI).

2. Rainer Maria Rilke, « *Schwarze Katze* » (il me faudra tenter ailleurs, plus tard, une lecture de ce poème dont je dois la redécouverte à Werner Hamacher). Ce poème est dédié, si on peut dire, à « ton regard » (*dein Blick*) et au spectre (*Ein Gespenst* : ce sont les premiers mots) ; il pourrait être configuré avec celui que Rilke signa sur « La panthère » qui commence par nommer le regard, « son regard », cette fois (*Sein Blick*, ce sont les premiers mots) et dont je dois la découverte à Richard Macksey, qui a aussi traduit le poème en anglais. Depuis Cerisy, les amis des chats et mes amis du monde entier me

Buber¹. À la lettre du moins, ces chats de poètes et de philosophes ne parlent pas. « Ma » chatte (mais une chatte n'appartient jamais) n'est pas davantage celle *qui parle* dans *Alice au Pays des merveilles*. Bien sûr, si vous voulez à tout prix me soupçonner de perversité, c'est toujours possible, libre à vous d'entendre ou de recevoir la protestation qui dit, je viens de le faire, « vraiment un petit chat », comme la citation, en traduction, du chapitre XI de *De l'autre côté du miroir*. Intitulé « Le réveil » (« *Waking* »), cet avant-dernier chapitre ne compte qu'une phrase : « – *and it really was a kitten after all* » : « ... et finalement, c'était vraiment un petit chat » ou, selon une autre traduction : « ... et, finalement, c'était bel et bien une petite chatte noire ».

J'aurais aimé, bien sûr, mais je n'aurais jamais eu le temps de le faire, inscrire tout mon propos dans une lecture de Lewis Carroll. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que je ne le fasse pas, bon gré mal gré, en silence, inconsciemment ou à votre insu. Il n'est pas sûr que je ne l'aie pas déjà fait quand un jour, il y a quelque dix ans, j'ai donné la parole ou laissé le passage à un petit hérisson, un nourrisson hérisson, peut-être, devant la question : « Qu'est-ce que la poésie² ? » Car la pensée de l'animal, s'il y en a, revient à la poésie, voilà une thèse, et c'est ce dont la philosophie, par essence, a dû se priver. C'est la différence entre un savoir philosophique et une pensée poétique. Le hérisson de « Qu'est-ce que

donnent ainsi des chats. C'est ici le lieu de saluer aussi ce chef-d'œuvre intitulé *Miaulique – Fantaisie chromatique*, de Jean-Claude Lebensztejn (à paraître). [Paru en 2002, Paris-New York, Le Passage.]

À propos, pourquoi dit-on qu'on donne sa langue au chat ?

1. « Les yeux de l'animal nous parlent un grand langage [...]. Je regarde parfois ma chatte au fond des yeux. » (Martin Buber, *Je et Tu*, 1923, tr. fr. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 142.) Buber parle aussi d'une « faculté de nous adresser ce regard ». « Il est incontestable que le regard de cette chatte, allumé au contact du mien, me demandait d'abord : "Est-il possible que tu t'adresses à moi ? [...] Est-ce que j'existe ?" [Le *Je* est ici la périphrase d'un mot que nous n'avons pas et qui désignerait un *Soi* sans *Je*...]... ». (P. 142-143.)

2. Paru d'abord sous le titre « *Che cos è la poesia ?* », dans la revue italienne *Poesia*, I, 11, novembre 1988, repris dans *Po&sie*, 50, automne 1989, et enfin dans *Points de suspension – Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.

la poésie ? » n'héritait pas seulement d'un morceau de mon nom. Il répondait aussi, à sa manière, à l'appel du hérisson d'Alice. Rappelez-vous ce terrain de croquet sur lequel les « boules étaient des hérissons vivants¹ ». Alice voulait « cogner sur le hérisson » avec ce flamand qu'elle tenait dans ses bras et qui se retournait alors pour la regarder en face (« *look up in her face*² ») jusqu'à la faire éclater de rire.

Comment un animal peut-il vous regarder en face ? Ce sera l'un de nos soucis. Alice s'apercevait ensuite que « le hérisson s'était déroulé et s'éloignait lentement ; de plus il y avait presque toujours un creux ou une bosse à l'endroit où elle se proposait d'envoyer le hérisson ». C'était là un terrain sur lequel « les joueurs jouaient tous en même temps sans attendre leur tour ; ils se disputaient sans arrêt et s'arrachaient les hérissons (*fighting for the hedgehogs*) ».

Nous serons d'autant plus attirés en silence *De l'autre côté du miroir*, que nous aurons à traiter d'une sorte de *stade du miroir* – et à lui poser quelques questions, du point de vue de l'animal, justement.

Mais si mon chat réel n'est pas le petit chat d'Alice (« le petit chat », disent certaines traductions pour *kitten*, « une petite chatte noire », dit celle que je viens de citer), c'est que je ne vais surtout pas me hâter, comme Alice, de conclure au réveil qu'on ne peut pas parler avec un chat sous prétexte qu'il ne répond pas ou qu'il répond toujours la même chose. Car tout ce que je m'appête à vous confier revient sans doute à vous demander de me *répondre*, vous, à moi, de me répondre au sujet de ce que c'est que *répondre*. Si vous pouvez. Toute ladite question dudit animal reviendra à savoir non pas si l'animal parle mais si on peut savoir ce que veut dire *répondre*. Et distinguer une réponse d'une réaction. On garde en mémoire, à ce sujet, le propos très cartésien d'Alice, à la fin. Je le cite d'abord en traduction :

1. Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles. De l'autre côté du miroir*, tr. fr. Jacques Papy, Jean Gattegno (dir.), Paris, Gallimard, 1990-1994, p. 127-128 : « *The croquet balls were live hedgehogs...* »

2. « ... *and was going to give the hedgehog a blow with its head, it would twist itself round and look up in her face.* »

Les chattes (Alice en avait déjà fait la remarque) ont une très mauvaise habitude : quoi qu'on leur dise, elles ronronnent toujours pour vous répondre. « Si seulement elles ronronnaient pour dire "oui" et miaulaient pour dire "non", ou si elles suivaient une règle de ce genre, de façon qu'on puisse faire la conversation avec elles ! Mais comment peut-on parler avec quelqu'un qui *répond* toujours pareil ? »

Cette fois, la chatte noire se contenta de ronronner ; et il fut impossible de deviner si elle voulait dire « oui » ou « non »¹.

L'animal, le chat dit *réel* en tant qu'animal, vous pouvez lui parler, il ne répond pas, pas vraiment, jamais, voilà ce que conclut Alice. Exactement comme Descartes, que nous entendrons plus tard.

La lettre compte, et la *question* de l'animal. La question de la réponse animale passe souvent par l'enjeu d'une lettre, par la littéralité d'un mot, parfois de ce que « mot » veut dire à la lettre. Par exemple si le mot « répondre » apparaît deux fois dans toutes les traductions que j'ai consultées, il ne correspond à aucun vocable, à aucun mot comme tel dans l'original. Celui-ci l'implique probablement sans le dire, certes, de façon économique. Là où la traduction dit, sans souligner le « toujours » : « quoi qu'on leur dise, elles ronronnent toujours pour vous répondre », l'original disait seulement « *whatever you say to them, they always purr* ». Et là où la traduction dit, sans souligner l'allusion au *pouvoir* (*can*) : « Mais comment peut-on parler avec quelqu'un qui *répond* toujours pareil ? », Carroll écrivait, lui : « *But how can you talk with a person if they always say the same thing ?* »

Cela dit, le sens de « réponse » paraissant ici impliqué, on peut toujours penser que la différence entre la présence et l'absence du mot « réponse » ne compte pas. Peut-être. Peut-être devrait-on au contraire prendre la chose très au sérieux, mais seulement plus tard.

Incroyable en tout cas, n'est-ce pas, cette crédulité d'Alice. Elle a l'air de croire, à ce moment-là du moins, qu'on peut en revanche discerner et décider, chez l'homme, entre un *oui* et un

1. *Ibid.*, p. 340.

non. Elle semble assurée qu'il est alors possible de deviner, chez l'homme, si *oui* ou si *non*. N'oublions pas que le Chat du comté de Chester lui avait dit, au cours d'une scène qui mériterait une longue méditation : « Nous sommes tous fous ici. Je suis fou. Tu es folle¹. » Après quoi il entreprend de lui démontrer cette folie partagée. C'est le moment d'un simulacre de discussion. Or ils s'y perdent faute de s'entendre sur le sens des mots, sur ce qu'un *mot* veut dire, et, au bout du compte, sans doute, sur ce que « mot », le vocable « mot », peut jamais vouloir dire. « Appelle ça comme tu voudras » (« *Call it what you like* »), finit par lui dire le Chat au sujet de la différence entre gronder (*growling*) et ronronner (*purring*), avant de lui annoncer qu'il sera présent à la partie de croquet de la Reine, là où mes pauvres hérissons seront mis à mal.

Non, mais non, mon chat, le chat qui me regarde dans la chambre ou dans la salle de bains, ce chat qui n'est peut-être pas « mon chat » ni « ma chatte », il ne vient pas ici représenter, en ambassadeur, l'immense responsabilité symbolique dont notre culture a depuis toujours chargé la gent féline, de La Fontaine à Tieck (l'auteur du *Chat botté*), de Baudelaire à Rilke, Buber et tant d'autres. Si je dis « c'est un chat réel » qui me voit nu, c'est pour marquer son irremplaçable singularité. Quand il répond à son nom (quoi que veuille dire « répondre », et ce sera donc notre question), il ne le fait pas comme le cas d'une espèce « chat », encore moins d'un genre ou d'un règne « animal ». Il est vrai que je l'identifie comme un chat ou une chatte. Mais avant même cette identification, il vient à moi comme *ce* vivant irremplaçable qui entre un jour dans mon espace, en ce lieu où il a pu me rencontrer, me voir, voire me voir nu. Rien ne pourra jamais lever en moi la certitude qu'il s'agit là d'une existence rebelle à tout concept. Et d'une existence mortelle, car dès lors qu'il a un nom, son nom lui survit déjà. Il signe sa disparition possible. La mienne aussi – et cette disparition, d'ici là, *fort/da*, s'annonce chaque fois que, nudité ou non, l'un de nous quitte la pièce.

1. « *We're all mad here. I'm mad. You're mad.* » L. Carroll, *Alice au pays des merveilles*, op. cit., p. 105.

Mais honteuse d'elle-même, cette honte est plus intense, je dois aussitôt le souligner, quand je ne suis pas seul avec la chatte dans la pièce. Alors je ne suis plus sûr de savoir devant qui je suis ainsi transi de pudeur. Est-on d'ailleurs jamais seul avec un chat ? Et avec quiconque ? Ce chat, est-ce un tiers ? ou un autre dans un duel en face à face ? Ces questions nous reviendront beaucoup plus tard. Dans ces moments, au bord de la chose, dans l'imminence du meilleur ou du pire, quand tout peut arriver, là où je peux mourir de honte ou de plaisir, je ne sais plus vers quoi, je ne sais plus vers qui me précipiter. Plutôt que de le chasser, lui, le chat, je suis pressé, oui, pressé de tromper la vue. J'ai hâte de recouvrir l'obscénité de l'événement, en un mot de me couvrir moi-même. Une seule pensée me tient alors en haleine : me revêtir, si peu que ce soit, ou, ce qui revient au même, m'enfuir, comme si je me chassais moi-même de la pièce – et de me mordre alors, par exemple la langue, au moment où je me demande « qui ? », mais *qui* donc ? Car je ne sais plus qui, alors, je suis ou qui je chasse, qui me suit et qui me chasse. Qui vient avant et qui est après qui. Je ne sais plus où donner de la tête. Folie : « *We're all mad here. I'm mad. You're mad.* » Je ne sais plus répondre, ni répondre même de la question qui me commande ou me demande qui je suis ou après qui je suis, et suis ainsi en train de courir.

Suivre et être après, ce ne sera pas seulement la question, et la question de ce que nous appelons l'animal. Nous découvrirons par la suite la question de la question, celle qui va d'abord à se demander ce que *répondre* veut dire – et si un animal (mais lequel ?) jamais répond à son nom. Et à se demander si on peut répondre de ce que veut dire « je suis » quand cela semble commander un « je suis en tant que je suis *après* l'animal » ou « je suis en tant que je suis *auprès* de l'animal ».

Être *après*, être *auprès*, être *près de*, voilà, en apparence, différentes modalités de l'être, voire de l'*être-avec*. Avec l'animal. Mais il n'est pas sûr, malgré l'apparence, que ces modalités de l'être viennent modifier un être préalable, encore moins un « je suis » primitif. Elles disent en tout cas un certain ordre dans l'*être-serré* (ce que nous indique l'étymologie, *pressu*, dont suivraient les

mots *près, auprès, après*), l'être-pressé, l'être-avec comme être strictement attaché, lié, enchaîné, l'être-sous-pression, comprimé, imprimé, réprimé, serré-contre selon la stricture plus ou moins forte de ce qui reste toujours pressant. En quel sens du « prochain » (qui n'est pas forcément celui d'une tradition biblique ou gréco-latine) devrais-je dire que je suis proche ou *près* de l'animal, et que je le suis, et dans quel ordre de pression ? l'être-avec-lui comme être-près-de-lui ? être-auprès-de-lui ? être-après-lui ? *être-après-lui* au sens de la chasse, du dressage, du domptage ou *être-après-lui* au sens de la succession et de l'héritage ? Dans tous les cas, si je suis *après* lui, l'animal vient donc avant moi, plus tôt que moi (*früher*, c'est le mot de Kant sur l'animal, et Kant sera l'un de nos témoins à venir). L'animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi – qui suis après lui. Et donc aussi, puisqu'il est avant moi, le voici derrière moi. Il m'entoure. Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laisser regarder, sans doute, mais aussi, la philosophie l'oublie peut-être, elle serait même cet oubli calculé, il peut, lui, me regarder. Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l'autre absolu, et rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat.

Quels sont les enjeux de ces questions ? On n'a pas besoin d'être expert pour prévoir qu'elles engagent une pensée de ce que veut dire vivre, parler, mourir, être et monde comme être-dans-le-monde ou comme être-au-monde, ou être-avec, être-devant, être-derrière, être-après, être et suivre, être suivi ou être suivant, là où *je suis*, d'une façon ou d'une autre, mais irrécusablement, *près* de ce qu'ils appellent l'animal. Il est trop tard pour le dénier, il aura été là avant moi, qui suis après lui. *Après* et *près* de ce qu'ils appellent l'animal et *avec lui* – que nous le voulions ou non, et quoi que nous fassions de la chose.

Il me faudra plus d'une fois, je vous prie de me le pardonner, revenir sur le trouble de cette scène. Je ferai tout pour éviter de la présenter comme une scène primitive : le théâtre insensé du

tout autre qu'ils appellent « animal », et par exemple « chat ». Oui, du tout autre, plus autre que tout autre et qu'ils appellent un animal, par exemple un chat, quand celui-ci me regarde nu, à l'instant où je me présente moi-même, de moi-même à lui – ou, plus tôt, en cet étrange moment où, avant la date, avant même de le vouloir et de le savoir moi-même, je lui suis passivement présenté nu, je suis vu, et vu nu, avant même de *me* voir vu par un chat. Avant même de me voir ou savoir vu nu. Je lui suis présenté avant même de me présenter. Il n'y a de nudité que dans cette passivité, dans cette exposition involontaire de soi. La nudité ne se dépouille que dans cette exposition de face, en face-à-face. Ici, face à un chat de l'un *ou* l'autre sexe, ou de l'un *et* l'autre sexe. Et face à un chat qui continuera de me voir, et de me regarder partir quand je lui tournerai le dos, un chat dès lors que, ne le voyant plus me voir encore, par derrière, je risque alors d'oublier.

Je viens d'accorder la passivité à la nudité. Cette passivité dénudée, nous pourrions la surnommer, d'un mot qui reviendra plus d'une fois, depuis des lieux et selon des registres différents, la *passion de l'animal*, *ma* passion de l'animal, ma passion de l'autre animal : se voir vu nu sous un regard dont le fond reste sans fond, à la fois innocent et cruel peut-être, peut-être sensible et impassible, bon et méchant, ininterprétable, illisible, indécidable, abyssal et secret : tout autre, le tout autre qui est tout autre mais là où dans sa proximité insoutenable, je ne me sens encore aucun droit et aucun titre à l'appeler mon prochain ou encore moins mon frère. Car nous devons nous demander, inévitablement, ce qui arrive à la fraternité des frères quand un animal entre en scène. Ou, inversement, ce qui arrive à l'animal quand un frère vient après l'autre, quand Abel est *après* Caïn qui est *après* Abel. Ou quand un fils est *après* son père. Qu'arrive-t-il aux animaux, de substitution ou non, à l'âne et au bélier sur le mont Moriah ?

Que me donne à voir ce regard sans fond ? Que me « dit »-il qui manifeste en somme la vérité nue de tout regard, quand cette vérité *me donne à voir* dans les yeux de l'autre, dans les yeux *voyant* et non seulement *vus* de l'autre ? Je pense ici à ces yeux voyants, ou à ces yeux de voyant dont il faudrait à la fois *voir et*

oublier la couleur. À regarder le regard de l'autre, dit Lévinas, on doit oublier la couleur de ses yeux, autrement dit, voir le regard, le visage voyant avant les yeux visibles de l'autre. Mais quand il rappelle que « la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ¹... », il parle alors de l'homme, du prochain en tant qu'homme, du semblable et du frère, il pense à l'autre homme, et ce sera pour nous, plus tard, le lieu d'une grave inquiétude.

Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit « animal » me donne à voir la limite abyssale de l'humain : l'inhumain ou l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner. Et dans ces moments de nudité, au regard de l'animal, tout peut m'arriver, je suis comme un enfant prêt pour l'apocalypse, *je suis l'apocalypse même*, à savoir l'ultime et premier événement de la fin, le dévoilement et le verdict. Je la suis, l'apocalypse, je m'identifie à elle en courant derrière elle, après elle, après toute sa zoo-logie. Quand passe l'instant d'extrême passion, et que je retrouve la paix, alors je peux parler tranquillement des bêtes de l'Apocalypse, leur rendre visite au musée, les voir en peinture (mais la zoographie, pour les Grecs, désignait la portraiture du vivant en général et non seulement la peinture animalière) ; je peux leur rendre visite au zoo, les lire dans une Bible ou en parler comme un livre.

Si j'ai commencé par dire « le tout autre qu'ils *appellent* "animal", et par exemple "chat" », si j'ai souligné l'appel et les guillemets d'une citation, ce n'est pas seulement pour annoncer un problème qui ne nous quittera plus, donc, celui de l'appellation – et de la *réponse* à l'appel.

Avant de poursuivre dans cette direction, laissez-moi vous confier l'hypothèse qui m'a traversé l'esprit la dernière fois que j'ai croisé le regard d'une chatte-chat qui semblait m'implorer, me demandant clairement de lui ouvrir la porte pour sortir, elle,

1. Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, p. 79.

sans attendre, ce qu'elle fait souvent, par exemple quand elle me suit d'abord dans la salle de bains et le regrette aussitôt. C'est d'ailleurs une scène qui se reproduit tous les matins. La chatte me suit au réveil dans la salle de bains en réclamant son petit-déjeuner, mais elle exige de quitter ladite salle de bains dès qu'il (ou elle) me voit nu, prêt à tout autre chose et décidé à faire patienter. Cependant que me voici nu sous les yeux de ce qu'ils appellent « animal », une fiction se met alors en tableau devant mon imagination, une sorte de classification à la Linné, une taxinomie *du point de vue des bêtes* : il n'y aurait au fond, outre la différence évoquée plus haut entre le poème et le philosophème, que deux types de discours, deux situations de savoir sur l'animal, deux grandes formes de traité théorique ou philosophique de l'animal. Ce qui les distingue, c'est évidemment le lieu, voire le corps de leurs signataires ; c'est la trace que cette signature laisse dans le corpus et dans la thématique proprement scientifique, théorique, ou philosophique. Il y aurait d'abord les textes signés par des gens qui ont sans doute vu, observé, analysé, réfléchi l'animal mais ne se sont jamais *vus vus* par l'animal ; ils n'ont jamais croisé le regard d'un animal posé sur eux (sans même parler de leur nudité) ; si même ils se sont vus vus, un jour, furtivement, par l'animal, ils n'en ont tenu aucun compte (thématique, théorique, philosophique) ; ils n'ont pu ou voulu tirer aucune conséquence systématique du fait qu'un animal pouvait, leur faisant face, les regarder, vêtus ou nus, et, en un mot, sans un mot *s'adresser à eux* ; ils n'ont tenu aucun compte du fait que ce qu'ils appellent « animal » pouvait les *regarder et s'adresser* à eux depuis là-bas, depuis une origine tout autre. Cette catégorie de discours, de textes, de signataires (ceux qui ne se sont jamais vus vus par un animal qui s'adressât à eux), est de très loin la plus abondamment fournie ; elle est sans doute celle qui rassemble *tous* les philosophes et tous les théoriciens *en tant que tels*. Du moins à une certaine « époque », disons de Descartes à nos jours, mais je dirai tout à l'heure pourquoi le mot « époque » et même cet historicisme me laissent aussi inquiet ou insatisfait. Appartiennent manifestement à cette catégorie quasi énochale tous ceux (tous ceux et non toutes celles, car cette différence n'est

pas ici insignifiante) que je situerai plus tard pour étayer mon propos, et les inscrire dans la même configuration, par exemple Descartes, Kant, Heidegger, Lacan et Lévinas¹. Leurs discours sont forts et profonds, mais tout s'y passe comme s'ils n'avaient jamais été regardés, eux, surtout pas nus, par un animal qui s'adressât à eux. Tout se passe du moins comme si cette expérience troublante, à supposer qu'elle leur soit arrivée, n'avait pas été théoriquement enregistrée, précisément là où ils faisaient de l'animal un *théorème*, une chose vue et non voyante. L'expérience de l'animal voyant, de l'animal qui les regarde, ils ne l'ont pas prise en compte dans l'architecture théorique ou philosophique de leurs discours. Ils l'ont déniée en somme, autant que méconnue. Nous tournerons désormais autour de cette immense dénégation dont la logique traverse toute l'histoire de l'humanité, et non seulement de la configuration quasi énochale que je viens d'évoquer. Les hommes de cette configuration, c'est comme s'ils avaient vu sans être vus, comme s'ils avaient vu l'animal sans être vus par lui, sans s'être vus par lui : sans s'être vus nus par quelqu'un qui, du fond d'une vie dite animale, et non seulement par le regard, les aurait obligés de reconnaître, au moment de l'adresse, que cela les regardait.

Mais comme je ne crois pas, au fond, que cela ne leur soit jamais arrivé, ni que cela ne se soit jamais de quelque façon signifié, figuré ou métonymisé, plus ou moins secrètement, dans le geste de leur discours, il resterait donc à y déchiffrer le symptôme de cette dénégation. Celle-ci ne saurait figurer une dénégation parmi d'autres. Elle institue le propre de l'homme, le rapport à soi d'une humanité d'abord soucieuse et jalouse de son propre.

Quant à l'autre catégorie de discours, du côté des signataires qui sont d'entrée de jeu des poètes ou des prophètes, en situation de poésie ou de prophétie, du côté de ceux et de celles qui

1. Cette introduction fut suivie, le jour même et le lendemain, de quatre séances au cours desquelles j'ai proposé des lectures de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas et Lacan. Aussi patientes et micrologiques que possible, ces interprétations étaient destinées à mettre à l'épreuve les hypothèses de travail que j'esquisse ici, au seuil d'un ouvrage en préparation. [Ces quatre séances constituent les ch. II et III, *infra*.]

avouent prendre sur eux l'adresse que l'animal leur adresse, avant même d'avoir le temps et le pouvoir de s'y dérober, de s'y dérober nus ou en robe de chambre, je n'en connais pas encore de *représentant statuaire*, à savoir de sujet en tant qu'homme théorique, philosophique, juridique, voire en tant que citoyen. Je n'en ai pas trouvé mais c'est bien là que je me trouve, moi, ici maintenant, en train de chercher.

C'est la piste que je suis, la piste que je dépiste sur les traces de ce « tout autre qu'ils *appellent* "animal", et par exemple "chat" ».

Pourquoi re-nommer cette appellation ? Pourquoi dire « le tout autre qu'ils *appellent* "animal", et par exemple "chat" » ? Pour rappeler une scène de l'appellation, à commencer par le commencement, à savoir la Genèse – et du moins un certain commencement, un second commencement dans ce qu'on distingue comme le *second* récit de *Béréshit*. Car il faut bien préciser qu'il s'agit là d'un second « Entête » (selon la traduction de Chouraqui). L'homme qui alors appelle les animaux, ce n'est pas seulement Adam, le terrien, le glébeux. Mais bien Isch avant Ischa, l'homme avant la femme : c'est alors l'homme, Isch, encore seul, qui donna leurs noms aux animaux créés avant lui : « Le glébeux cria des noms pour toute bête », dit une traduction¹. « L'homme appela de leurs noms tous les bestiaux », dit une autre traduction².

Insistons encore : il en est ainsi seulement dans le *second* récit. À en croire ce qu'on appelle le *premier* récit, Dieu crée l'homme à son image mais il le met au monde d'un coup, en un seul temps, mâle et femelle. La nomination aurait alors été le fait d'un homme-couple, si l'on peut dire. Cette nomination originelle des animaux n'a pas lieu dans le premier récit. Ce n'est pas l'homme-femme du premier récit mais l'homme *seul avant* la femme qui, dans le second récit, donne leurs noms, *ses* noms aux animaux. En revanche, c'est déjà dans ledit premier récit que ce glébeux créé à la réplique de Dieu, et créé mâle-femelle, homme-femme, reçoit aussitôt l'ordre d'*assujettir* les animaux. Il doit, pour obéir, marquer sur eux son

1. André Chouraqui (Desclée de Brouwer).

2. Édouard Dhormes (Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).

emprise, sa domination, voire son pouvoir de domptage. Après avoir créé, au cinquième jour, les animaux vivants (les bestiaux, c'est-à-dire les animaux à domestiquer, les oiseaux, les poissons, les reptiles et les bêtes sauvages), après les avoir bénis :

Elohim dit : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! [Aussitôt, passage au pluriel :] Qu'ils *aient autorité* [je souligne] sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ! » Elohim créa donc l'homme à son image, à l'image d'Elohim il le créa. Il les créa homme et femme. Elohim les bénit et Elohim leur dit : « Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la, *ayez autorité* [je souligne encore] sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur tout vivant qui remue sur la terre ! » (Dhormes.)

Elohim dit : « Nous ferons Adâm-le Glébeux – à notre réplique, selon notre ressemblance. Ils *assujettiront* [je souligne] le poisson de la mer, le volatile des ciels, la bête, toute la terre, tout reptile qui rampe sur la terre. » Elohim crée le glébeux à sa réplique, à la réplique d'Elohim, il le crée, mâle et femelle, il les crée. Elohim les bénit. Elohim leur dit : « Fructifiez, multipliez, emplissez la terre, conquérez-la. *Assujettissez* [je souligne encore] le poisson de la mer, le volatile des ciels, tout vivant qui rampe sur la terre. » (Chouraqui.)

Ce fut le premier récit. Dieu commande à l'homme-femme de commander aux animaux, mais point encore de les nommer. Que se passe-t-il ensuite, dans le second récit ? Advient alors l'une des choses, une et double chose, deux fois à la fois que, me semble-t-il, on remarque moins, le plus souvent, dans la lecture de cette Genèse infinie en son second souffle.

D'une part, la nomination des animaux se fait à *la fois* avant la création d'Ischa, la femme partie de l'homme, *et*, par conséquent, avant qu'ils ne se sentissent nus ; et ils sont d'abord nus

sans aucune honte (« Les deux sont nus, le glébeux et sa femme : ils n'en blêmissent pas »). Après le passage d'un certain serpent dont nous reparlerons, ils se sentiront nus et non sans honte.

Surtout, *d'autre part*, cette nomination à la crieée reste à la fois libre et surveillée, sous surveillance, sous le regard de Iahvé Elohim qui pourtant n'intervient pas. Il laisse Adam, il laisse l'homme, l'homme seul, Isch sans Ischa, la femme, il le laisse crier librement les noms. Il le laisse se livrer seul aux appellations. Mais il l'attend au tournant, l'homme seul, il y veille avec un mélange de curiosité et d'autorité. Dieu observe : Adam est observé, il est en observation, il nomme sous observation. Traduction de Chouraqui : « Il les fait venir vers le glébeux *pour voir* ce qu'il leur crierait. » Il les fait venir, il les convoque, eux, les animaux qu'il avait d'ailleurs créés, disait le premier récit, et je souligne lourdement ce trait majeur pour ce qui nous intéressera, en vue de les « assujettir » (Chouraqui) à l'homme, afin de les placer sous « l'autorité » (Dhormes) de l'homme. Plus précisément, il a créé l'homme à sa ressemblance *pour que* l'homme *assujettisse, dompte, domine, dresse ou domestique* les animaux nés avant lui, et assoie son autorité sur eux. Dieu destine les animaux à éprouver le pouvoir de l'homme, *pour voir* le pouvoir de l'homme en acte, pour voir le pouvoir de l'homme à l'œuvre, pour voir l'homme prendre le pouvoir sur tous les autres vivants. Chouraqui : « Il les fait venir vers le glébeux *pour voir* ce qu'il leur crierait. » Dhormes : « Il les amena vers l'homme *pour voir* comment il les appellerait. »

Ce « pour voir », je viens de le souligner deux fois, paraît prodigieux. C'est la même expression dans les deux traductions. Dieu laisse à Isch, tout seul, certes, et c'est à la fois sa souveraineté et sa solitude, la liberté de nommer les animaux. Cependant, tout semble se passer comme s'il voulait, Dieu, à la fois surveiller, veiller, garder son droit de regard sur les noms qui allaient résonner – mais aussi s'abandonner à la curiosité, voire se laisser surprendre et déborder par la radicale nouveauté de ce qui allait arriver, par l'événement irréversible, bienvenu ou malvenu, d'une nomination – par laquelle, d'ailleurs, Isch, Isch tout seul, Isch encore sans femme, allait prendre le dessus sur les animaux. Commencer à les voir et à les nommer sans se laisser voir et

nommer par eux. Dieu le laisse, Isch, parler seul, crier seul, crier-nommer seul, crier-appeler seul, comme s'il pouvait dire « moi, je nomme », « moi, j'appelle ». Dieu laisse Isch tout seul appeler les autres vivants, leur donner des noms en son nom, à ces animaux plus vieux ou plus jeunes que lui, à ces vivants qui sont venus au monde avant lui et furent nommés d'après lui selon le second récit. Dans les deux cas, au double sens du mot, l'homme est *après* l'animal. Il le suit. Cet « après » de la séquence, de la conséquence ou de la persécution, il n'est pas dans le temps, il n'est pas temporel : il est la genèse même du temps.

Dieu laisse donc Isch appeler seul, il lui accorde de donner les noms en son nom — mais juste pour voir. Ce « pour voir » marque *à la fois* l'infinité du droit de regard d'un Dieu tout-puissant *et* la finitude d'un Dieu qui ne sait pas ce qui va lui arriver avec le langage. Et avec les noms. Dieu ne sait pas en somme ce qu'au fond il veut : finitude d'un Dieu qui ne sait pas ce qu'il veut quant à l'animal, c'est-à-dire à la vie du vivant en tant que tel, d'un Dieu qui voit venir sans voir venir, d'un Dieu qui dira *je suis qui je suis* sans savoir ce qu'il va voir quand un poète entre en scène qui va donner son nom aux vivants. Ce « pour voir » puissant et dépourvu de Dieu, le premier temps, avant le temps, de cette exposition de Dieu à la surprise, à l'événement de ce qui allait se passer entre l'homme et l'animal, ce temps avant le temps m'a toujours donné le vertige. Comme si quelqu'un disait en forme de promesse ou de menace : « tu vas voir ce que tu vas voir » sans savoir ce qui allait finir par arriver. Devant l'abîme ouvert par cette ruse idiote, par cette feinte feinte, c'est ce vertige que je ressens, depuis le temps, quand je me sauve devant l'animal qui me regarde nu. Je me demande souvent si ce vertige, quant à l'abîme d'un tel « pour voir » au fond des yeux de Dieu, ce n'est pas celui qui me prend quand je me sens si nu devant un chat, de face, et quand, croisant alors son regard, j'entends le chat ou Dieu se demander, *me* demander : va-t-il appeler ? va-t-il s'adresser à moi ? Comment va-t-il m'appeler, cet homme nu, avant que je lui donne une femme, avant que je la lui prête en la lui donnant, avant que je

ne la lui donne ou qu'il ne se la donne en prenant sur lui, sous lui, à ses côtés ? ou de sa côte même ?

Depuis le temps.

Depuis le temps, c'est comme si le chat se rappelait, comme s'il me rappelait, sans en souffler mot, au récit terrible de la Genèse. Qui est né le premier, avant les noms ? Qui a vu venir l'autre en ces lieux, depuis le temps ? Qui aura été le premier occupant, et donc le maître ? Le sujet ? Qui reste le despote, depuis le temps ?

Les choses seraient encore trop simples, la réappropriation anthro-po-théomorphique aurait commencé, une domestication même risquerait d'être déjà à l'œuvre si je cédaï à ma propre mélancolie ; si je m'engageais, pour l'entendre en moi, à surinterpréter ce que le chat pourrait ainsi, à sa façon, me dire, ce qu'il pourrait suggérer ou simplement signifier dans un langage de traces muettes, c'est-à-dire sans mot ; si, en un mot, je lui prêtais les mots dont il n'a pas besoin, pas plus que la « voix » du chat de Baudelaire (« Pour dire les plus longues phrases,/ Elle n'a pas besoin des mots »).

Mais à m'interdire de prêter, d'interpréter ou de projeter ainsi, dois-je pour autant céder à l'autre violence ou à l'autre bêtise ? Celle qui consisterait à suspendre la compassion et à priver l'animal de tout pouvoir de manifester, du désir de *me* manifester quoi que ce soit, et même de me manifester de quelque façon *son* expérience de *mon* langage, de *mes* mots et de *ma* nudité ?

Depuis le temps de la nomination des animaux *avant le péché originel*, je marquerai pour l'instant, toujours au titre de l'exergue, une réserve : les questions que je me pose, les sentiments que je confesse démuni devant un petit vivant muet, et le désir ainsi avoué d'échapper à l'alternative de la projection appropriante et de l'interruption coupante, tout cela laisse deviner que ce regard posé sans un mot sur ma nudité par un chat, je ne suis pas prêt à l'interpréter ou à le ressentir *en négatif*, si je puis dire, comme suggère de le faire par exemple Benjamin, dans une certaine tradition dont il nous faudra parler. Cette tra-

dition prête en effet à la nature et à l'animalité ainsi nommées par Adam une sorte de « profonde tristesse (*Traurigkeit*) ». Ce deuil mélancolique réfléchirait une impossible résignation ; il protesterait en silence contre la fatalité inacceptable de ce silence même : avoir été voué au mutisme (*Stummheit*) et à l'absence de langage (*Sprachlosigkeit*), à l'hébétude aussi, à cette *Benommenheit* dont parle Heidegger¹ et dont il dit, dans un texte que je voudrais plus tard lire de très près, qu'elle constitue l'essence de l'animalité (*Das Wesen der Tierheit*). *Benommenheit*, c'est l'hébétude muette, l'abrutissement, l'étourdissement. On vient de traduire ce mot par *accaparement*, pour atténuer d'un euphémisme la violence possible de cette qualification mais aussi pour rendre compte d'un certain encerclement (*Umring*) dans lequel l'animal, qui est *alogon*, se trouve, selon Heidegger, privé d'accès, dans son ouverture même, à l'être de l'étant en tant que tel, à l'être tel, au « en tant que tel » de ce qui est. La tristesse, le deuil, la mélancolie (*Traurigkeit*) de la nature ou de l'animalité naîtraient donc, selon Benjamin, de ce mutisme, certes (*Stummheit*, *Sprachlosigkeit*), mais aussi, et par là même, de cette blessure sans nom : avoir reçu le nom. À se trouver privé de langage, on perd le pouvoir de nommer, de se nommer, voire de répondre de son nom. (Comme si l'homme ne recevait pas aussi son nom et ses noms !)

Le sentiment de cette privation, de cet appauvrissement, de ce manque, telle serait la grande souffrance de la nature (*das grosse Leid der Natur*). C'est en vue du rachat, pour la rédemption (*Erlösung*) de cette souffrance, que vivent et parlent les hommes dans la nature — les hommes et non seulement le poète, précise Benjamin. Cette tristesse supposée ne tient pas seulement, et c'est déjà plus intéressant, à la privation de langage (*Sprachlosigkeit*) et au mutisme, à la privation aphasique ou hébétée des mots. Si cette tristesse supposée élève aussi une plainte, si la nature se plaint, d'une plainte muette mais audible à travers des soupirs sensibles et jusqu'au bruissement des plantes, c'est qu'il faut peut-être renverser les termes. Benjamin le suggère. Il faut

1. Cf. *infra*, ch. IV.

un renversement, un *Umkehrung* dans l'essence de la nature. Selon l'hypothèse de ce renversement renversant, la nature (et l'animalité en elle) n'est pas triste parce que muette (*weil sie stumm ist*). C'est au contraire la tristesse, le deuil de la nature qui la rend muette et aphasique, qui la laisse sans mot (*Die Traurigkeit der Natur macht sie verstummt*). Car ce qui, depuis le temps, rend triste, et par suite prive l'endeuillé de ses mots, ce qui lui interdit le mot, ce n'est pas un mutisme et l'expérience d'un impouvoir, un ne-point-nommer, c'est d'abord de *recevoir le nom*. Intuition saisissante. Être nommé (*Bennant zu sein*), dit Benjamin, et même quand celui qui nomme est un égal des dieux, un bienheureux, se voir donner son propre nom, c'est peut-être se laisser envahir par la tristesse, par la tristesse *même* (qui aurait donc toujours pour origine cette passivité de l'être-nommé, cette impossibilité de se réapproprier son propre nom), ou du moins par une sorte de pressentiment obscur de la tristesse. Il faudrait mieux dire encore, par un *pressentiment de deuil* (*eine Ahnung von Trauer*). Deuil pressenti car il y va, me semble-t-il, comme dans toute nomination, de la nouvelle d'une mort à venir selon la survivance du spectre, la longévité du nom qui survit au porteur du nom. Celui qui reçoit un nom se sent mortel ou mourant, justement parce que le nom voudrait le sauver, l'appeler et assurer sa survivance. Être appelé, s'entendre nommer, recevoir un nom pour la première fois, c'est peut-être se savoir mortel et même se sentir mourir. Déjà mort d'être promis à la mort : mourant. (Comment pourrait-on, je pose la question en passant, refuser alors à l'animal, ainsi privé de la nomination, l'accès à l'expérience de la mort comme telle ?) Mais comme je le suggérais à l'instant, je ne suis pas Benjamin, quand je me trouve nu au regard de l'animal, je ne suis pas prêt à le suivre dans cette belle méditation (« *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* ») écrite en plein milieu de la première guerre mondiale, en 1916.

Pourquoi ? Entre autres choses parce qu'une telle méditation dispose toute cette scène d'aphasie endeuillée dans un temps de rédemption, c'est-à-dire après la chute et après le péché originel (*nach dem Sündenfall*). Cela se passerait ainsi *depuis le temps* de la

chute. Ce temps de la chute, je le situe dès maintenant au croisement non fortuit des deux traditions parce que, aussi bien dans le récit de la Genèse que dans le mythe de Prométhée (rappelons-nous le *Protagoras*, et ce moment où Prométhée vole le feu, c'est-à-dire les arts et les techniques, pour réparer l'oubli ou le retard d'Épiméthée qui avait parfaitement équipé toutes les races d'animaux mais laissé « l'homme nu (*gymnon*) », sans chaussures, sans couvertures, sans armes), c'est paradoxalement à partir d'une faute ou d'un défaut de l'homme que celui-ci se fera sujet maître de la nature et de l'animal. Depuis le creux de son manque, un manque éminent, un tout autre manque que celui qu'il prête à l'animal, l'homme instaure ou revendique d'un seul et même coup sa *propriété* (le propre de l'homme qui a même en propre de n'avoir pas de propre), et sa *supériorité* sur la vie dite animale. Cette dernière supériorité, supériorité infinie et par excellence, a en propre d'être à la fois *inconditionnelle* et *sacrificielle*.

Telle serait la loi d'une logique imperturbable, à la fois prométhéenne et adamique, à la fois grecque et abrahamique (judéo-christiano-islamique). Nous ne cesserions d'en vérifier l'invariance jusque dans notre modernité. Or, j'ai voulu me rappeler à la nudité devant le chat, depuis le temps, depuis un temps antérieur, dans le récit de la Genèse, depuis le temps où Adam, alias Isch, crie leurs noms aux animaux *avant* la chute, nu mais avant d'avoir honte de sa nudité.

Je parle donc depuis ce temps. Ma passion de l'animal s'éveille à cet âge. J'avouais tout à l'heure avoir honte d'avoir honte. Je ne pouvais donc m'étonner de mon trouble, cette honte d'avoir honte, nu devant l'animal ou les animaux, qu'en me reportant à un temps d'avant la chute, avant la honte et la honte de la honte. Avant le mal et avant les maux. De l'animal peut-on parler ? De l'animal peut-on s'approcher, et depuis l'animal se voir regardé nu ? Depuis l'animal avant le mal et avant les maux ?

Depuis ce temps, j'essaie de vous parler, en particulier de moi, en privé ou en public, mais en particulier de moi. Ce temps serait aussi celui qui sépare, en principe, et si c'était possible, l'autobiographie de la confession. L'autobiographie devient confession quand le discours sur soi ne dissocie pas la vérité de l'aveu, donc

de la faute, du mal et des maux. Et d'abord d'une vérité qui serait due, d'une dette, en vérité, dont il faudrait s'acquitter. Pourquoi *devrait-on* la vérité ? Pourquoi appartiendrait-il à l'essence de la vérité d'être due, et nue ? et donc confessée ? Pourquoi ce devoir de s'acquitter de la vérité, si cacher la vérité, feindre la vérité, feindre aussi de se cacher, feindre de se cacher ou de cacher la vérité n'était pas déjà l'expérience du mal et des maux, d'une faute possible, d'une culpabilité, d'une passibilité, d'une dette – d'une tromperie et d'un mensonge ?

En quoi et pourquoi la vérité serait-elle due ? Et prise, surprise dès son premier instant, dans une logique de la dette et du devoir ? Pourquoi la vérité serait-elle le dû, c'est-à-dire due à la véracité, au dévoilement de soi, à la vérité de soi comme sincérité ? Y a-t-il, et en particulier dans l'histoire du discours, voire du devenir-littérature du discours, une autobiographie plus vieille et intacte de toute confession, un récit de soi vierge de toute confession ? et donc de tout langage rédempteur, dans l'horizon du salut comme rachat ? Y a-t-il, depuis ce temps, de la place et du sens pour une autobiographie d'avant le péché originel et toutes les religions du livre ? une autobiographie et des mémoires d'avant le christianisme, surtout, d'avant les institutions chrétiennes de la confession ? On peut en douter, depuis le temps, et ce n'est pas la lecture des immenses *Confessions* de notre histoire européenne, telles qu'elles ont formé notre culture de la subjectivité, de saint Augustin à Rousseau, qui lèvera ce doute.

Entre saint Augustin et Rousseau, dans la même et irrécusable filiation, dans l'histoire différenciée de l'*ego cogito ergo sum*, il y a Descartes. Il nous attend avec ses animaux-machines. Je présume qu'il n'interrompra pas la descendance qui, depuis le temps, relie le genre de l'autobiographie à l'institution de la confession.

Depuis ce temps : depuis le temps, cela veut dire depuis le temps qui s'est passé, mais aussi depuis le temps avant le temps. Depuis le temps, c'est-à-dire depuis un temps où il n'y avait pas encore le temps, où le temps n'était pas échu, si c'était possible, avant le verdict, l'échéance ou la déchéance.

Bien que je doive remettre à plus tard une lecture et une interprétation patiente du texte systématique et riche que Heidegger,

après *Sein und Zeit*, consacra, en 1929-1930, à l'animal, je note ceci en pierre d'attente, puisque je viens de dire le temps avant le temps : l'une des très rares fois, peut-être la seule fois (c'est à vérifier) où Heidegger nomme l'animal dans *Sein und Zeit* – qui est aussi, à sa manière, un traité, qui se voudrait non chrétien, sur une certaine chute du *Dasein* –, c'est pour admettre et remettre à plus tard la difficulté (mon hypothèse : ce qui reste remis à plus tard le restera sans doute à jamais ; plus tard égale ici jamais). Quelle difficulté ? Celle de savoir si l'animal a le temps, s'il est « constitué » par un « temps ». Cela, dit Heidegger, « reste un problème » (*bleibt ein Problem*) :

Comment l'excitation et l'impression des sens, chez un être vivant sans plus (*in einem Nur-Lebenden*) doivent être ontologiquement délimitées, comment et où en général l'être des animaux (*das Sein der Tiere*), par exemple (*zum Beispiel*), est constitué par un temps, voilà qui reste un problème en soi [ou pour soi, *bleibt ein Problem für sich* : reste un problème original, séparé, à traiter à part] ¹.

L'être des animaux n'est qu'un exemple (*zum Beispiel*). Mais c'est un exemple fiable, pour Heidegger, de ce qu'il appelle le « *Nur-lebenden* », ce qui serait « vivant sans plus », la vie à l'état pur et simple. Je crois comprendre ce que cela veut dire, ce « sans plus » (*nur*), je le comprends en surface, comme ce que cela voudrait vouloir dire, mais en même temps je n'y comprends rien. Je me demanderai toujours si cette fiction, ce simulacre, ce mythe, cette légende, ce phantasme, qui se donne pour un pur concept (la vie à l'état pur : Benjamin fait aussi confiance à ce qui n'est sans doute là qu'un pseudo-concept), n'est pas justement la pure philosophie devenue symptôme de l'histoire qui nous occupe ici. Cette histoire, n'est-ce pas celle que se raconte l'homme, l'histoire de l'animal philosophique, de l'animal pour l'homme-philosophe ? Est-ce une coïncidence si cette phrase est la dernière avant un sous-chapitre intitulé *Die Zeitlichkeit des Verfallens*

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, § 68 b, p. 346.

(« la temporalité de l'échéance » ou « de la chute » ou « de la déchéance ») ?

Je le suggérerais tout à l'heure : comme pour certains d'entre vous, peut-être, pour ceux ou celles qui nous accueillent, pour ceux ou celles qui m'ont fait la grâce d'être une fois encore revenus, ce château reste pour moi, depuis le temps, un château de l'amitié hantée. Depuis près de quarante ans. Oui, l'amitié hantée, l'ombre des visages, les silhouettes furtives de certaines présences, les mouvements, les pas, les musiques, les paroles qui s'animent dans ma mémoire, sur les terrasses autour de nous, entre les arbres, au bord de l'eau et dans toutes les pièces de cette grande demeure, à commencer par celle-ci. J'ai de plus en plus le goût de cette mémoire à la fois attendrie, joyeuse et mélancolique, une mémoire qui aime à se laisser ainsi envahir par le retour de revenants dont beaucoup sont heureusement vivants et, pour certains d'entre eux, ici présents. D'autres, hélas, sont morts depuis ce temps, qui furent dans la vie et restent pour moi des amis proches et présents : Toyosaki Koitchi, Francis Ponge, Gilles Deleuze, Sarah Kofman. Je les vois d'ici nous voir et nous entendre.

Or, à en croire ma mémoire ainsi envahie de mémoire, depuis le temps, ma mémoire presque hallucinée, je suis au bord du discours le plus *chimérique*, sans doute, qui m'ait jamais tenté ou que j'aie moi-même tenté en ce château.

La chimère, la tentation ou la tentative d'une chimère dans un château hanté, voilà la scène. Est-ce un animal, la chimère, un animal qui en soit un, et un animal qui soit un ? Est-ce plus et autre chose qu'un animal ? Ou, comme on le dit souvent de la chimère, plus d'un animal en un ?

L'animal, quel mot !

C'est un mot, l'animal, c'est une appellation que des hommes ont instituée, un nom qu'ils se sont donné le droit et l'autorité de donner à l'autre vivant.

Au point où nous en sommes, avant même de m'engager ou d'essayer de vous entraîner à ma suite ou à ma poursuite selon un

itinéraire que certains d'entre vous pourraient trouver tortueux, labyrinthique, voire aberrant, nous égarant de leurre en leurre, je tenterai donc cette opération de désarmement qui consiste à *poser* de façon simple, nue, frontale, aussi directe que possible ce qu'on pourrait appeler, puisque je viens de dire que j'allais *poser*, non point poser comme on pose avec complaisance en se regardant devant un spectateur, un portraitiste ou une caméra, mais poser des « positions », justement, des hypothèses en vue de thèses.

Première hypothèse : depuis deux siècles environ, de façon intense et selon une accélération affolante parce que nous n'en avons même plus l'horloge et la mesure chronologique, eh bien nous, nous qui nous appelons les hommes, nous qui nous reconnaissons sous ce nom, nous voilà engagés dans une transformation sans précédent. Cette mutation affecte l'expérience de ce que nous continuons à appeler imperturbablement, comme si de rien n'était, l'animal et/ou les animaux. Je vais beaucoup miser, ou jouer, sur la barre flexible de ce *et/ou*. Cette nouveauté ne peut être déterminée que sur le fond du plus ancien. Sans cesse nous devons nous mouvoir dans cet aller-retour entre le plus ancien et ce qui vient, dans l'échange entre le nouveau et le « de nouveau », le « à nouveau » de la répétition. Loin d'apparaître, simplement, dans ce que nous continuons à appeler le monde, l'histoire, la vie, etc., ce rapport inouï à l'animal ou aux animaux est si nouveau qu'il devrait nous obliger à inquiéter tous ces concepts, à faire plus que les problématiser. C'est pourquoi j'hésiterais à dire que nous *vivons* cela (si on pouvait encore appeler tranquillement *vie* cette expérience dans laquelle viennent à trembler les limites au passage des frontières entre *bios* et *zoé*, biologique, zoologique et anthropologique, comme entre vie et mort, vie et technique, vie et histoire, etc.). J'hésiterais donc tout autant à dire que nous vivons un tournant historique. La figure du tournant implique une rupture ou une mutation instantanée dont le modèle ou la figure sont encore génétiques, biologiques ou zoologiques – et donc, précisément, à interroger. Quant à l'histoire, à l'historicité, voire à l'historialité, ces motifs, nous le précisons, appartiennent précisément à *cette* auto-définition, à *cette*

auto-appréhension, à *cette* auto-situation de l'homme ou du *Dasein* humain au regard du vivant et de la vie animale, à cette auto-biographie de l'homme que je souhaite questionner aujourd'hui.

Comme tous ces mots, et en particulier celui d'histoire, appartiennent de façon constitutive au langage, aux intérêts et aux leures de cette autobiographie, nous ne devrions pas nous hâter de les accréditer ou de confirmer leur pseudo-évidence. Je ne parlerai donc pas de tournant historique pour nommer une transformation en cours, une altération à la fois plus grave et plus méconnaissable qu'un tournant historique dans le rapport à l'animal, dans l'être-avec que partagent l'homme et ce que l'homme appelle l'animal : l'être de ce qui s'appelle l'homme ou le *Dasein avec* ce qu'il appelle, lui, ou ce que nous appelons, nous, ce que nous osons encore, provisoirement, nommer généralement, mais au singulier, *l'animal*. Cette altération, de quelque manière qu'on la nomme ou l'interprète, personne ne saurait dénier qu'elle s'accélère, qu'elle s'intensifie, ne sachant plus où elle va, depuis environ deux siècles, à une profondeur et à un rythme incalculables.

Dans toute cette indétermination suspensive, pourquoi dire, comme je l'ai fait à plus d'une reprise, « à peu près deux siècles », comme si un tel repérage était possible, en toute rigueur, dans un processus qui est aussi vieux, sans doute, que l'homme, ce qu'il appelle son monde, son savoir, son histoire et sa technique ? Eh bien, pour rappeler, par commodité initiale et sans prétendre ici à aucune exactitude, quelques indices préalables qui nous permettent de nous entendre et de dire « nous » aujourd'hui. Ces indices, pour se limiter au plus massif, ce sont tous ceux qui vont bien au-delà des sacrifices animaux de la Bible ou de l'Antiquité grecque, bien au-delà des hécatombes (ces sacrifices de cent bœufs, avec toutes les métaphores dont cette expression a ensuite été chargée), au-delà de la chasse, de la pêche, de la domestication, du dressage ou de l'exploitation traditionnelle de l'énergie animale (le transport ou le labour, les animaux de trait, le cheval, le bœuf, le renne, etc., et puis le chien de garde, et puis la boucherie artisanale, et puis l'expérimentation sur l'animal, etc.). Au

cours des deux derniers siècles, ces formes traditionnelles du traitement de l'animal ont été bouleversées, c'est trop évident, par les développements conjoints de *savoirs* zoologiques, éthologiques, biologiques et génétiques toujours inséparables de *techniques* d'intervention *dans* leur objet, de transformation de leur objet même, et du milieu et du monde de leur objet, le vivant animal : par l'élevage et le dressage à une échelle démographique sans commune mesure avec le passé, par l'expérimentation génétique, par l'industrialisation de ce qu'on peut appeler la production alimentaire de la viande animale, par l'insémination artificielle massive, par les manipulations de plus en plus audacieuses du génome, par la réduction de l'animal non seulement à la production et à la reproduction suractivée (hormones, croisements génétiques, clonage, etc.) de viande alimentaire, mais à toutes sortes d'autres finalisations au service d'un certain être et supposé bien-être humain de l'homme.

Tout cela est trop connu, nous ne nous y étendrons pas. De quelque façon qu'on l'interprète, quelque conséquence pratique, technique, scientifique, juridique, éthique ou politique qu'on en tire, personne aujourd'hui ne peut nier cet événement, à savoir les proportions *sans précédent* de cet assujettissement de l'animal. Cet assujettissement dont nous cherchons à interpréter l'histoire, nous pouvons l'appeler violence, fût-ce au sens moralement le plus neutre de ce terme et même quand la violence interventionniste se pratique, dans certains cas, fort minoritaires et nullement dominants, ne l'oublions jamais, au service ou pour la protection de l'animal, mais le plus souvent de l'animal humain. Personne ne peut davantage dénier sérieusement la dénégation. Personne ne peut plus nier sérieusement et longtemps que les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou pour se dissimuler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides (il y a aussi des génocides d'animaux : le nombre des espèces en voie de disparition du fait de l'homme est à couper le souffle). De la figure du génocide il ne faudrait ni abuser ni s'acquitter trop vite. Car elle se complique ici : l'anéantissement des espèces, certes, serait à l'œuvre, mais il passerait par

l'organisation et l'exploitation d'une survie artificielle, infernale, virtuellement interminable, dans des conditions que des hommes du passé auraient jugées monstrueuses, hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés dans leur survivance ou dans leur surpeuplement même. Comme si, par exemple, au lieu de jeter un peuple dans des fours crématoires et dans des chambres à gaz, des médecins ou des généticiens (par exemple nazis) avaient décidé d'organiser par insémination artificielle la surproduction et la surgénération de Juifs, de Tziganes et d'homosexuels qui, toujours plus nombreux et plus nourris, auraient été destinés, en un nombre toujours croissant, au même enfer, celui de l'expérimentation génétique imposée, de l'extermination par le gaz ou par le feu. Dans les mêmes abattoirs. Je n'abuserai pas de la facilité avec laquelle on pourrait donner toute sa charge pathétique aux évidences que je rappelle ainsi. Tout le monde sait quels terrifiants et insoutenables tableaux une peinture réaliste pourrait faire de la violence industrielle, mécanique, chimique, hormonale, génétique, à laquelle l'homme soumet depuis deux siècles la vie animale. Et ce que sont devenus la production, l'élevage, le transport, la mise à mort de ces animaux. Au lieu de vous mettre ces images sous les yeux ou de les réveiller à votre mémoire, ce qui serait à la fois trop facile et sans fin, je dirai seulement un mot de ce « pathos ». Si elles sont « pathétiques », ces images, c'est aussi qu'elles ouvrent pathétiquement l'immense question du pathos et du pathologique, justement, de la souffrance, de la pitié et de la compassion. Et de la place qu'il faut accorder à l'interprétation de cette compassion, au partage de la souffrance entre des vivants, au droit, à l'éthique, à la politique qu'il faut rapporter à cette expérience de la compassion. Car ce qui arrive, depuis deux siècles, c'est une nouvelle épreuve de cette compassion. Devant le déferlement pour l'instant irrésistible mais dénié, devant la dénégation organisée de cette torture, des voix s'élèvent (minoritaires, faibles, marginales, peu assurées de leur discours, de leur droit au discours et de la mise en œuvre de leur discours dans un droit, dans une déclaration des droits) pour protester, pour en appeler, nous y viendrons, à ce qui se présente de façon si problématique en-

core comme des *droits de l'animal*, pour nous réveiller à nos responsabilités et à nos obligations à l'égard du vivant en général, et précisément à cette compassion fondamentale qui, si on la prenait au sérieux, devrait changer jusqu'au socle (et c'est auprès de ce socle que je voudrais m'affairer aujourd'hui) de la problématique philosophique de l'animal.

C'est en pensant à la source et aux fins de cette compassion que quelqu'un comme Bentham, c'est bien connu, a proposé il y a deux siècles de changer la forme même de la question de l'animal, telle qu'elle domine aussi le discours de la tradition, aussi bien dans son argumentaire philosophique le plus raffiné que dans le langage courant du sens commun. La question, disait à peu près Bentham, ce n'est pas de savoir si l'animal peut penser, raisonner ou parler, etc., comme on feint en somme de se le demander toujours (d'Aristote à Descartes, de Descartes, surtout, à Heidegger, à Lévinas et à Lacan – et cette question commande celle de tant d'autres *pouvoirs* ou d'*avoirs* : *pouvoir*, *avoir* le pouvoir de donner, le pouvoir de mourir, le pouvoir d'inhumer, le pouvoir de se vêtir, le pouvoir de travailler, le pouvoir d'inventer une technique, etc., le pouvoir qui consiste à avoir, pour attribut essentiel, telle ou telle faculté, donc tel ou tel pouvoir). La question ne serait donc pas ici de savoir si les animaux sont du type *zoon logon ekhon*, s'ils *peuvent* parler ou raisonner grâce au *pouvoir* ou à l'*avoir* du *logos*, au *pouvoir-avoir* le *logos*, l'aptitude au *logos* (et le logocentrisme est d'abord une thèse sur l'animal, sur l'animal privé de *logos*, privé du *pouvoir-avoir* le *logos* : thèse, position ou présupposition qui se maintient d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Lévinas et Lacan). La question *préalable* et *décisive* serait de savoir si les animaux *peuvent souffrir*. « *Can they suffer?* »

Peuvent-ils souffrir ? demandait simplement et si profondément Bentham.

Dès son protocole, la forme de cette question change tout. La question ne concerne plus seulement le *logos*, la disposition ou non du *logos*, et de toute sa configuration, ni même, plus radicalement, une *dynamis* ou une *exis*, cet avoir ou cette manière d'être, cet *habitus* qu'on appelle une faculté ou un « pouvoir », ce

pouvoir-avoir ou ce pouvoir qu'on a (comme dans le pouvoir de raisonner, de parler, avec tout ce qui s'ensuit). La question s'inquiète d'une certaine *passivité*. Elle témoigne, elle manifeste déjà, comme question, la réponse testimoniale à une passibilité, à une passion, à un non-pouvoir. Le mot « pouvoir » (*can*) change ici de sens et de signe dès qu'on dit « *can they suffer ?* ». Le mot « pouvoir » vacille alors. Ce qui compte à l'origine d'une telle question, ce n'est plus seulement ce à quoi se réfère une transitivité ou une activité (pouvoir parler, pouvoir raisonner, etc.) ; c'est plutôt ce qui l'emporte dans cette auto-contradiction, que nous relierons plus tard à l'auto-biographie. « Peuvent-ils souffrir ? » revient à se demander : « Peuvent-ils *ne pas* pouvoir ? » Et quoi de cet impouvoir ? de la vulnérabilité ressentie depuis cet impouvoir ? Quel est ce non-pouvoir au cœur du pouvoir ? Quelle est la qualité ou la modalité de cet impouvoir ? Quel compte en tenir ? Quel droit lui accorder ? En quoi cela nous regarde-t-il ? Pouvoir souffrir n'est plus un pouvoir, c'est une possibilité sans pouvoir, une possibilité de l'impossible. Là se loge, comme la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux, la mortalité qui appartient à la finitude même de la vie, à l'expérience de la compassion, à la possibilité de partager la possibilité de cet im-pouvoir, la possibilité de cette impossibilité, l'angoisse de cette vulnérabilité et la vulnérabilité de cette angoisse.

Avec cette question (« *Can they suffer ?* »), nous ne touchons pas à ce roc de certitude indubitable, à ce fondement de toute assurance qu'on pourrait rechercher par exemple dans le *cogito*, dans le « je pense donc je suis ». Mais, d'une tout autre façon, nous nous fions ici à une instance aussi radicale, quoique essentiellement différente : l'indéniable. Personne ne peut nier la souffrance, la peur ou la panique, la terreur ou l'effroi qui peut s'emparer de certains animaux, et dont nous, les hommes, nous pouvons témoigner. (Descartes lui-même, nous le verrons, n'a pu alléguer l'insensibilité des animaux à la souffrance.) Certains chercheront encore, nous y viendrons, à contester le droit d'appeler cela *souffrance* ou *angoisse*, mots ou concepts qu'il faudrait encore réserver à l'homme et au *Dasein* dans la liberté de

son être-pour-la-mort. Nous aurons à problématiser ce discours, plus tard. Mais pour le moment, notons ceci : à la question « *Can they suffer ?* », la réponse ne fait aucun doute. Elle n'a d'ailleurs jamais laissé place au doute ; c'est pourquoi l'expérience que nous en avons n'est pas même indubitable : elle précède l'indubitable, elle est plus vieille que lui. Point de doute, non plus, pour la possibilité, alors, en nous, d'un élan de compassion, même s'il est ensuite méconnu, refoulé ou dénié, tenu en respect. Devant l'*indéniable* de cette réponse (oui, ils souffrent, comme nous qui souffrons pour eux et avec eux), devant cette réponse qui précède toute autre question, la problématique change de sol et socle. Peut-être perd-elle toute sécurité, mais en tout cas elle ne repose plus sur l'ancienne fondation supposée naturelle (un sol) ou artefactuelle et historique (un socle). Les deux siècles auxquels je me réfère un peu grossièrement pour situer notre présent à cet égard, ce sont les deux siècles d'une lutte inégale, d'une guerre en cours et dont l'inégalité pourrait un jour s'inverser, entre, d'une part, ceux qui violent non seulement la vie animale mais jusqu'à ce sentiment de compassion et, d'autre part, ceux qui en appellent au témoignage irrécusable de cette pitié.

C'est une guerre au sujet de la pitié. Cette guerre n'a pas d'âge, sans doute, mais, voilà mon hypothèse, elle traverse une phase critique. Nous la traversons et nous sommes traversés par elle. Penser cette guerre dans laquelle nous sommes, ce n'est pas seulement un devoir, une responsabilité, une obligation, c'est aussi une nécessité, une contrainte à laquelle, bon gré ou mal gré, directement ou indirectement, nul ne saurait se soustraire. Désormais plus que jamais. Et je dis « penser » cette guerre, parce que je crois qu'il y va de ce que nous appelons « penser ». L'animal nous regarde, et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là.

Voici maintenant, en vue d'une autre thèse, la *seconde hypothèse* que je crois devoir déduire sans retard. Elle concerne ou met en œuvre une autre logique de la limite. Je serais ainsi tenté d'ins-

crire le propos de cette thèse dans la suite de ces trois décades qui se sont toutes vouées, depuis « Les fins de l'homme » et « Le passage des frontières », à l'expérience proprement transgressive, sinon transgressive, d'une *limitrophie*. Laissons à ce mot un sens à la fois large et strict : ce qui avoisine les limites mais aussi ce qui nourrit, se nourrit, s'entretient, s'élève et s'éduque, se cultive aux bords de la limite. Dans la sémantique de *trephô*, *trophe*, ou de *trophos*, nous trouverions tout ce dont nous avons besoin pour parler de ce dont nous devrions parler au cours de cette décade sur l'animal autobiographique : le nourrir, la nourriture, la nourrice, la génération, les rejets, le soin et l'entretien des animaux, le dressage, l'éducation, la culture, le vivre et le faire vivre en donnant à vivre, à se nourrir et à se cultiver, autobiographiquement : la *limitrophie*, voilà donc le sujet. Non seulement parce qu'il s'agira de ce qui pousse et croît à la limite, autour de la limite, en s'entretenant de la limite, mais de ce qui *nourrit la limite*, la gène, l'élève et la complique. Tout ce que je dirai ne consistera surtout pas à effacer la limite, mais à multiplier ses figures, à compliquer, épaissir, délinéariser, plier, diviser la ligne justement en la faisant croître et multiplier. D'ailleurs, le sens dit premier ou littéral de *trepho*, c'est bien cela : transformer en épaississant, par exemple faire cailler du lait. Eh bien, il ne sera pas question de contester si peu que ce soit la limite dont on a plein la bouche, la limite entre l'Homme avec un grand H et l'Animal avec un grand A. Il ne s'agira pas de s'attaquer de façon frontale ou antithétique à la thèse du sens philosophique comme du sens commun sur laquelle s'est édifié le rapport à soi – la présentation de soi de la vie humaine, l'autobiographie de l'espèce humaine, toute l'histoire de soi que se raconte l'homme, à savoir la thèse d'une limite comme rupture ou abîme entre ceux qui disent « nous les hommes », « moi l'homme » et ce que cet homme des hommes qui disent « nous » *appelle*, lui, l'animal ou les animaux. Je ne m'aventurerai pas un seul instant à contester cette thèse, ni une telle rupture et un tel abîme entre ce « je-nous » et ce que nous *appelons* les animaux. Imaginer que je pourrais, que quiconque, d'ailleurs, pourrait ignorer cette rupture, voire cet abîme, ce serait d'abord s'aveugler sur tant d'évi-

dences contraires ; et pour ce qui regarde modestement mon cas, ce serait oublier tous les signes que j'ai pu donner, inlassablement, de mon attention à la différence, aux différences, aux hétérogénéités et aux ruptures abyssales plutôt qu'à l'homogène et au continu. Je n'ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et ce qu'il appelle l'animal. Ce n'est pas maintenant que je commencerai à le faire. Ce serait plus que somnambulique, ce serait simplement trop bête. Imaginer un oubli si stupide ou incriminer une méconnaissance aussi naïve de cette rupture abyssale, ce serait, plus gravement encore, s'aventurer à dire à peu près n'importe quoi pour la cause, pour une cause ou un intérêt quelconque – qui n'auraient plus rien à voir avec ce dont on dit vouloir parler. Quand cette cause ou cet intérêt cherchent à tirer avantage du soupçon simpliste de continuisme biologiste, dont on connaît les sinistres connotations, plus généralement du soupçon de génétisme qu'on voudrait associer à ce grief farfelu de continuisme, la démarche devient si aberrante qu'à ce point, en tout cas, elle n'appelle de ma part ni ne mérite à mes yeux aucune discussion directe. Tout ce que j'ai pu avancer et tout ce que j'avancerai aujourd'hui s'inscrit massivement en faux contre la massue de cette allégation.

Car 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. (Demandez-le donc à l'âne et au bétail d'Abraham ou aux vivants qu'Abel sut offrir à Dieu : ils savent ce qui leur arrive quand des hommes disent « me voici » à Dieu, puis acceptent de se sacrifier, de sacrifier leur sacrifice ou de se pardonner.) La discussion mérite de commencer quand il s'agit de déterminer le nombre, la forme, le sens, la structure et l'épaisseur feuilletée de cette limite abyssale, de ces bordures, de cette frontière plurielle et surpliée. La discussion devient intéressante quand, au lieu de se demander s'il y a ou non une limite discontinuante, on cherche à penser ce que

devient une limite quand elle est abyssale, quand la frontière ne forme pas une seule ligne indivisible mais plus d'une ligne en abîme ; et quand, par conséquent, elle ne se laisse plus tracer, ni objectiver, ni compter comme une et indivisible. Que sont les bords d'une limite qui croît et se multiplie à se nourrir d'abîme ? Ma thèse, la voici donc en trois mots :

1. Cette rupture abyssale ne dessine pas deux bords, la ligne unilinéaire et indivisible de deux bords, l'Homme et l'Animal en général.

2. La bordure multiple et hétérogène de cette rupture abyssale a une histoire. Macroscopique et microscopique, loin d'être close, cette histoire traverse une phase exceptionnelle, dans laquelle nous sommes et pour laquelle nous ne disposons d'aucune échelle ; on ne peut d'ailleurs parler ici d'histoire, de moment ou de phase historique, que depuis un bord présumé de ladite rupture, le bord d'une subjectivité anthropo-centrique qui, autobiographiquement, se raconte ou se laisse raconter une histoire, l'histoire de sa vie – qu'elle appelle l'*Histoire*.

3. Au-delà du bord *soi-disant* humain, au-delà de lui mais nullement sur un seul bord opposé, au lieu de « L'Animal » ou de « La-Vie-Animale », il y a, déjà là, une multiplicité hétérogène de vivants, plus précisément (car dire « vivants », c'est déjà trop dire ou point assez) une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort, des rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier dans les figures de l'organique et de l'inorganique, de la vie et/ou de la mort. À la fois intimes et abyssaux, ces rapports ne sont jamais totalement objectivables. Ils ne laissent place à aucune extériorité simple d'un terme par rapport à l'autre. Il suit de là que jamais on n'aura le droit de tenir les animaux pour les espèces d'un genre qu'on nommerait L'Animal, l'animal en général. Chaque fois que « on » dit « L'Animal », chaque fois que le philosophe, ou n'importe qui, dit au singulier et sans plus « L'Animal », en prétendant désigner ainsi tout vivant qui ne serait pas l'homme (l'homme comme « *animal rationale* », l'homme comme animal politique, comme animal parlant, *zoon logon ekhon*, l'homme qui dit « je » et se tient pour le sujet de la

phrase qu'il profère alors au sujet dudit animal, etc.), eh bien, chaque fois, le sujet de cette phrase, ce « on », ce « je » dit une bêtise. Il avoue sans avouer, il déclare, comme un mal se déclare à travers un symptôme, il donne à diagnostiquer un « je dis une bêtise ». Et ce « je dis une bêtise » devrait confirmer non seulement l'animalité qu'il dénie mais sa participation engagée, continuée, organisée à une véritable guerre des espèces.

Voilà mes hypothèses en vue de thèses sur l'animal, sur les animaux, sur le mot d'animal ou d'animaux.

Oui, l'animal, quel mot !

C'est un mot, l'animal, que des hommes se sont donné le droit de donner. Ils se sont trouvés, ces humains, à se le donner, le mot, mais comme s'ils l'avaient reçu en héritage. Ils se sont donné le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept : L'Animal, disent-ils. Et ils se le sont donné, ce mot, en s'accordant du même coup, à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l'attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu'on parque dans le grand territoire de la bête : L'Animal. Tous les philosophes que nous interrogerons (d'Aristote à Lacan en passant par Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), tous, ils disent la même chose : l'animal est privé de langage. Ou, plus précisément, de réponse, d'une réponse à distinguer précisément, et rigoureusement, de la réaction : du droit et du pouvoir de « répondre ». Et donc de tant d'autres choses qui seraient le propre de l'homme.

Les hommes seraient d'abord ces vivants qui se sont donné le mot pour parler d'une seule voix de l'animal et pour désigner en lui celui qui, seul, serait resté sans réponse, sans mot pour répondre.

Le mal est fait depuis longtemps et pour longtemps. Il tiendrait à ce mot, il se rassemblerait plutôt dans ce mot, l'animal, que les hommes se sont donné, comme à l'origine de l'humanité, et se sont donné afin de s'identifier, pour se reconnaître, en vue d'être ce qu'ils se disent, des hommes, capables de répondre et répondant au nom d'hommes.

C'est d'un certain mal qui tient à ce mot que je voudrais essayer de parler, d'abord en balbutiant quelques aphorismes chimériques.

L'animal que je suis, parle-t-il ?

C'est une question intacte, vierge, neuve, encore à venir, une question toute nue.

Car le langage, c'est comme le reste, il ne suffit pas d'en parler.

Qu'il semble ici parler français, cet animal, et n'en soit pas moins bête pour autant, on saurait en flairer la trace dès cette première question : « L'animal que je suis, parle-t-il ? » Cette adresse peut être feinte, comme le passage du « je » au « il ». La question peut être la ruse ou le stratagème d'une « *rhetorical question* », comme on dit, qui serait déjà assurée de sa réponse. Il sera beaucoup question de la réponse, bientôt, et sans doute essaierai-je de sous-entendre qu'on ne saurait traiter de l'animalité supposée de l'animal sans traiter la question de la réponse, et de ce que *répondre* veut dire. Et *s'effacer*. Nous le verrons, même ceux qui, de Descartes à Lacan, ont concédé audit animal une certaine aptitude au signe ou à la communication, toujours ils lui ont dénié le pouvoir de *répondre* – de *feindre*, de *mentir* et d'*effacer* ses traces.

Mais fictive ou non, quand je demande « L'animal que je suis, parle-t-il ? », cette même question paraît à l'instant signée – scellée par quelqu'un.

Que scelle-t-elle ? Que prétend-elle ? Feinte ou non, que paraît-elle traduire ?

Ce que cet animal est, ce qu'il aura été, ce qu'il serait, voudrait ou pourrait être, peut-être le suis-je.

Or si je dis que *je le suis* en français, et en premier lieu dans nulle autre langue, cela revient moins à revendiquer quelque idiome national qu'à rappeler une équivoque irréductible – et dont nous reparlerons encore : la signature d'un animal pourrait encore effacer ou brouiller sa trace. La laisser s'effacer, plutôt, ne pas pouvoir l'empêcher de s'effacer. Et cette possibilité – tracer, effacer ou brouiller sa signature, la laisser se perdre – serait alors de grande portée. Disposer ou non de ses traces, pour les brouiller, pour les effacer, si bien que, comme on l'a dit, certains

pourraient le faire (l'homme par exemple) et d'autres non (l'animal par exemple, selon Lacan), ce n'est peut-être pas une alternative fiable autour d'une limite indivisible. Sur ces pas et sur ces pistes il y aura lieu de revenir. Qu'une trace puisse toujours, elle, s'effacer, et à jamais, cela ne signifie pas du tout, et c'est là une différence critique, que quelqu'un, homme *ou* animal, je le souligne, *puisse de lui-même* effacer ses traces.

Question de mots, donc. Car je ne suis pas sûr que ce que je m'en vais vous dire ait d'autre ambition que d'explorer un langage, au cours d'une sorte d'exercice de chimère expérimentale ou de mise à l'épreuve d'un témoignage. Juste pour voir. On peut faire comme si je tentais seulement d'analyser, pour les mettre à l'épreuve, et pour voir, pour voir venir ce qui arrive, quelques modalités discursives de l'usage qu'*ils, les humains*, font de certains mots (j'insiste sur le « ils »), mais aussi, et pour quelque temps encore, de pister, de flairer, de filer, de suivre quelques attendus de l'usage si confiant qu'ils font et que pour l'instant nous faisons ensemble, de mots tels que, donc, « animal » et « je ».

Une inquiétude critique insistera, une contestation même se répétera sans cesse à travers tout ce que je voudrais articuler. Elle viserait d'abord et encore l'usage au singulier d'une notion aussi générale que « L'Animal », comme si tous les vivants non humains pouvaient être regroupés dans le sens commun de ce « lieu commun », l'Animal, quelles que soient les différences abyssales et les limites structurelles qui séparent, dans l'essence même de leur être, tous les « animaux », nom qu'il convient donc de tenir d'abord entre guillemets. Dans ce concept à tout faire, dans le vaste camp de l'animal, au singulier général, dans la stricte clôture de cet article défini (« l'Animal » et non pas « des animaux ») seraient enclos, comme dans une forêt vierge, un parc zoologique, un territoire de chasse ou de pêche, un terrain d'élevage ou un abattoir, un espace de domestication, *tous les vivants* que l'homme ne reconnaîtrait pas comme ses semblables, ses prochains ou ses frères. Et cela malgré les espaces infinis qui séparent le lézard du chien, le protozoaire du dauphin, le requin de l'agneau, le perroquet du chimpanzé, le chameau de l'aigle, l'écu-

reuil du tigre ou l'éléphant du chat, les fourmis du ver à soie ou le hérisson de l'échidné. J'interromps ma nomenclature et j'appelle Noé au secours pour n'oublier personne sur l'arche.

Puisque j'en suis à esquisser une taxinomie, pardonnez-moi l'impudeur d'une autre confession. Elle ne serait pas otobiographique, comme celle que j'avais tentée jadis du côté d'une oreille de ce Nietzsche qui, avec Kafka, s'y entend comme pas un en animal. Elle serait plutôt zootobiographique. Cette zoo-auto-bio-biblio-graphie sera brève. Je m'y autorise ou m'y oblige, pour mémoire, justement, au titre du titre de notre rencontre, « L'animal autobiographique ». Et je le ferai avant de traiter sur un autre mode ce qui lie l'histoire du « je suis », du rapport autobiographique et auto-déictique à soi comme « Je », et l'histoire de « L'Animal », du concept humain de l'animal. Comme je voudrais aujourd'hui aller de l'avant et esquisser d'autres pas en m'avançant, c'est-à-dire en m'aventurant sans trop de rétrospection et sans y regarder à deux fois, je ne reviendrai pas sur les arguments de type théorique ou philosophique, et de style, disons, déconstructif, que j'ai cru, depuis fort longtemps, depuis que j'écris en vérité, consacrer à la question du vivant et du vivant animal. Elle aura toujours été pour moi la grande question, 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 transcendantal qui se trouve au cœur de la phénoménologie (mais Husserl, paradoxalement, pas plus que Hegel, n'est pas ici le plus « cartésien », quant à l'animal, de tous les philosophes dont je parlerai plus tard). Mais sans autobiographie philosophique, sans revenir sur mes pas selon les chemins de la philosophie, j'aurais pu, j'aurais peut-être dû me livrer à une interprétation anamnésique de *tous mes* animaux. Ils ne forment certes pas une famille mais ce sont des bêtes que je suis depuis toujours, depuis des décades et des décennies. Je ne le ferai pas, par pudeur et discrétion, et parce qu'il y en a trop, cela serait interminable et inconvenant dans ce salon. Mais je crois devoir ouvrir d'autres pistes, deux, peut-être, pour qui voudrait suivre, rétrospectivement, une telle explora-

tion. Je le ferai brièvement et me limiterai strictement au thème de notre décade.

D'une part, mes figures animales s'accumulent, elles gagnent en insistance ou en visibilité, elles s'agitent, grouillent, se mobilisent et se motivent, elles se meuvent et s'émeuvent davantage à mesure que mes textes deviennent plus visiblement autobiographiques, plus souvent énoncés à la première personne.

Je viens de dire « figures animales ». Ces animaux sont sans doute autre chose que des figures ou des personnages de fable. Car l'une des métamorphoses les plus visibles, à mes yeux, du figural, et précisément de la figure animale, ce serait peut-être, pour ce qui me regarde, « La mythologie blanche ». Elle suit en effet le mouvement des tropes et de la rhétorique, l'explication du concept avec la métaphore en rôdant autour du langage animal, entre un Aristote qui retire et le langage et le mot et la *mimesis* à l'animal, et un Nietzsche qui réanimalise, si on peut dire, la généalogie du concept. Celui qui parodia *Ecce homo* tente de nous réapprendre à rire en préméditant de lâcher en quelque sorte tous ses animaux dans la philosophie. À rire et à pleurer, car, comme vous le savez, il fut assez fou pour pleurer auprès d'un animal, sous le regard ou contre la joue d'un cheval. Parfois je crois le voir prendre ce cheval pour témoin, et d'abord, pour le prendre à témoin de sa compassion, prendre sa tête dans ses mains.

Les animaux me regardent. Avec ou sans figure, justement. Ils se multiplient, ils me sautent de plus en plus sauvagement à la figure à mesure que mes textes semblent devenir, on voudrait me le faire croire, de plus en plus « autobiographiques ».

C'est évident. Même un peu trop évident, à commencer par la fin, la fin de « Un ver à soie¹ », publié cette année. Déjà, dans l'iconographie de « *Socrates and Plato* », à la Bodleian Library, les animaux surgissent au fil des pages, dit le signataire de l'une des

1. « Un ver à soie », publié d'abord dans *Contretemps*, 2/3, février 1997, puis dans *Voiles*, avec Hélène Cixous, Paris, Galilée, 1998.

cartes postales de juillet 1979, « comme des *écureuils* », « des *écureuils* » « dans une forêt ». Quant au *singe* de « La main de Heidegger » (*Psyché*), il prend, il saisit, mais il ne saurait donner, ni saluer, ni surtout penser, selon Maître Heidegger. Le *hérisson* de « Qu'est-ce que la poésie ? » emporte dans ses poils, entre autres choses, et dans cette lettre à la première personne, l'héritage d'un morceau de mon nom. Signé « Fourmis » dans *Lectures de la différence sexuelle*.

Car *d'autre part*, je le note en passant, presque tous ces animaux sont accueillis, de façon de plus en plus délibérée, à l'ouverture de la différence sexuelle. Plus précisément *des* différences sexuelles, à savoir de ce qui est, pour l'essentiel, passé sous silence dans presque tous les grands traités de style philosophique sur l'animalité de l'animal. Ce frayage, à l'ouverture des différences sexuelles, ce fut la piste même du hérisson et *du* fourmi, mais surtout, dans l'écrit le plus récent, là où il s'agit précisément de la nudité, avec et sans voile, la pensée de ce qui est nu, on le dit, comme un ver, « Un ver à soie ». D'un bout à l'autre, ce journal en trois temps nomme l'équivoque de l'expérience sexuelle à sa naissance. Il traite des voiles de la pudeur et de la vérité, tout en rappelant l'une des origines zootobiographiques de mon bestiaire. Après avoir noté qu'« il était impossible de discerner un sexe », l'enfant se rappelle :

... il y avait bien comme une bouche brune mais on ne pouvait y reconnaître l'orifice qu'il fallait bien imaginer à l'origine de leur soie, à ce lait devenu fil, à ce filament prolongeant leur corps et s'y retenant encore un certain temps : la salive effilée d'un sperme très fin, brillant, luisant, le miracle d'une éjaculation féminine qui prendrait la lumière et que je buvais des yeux. [...] Le déplacement de soi de ce petit phantasme de pénis, était-ce érection ou détumescence ? J'observais le progrès invisible du tissage, un peu comme si j'allais surprendre le secret d'un prodige, le secret de ce secret là-bas, à la distance infinie de l'animal, de cette petite verge innocente, si étrangère mais si proche dans son éloignement incalculable.

Plus bas, l'enfant suit :

... la filature de ses fils ou de ses filles – au-delà de toute différence sexuelle ou plutôt de toute dualité des sexes, et même de tout accouplement. Au commencement, il y eut le ver qui fut et ne fut pas un sexe, l'enfant le voyait bien, un sexe peut-être mais alors lequel ? Son bestiaire commençait¹.

Différence rythmique entre érection et détumescence. Elle est sans doute au cœur de ce qui nous occupe ici, à savoir un sentiment de pudeur lié à la station debout – donc à l'érection en général et non seulement à la surrection phallique – et au face-à-face. Laissons cette remarque à suivre ou à discuter, notamment quant à la différence sexuelle dans la pudeur même : pourquoi l'homme serait-il à la fois *plus et moins* pudique que la femme ? Que doit être la pudeur pour ce « à la fois » du « *plus et moins* » ?

Pour faire encore l'appel de certains de mes animaux d'hier ou d'avant-hier, je m'autorise du titre de notre programme. Il nous fait même obligation de croiser l'animal et l'autobiographie. J'avoue ainsi la vieille obsession d'un bestiaire personnel et quelque peu paradisiaque. Elle s'annonça très tôt : projet fou de constituer tout ce qu'on pense ou écrit en zoosphère, le rêve d'une hospitalité absolue ou d'une appropriation infinie. Comment accueillir ou libérer tant d'*animots* chez moi ? en moi, pour moi, comme moi ? Cela aurait donné à la fois plus et moins qu'un bestiaire. Il fallait surtout éviter la fable. L'affabulation, on en connaît l'histoire, reste un apprivoisement anthropomorphique, un assujettissement moralisateur, une domestication. Toujours un discours *de* l'homme ; sur l'homme ; voire sur l'animalité de l'homme, mais pour l'homme, et en l'homme.

Avant le bestiaire fabuleux, je me serais donné une horde d'animaux, plutôt, dans la forêt de mes propres signes et les mémoires de ma mémoire. Une telle compagnie, j'y songeais depuis toujours sans doute, bien avant la visitation d'innombrables bêtes qui surpeuplent maintenant mes textes. Bien avant *le* fourmi, le hérisson ou le ver à soie d'hier ; bien avant l'araignée, l'abeille ou les serpents de « Freud et la scène de l'écriture » (*L'Écriture et la différence*) ou de « La

1. *Voiles*, op. cit., p. 83-84.

mythologie blanche » (*Marges*) ; bien avant les loups de l'« Homme aux loups » dans « Fors » (*Le Verbier de l'Homme aux loups*) ; bien avant le cheval d'*Éperons*, mais surtout le cheval de Kant dont il est dit, dans « Parergon » (*La Vérité en peinture*), à propos de la théorie kantienne de la beauté libre et de la beauté adhérente, que, à la différence des oiseaux et des crustacés, il « gêne Kant », ce cheval (il gêne la théorie aux entournares, selon qu'on le tient pour sauvage ou domestiqué, exploité, dompté, finalisé par l'homme, par le sujet des jugements esthétique et téléologique ; relayé par le genet, cheval d'Espagne qui court au milieu de *Glas*, ce cheval du « Parergon » est d'ailleurs comparé au bœuf, au mouton, au porc et à l'âne ; il y eut aussi un tout autre âne, l'âne de toutes les références multipliées, dans les traces de Zarathoustra, au *Ja Ja* de l'affirmation) ; bien avant la taupe de je ne sais plus où, dans *Spectres de Marx*, je crois ; bien avant le lièvre de Florian et le cygne noir de Kant dans *Politiques de l'amitié*, mais aussi bien avant ceux que j'appelle secrètement « mes amis les oiseaux » de Laguna Beach dans « Circonfession » où je remets aussi en scène certaines poules blanches sacrifiées dans le *Pardès* au jour du grand pardon de mon enfance algérienne ; et encore bien avant le poisson de « + R », dans *La Vérité en peinture*, qui joue le « je » avec le *Ich* de Ichthus, de Isch et de Ischa, qu'il croise en Khi, selon un chiasme, avec une certaine *Chi-mère* dont le nom se décompose dans *Glas*, où une certaine aigle survole les deux colonnes ; bien avant tous les virus mort-vivants qui reviennent, indécis entre vie et mort, entre animal et végétal, de partout obséder l'écriture ; bien avant le rappel de tous les animaux de Nietzsche dans *Éperons* mais aussi dans *Otobiographie*, avec un certain « chien hypocrite » (l'Église) et les oreilles d'un « chien de phonographe » ; bien avant la zoolittérature de Ponge dans *Signéponge* (l'hirondelle, la crevette, l'huître) ; bien avant l'éponge même, ce zoophyte marin qu'on tient à tort pour une chose végétale et dont j'avais parlé ici même, mais qui avait fait un passage auparavant, encore dans « La mythologie blanche », autour de ce que Bachelard désigne sous le nom de « métaphysique de l'éponge ». Mais comme, en fin de parcours, je souhaiterais revenir longuement sur le traitement de l'animal par Heidegger, permettez-moi de faire une place particulière, dans cette petite taxinomie en

forme de pense-bête, à une note entre crochets. C'est dans *De l'esprit*. Ce petit livre traite abondamment et directement de ce concept heideggerien de l'animal comme « pauvre en monde » (*welt-arm*) dont je voudrais encore poursuivre demain l'analyse, au plus près du Séminaire de 1929-1930. Ladite note entre crochets, dans mon texte, n'appartient pas, apparemment, à ce développement sur la problématique de l'animal. Elle met en scène la « voracité rongeuse, ruminante et silencieuse d'un animal-machine [...] son implacable logique ». Cela ressemble seulement à un animal-machine, cartésien ou non. C'est un animal de lecture et de réécriture. Il sera à l'œuvre sur toutes les pistes où nous sommes ici engagés, les annonçant et les dépistant d'avance :

[Pause, un instant : pour rêver à la figure du corpus heideggerien le jour où l'on se serait effectivement livré sur lui, avec toute l'application et la conséquence requises, aux opérations par lui prescrites à un moment ou à un autre : « éviter » le mot « esprit », le mettre à tout le moins entre guillemets, puis raturer tous les noms qui se rapportent au monde chaque fois qu'on parle de quelque chose qui, comme l'animal, n'a pas de *Dasein*, et donc n'a pas ou n'a que peu de monde, puis raturer partout le mot « être » sous une croix, enfin raturer sans croix tous les points d'interrogation quand il s'agit du langage, c'est-à-dire, indirectement, de tout, etc. On imagine la surface d'un texte livrée à la voracité rongeuse, ruminante et silencieuse d'un tel animal-machine, à son implacable « logique ». Celle-ci ne serait pas simplement « sans esprit », elle serait une figure du mal. La lecture perverse de Heidegger. Fin de la pause¹.]

1. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 152-153. Ce langage dont parle alors Heidegger, ce langage « sans » question, sans point d'interrogation, ce langage d'« avant » la question, ce langage de la *Zusage* (acquiescement, affirmation, accord, etc.), serait-ce donc un langage sans réponse ? un « moment » du langage par essence délié de tout rapport à la réponse attendue ? Mais si on lie le concept de l'animal, comme ils le font tous, de Descartes à Heidegger, de Kant à Lévinas et à Lacan, à la double impossibilité, à la double incapacité de la question-réponse, est-ce qu'alors le « moment », l'instance, la possibilité de la *Zusage* appartient à une « expérience » du langage dont on peut dire que, même si elle n'est pas « animale » en elle-même, l'« animal » ne saurait en être privé ? Cela suffirait à déstabiliser toute une tradition, à la priver de son argumentaire fondamental.

Cet animal-machine a un air de famille avec le virus qui obsède, même s'il n'envahit pas tout ce que j'écris. Ni animal ni non-animal, ni organique ni inorganique, ni vivant ni mort, cet envahisseur potentiel serait *comme* un virus d'ordinateur. Il logerait dans un opérateur d'écriture, de lecture, d'interprétation. Mais, si je puis le noter en anticipant largement sur ce qui suivra, ce serait un animal capable de raturer (donc d'effacer une trace, ce dont Lacan dit l'animal incapable). Ce quasi-animal n'aurait plus à se rapporter à l'être *comme tel* (ce dont Heidegger dira l'animal incapable), puisqu'il prendrait acte de la nécessité de raturer l'« être ». Mais alors, à raturer l'« être » et à se porter au-delà ou en deçà de la question (donc de la réponse), est-ce tout autre chose qu'une espèce d'animal ? Autre question à suivre.

Nous suivons, nous nous suivons. Cette théorie d'animots que je suis ou qui me suivent partout et dont la mémoire me serait inépuisable, je ne vous en imposerai pas une exhibition. Loin de l'arche de Noé, la chose tournerait au cirque, quand un monstre d'animaux y fait défiler ses sujets tristes, le dos bas. L'animot multiple souffrirait encore d'avoir toujours le maître sur son dos. Il en aurait plein le dos d'être ainsi domestiqué, apprivoisé, dressé, docile, discipliné, dompté. Au lieu de cette ménagerie à laquelle de mauvaises langues pourraient comparer mon autobiographie, je rappellerai seulement l'idée, ou plutôt l'enjeu trouble d'un bestiaire philosophique, du bestiaire à l'origine de la philosophie. Il ne s'était pas d'abord imposé par hasard dans les parages d'un *pharmakon* indécidable. À propos de l'ironie socratique qui « précipite un *pharmakon*, au contact d'un autre *pharmakon* », c'est-à-dire « renverse le pouvoir et retourne la surface du *pharmakon* », j'essayai alors (en 1968, il y a donc trente ans) d'imaginer ce qu'aurait pu être le programme d'un bestiaire socratique à la veille de la philosophie, et plus précisément (je le signale car nous en reparlerons cet après-midi autour de Descartes), en un lieu où le démonique, le malin, voire le malin génie n'est pas sans affinité avec la bête : une bête maligne, donc, perverse, à la fois innocente, rusée et maléfique. Pour se limiter ici au programme, une note précisait, au beau milieu, en

plein centre, à la reliure, entre les deux parties de « La pharmacie de Platon », ce passage des frontières en alternance :

À la fois et/ou tour à tour, le *pharmakon* socratique pétrifie et réveille, anesthésie et sensibilise, tranquillise et angoisse. Socrate est la torpille narcotique mais aussi l'animal à aiguillon [référence à des textes bien connus] : rappelons-nous l'abeille du *Phédon* (91 c) ; plus loin nous ouvrirons l'*Apologie* au point où Socrate se compare précisément au taon. Toute cette configuration de Socrate compose un bestiaire. [Bien entendu, comme il s'agit des figures animales dans la présentation de soi de Socrate, il y va bien d'un Socrate « animal autobiographique ».] Est-il étonnant que le démonique se signe dans un bestiaire ? C'est à partir de cette ambivalence zoopharmaceutique et de cette autre *analogie* socratique que se déterminent les limites de l'*anthropos*¹.

Au risque de me tromper et de devoir un jour faire amende honorable (ce que j'accepterais volontiers), j'oserai dire que, ni de la part d'un grand philosophe, de Platon à Heidegger, ni de la part de quiconque aborde *philosophiquement, en tant que telle*, la question dite de l'animal et de la limite entre l'animal et l'homme, je n'ai jamais reconnu une protestation *de principe*, et surtout une protestation conséquente contre ce singulier général, *l'animal*. Ni contre le singulier général d'un animal à sexualité principalement indifférenciée – ou neutralisée, sinon châtrée. Une telle lacune ne se laisse pas dissocier de bien d'autres qui en forment, nous y viendrons, ou bien la prémisse ou bien la conséquence. Jamais on n'a demandé de changer philosophiquement cette donne philosophique ou métaphysique. Je dis bien « philosophique » – ou métaphysique – car ce geste me semble constitutif de la philosophie même, du philosophème en tant que tel. Non que tous les philosophes s'entendent sur la définition de *la* limite qui séparerait l'homme en général de l'animal en général (encore que ce soit là un des lieux les plus accueillants de consensus, et sans doute la forme dominante du consensus).

1. « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 136, n. 47.

Mais malgré, à travers et par-delà tous leurs dissentiments, toujours les philosophes, *tous* les philosophes ont jugé que cette limite était une et indivisible ; et que de l'autre côté de cette limite il y avait un immense groupe, un seul ensemble fondamentalement homogène qu'on avait le droit, le droit théorique ou philosophique, de distinguer ou d'opposer, à savoir celui de l'Animal en général, de l'Animal au singulier général. Tout le règne animal à l'exception de l'homme. Le droit philosophique se présente alors comme le droit du « sens commun ». Cet accord du sens philosophique et du sens commun pour parler tranquillement de l'Animal au singulier général est peut-être l'une des plus grandes bêtises, et des plus symptomatiques, de ceux qui s'appellent des hommes. Nous reparlerons peut-être de la bêtise et de la bestialité plus tard, comme de ce dont les bêtes en tout cas sont par définition exemptes. On ne saurait parler, on ne le fait jamais d'ailleurs, de la bêtise ou de la bestialité d'un animal. Ce serait là une projection anthropomorphique de ce qui reste réservé à l'homme, comme la seule assurance, finalement, et le seul risque, d'un « propre de l'homme ». On peut se demander pourquoi le dernier retranchement d'un propre de l'homme, s'il en est un, la propriété qui en aucun cas ne saurait être attribuée à l'animal ou au dieu, se nommerait ainsi la bêtise ou la bestialité.

Les décisions interprétatives (dans toutes leurs conséquences, métaphysiques, éthiques, juridiques, politiques, etc.) dépendent ainsi de ce qui se présuppose dans le singulier général de ce mot, « l'Animal ». J'avais donc été tenté, à un moment donné, pour indiquer ma voie, non seulement de garder ce mot entre guillemets, comme une citation à analyser, mais de changer de mot sans attendre et pour bien marquer qu'il y va aussi d'un mot, seulement d'un mot, du mot « animal », de forger un autre mot singulier, à la fois proche et radicalement étranger, un mot chimérique en contravention avec la loi de la langue française, l'*animot*.

Ecce animot. Ni une espèce, ni un genre, ni un individu, c'est une irréductible multiplicité vivante de mortels, et plutôt qu'un double clone ou un mot-valise, une sorte d'hybride monstrueux, une chimère attendant d'être mise à mort par son Bellérophon.

Qui fut Chimère ? Que fut Chimère ?

Khimaira, nous le savons, ce nom propre désigna un monstre cracheur de flammes. Sa monstruosité tenait à la multiplicité, justement, des animaux, de l'animot en lui (tête et poitrine de lion, entrailles de chèvre, queue de dragon) : chimère de Lycie, née de Typhon et d'Échidna. *Echidna*, le nom commun, veut dire serpent, plus précisément vipère et parfois, par figure, femme perfide, un serpent qu'on ne saurait charmer et faire se dresser en jouant de la flûte. C'est aussi le nom, échidné (*echidna* en anglais), qu'on donne à un animal très singulier, qui ne vit qu'en Australie et en Nouvelle-Guinée. Ce mammifère pond des œufs, chose assez rare. Voilà un mammifère ovipare, donc, et insectivore, monotrème aussi. Il n'a qu'un orifice (*mono-trema*) à toutes fins utiles, pour les conduits urinaires, le rectum et les voies génitales. De l'avis de tous, l'échidné ressemble au hérisson. Avec l'ornithorynque, les cinq espèces d'échidné forment l'ensemble des monotrèmes.

Née de Typhon et d'Échidna, Khimaira m'intéresse, donc, car chimérique sera mon adresse et j'en dirai peu à peu les raisons. C'est d'abord mon vieil attachement ambigu à la figure de Bellérophon, celui qui mit à mort Khimaira. Il mériterait une décade à lui tout seul. Il représente, c'est bien connu, la figure du chasseur. Il suit. Il est celui qui suit. Il suit et persécute la bête. Il dirait : je suis, je poursuis, je traque et maîtrise et dompte l'animal. L'animal, avant Chimère, ce fut d'abord Pégase, qu'il tient par le mors, un « mors en or dont Athéna lui avait fait présent ». Le tenant par le mors, il le fait danser, il lui commande des pas de danse. Je souligne au passage cette allusion à la chorégraphie de l'animal, pour annoncer que, beaucoup plus tard, nous rencontrerons une certaine dansité de l'animal sous la plume de Lacan. Pégase, cheval archétypal, fils de Poséidon et de la Gorgone, c'était donc le demi-frère de Bellérophon lui-même, qui, descendant ainsi du même dieu que Pégase, en vient à suivre et à dompter une sorte de frère, un autre lui-même : je suis à demi mon frère, dirait-il en somme, je suis mon autre et j'ai raison de lui, je le tiens par le mors. Que fait-on quand on tient son autre par le mors ? Quand on tient son frère ou son demi-frère par le mors ?

Entre Caïn et Abel, il y eut aussi de l'animal mort. Et de l'animal dompté, élevé, sacrifié. L'aîné, Caïn, l'agriculteur, donc le sédentaire, se voit refuser l'offrande des fruits de la terre par un Dieu qui lui préfère, en oblation, les premiers-nés du bétail d'Abel, le pâtre.

Dieu préfère le sacrifice de l'animal même qu'il a laissé nommer par Adam – *pour voir*. Comme si, du domptage souhaité par Dieu au sacrifice de l'animal préféré par Dieu, l'invention des noms, la liberté laissée à Adam ou à Isch de nommer les animaux n'était qu'une étape *pour voir*, en vue de pourvoir de la chair sacrificielle en offrande à Dieu. En allant beaucoup trop vite, on dirait que donner le nom serait encore sacrifier du vivant à Dieu. Le meurtre du frère qui s'ensuit date une sorte de second péché originel, mais cette fois deux fois lié au sang, puisque le meurtre d'Abel suit, comme sa conséquence, le sacrifice de l'animal que le même Abel a su offrir à Dieu. Ce que j'ose appeler ici le second péché originel est donc encore lié, comme dans l'épisode du serpent, à une apparition de l'animal, mais il paraît cette fois plus grave et plus déterminant.

D'une part, en effet, Caïn avoue une faute *excessive* : il a tué son frère après ne pas avoir sacrifié un animal à Dieu. Cette faute lui paraît à lui-même impardonnable, non seulement fautive mais excessivement coupable, *trop* grave. Mais une faute n'est-elle pas toujours, par essence, excessive ? Comme le défaut devant le « il faut » ? « Caïn dit à Iahvé : "Ma faute est trop grande pour que je la porte !" » (Dhormes.) « Mon tort est trop grand pour être porté. » (Chouraqui.)

Cet excès sera payé de deux façons : par la fuite, certes, et Caïn se dit « chassé », « expulsé », traqué, persécuté (« tu m'as expulsé », « tu m'as chassé », dit-il à Dieu) ; mais aussi, dans la fuite même de celui qui se sent chassé, par la dissimulation honteuse de soi, par le voile encore d'une autre nudité, par le voile avoué (« Je me cacherai de devant toi. Je serai fugitif et fuyard sur la terre et il arrivera que quiconque me rencontrera me tuera » (Dhormes), « Je me voilerai face à toi. Je serai mouvant, errant sur terre :/ et c'est qui me trouvera me tuera » (Chouraqui)). Il y a donc crime, honte, éloignement, retrait du criminel. Celui-ci

est à la fois mis en fuite et chassé mais aussi condamné à la pudeur et à la dissimulation. Il doit cacher la nudité sous le voile. Un peu comme après un second péché originel, cette épreuve suit le meurtre du frère, certes, mais elle suit aussi l'épreuve à laquelle l'a soumis un Dieu qui préféra l'offrande animale d'Abel. Car Dieu avait mis Caïn à l'épreuve en organisant une sorte de tentation. Il lui avait tendu un piège. Le langage de Iahvé est bien celui d'un chasseur. On dirait d'un pasteur éleveur nomade, comme Abel, « pâtre d'ovins » ou « pasteur de petit bétail », par opposition à l'agriculteur sédentaire, au « cultivateur du sol », au « serviteur de la glèbe » qu'était Caïn quand il lui offrait des « fruits du sol » ou de la « glèbe ». Après avoir refusé son offrande végétale et lui avoir préféré l'offrande animale d'Abel, Dieu avait exhorté un Caïn découragé à ne pas perdre la face, en somme, pour veiller à ne pas céder au péché, à la faute qui désormais le guettait au tournant. Il l'encourage à éviter le piège de la tentation et une fois de plus à dompter, dominer, gouverner :

Alors Iahvé dit à Caïn : « Pourquoi éprouves-tu de la colère et pourquoi ton visage est abattu ? Si tu agis bien, ne te relèveras-tu pas ? Que si tu n'agis pas bien le Péché est *tapi* à ta porte [je souligne ce mot, « *tapi* », qui désigne le péché, tel un animal qui guette dans l'ombre et attend sa proie prête à tomber dans le piège, sa victime en proie à une tentation, un appât ou un leurre] : son élan est vers toi, mais toi, domine-le ! » (Dhormes.)

Le mot « *tapi* » apparaît aussi dans la traduction pourtant si différente de Chouraqui :

... à l'ouverture, la faute est tapie ; à toi sa passion. Toi, gouverne-la.

En tuant son frère, Caïn tombe dans le traquenard, il aura été la proie du mal *tapi* dans l'ombre comme un animal.

Mais *d'autre part*, les paradoxes de cette chasse à l'homme se poursuivent comme une série d'épreuves expérimentales : « pour voir ». Après être tombé dans le piège et avoir tué Abel, Caïn se voile de honte, il fuit, errant, chassé, traqué à son tour comme

une bête. Dieu à cette bête humaine promet alors protection et vengeance. *Comme s'il se repentait. Comme s'il avait honte ou avouait avoir préféré le sacrifice animal. Comme s'il confessait ainsi un remords quant à l'animal.* (Ce moment de « repentance » ou de « rétractation », de « retour sur soi » – immense problème de traduction, enjeu illimité de cette sémantique que je laisse ici de côté, provisoirement – n'est pas le seul ; il y a au moins le moment du déluge, autre histoire d'animaux¹.) Dieu promet alors sept vengeances, ni plus ni moins. Il s'engage à venger sept fois quiconque tuerait Caïn, c'est-à-dire le meurtrier de son frère qui, après ce second péché originel, a voilé la nudité de sa face perdue devant lui.

Cette insistance redoublée sur la nudité, la faute et le défaut, à l'origine de l'histoire humaine, et au regard de l'animal, nous ne pouvons pas, une fois encore, ne pas l'associer au mythe d'Épiméthée et de Prométhée : l'homme reçoit d'abord le feu et la technique pour compenser sa nudité, mais point encore l'art de la politique, puis, d'Hermès, cette fois, la pudeur ou l'honneur et la justice (*aidôs* et *dikè*) qui lui permettront d'apporter dans la cité (*polis*) harmonie et liens d'amitié (*desmoi philias*).

En rapprochant ainsi la Genèse et le mythe grec, une fois encore, et toujours au regard de l'animal, du défaut et de la nudité, je ne spécule sur aucune hypothèse d'histoire comparée ou d'analyse structurale des mythes. Ces récits sont de statut et d'origine hétérogènes. Je ne les tiens pas davantage pour des causes ou des origines de quoi que ce soit. Ni pour des vérités ou des verdicts. Seulement et au moins pour deux traductions symptômales dont la nécessité interne se confirme d'autant plus que certains traits se recoupent en partie d'une traduction à l'autre. Traduction de quoi ?

1. Genèse, VI, 6 : « Iahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre... », « ... je me repens de les avoir faits » (Dhormes). Chouraqui se sert du verbe « regretter » (« ... regrette... », « ... j'ai regretté... »). La King James Version de la Bible dit aussi « *it repented the Lord* », « *it repenteth me* ». J'insiste sur ce quasi-remords car il précède immédiatement l'arche de Noé et la nouvelle alliance : cette fois avec *tous les vivants* qui accompagnent Noé. J'y reviendrai ailleurs.

Eh bien, disons d'un certain « état », d'une certaine situation – du procès, du monde, de la vie entre ces vivants à mort que sont les espèces animales, les autres « animaux » et les hommes. Traits communs ou analogues d'autant plus dominants que leur formalisation, celle à laquelle nous nous livrons ici, permettra de faire apparaître dans tout le discours sur l'animal, notamment dans le discours philosophique occidental, la même dominante, la même récurrence d'un schéma en vérité invariant. Lequel ? Celui-ci : le propre de l'homme, sa supériorité assujettissante sur l'animal, son devenir-sujet même, son historicité, sa sortie hors de la nature, sa socialité, son accès au savoir et à la technique, tout cela, et tout ce qui constitue (en un nombre non fini de prédicats) le propre de l'homme, tiendrait à ce défaut originaire, voire à ce défaut de propriété, à ce propre de l'homme comme défaut de propriété – et au « il faut » qui y trouve son essor et son ressort. Je tenterai de mieux le démontrer plus tard, d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, de Lévinas à Lacan.

Bellérophon, une fois encore, ne m'aurait pas seulement troublé parce qu'il a eu raison de son animal de frère ou de demi-frère (Pégase), ni seulement parce qu'il a vaincu la Chimère et ainsi confirmé sa maîtrise de chasseur-dompteur. Mais toute la geste de Bellérophon peut aussi se déchiffrer *d'un bout à l'autre* comme une histoire de la pudeur, de la honte, de la retenue, de l'honneur en tant qu'il se lie à la décence pudique (*aiskhunè*, cette fois, et non seulement *aidon*). Cela permet de préciser d'avance que la vérité de la pudeur sera finalement notre sujet. On connaît les échéances dont est faite l'histoire de Bellérophon. Elles sont toutes destinées à mettre à l'épreuve son sens de la pudeur. Parce qu'il s'est refusé aux avances impudiques de Sthénébée, la femme de son hôte, le roi d'Argos, Proitos ; parce qu'il est accusé par cette femme impudique, qu'on appelait aussi Antéia, d'avoir voulu la séduire ou la prendre violemment en chasse, il est condamné à mort par le mari. Mais celui-ci, par respect pour les lois de l'hospitalité, ne peut mettre lui-même à mort son rival. Il envoie donc vers son beau-père, le roi de Lycie, un Bellérophon muni d'une lettre cachetée qui, au lieu de le recommander à son hôte à venir, prescrit son exécution (c'est

déjà l'histoire de Hamlet que son beau-père envoie en Angleterre en le chargeant d'une lettre qui le condamnait à mort. Hamlet déjoue le piège. Cette allusion à Hamlet pour rappeler au passage que cette pièce est aussi une extraordinaire zoologie : les figures animales y sont innombrables, un peu comme partout chez Shakespeare – à suivre). Bellérophon porte donc sur lui, à son insu, comme verdict, cette lettre de mort dont il ignore la vérité. Il s'en fait le facteur inconscient. Mais son second hôte commence par héberger ce facteur avant de décacheter la lettre ; il se trouve donc obligé, lui aussi, comme tenu par un mors en puissance, de respecter à son tour les règles de l'hospitalité, et donc de différer la mise à mort. Il soumet alors Bellérophon à une nouvelle série d'épreuves de chasse, de guerre et de combat. Là se situe la chasse à la Chimère. On disait Chimère « invincible », de race divine et point humaine (*theion genos, oud'anthropôn*, dit *L'Iliade*, VI, 180) : lion par-devant, serpent par-derrrière, et chèvre au milieu, son souffle avait l'effroyable jaillissement d'une flamme flamboyante (*khimaira, deinon apopneiousa puros menos aithomenoio*).

Ce n'est pas ainsi que Descartes, nous l'entendrons, décrit la Chimère, celle dont l'existence est à exclure au moment du « je pense donc je suis », dans la Cinquième Partie du *Discours de la méthode* (« et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure pour cela qu'il y ait au monde une Chimère »).

Qu'est-ce que ce « monde » ? Que veut dire « monde » ? nous demanderons-nous plus tard. Au passage, doit-on prendre au sérieux le fait que Descartes, dans sa description de Chimère, oublie le serpent ? Comme Homère, il nomme le lion et la chèvre, mais il oublie le serpent, à savoir le derrière : le serpent (*drakôn*, le dragon) est le derrière de l'animal, la partie à la fois la plus fabuleuse, la plus chimérique, comme le dragon, et la plus maligne : le malin génie de l'animal, le malin génie comme animal, peut-être. Question de serpent, encore, de mal et de pudeur.

L'ultime épisode ne se trouve pas raconté par Homère mais par Plutarque. Il met encore Bellérophon à l'épreuve de la nudité. C'est la septième et dernière épreuve. Une fois de plus,

Bellérophon se trouve en proie, si je puis dire, aux femmes. Dans un mouvement de honte ou de pudeur (*hyp'askhunés*) devant des femmes, il recule alors excédé par la persécution acharnée dont il est la victime de la part de son beau-père Iobates. Il avait décidé de détruire la cité. Avec l'aide de Poséidon, son père, il s'avance sur la ville suivi d'un flot qui menace de tout engloutir. Alors les femmes viennent sur lui, elles s'offrent à lui avec impudeur ; elles ont la double indécence de s'exposer nues, de proposer leur corps et de se prostituer, c'est-à-dire de se vendre. Elles tentent de le séduire en échange de leur salut. Et devant la pornographie, Bellérophon faiblit. Il ne cède pas à leurs avances impudiques, bien au contraire, il cède au mouvement de sa propre pudeur : il recule devant l'impudeur de ces femmes. Il se retire, il bat en retraite par honte (*hyp'askhunés*) devant la conduite honteuse de ces femmes. Alors le flot recule, la ville est sauvée. Ce mouvement de honte, cette retenue, cette inhibition, ce retrait, ce recul, c'est sans doute, comme la pulsion immunitaire, la protection de l'immun, du sacré (*heilig*), du saint, du séparé (*kadouch*), l'origine même du religieux, du scrupule religieux. J'avais essayé d'y consacrer quelques analyses et de mettre cela en relation avec ce que Heidegger appelle la *Verhaltenheit*, la retenue, dans les *Beiträge*. Comme dans ce texte sur « Foi et savoir », où j'avais essayé de prendre en compte tous les paradoxes de l'auto-immunitaire, j'aurais été tenté aujourd'hui, mais je ne le ferai pas faute de temps, de remettre en scène cette terrible perversion, toujours possible, de l'immunitaire en auto-immunitaire, et de lui trouver quelque parenté, analogique et virtuelle, avec l'autobiographie.

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, automo-

bile, autonome, auto-référentiel. Rien ne risque d'être aussi empoisonnant qu'une autobiographie, empoisonnant pour soi, d'abord, auto-infectieux pour le présumé signataire ainsi auto-affecté.

Ecce animot, disais-je avant ce long détour. Pour ne pas blesser des oreilles françaises trop sensibles à l'orthographe ou à la grammaire, je ne répéterai pas trop souvent ce mot, l'*animot*. Je le ferai quelquefois mais je vous demande de le substituer en silence chaque fois que je dirai désormais l'*animal* ou les *animaux*. Par la chimère de ce mot singulier, l'*animot*, j'allie trois parties hétérogènes dans le même corps verbal.

1. Je voudrais donner à entendre le pluriel d'*animaux* dans le singulier : il n'y a pas l'*Animal* au singulier général, séparé de l'homme par une seule limite indivisible. Il faut envisager qu'il y ait des « vivants » dont la pluralité ne se laisse pas rassembler dans la seule figure de l'*animalité* simplement opposée à l'*humanité*. Il ne s'agit évidemment pas d'ignorer ou d'effacer tout ce qui sépare les hommes des autres animaux et de reconstituer un seul grand ensemble, un seul grand arbre généalogique foncièrement homogène et continu de l'*animot* à l'*Homo* (*faber, sapiens*, ou je ne sais quoi encore). Ce serait une bêtise et une plus grande bêtise encore d'en soupçonner ici qui que ce soit. Je ne consacrerai donc pas une seconde de plus à la double bêtise de ce soupçon, bien qu'elle soit hélas assez répandue. Il faudrait, je le répète, plutôt prendre en compte une multiplicité de limites et de structures hétérogènes : parmi les non-humains, et séparés des non-humains, il y a une multiplicité immense d'autres vivants qui ne se laissent en aucun cas homogénéiser, sauf violence et méconnaissance intéressée, sous la catégorie de ce qu'on appelle l'*animal* ou l'*animalité* en général. Il y a tout de suite des animaux et, disons, l'*animot*. La confusion de tous les vivants non humains sous la catégorie commune et générale de l'*animal* n'est pas seulement une faute contre l'exigence de pensée, la vigilance ou la lucidité, l'autorité de l'expérience, c'est aussi un crime : non pas un crime contre l'*animalité*, justement, mais un premier crime contre les animaux, contre *des* animaux. Devrait-on accep-

ter de dire que tout meurtre, toute transgression du « Tu ne tueras point », ne peut viser que l'homme (question à venir), et qu'en somme il n'y a de crime que « contre l'humanité » ?

2. Le suffixe *mot*, dans l'*animot*, devrait nous rappeler au mot, voire au mot nommé nom. Il ouvre à l'expérience référentielle de la chose *comme telle*, comme ce qu'elle est dans son être, et donc à cet enjeu par lequel on a toujours voulu faire passer la limite, l'unique et indivisible limite qui séparerait l'homme de l'animal, à savoir le mot, le langage nominal du mot, la voix qui nomme, et qui nomme la chose *en tant que telle*, telle qu'elle apparaît dans son être (moment heideggerien de la démonstration qui nous attend). L'animal serait en dernière instance privé du mot, de ce mot qu'on nomme nom.

3. Il ne s'agirait pas de « rendre la parole » aux animaux mais peut-être d'accéder à une pensée, si chimérique ou fabuleuse soit-elle, qui pense autrement l'absence du nom ou du mot, et autrement que comme une privation.

Ecce animot, voilà l'annonce dont je suis comme la trace, au titre de l'animal autobiographique, en réponse aventurée, fabuleuse ou chimérique à la question « Mais moi, qui suis-je ? » que j'ai parié de traiter comme celle de l'animal autobiographique. Ce titre, lui-même un peu chimérique, surprend peut-être. Il conjugue *deux fois deux* alliances aussi inattendues qu'irrécusables.

D'une part, il donne à penser, sur le mode familier de la conversation enjouée, de la suggestion qui jouerait avec esprit de l'idiome que, voilà, parmi les hommes, les écrivains, les philosophes, il y en a qui, par caractère, ont le goût de l'autobiographie, le sens ou le désir irrésistible de l'autobiographie. On dirait : « C'est un animal autobiographique », comme on dit « C'est un animal de théâtre », une bête à concours, un animal politique, non pas au sens où on a pu définir l'homme un animal politique mais au sens de l'individu qui a le goût, le talent, l'obsession compulsive de la politique : celui qui aime ça, et aime bien faire ça, la politique. Et le fait bien. En ce sens l'animal autobiographique serait cette sorte d'homme ou de femme qui choisit ou qui ne peut pas s'empêcher de céder, par caractère, à

la confiance autobiographique. Celui ou celle qui fait volontiers *dans* l'autobiographie. Et dans l'histoire de la littérature ou de la philosophie, pour le suggérer de façon sommaire, il y a des « animaux autobiographiques », plus autobiographiques que d'autres, des bêtes à autobiographie : plutôt Montaigne que Malherbe, et plutôt Rousseau, les lyriques et les romantiques, Proust et Gide, Virginia Woolf, Gertrude Stein, Celan, Bataille, Genet, Duras, Cixous, mais aussi (la chose étant plus rare et plus compliquée dans sa structure du côté de la philosophie) plutôt Augustin et Descartes que Spinoza, et plutôt Kierkegaard, dans le jeu de tant de pseudonymes, que Hegel, plutôt Nietzsche que Marx – et les choses étant vraiment trop compliquées (c'est justement notre thème), je préfère ici arrêter la liste des exemples. Avec les problèmes qu'elle pose, cette connotation de l'animal autobiographique doit certes rester présente, latéralement, à notre réflexion. Elle y pèsera de son poids virtuel.

Mais *d'autre part*, ce n'est pas à cet usage de l'expression « animal autobiographique » que je pensais en dernier lieu et pour en venir à quelque fond des choses, s'il y en a un. Il se trouve qu'il y a, entre le mot « je » et le mot « animal », toute sorte de croisements significatifs. Ils sont à la fois fonctionnels et référentiels, grammaticaux et sémantiques. Deux singuliers généraux, d'abord : le « je » et « l'animal » désignent au singulier, précédé d'un article défini, une généralité indéterminée. Le « je », c'est n'importe qui, « je » suis n'importe qui, et n'importe qui doit pouvoir dire « je » pour se référer à soi, à sa propre singularité. Quiconque dit « je » ou s'appréhende ou se pose comme « je » est un vivant animal. D'autre part, l'animalité, la vie du vivant, du moins quand on prétend pouvoir la discerner de l'inorganique, du purement physico-chimique inerte ou cadavérique, on la définit couramment comme sensibilité, irritabilité et auto-motricité, spontanéité apte à se mouvoir, à s'organiser et à s'affecter elle-même, à se marquer elle-même, à se tracer et à s'affecter de traces de soi. Cette automotricité comme auto-affectation et rapport à soi, avant même la thématique discursive d'un énoncé ou d'un *ego cogito*, voire d'un *cogito ergo sum*, voilà le caractère qu'on reconnaît au vivant et à l'animalité en général.

Mais entre ce rapport à soi (ce Soi, cette ipséité) et le « je » du « je pense », il y a, semble-t-il, un abîme.

Les problèmes commencent là, on s'en doute, et quels problèmes ! Mais ils commencent là où l'on accorde à l'essence du vivant, à l'animal en général, cette aptitude *qu'il est lui-même*, cette aptitude à être soi-même, et donc cette aptitude à être capable de s'affecter soi-même, de son propre mouvement, de s'affecter de traces de soi vivant, et donc de s'autobiograparapher, en quelque sorte. Personne n'a jamais dénié à l'animal ce pouvoir de se tracer, de se tracer ou retracer un chemin de soi. Qu'on lui ait refusé le pouvoir de transformer ces traces en langage verbal, de s'appeler en questions et en réponses discursives, qu'on lui ait dénié le pouvoir d'effacer ces traces (comme le fera Lacan, avec tout ce que cela suppose et sur quoi nous reviendrons), c'est en vérité là le lieu du problème le plus difficile. Au croisement de ces deux singularités générales, l'animal (l'animot) et le « je », les « je », repartons de ce lieu où dans une langue, en français, par exemple, un « je » dit « je ». Singulièrement et en général. Cela peut être n'importe qui, vous ou moi. Que se passe-t-il alors ? Comment puis-je dire « je » et que fais-je alors ? Et d'abord, moi, que suis-je et qui suis-je ?

« Je » : à dire « je », le signataire d'une autobiographie prétendrait se montrer du doigt, se présenter au présent (déictique *sui-référentiel*) dans sa vérité toute nue. Et dans la vérité nue, s'il en est, de sa différence sexuelle, de toutes ses différences sexuelles. J'engage ma nudité sans pudeur, dirait-il en se nommant et en répondant de son nom. Ce gage, cette gageure, ce désir ou cette promesse de nudité, on peut douter de leur possibilité. La nudité reste peut-être insoutenable. Et puis-je me montrer enfin nu au regard de ce qu'ils appellent du nom d'animal ? Devrais-je me montrer nu quand cela me regarde, ce vivant qu'ils appellent du nom commun, général et singulier, de l'animal ? Je réfléchis désormais la même question en y introduisant un miroir ; j'importe une psyché dans la pièce. Là où quelque scène autobiographique s'aménage, il y faut une psyché, un miroir qui me réfléchisse nu de pied en cap. La même question deviendrait alors : devrais-je me montrer mais ce faisant me voir nu (donc

réfléchir mon image dans un miroir) quand cela me regarde, ce vivant, ce chat qui peut être pris dans le même miroir ? Y a-t-il du narcissisme animal ? Mais ce chat ne peut-il aussi être, au fond de ses yeux, mon premier miroir ?

L'animal en général, qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Qui est-ce ? « Ça » correspond à quoi ? À qui ? Qui répond à qui ? Qui répond au nom commun, général et singulier de ce qu'ils appellent ainsi tranquillement l'« animal » ? Qui est-ce qui répond ? La référence de ce qui me regarde au nom de l'animal, ce qui se dit alors au nom de l'animal quand on en appelle au nom de l'animal, voilà ce qu'il s'agirait d'exposer à nu, dans la nudité ou le dénuement de qui dit, ouvrant la page d'une autobiographie, « voilà qui je suis ».

« Mais moi, qui suis-je ? »

[.....]

II

« Mais moi, qui suis-je ? »

Que je vous adresse cette question ou que d'abord je me la pose à moi-même, elle devrait ne concerner que moi, moi-même, moi seul. Et toute réponse que j'y apporterai, moi, appartiendra à une auto-définition, au premier geste d'une autobiographie qui n'engage que l'écriture de ma vie, moi-même, moi seul. Or vous le savez bien, elle est tellement plus vieille que moi, cette question : « Mais moi, qui suis-je ? » Elle porte toutes les rides d'une citation et n'attend, dès l'origine, que son *lifting*. Je la répète, je peux la reproduire mécaniquement, elle a toujours pu être enregistrée, elle peut toujours être mimée, singée, psittacisée par ces animaux, par exemple ces singes ou ces perroquets dont on dit (bien qu'Aristote leur ait dénié la *mimesis*) qu'ils imitent sans comprendre ou sans penser, et surtout sans répondre aux questions qu'on leur pose. Les animaux ne répondent pas, disent tant de philosophes et de théoriciens, d'Aristote à Lacan, et ils partageraient cette irresponsabilité avec l'écriture, telle du moins que l'interprète Platon dans le *Phèdre*. Ce qui est terrible (*deinon*) avec l'écriture, dit Socrate, c'est que, comme la peinture (*zôgraphia*), les choses qu'elle engendre, et qui sont comme des vivants (*ôs zônta*), ne répondent pas (275 d). Quelque question qu'on leur pose, les écrits se taisent, ils gardent un silence plein de dignité ou bien ils répondent toujours la même chose, ce qui n'est pas répondre. Ce passage célèbre du *Phèdre*, qui m'a naguère beaucoup intéressé, tout comme le thème d'une animalité de l'écriture, il faudrait le comparer avec celui d'*Alice au pays*

des merveilles : le chat, y est-il dit, on s'en souvient, ne répond pas parce qu'il répond toujours la même chose. Descartes va dire exactement la même chose, et c'est toujours comme si l'homme avait moins d'intérêt à mettre l'accent sur le fait que l'animal est privé de parole, un *zôon alogon*, que sur le fait qu'il est privé, et qu'il prive l'homme de réponse. Ce qui compte, dans la parole, ce serait avant tout l'échange ou le couple question/réponse. Et puisque je viens d'évoquer le *Phèdre*, je note en passant que ce grand livre sur l'écriture, voire sur l'écriture autobiographique et le « connais-toi toi-même », est aussi un grand livre sur l'animal. Dès le début, on y voit passer Chimère et Pégase. Sur la même page, Socrate parle de l'inscription delphique (*to Delphikon gramma gnônai emauton*) et, se demandant « qui suis-je ? », il n'exclut pas (ce sera toute la différence avec Descartes) la possibilité d'être lui-même un singulier animal et d'avoir à se connaître comme une étrange bête :

En foi de quoi, dit-il, je dis adieu (*khairein*) à ces fables et, à leur sujet, je m'en rapporte à la tradition ; je le disais à l'instant, ce n'est point elles que j'examine, c'est moi-même : peut-être suis-je une bête [une bête sauvage, *ti thêrion*] étrangement plus diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon [Typhon est le nom d'un vent qui fume et celui d'un Géant plein d'orgueil ; être *atuphos*, c'est être modeste, dès lors qu'on se connaît] ? peut-être suis-je un animal (*zôon*) plus paisible et moins compliqué, dont la nature participe à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil ? (230 a.)

Car le *Phèdre* est aussi une sorte de dialogue animalier. Il rappelle la voix démonique (mi-animale, mi-divine) de Socrate, l'attelage des deux chevaux, le bon et le mauvais, il interroge le fait que le *zôon*, le vivant, puisse être nommé aussi bien mortel qu'immortel (*thnêton/athanaton*) (246b), il invoque le mythe des cigales qui furent jadis des hommes capables, pour chanter, de mourir et d'oublier le boire et le manger ; et quand elles font leur rapport à Calliope et à Uranie, les cigales signalent les philosophes parce qu'ils passent leur temps à honorer la musique propre à ces deux Muses. « Je philosophe » peut vouloir dire : en

tant qu'homme, je suis une cigale, je me rappelle ce que je suis, une cigale qui se souvient avoir été un homme : me rappeler à moi-même, c'est me rappeler au chant et à la musique.

Mais pouvons-nous répondre, nous, à la question « Mais moi, qui suis-je ? », et qu'est-ce qui distinguera jamais, en toute pureté, la réponse – dite libre et responsable – de la réaction à un système complexe de stimuli ? Et qu'est-ce qu'une citation, après tout ?

« Mais moi, qui suis-je ? », nous avons tous lu cette phrase dans la seconde des *Meditationes de prima philosophia*. Nous la laisserons attendre le temps de quelques détours, mais, je vous le promets, nous repasserons tout à l'heure sur ce chemin d'une grande tradition française, la cartésienne, d'une filiation remontant jusqu'au père présumé de la philosophie française.

Je le désigne de ce nom de père pour plus d'une raison. En premier lieu, pour nous mettre sur la piste de l'animalité supposée du père absolu, celui qu'on tue ou qu'on offre en sacrifice pour instaurer l'égalité des frères. En second lieu, parce que je voudrais soumettre à votre discussion l'hypothèse selon laquelle certaines des pensées de l'animalité apparemment les moins cartésiennes, les plus hétérogènes au mécanisme de l'animal-machine, appartiennent néanmoins à la filiation du *cogito* cartésien. Elles en relèvent irrésistiblement, et parfois sur le mode d'une dénégaration symptomatique que je tiens pour irrécusable et qui nous commandera de donner une grande place à un certain concept du symptôme. Mes exemples ou mes re-pères exemplaires seront aussi bien ceux de Kant et de Heidegger que de Lévinas et de Lacan. Il y en aurait d'autres, bien sûr, mais dans le temps dont nous disposons, je voudrais au moins reconnaître ces lieux et ces types de discours. Je les crois à la fois paradigmatiques, dominants et normatifs. Ils organisent une topologie générale, et même, en un sens un peu nouveau de ce terme, une anthropologie mondiale, une manière pour l'homme aujourd'hui de se poser en face de ce qu'il appelle « l'animal » dans ce qu'il appelle « le monde », autant de motifs, *l'homme*, *l'animal*, et surtout *le monde*, que je voudrais en quelque sorte re-problématiser.

Sur tous ces chemins, nous reviendrons plus d'une fois ; en particulier quand je tenterai de m'expliquer, pour en rendre compte, ce qui se passa à l'instant où, au beau milieu du titre annoncé, tel qu'il s'imprima d'abord en moi, *L'animal que je suis*, l'idée me vint, il y a peu, d'inscrire telle conjonction à valeur plus ou moins syllogistique ou explétive, *L'animal que donc je suis*.

J'ai déjà dit plus d'une fois : nous repasserons par ces chemins. C'est que cette démarche devrait être *suivie* ; et ma seule question aujourd'hui, si on voulait la réduire à un mot, serait la question à suivre du « à suivre » : que veut dire « suivre », « à suivre », « poursuivre », voire « persécuter » ? Que fait-on quand on suit ? Qu'est-ce que je fais quand je suis ? quand je suis *après* quelqu'un ou quelque chose, après un animal que certains tiennent pour quelque chose qui n'est pas nécessairement quelqu'un ? Que veut dire « être après » ? Cette démarche suivie devra bien ressembler à celle d'un animal qui cherche à trouver ou qui cherche à échapper. Ne ressemble-t-elle pas à la course d'un animal qui, s'orientant au flair ou à l'ouïe, repasse plus d'une fois sur le même chemin pour relever des traces, soit pour y flairer la trace d'un autre, soit pour y effacer la sienne en la multipliant, justement comme celle d'un autre, flairant ainsi ce qui, de cette piste, lui démontrerait que la trace est toujours d'un autre ; et qu'à suivre la conséquence ou la direction de ce double fléchage (il y va du flair ; et ce qu'on flaire, c'est toujours la trace de l'autre), l'animal est inévitable, et, avant lui, l'animot. Autrement dit, il faudrait se demander *d'abord* ce qu'il en est du flair et de l'odorat dans le rapport de l'homme à l'animot – et pourquoi cette zone de sensibilité est si négligée ou secondarisée dans la philosophie et dans les arts. (J'en avais parlé ici même, il y a de longues années, autour de Freud et de Kafka, de l'être devant la loi et de la grande question de l'érection de l'homme, en particulier sous la forme de la station debout, ce privilège ambigu, et de l'érection sur un autre registre, celui, encore une fois, de la nudité). Il faudrait se demander *d'autre part* après quoi se met en mouvement un discours sur la trace de l'autre (ce discours au cours et dans la course duquel j'ai croisé Lévinas selon ce qu'il a appelé un chiasme) et pourquoi il devrait inscrire en lui la trace de l'autre

comme animal, comme animot, ce que je n'ai cessé de faire, mais ce que Lévinas, dans cette tradition cartésienne dont je viens de parler et qui se trouve être aussi, non fortuitement, une tradition gréco-judéo-christiano-islamique, n'a jamais fait, que je sache.

Les stratégies de ce *droit de suite* que je viens d'évoquer ressemblent à celles de la chasse, que l'animal y suive son désir, le désirable de son désir (ou de son besoin, diraient ceux qui veulent, désir ou besoin, croire dur comme fer à la distinction entre les deux, désir et besoin, comme à la différence entre l'homme et l'animal), ou que, tout en suivant sa pulsion, l'animal soit aussi suivi, traqué par celle de l'autre ; et il ne faut pas exclure que le même vivant soit à la fois suivant et suivi, chasseur se sachant chassé, séducteur et séduit, persécuteur et traqué, et que les deux forces de la même stratégie, voire du même mouvement se conjuguent non seulement chez le même animal, le même animot, mais au même instant.

L'animal que donc je suis, à la trace, et qui relève des traces, qui est-ce ? Parle-t-il ? Parle-t-il français ? Supposez-le signant une déclaration, trace parmi d'autres, à la première personne, « je », « je suis ». Cette trace serait déjà le gage ou l'engagement, la promesse d'un discours de la méthode autobiographique. Qu'il soit ou non prononcé, exposé comme tel, thématisé, le « je » toujours se pose autobiographiquement. Il se réfère à lui-même, le « je » se montre, il parle de lui et de lui comme vivant, vivant au présent, au présent vivant, au moment où « je » se dit, même si c'était déjà un mort qui parle. L'auto-biographique n'a pas à survenir à un « je », vivant ou mort, et qui viendrait à parler de soi. L'auto-bio-graphique tient au fait que la simple instance du « je » ou de l'*autos* ne se pose comme telle qu'en tant que signe de vie, de vie en présence, manifestation de vie en présence, même si ce qui, celui ou celle qui donne alors ce signe de vie se trouve être passé du côté de la mort, et dit même « je suis du côté de la mort ou plutôt de l'autre côté de la vie ». Même si ce « je », ce qui est toujours possible, est cité, mécaniquement répété par une technique de reproduction ou par un animal-machine de Descartes. Ce signe de vie, nous l'analysons ici dans la structure même de l'auto-position du *je* ou de l'*ipséité* (même si cette auto-

position n'est pas une énonciation discursive ou thématique). C'est dans la structure phénoménologique minimale, dans le simple apparaître du « je » en général que nous situons la trace de cette manifestation de soi, de cette auto-présentation comme présent vivant, ce gage autobiographique, même si ce tracé peut donner lieu à du phantasme et à des interprétations philosophiques abusives, même s'il n'est pas du tout contradictoire, loin de là, avec ce « je suis mort » dont j'avais tenté de montrer naguère qu'il était de quelque façon impliqué dans tout « *cogito ergo sum* »¹.

L'animal que donc je suis, et dont la langue ressemble à du français, le voilà qui signerait une déclaration. Laquelle ?

Elle dirait ce qui suit – à savoir ce que désormais je suis. En lisant, en me citant, en déchiffrant mes traces.

Je décline toute responsabilité. Je ne réponds plus, je ne réponds plus de ce que je dis. Je réponds que je ne réponds plus. L'autobiographie, si du moins c'était un genre, à savoir un exercice muni de toutes les assurances que peut garantir une institution vieille de quelques siècles, l'institution du genre dit « autobiographie », vous pourriez lui reconnaître à l'instant un mérite insigne : permettre à qui parle de soi de se réfugier, pour décliné toute responsabilité et toute charge de la preuve, derrière l'autorité artificielle d'un genre, derrière le droit d'un genre dont l'appartenance à la littérature, nous le savons bien, reste problématique. Il aura fait couler, comme on dit, beaucoup d'encre. Déchargé de toute charge de la preuve, l'autobiographie pure autorise la véracité ou le mensonge mais toujours selon la scène d'un témoignage, c'est-à-dire d'un « je vous dis la vérité » sans pudeur, à nu et à cru. Comme si, parlant de soi, je, moi, le moi parlait d'un autre, en citait un autre, ou comme si je parlais d'un « je » en général, à nu et à cru.

Avec ces mots, à nu et à cru, je viens de voir passer un animal. Et qui me regarde sans œillère. Un animal monté comme un cheval, à cru, c'est-à-dire « à poil ». L'expression française est à

1. Cf. *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967.

peu près intraduisible qui dit « monter un cheval à poil », c'est-à-dire à cru et sans selle.

Et nous voilà déjà pris dans une toison, dans l'immense énigme touffue du poil, du pelage, de la pelure et de la peau, entre Adam et Prom-Épiméthée, dans la petite forêt pubienne qui semble entourer ou protéger, mais de quoi, la nudité d'une zone intensément désirable, mais aussi vouée à la reproduction de l'espèce, dans le corps de certains vivants. Cette énigme de la toison pubienne a entraîné Freud, le Freud de *La Féminité*, dans ce que j'ai essayé d'analyser ailleurs, je n'y reviens pas, dans « Un ver à soie¹ », comme une fatalité du délire théorique. Comme tout le monde, Freud tient la femme pour un être plus naturellement pudique que l'homme. Mais la pudeur est, naturellement, un mouvement si aporétique, si contradictoire en lui-même, si exhibitionniste dans sa logique même, que le plus pudique sera toujours aussi, loi du symptôme, le moins pudique. Ce sont les mêmes qui, dans le même mouvement disent la femme plus pudique et plus indécente. Et c'est aussi, pour le discours qui ne résiste jamais à placer la femme et l'enfant du côté de l'animal, la loi qui régit la nudité entre ce qui s'appelle l'homme et ce que j'appelle l'animot : l'animot est plus nu que l'homme qui est plus nu que l'animot.

Je suis encore dans la même pièce. L'animal me regarde. Devrai-je donc avouer, une fois encore, au risque de me répéter, compulsivement, ajoutant ainsi une autre honte à la double honte de la honte dont il fut question tout à l'heure, une certaine réserve que vous pouvez toujours interpréter comme un fantasme ? Je ne vais pas avouer une faute, je vais avouer une honte sans faute apparente, une honte d'avoir honte de la honte, à l'infini, la faute possible qui consiste à avoir honte d'une faute dont je ne saurai jamais si c'en est une. J'ai honte d'avoir presque toujours un mouvement de honte à paraître nu devant ce qu'on appelle un animal, un chat par exemple, un animal à poil et voyant, un mammifère sexué (car tous ne le sont pas, mammifères sexués, et c'est une distinction dont peu de philosophes ont

1. Dans *Voiles*, op. cit.

tenu compte, surtout dans la lignée cartésienne du discours sur l'animal en général, et tous n'ont pas une face qui me fasse face). Je suis alors transi par un mouvement de honte, de gêne et de pudeur : désir d'aller en toute hâte me rhabiller, voire de tourner le dos pour que tel chat ne me voie pas nu, plus précisément, donc, de face et le sexe ainsi exposé. À ce que je vous ai déjà confié, dans l'exercice autobiographique auquel je me livre sans gêne, j'ajouterai que la chose est encore plus intense, et le malaise plus trouble, la peur autant que le désir, le désir apeuré (mais quelle est cette peur ? et la peur de quoi ? de qui ?), la gêne intolérable même, si la fatalité, je dis bien la fatalité, de deux accidents vient compliquer la scène, ou, si vous préférez, le milieu de la pièce. C'est d'abord quand un autre se trouve dans la pièce, quand un tiers se trouve dans la chambre ou dans la salle de bains, à moins que le chat lui-même, quel que soit d'ailleurs son sexe, ne soit justement le premier tiers. Permettez-moi de préciser encore : tout cela devient encore plus aigu si le tiers est une femme. Et le « je » qui vous parle ici ose donc se poser, il signe sa présentation de soi à se présenter comme un homme, un vivant du sexe masculin même s'il le fait avec toutes les précautions qui s'imposent, gardant un sens aigu de la complexité insupportable qu'il croit devoir rappeler et revendiquer à chaque occasion, soupçonnant même qu'une autobiographie conséquente ne peut pas ne pas toucher à cette assurance du « je suis un homme », « je suis une femme », je suis une femme qui est aussi un homme.

Or ce moi, ce moi le mâle, croit avoir remarqué que la présence d'une femme dans la pièce allume dans le rapport au chat, au regard du chat nu qui me voit nu, et me voit le voir me voir nu, une sorte de feu brillant avec une fumée de jalousie qui se met à flotter comme un encens dans la pièce. L'autre fatalité d'un accident (mais est-ce un accident ?), c'est alors, outre la présence d'une femme, la présence d'une *psyché* dans la pièce. Nous ne savons plus combien nous sommes, alors, tous et toutes. Et je tiens que l'autobiographie a commencé là. Que m'arrive-t-il chaque fois que je vois un animal dans une pièce où se trouve un miroir (sans même parler de l'animal qui se trouve en face d'une télévision lui montrant des animaux, voire des animaux de la

même espèce, par exemple un chat voyant et entendant des chats à la télévision ; nous aborderons beaucoup plus tard, en dépistant les traces de Lacan, la question capitale du stade du miroir chez l'animal) ? Je ne me demande pas alors seulement ce qui se passe dans la tête du chat ; je ne m'interroge pas seulement sur le statut du discours qui en appellerait à la preuve ou au témoignage au sujet de l'animal devant un miroir. Je prends d'abord conscience de ce fait massif : dans l'histoire des grands discours canoniques sur l'animal, des discours de type philosophique (d'Aristote à Descartes, de Kant à Hegel, à Heidegger ou à Lévinas ou à Lacan) aussi bien que des discours du sens commun qui, au fond, sont les mêmes, eh bien, non seulement on tend à confondre toutes les espèces animales sous la grande catégorie de « l'animal » *versus* « l'homme » (sans tenir compte de différences entre animaux sexués et animaux asexués, entre non-mammifères et mammifères, sans tenir compte de l'infinie diversité des animaux, en particulier des primates ou de ceux qu'on appelle des anthropoïdes, avec l'énorme progrès qu'on a fait dans le savoir primatologique et éthologique en général) mais, outre cette immense confusion, on ne se demande jamais si un animal peut *me* voir nu, ni surtout *se* voir nu. Car il est sûr qu'il y a là un énorme champ problématique, et pour les sciences dites positives du comportement animal (qui ont peut-être ici ou là, à leur manière, commencé à le défricher) et pour une pensée philosophique dont je crois qu'elle n'y a jamais touché. Je n'ai, pour ma part, jamais relevé la moindre allusion à l'expérience de la nudité et à la question du miroir ou de la forme la plus élémentaire de « réflexion » animale chez aucun des auteurs que je viens de nommer (à l'exception de Lacan que nous lirons de près sur ce point et qui met néanmoins son interprétation de l'imaginaire et du spéculaire animal au service d'une zoo-logie qui, selon moi, reste encore fondamentalement cartésienne). Car l'une des différences structurelles entre les animaux passe par là, entre ceux qui n'auraient pas du tout et ceux qui auraient quelque expérience du miroir. C'est d'autant plus compliqué que cela ne se réduit pas à poser la question, déjà importante et difficile en soi, de quelque « stade du miroir » et de l'auto-identification dans le

développement de l'animalité en général, de telle espèce ou de tel individu en particulier. Il faudrait aussi s'assurer d'un savoir encore plus problématique : où commencent le miroir et l'image réfléchissante, c'est-à-dire aussi l'identification de son propre semblable ? Ne peut-on parler d'expérience déjà spéculaire dès qu'un chat reconnaît un chat et commence à savoir, sinon à se dire, en somme, qu'« un chat est un chat » ? L'effet de miroir ne commence-t-il pas aussi là où un vivant, quel qu'il soit, identifie comme son prochain ou son semblable un autre vivant de son espèce ? et donc au moins là où il y a sexualité proprement dite, partout où la reproduction passe par l'accouplement sexuel. Il faudrait encore, complication supplémentaire mais essentielle, étendre cet effet de reconnaissance spéculaire au-delà du champ de l'image proprement visuelle. Certains animaux identifient leur partenaire ou leur semblable, ils s'identifient eux-mêmes et les uns les autres au son de leur voix ou de leur chant. Ils reconnaissent non seulement la voix de leur maître ou d'autres animaux, amis ou ennemis, mais d'abord la voix de leurs congénères et semblables lors de ce qu'on peut sans forcer appeler des déclarations d'amour ou de haine, de paix ou de guerre, de séduction ou de chasse, donc des modalités du suivre, du « je suis », ou du « je te suis ». L'identification narcissique du prochain de la même espèce passe aussi par le jeu de l'appel et de la réponse entre des voix, des chants et des manifestations sonores à la fois codées et inventives. Partout où la reproduction passe par l'accouplement sexuel (et cela marque déjà l'une des grandes frontières, sous-frontières, entre tant et tant d'animaux ou d'espèces différentes), eh bien, on enregistre quelque effet de miroir, visuel ou auditif, voire olfactif, quelque hétéro-narcissique « soi comme un autre ». Surtout, et voilà où se nouent des fils dont l'enchevêtrement paraissait jusqu'ici sans ordre et sans loi, cet hétéro-narcissisme est érotique : dès lors que la specularité du prochain commence avec la différence sexuelle, à la veille mais déjà engagée dans le stade technique du miroir, du miroir narcissique ou échographique, il faut aussitôt prendre en compte la séduction chasse-resse sans laquelle il n'est pas d'expérience sexuelle, et point de désir ou d'élection du partenaire en général. Or, si l'on prend en

compte la séduction chasserresse ou prédatrice, la séduction tendrement ou violemment appropriatrice, on ne peut plus dissocier le moment de la parade sexuelle d'une exhibition, ni l'exhibition d'une simulation, ni la simulation d'une dissimulation, ni la ruse dissimulatrice de quelque expérience de la nudité, ni la nudité de quelque pudeur. Alors une sorte de pudeur, à savoir quelque sensibilité à la nudité, ne serait plus réservée à l'homme et étrangère à l'animot. Certains animaux sexués y auraient accès, certains vivants non humains y auraient droit, et mieux, entreraient ainsi dans l'ordre du droit, inséparable de l'ordre de la vérité, en tant qu'elle se lie au voile de la pudeur.

L'une des immenses et difficiles questions, une fois ce déplacement opéré, concernerait alors une sorte de rhétorique de la pudeur. Quel droit accorder à une double métonymie ? D'une part celle qui permettrait de parler de pudeur partout où il y a jeu de monstration/simulation/dissimulation, ruse dans les phénomènes du *suivre* qu'on appelle la chasse ou la séduction, la prédation ou l'érotisme animal (phénomènes qui ne requièrent pas nécessairement, pour en témoigner, pour les attester et les démontrer, des études comportementalistes, au demeurant si nécessaires et dont peu de philosophes prennent en compte l'extraordinaire, le subtil et croissant enrichissement). D'autre part, toute pudeur se liant à de la honte en réserve, à de la réserve virtuellement coupable, a-t-on le droit de faire fond sur cette autre métonymie pour conclure à l'existence d'une pudeur animale et, donc, à un sentiment animal de la nudité ? Dès lors que l'animot (l'animalité de certains animaux) se montre capable de comportements incontestablement coupables, se cachant ou baissant la queue après la faute, voire au moment de la maladie ou de l'agonie ressenties comme fautives et immontrables (tant d'animaux se cachent quand ils sont malades ou quand ils se sentent mourir), a-t-on le droit d'en inférer la dette, la mémoire de la faute, la honte et donc la pudeur animale ?

Autrement dit, tout « se-cacher » (dans l'expérience de la chasse, de la séduction, de la culpabilité) se lie-t-il à la possibilité de la pudeur, même là (et c'est la métonymie en question) où cette pudeur ne se porte pas directement sur des organes

génitaux ? Si on limite provisoirement le champ de cette question aux animaux sexués, à l'expérience de la vie et de la mort dans la différence sexuelle, comment aborder cette différence métonymique, cette différence de la métonymie qui fait qu'un vivant capable de pudeur, de culpabilité, du se-cacher ou du se-crypter ne concentre pas toujours et nécessairement cette pudeur sur la monstration des organes génitaux ? Mon hypothèse est que le critère ici, le trait distinctif, est inséparable de l'expérience du se-tenir-droit, de la droiture comme érection en général dans le processus d'homínisation. À l'intérieur d'un phénomène général de l'érection comme passage à la verticalité droite de la station debout qui distingue l'homme des autres mammifères, il faut encore distinguer l'érection sexuelle de l'être-debout, et surtout en elle, d'une alternance rythmée de l'érection et de la détumescence que le mâle ne peut pas dissimuler dans le face-à-face de la copulation (autre trait massivement distinctif de l'accouplement humain). Là où cette différence du désir ne peut plus être spontanément feinte ou naturellement dissimulée, la pudeur se porte proprement, c'est-à-dire en arrêtant ou en concentrant sa métonymie, sur la zone phallique.

Bref, c'est en ce lieu du face-à-face que l'animal me regarde, c'est là que j'ai du mal à supporter que ce qu'on appelle un animal me regarde, s'il me regarde, nu. Que ce mal n'aille pas sans l'annonce de quelque jouissance, c'est encore autre chose, mais on comprend que ce soit aussi la même chose, la chose qui allie en elle désir, jouissance et angoisse. Mais en première instance, je préférerais ne pas, comme dit Bartleby, paraître nu devant un chat, et croiser alors son regard. Que se passe-t-il quand on croise, nu, le regard de ce qu'ils appellent un animal ?

Avant même de commencer à creuser le terrier de mots et d'images depuis lequel, dans ce château, j'oserais m'adresser à vous, j'ai longtemps rêvé. Toutes sortes de scènes possibles, de monde possibles et impossibles. Je les rêvais, j'en rêvais, tout en me demandant à quoi pouvait ressembler un rêve d'animal et d'abord si l'animal rêve. On sait que l'animal, que certains animaux rêvent. On ne sait rien de leurs représentations possibles mais on sait, pour l'avoir expérimenté, que leur sommeil est tra-

versé par des processus de type onirique. Il a suffi de lever, expérimentalement, certains inhibiteurs, pour enregistrer les moments du rêve. J'aime aussi à regarder dormir ce qu'ils appellent un animal, quand ce vivant respire les yeux fermés, car tout animal n'est pas voyant. 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'élus secret de ce qu'ils appellent les animaux. C'est depuis cette île d'exception, depuis son littoral infini, à partir d'elle et d'elle que je parlerai.

J'aime les regarder dormir, comme si j'allais surprendre alors quelque chose d'essentiel. Comme il semble bien, à écouter notre expérience commune, l'observation la plus quotidienne et la plus domestique de nos chiens et chats, les conclusions aussi de bien des zoologistes patentés, que certains animaux rêvent (je viens de rappeler qu'on en a des critères et des signes dits objectifs, voire encéphalographiquement mesurables), la forme générale de certaines questions s'annonce sans tarder. D'une part, si certains animaux rêvent, et non pas tous et non pas tous de la même façon, quel sens y a-t-il, et quel droit, à mettre ce nom au singulier, l'animal, là où une expérience aussi essentielle que le rêve, et donc le rapport entre la conscience, la subconscience, l'inconscient, voire la représentation et le désir, sépare tant d'animaux entre eux, alors qu'elle peut rassembler ce qu'on appelle l'homme et certains animaux ? Ne faut-il pas dire « les animaux » en renonçant d'avance à tout horizon d'unification pour un concept de l'animal auquel on pourrait opposer quoi que ce soit d'identifiable à son tour : l'homme, par exemple, ou même, ce qui est encore plus grave, le non-animal comme non-vivant, voire comme le mort ? l'*animort* ? D'autre part, ne peut-on transposer ce que j'appellerai l'épreuve du rêve à une série non-finie de catégories sur lesquelles il faudra revenir (et non seulement au cours de cette séance) mais dont j'indique sans attendre la loi de série ? La question « l'animal rêve-t-il ? » est au moins analogue, dans sa forme, ses prémisses, ses enjeux, aux questions « l'animal pense-

t-il ? », « l'animal a-t-il des représentations ? », un « moi », de l'imagination, un rapport à l'avenir comme tel ? L'animal a-t-il non seulement des signes mais un langage et quel langage ? L'animal meurt-il ? rit-il ? pleure-t-il ? s'endeuille-t-il ? s'ennuie-t-il ? ment-il ? pardonne-t-il ? Chante-t-il ? invente-t-il ? Invente-t-il de la musique ? joue-t-il de la musique ? joue-t-il ? Offre-t-il l'hospitalité ? offre-t-il ? donne-t-il ? A-t-il des mains ? des yeux, etc. ? De la pudeur ? du vêtement ? Et le miroir ?... Toutes ces questions, et un grand nombre d'autres, qui en dépendent, sont des questions sur le propre de l'animal. Elles sont immenses, par leur histoire, leurs présupposés, la complexité de leurs enjeux. Je risquerai plus tard, à leur endroit, une sorte de clé, je la ferai tourner non pas comme un passe-partout ou un rossignol dans une serrure avant d'ouvrir une cage ou un zoo, ni en vue de libérer quelque gent animale victime d'un enfermement, d'un encerclement aussi vieux que le genre humain en voie d'homini-sation, non pas en vue de préparer une nouvelle déclaration des droits de l'animal (je dirai pourquoi tout à l'heure) mais, en un sens plus musical, comme une clé ou une armature destinée à marquer un ensemble d'altérations réglées, dièses et bémols. Je voudrais seulement indiquer une tonalité, une hauteur des notes qui changent toute une portée. Comment changer la portée de telles questions sur l'être de ce qui serait proprement animal ? Comment, en quelque sorte, mettre un bémol à la clé de ces interrogations et changer la musique ?

Je rêve, donc, au fond d'un terrier introuvable et à venir. Je rêve sur le rêve de l'animal et je rêve de la scène que je pourrais faire ici. Depuis des mois. Tous mes rêves revenaient à une sorte d'impasse, plus précisément à une sorte de schize engendrée par une injonction contradictoire. Je rêvais que je me donnais des ordres incompatibles, donc des tâches impossibles. Comment faire entendre ici une langue ou une musique inouïe, assez in-humaine en quelque sorte, et non pas pour me faire ici le représentant ou l'émancipateur d'une animalité oubliée, ignorée, méconnue, persécutée, chassée, pêchée, sacrifiée, asservie, élevée, parquée, hormonisée, transgénétisée, exploitée, consommée, mangée, domestiquée, mais pour me faire entendre dans une

langue qui soit une langue, certes, et non de ces cris inarticulés, bruits, rugissements, aboiements, miaulements, pépiements insignifiants que tant d'hommes attribuent à l'animal, une langue enfin dont les mots, les concepts, le chant, l'accent soient assez étrangers à tout ce qui, dans toutes les langues humaines, aura hébergé tant de bêtises sur ledit animal ? Je dis bêtise pour nommer le seul propre de l'homme dont l'expression soit garantie dans la sémantique de la langue française. On peut toujours parler de la bêtise des hommes, parfois de leur bestialité : il n'y a aucun sens, aucun droit à parler de la bêtise ou de la bestialité d'une bête. Ce serait là un anthropomorphisme, et le plus caractérisé. Bref, je rêvais d'inventer une grammaire et une musique inouïes pour faire une scène qui ne soit ni humaine, ni divine, ni animale, en vue de dénoncer tous les discours sur ledit animal, toutes les logiques ou axiomatiques anthro-po-théomorphiques ou anthro-po-théocentriques, la philosophie, la religion, la politique, le droit, l'éthique, en vue d'y reconnaître des stratégies animales, justement, au sens humain du mot, des stratagèmes, des ruses et des machines de guerre, des manœuvres de défense ou d'attaque, des opérations de chasse, de prédation ou de séduction, voire d'extermination dans une impitoyable lutte entre des espèces supposées. Comme si je rêvais, moi, en toute innocence, d'un animal qui ne veuille pas de mal à l'animal. Mais il est vrai, et c'est même autour de cette vérité que nous nous affairons ici, que le discours dominant de l'homme en voie d'homínisation se figure l'animal sous les espèces les plus contradictoires et incompatibles : bonté absolue, parce que naturelle, innocence absolue, avant le bien ou le mal, l'animal sans faute et sans défaut (ce serait là sa supériorité comme infériorité) mais aussi l'animal mal absolu, cruauté, sauvagerie meurtrière.

Mais moi, l'innocent nu, le nu prévenu, présumé innocent et coupable à la fois, qui suis-je ? demandais-je tout à l'heure. Il importe que cette question résonne ici en langue française : « qui suis-je ? » ou « que suis-je ? ». Le trouble d'une équivoque y restera désormais intraduisible, dans ce qui reste petit, le petit, le petit mot qui vient au milieu de cette proposition interrogative en trois mots, à savoir le petit homonyme « suis » qui, à la pre-

mière personne du présent de l'indicatif, conjugue plus d'un verbe, *être* et *suivre* : qui suis-je ? « Qui est-ce que je suis ? » Ce petit, ce petit qui vient en tiers et joue la copule, disant « je suis », « suis-je », « qui je suis », « que je suis », sans nous laisser d'assurance, entre le sujet et lui-même, entre le sujet et son attribut, voire entre le sujet et l'objet sur lequel, littéralement, il s'acharne ou se leurre dans une chasse en miroir, d'où vient-il et où va-t-il ?

Je croyais avoir simplement inventé ce jeu à la fois innocent et pervers de l'homonyme, ce double usage du petit, du puissant petit mot *suis*. Je croyais même l'avoir d'avance justifié. Non pas en général, bien sûr, car cela serait plutôt banal, mais au sujet de l'animal. Je l'ai inventé, en vérité, puisque j'ai cru l'inventer et que je ne me rappelle pas l'avoir jamais rencontré dans la forme conséquente de la démonstration que je tente, à savoir qu'*auparavant* (avant, mais avant quel temps, avant le temps ?), avant la question de l'être comme tel, de l'*esse* et du *sum*, de l'*ego sum*, il y a la question du suivre, de la persécution ou de la séduction de l'autre, que je suis ou qui me suit, qui me suit alors que je le suis ou que je la suis. Il reste que, si les choses sont bien comme je crois qu'elles sont, une certaine conjoncture en complique la donne et mérite sans doute d'être au moins évoquée. Alors que j'avais déjà caressé, en quelque sorte, et même poli à peu près tout ce que je suis en train de vous montrer, je suis tombé il y a moins de dix jours sur deux citations quasiment juxtaposées dans un article de Michel Haar¹.

La première tient en quelques vers extraits de *Ébauche d'un serpent*, de Valéry². Elle m'intéresse car c'est le serpent de la Genèse qui parle et il dit *je*, nommant ainsi, à se désigner lui-même, ce qui sera pour nous l'une des formes mêmes de la question : l'ipséité, voire l'égoïté sui-référentielle, l'auto-affection et l'automotion, l'autokinèse, l'autonomie qu'on reconnaît à tout animal. La genèse même de la *zootobiographie*. Le serpent dit

1. Michel Haar, « Du symbolisme animal en général, et notamment du serpent », dans *Alter*, 3, 1995, sur « L'animal ».

2. Paul Valéry, *Charmes*, dans *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 138-145.

« je » mais il ne dit pas, comme moi, l'animal que je suis. Écoutez-le siffler, car Valéry lui fait dire, en insistant, « je siffle » :

Bête je suis, mais bête aigüë,
De qui le venin quoique vil
Laisse loin la sage cigüë !

Cela fut pour moi l'occasion de relire autrement ce poème auquel je dois renoncer à faire justice ici pour lui-même et dans tout l'enchevêtrement de ses voix. Mais si le temps nous en était donné, j'aurais aimé réfléchir plusieurs de ses motifs – celui du déguisement, d'abord. Un « Je » parle donc et se présente comme la « bête [que] je suis ». Or il parle pour se dénoncer. Il se confesse. Mais il se confesse en se présentant aussi comme « le plus rusé des animaux ». Il avoue d'abord, ce maître rusé de la nudité dissimulée à l'origine du désir : je mens, je suis un autre, et voici les guises animales sous lesquelles je me déguise d'« animale simplicité », cachant et montrant à la fois ce qui en vérité n'est ni si animal, ni simple, ni en tout cas l'identité d'un seul et simple animal :

La splendeur de l'azur aigüise
Cette guivre qui me déguise
D'animale simplicité ;

La guivre, je le rappelle, c'est un animal fantastique (et tout animal, à la différence de l'animot, est d'essence fantastique, fantasmatique, fabuleux, d'une fable qui nous parle, 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 », toujours, *de te fabula narratur*). La guivre, comme chimère, est un animal en trois ; ils sont encore trois, si on peut dire, dans la même pièce, dans le même corps : un corps de serpent, certes, mais des pattes de jeune porc et des ailes de chauve-souris.

L'autre motif que j'aurais aimé analyser, c'est celui de l'abîme, et donc du vertige, que nous pourrions retrouver de façon récurrente, à propos de l'animal, notamment chez Rilke et chez Heidegger. Je me perds à nouveau dans ce gouffre que je vois

s'ouvrir, pour ma part, là où je, le « je » croise, jusqu'à m'y noyer, le regard de l'animal qui me voit le voir me voir nu. Chez Valéry, l'abîme attire le « je suis », si je peux dire, par ses deux bords, le bord du « je » ou du « moi », et le bord de l'être ou du « je suis ». Le bord de l'être, et donc de l'être que je suis, d'abord car ce qui s'appelle ici « l'abîme animal », ce n'est pas un trou, un gouffre, mais c'est le trop d'être et qu'il y ait de l'être plutôt que rien :

Cieux, son erreur ! Temps, sa ruine !
Et l'abîme animal, béant !...
Quelle chute dans l'origine
Étincelle au lieu de néant !...

L'abîme animal, le vertige de la bête qui dit « bête je suis », ce n'est pas le non-être mais l'être qui apparaît, étincelle au lieu de néant, lieu tenant du néant que je suis. Le vertige, s'il tient encore à du vide, à du manque, à du défaut, à de la privation, tourne la tête là où il y a quelque chose plutôt que là où il n'y a rien. Car le défaut, pour Valéry, c'est l'être et non le néant. C'est dans ce poème, énoncée depuis la place du piège, depuis le lieu de l'*ego sum* du serpent, du « plus rusé des animaux », que retentit, tournée ou enroulée sur elle-même, la célèbre strophe :

Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les cœurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du Non-être !

Cet être tenant lieu du néant, ce milieu tenant du néant, c'est moi, le plus rusé des animaux, à l'autre bord du vertige, mais du même vertige de l'abîme animal, puisque c'est Moi, le Moi qui se réfléchit et qui dit « moi je suis », et « bête je suis ». Écoutez Moi, le petit mot Moi s'écrit non seulement avec une majuscule au début du vers, mais en capitales, les trois lettres du petit mot Moi ainsi agrandies, quand ce pronom ou ce prénom se présente en premier mot du Verbe :

Étincelle au lieu de néant !...
Mais, le premier mot de son Verbe,
MOI !... Des astres le plus superbe
Qu'ait parlés le fou créateur,
Je suis !... Je serai !... J'illumine
La diminution divine
De tous les feux du Séducteur !

Tout laisse alors penser que la ruse toute-puissante et séductrice du serpent revient à parler comme Dieu à la place de Dieu, du fou créateur, à mimer le « je suis qui je suis » de Iahvé, « je suis ce que je suis » (*Ehieh acher ehieh*) qu'on modalise parfois aussi au futur – je suis celui qui sera –, selon une promesse de rompre par un performatif la pureté du néant. Ici c'est le serpent qui dit : « Moi !... [...] Je suis !... Je serai !... [...], Je suis Celui qui... » Ce coup de force dans le coup de force ne produit rien d'autre et rien de moins que l'être au lieu du néant, à savoir la première impureté (la contamination de l'être, dirait-on en pervertissant gravement pour le coup le mot de Lévinas). Le coup de force, le tour de force, c'est de faire de cette création onto-logique, de la création tout court, une séduction. Cet acte d'auto-engendrement du « je suis », cette autobiographogenèse est en son essence un acte de séduction. L'être devient séduction, voilà la ruse du plus rusé des animaux. Le « je suis » devient ce qu'il aura été, à savoir la séduction du séducteur. Et qui dit : je suis Celui qui suis, qui te suis et que tu suis, qui suis après toi en vue de te séduire et de faire que, venu après, tu deviennes celui qui me suit :

Étincelle au lieu de néant !...
Mais, le premier mot de son Verbe,
MOI !... Des astres le plus superbe
Qu'ait parlés le fou créateur,
Je suis !... Je serai !... J'illumine
La diminution divine
De tous les feux du Séducteur !

Plus bas, le « je suis » se siffle encore, se persifle quand le serpent répète :

Je suis Celui [majuscule théologique, zoo-théo-morphique, auto-zoo-théo-morphique] qui modifie,

[...]

Je suis au fond de sa faveur

Cette inimitable saveur

Que tu ne trouves qu'à toi-même !

Le « Je suis Celui qui modifie... » vient après une sorte de malédiction sifflante et persiflante qui s'en prend à la nomination même, au Nom qui crée les êtres, et qui crée à sa ressemblance des « hommes tout nus » (« Vous êtes des hommes tout nus,/ Ô bêtes blanches et béates ! »).

Pourquoi ai-je suivi ce fil de la ruse onto-logique comme ruse de l'animal qui dit : « je suis », « bête je suis » ? Pour donner à remarquer une chance que Michel Haar ne semble pas avoir remarquée lui-même, puisqu'il n'en donne aucun signe. Peu après cette citation de *Ébauche d'un serpent*, il cite quelques vers d'Apollinaire, une adresse au serpent dans *La Chanson du Mal-Aimé*¹. Or là, ce n'est pas le serpent qui prend la parole pour dire l'être d'un « je suis » (« bête je suis ») mais quelqu'un qui, de l'autre côté, parlant de soi en regardant le serpent, lui dit « tu me suis ». Non pas « tu es » mais « tu me suis », tu es en train de me suivre, de me persécuter, de me poursuivre. Il n'y aurait ici qu'échange des places et vis-à-vis des lieux d'énonciation, substitution du suivre à l'être et du *tu me suis* au *je suis* ; et ce serait comme si le serpent était un autre en face à face. Mais il n'en est rien. Celui qui parle s'adresse au serpent comme à lui-même, et réflexivement à l'autre comme à l'ombre de soi-même.

Et toi qui me suis en rampant

Dieu de mes dieux morts en automne

Tu mesures combien d'empans

J'ai droit que la terre me donne

Ô mon ombre, ô mon vieux serpent

Parole de mal-aimé parlant de soi : cette animalisation spéculaire de la signature autobiographique et de la présentation de soi

1. Guillaume Apollinaire, *Alcools*, dans *Poèmes*, Paris, Gallimard, « Le Livre de poche », 1956, p. 39-55.

ne serait que l'une des veines qui devraient nous commander de rapporter *La Chanson du Mal-Aimé*, entre autres lectures possibles, à une grande tradition médiévale. Les *Bestiaires d'amours* de Richard de Fournival inscrivent dans le discours amoureux une population nombreuse de figures animales. Or le schème spéculaire ou narcissique y joue un rôle qui n'est pas seulement prescrit par la référence explicite à la *mimesis* aristotélicienne qui ouvre le volume – cette *mimesis* qui reste justement, selon Aristote, le propre de l'homme. Faute de pouvoir m'approcher comme il le faudrait de ces *Bestiaires d'amours*, j'évoquerai seulement tel passage qui animalise l'image de soi, comme si le poète se confiait à nous en animal autobiographique : il se confesse, mais en chrétien qu'il est, il confesse aussi le péché de confession, il avoue le narcissisme qu'il y a à écrire sur soi, fût-ce pour avouer et se montrer nu. Nu comme une bête. Et alors, en tant qu'écrivain fasciné par ce qu'il écrit lui-même, par son rapport autotélique à lui-même, il se compare à un tigre ou plutôt à la femelle du tigre qui serait à ce point capturée par son image dans le miroir qu'elle en oublierait ses petits tigres :

Oïl, miex fu je pris par mon veoir ke tigres n'est al mireoir, ke ja tant ne sera corchie de ses faons, s'on li emble, ke s'ele rencontre un mireoir qu'il ne li covingne ses iels aredre. Et se delite tant a regarder la grant beauté de sa bone taille, k'ele oblie a cachier chiaux ki li ont emblé ses faons, et s'areste iluec comme prise. [Elle prend tant de plaisir à regarder dans son miroir sa grande beauté qu'elle oublie de poursuivre ceux qui lui ont volé ses petits et elle s'immobilise comme prise au piège.]¹

Quand il faut ainsi confesser le narcissisme de la confession, on admet que la culpabilité, le mensonge même et le parjure sont

1. Dans Alexandre Leupin, *Barbarolexis. Medieval Writing and Sexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 149 (« Yes indeed I was captured more through my sight than the tiger is captivated before a mirror, for however enraged she may be when her young are stolen from her, if she happens upon a mirror she is forced to fix her eyes upon it. And she takes so much pleasure in looking at the great beauty of her beautiful form that she forgets to pursue the ones who have stolen her young from her, and she stays there as if caught in a trap. »)

logés dans la véracité même, au cœur de la promesse, dans la simplicité nue et intransitive du « je suis » qui cache déjà l'intérêt transitif, le suivre d'un « je suis » : je suis quelqu'un d'autre, je suis suivi par quelqu'un d'autre, je poursuis un désir ou un projet, je chasse et me chasse à la fois, moi.

Mais moi, l'innocent coupable, le prévenu présumé innocent et coupable à la fois, moi qui confesse jusqu'au péché de confession, qui suis-je ? demandais-je tout à l'heure. Il importe que cette question résonne ici en langue française : « qui suis-je ? » ou « que suis-je ? ».

Revenons au moment originel, à la première version dont cette phrase en français donne déjà une traduction : « Mais moi qui suis-je, maintenant que... » Le petit mot « suis » n'apparaît pas sous la plume de Descartes, au moment où il écrit, en latin, la seconde des *Meditationes de prima philosophia*, après la fiction du « *genium aliquem malignum* », à savoir d'un Malin Génie, d'un génie rusé comme le plus rusé des animaux et que nous pourrions à notre tour faire comparaître dans les parages de notre genèse zoobiographique.

Le jeune duc de Luynes, fils du ministre de Louis XIII, introduisit le petit mot « suis » quand il importa en français, dans sa traduction, un texte qui se dispensait de tout recours explicite au verbe *être*. Le mot « suis » ou plutôt « *sum* » est passé sous silence en latin :

*Quid autem nunc, ubi suppono deceptorem aliquem potentissimum,
& si fas est dicere, malignum, datâ operâ in omnibus, quantum potuit,
me delusisse ?*

Ce qui devient en traduction, quand y surgit alors le petit mot « suis » :

Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et

rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper¹ ?

Le rapport entre les deux versions, aussi bien que l'événement du « suis-je », nous ne pouvons tranquillement y lire un effet de traduction entre une version originelle et une version seconde, une langue de départ et une langue d'arrivée. La traduction fait retour à la langue maternelle de Descartes qui revit la traduction et, de surcroît, nous dit Baillet :

... sous prétexte de revoir ces versions il se donna la liberté de se corriger lui-même et d'éclaircir ses propres pensées. De sorte qu'ayant trouvé quelques endroits où il croyait n'avoir pas rendu son sens assez clair dans le latin pour toutes sortes de personnes, il entreprit de les éclaircir dans la traduction par quelques petits changements qu'il est aisé de reconnaître à ceux qui confèrent le français avec le latin².

N'oublions pas que, dans la séquence conséquente de l'ordre des raisons, Descartes avait déjà suspendu sa confiance dans la définition de soi comme « homme » et même comme « animal raisonnable » (p. 26). Ces définitions ne sont pas, à ses yeux, indubitables. Je crois qu'il faut attacher la plus grande importance à ce moment de suspens. Il n'est pas de précaution purement rhétorique et nous en interrogerons l'héritage moderne, notamment heideggerien. Après avoir affirmé : « Mais je ne connais pas encore clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis (*Nondum verò satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*) », Descartes retranche toutes les allégations ou croyances antérieures qui ne sont pas « entièrement indubitables ». Il les retranche d'un coup, pour ne pas abuser du temps, dit-il, en multipliant les questions. Leçon que je devrais retenir

1. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, tr. fr. Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1966, p. 27.

2. Adrien Baillet, *Vie de M. Descartes*, Paris, 1691 ; cité par Geneviève Rodis-Lewis dans son « Introduction historique » aux *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, op. cit., p. XI.

mais qui, vous le voyez, fait toujours courir le risque, si on ne se donne pas le temps qu'il faut pour cela, de limiter le nombre des questions nécessaires. Au nom de ce temps à sauver, du temps à se donner ou à ne pas se donner, en tout cas, et de la droite simplicité du trajet, Descartes va faire, en toute rigueur, l'économie de la définition de l'homme par l'animalité et par la raison conjuguées, de l'homme comme *animal raisonnable*. Il y a dans ce geste un moment de rupture avec la tradition, une rupture dont on ne crédite pas assez souvent Descartes, pas même Heidegger quand, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il remet en question la définition de l'homme comme animal raisonnable. Aucun penseur de la tradition n'y aurait à ses yeux fait exception, puisque Heidegger y voit une « interprétation métaphysique » qui, si elle n'est pas fausse, reste « conditionnée par la métaphysique » et par tous les humanismes qui se sont succédé jusqu'au moment où il écrit ceci, en 1946, dans un contexte et selon un geste sur lesquels nous devons revenir :

Le premier humanisme, j'entends celui de Rome, et les formes d'humanisme qui se sont succédé jusqu'à l'heure présente, présupposent toutes l'« essence » la plus universelle de l'homme comme compréhensible en elle-même. L'homme est considéré comme *animal rationale*. Cette détermination n'est pas seulement la traduction latine des mots grecs ζῶον λόγον ἔχον, elle est encore une interprétation métaphysique. Une telle détermination essentielle (*Diese Wesensbestimmung*) de l'homme n'est pas fausse, mais elle est conditionnée par la métaphysique. Toutefois c'est sa provenance essentielle et non pas seulement ses limites que *Sein und Zeit* a jugé digne de mettre en question (*fragwürdig*)¹.

Nous devons revenir sur ce geste heideggerien. Mais pour l'instant, retenons que le Romain Descartes, à sa manière, disait déjà, en latin, quelque chose qui ressemble à cette remise en question. Selon un trajet dont la différence reste évidemment hautement signifiante mais peut-être, au bout du compte, moins

1. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. Roger Munier, Paris, Aubier, 1957, édition bilingue, p. 49.

irréductible qu'il n'y paraît, les *Méditations* suspendaient cette définition de l'homme comme animal raisonnable. Voici donc le geste coupant de Descartes quand il retranche d'un coup, par économie, pour gagner du temps, tout ce qui n'est pas « entièrement indubitable » :

Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? sans difficulté j'ai pensé que j'étais un homme ; mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable (*animal rationale*) ? non, certes, car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'un animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables subtilités. (P. 26.)

Si je veux ressaisir et présenter ce que je suis, et qui je suis, il faut donc commencer par suspendre cette définition commune de l'animal raisonnable. Le « je suis », dans sa pureté intuitive et pensante, exclut cette animalité, fût-elle raisonnable. Dans le passage qui suit cette mise entre parenthèses de l'animal raisonnable, Descartes propose d'abstraire de son « je suis » tout ce qui rappelle la vie, si je puis dire. Il avait auparavant déclaré devoir écarter de ce « je suis » tout ce qui pouvait être « autre chose » que moi :

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne pas prendre imprudemment quelque autre chose pour moi... (P. 26.)

Cette prudence ne le pousse pas seulement à abstraire du « je suis » son propre corps vivant qu'il objective, en quelque sorte, comme une machine ou un cadavre (ce sont ses mots) ; si bien que son « je suis » ne peut s'appréhender et se présenter lui-même que depuis cette cadavérisation possible, donc depuis un « je suis mortel », ou « déjà mort » ou « destiné à la mort », voire « pour la mort » :

Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. (P. 26.)

Descartes va plus loin : chaque fois qu'il doit évoquer, au titre de l'expérience, ces signes de vie ou d'animation, donc d'animalité, que sont l'auto-affection ou l'auto-motion du *se sentir*, *se nourrir*, *se mouvoir*, il les rapporte à une âme vivante qui, en tant que telle, et encore objectivable, pourrait n'être qu'un corps, « quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties ». Descartes s'étonne d'ailleurs (d'un étonnement qui motivera toute son interprétation de l'union de l'âme et du corps) d'une âme qui n'est point comme un pilote en son navire ; mouvement dont je n'ignore ni la nécessité ni la difficulté mais que je ne suivrai pas ici, soucieux que je suis de bien découper une séquence très singulière, celle qui, pour délimiter l'accès au pur « je suis », doit suspendre ou plutôt détacher, justement en tant que détachable, toute référence à la vie, à la vie du corps et à la vie animale. Un peu plus loin, Descartes pose la pensée comme la seule chose indétachable du « je suis » :

... la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense. (P. 27.)

La présence à soi du présent de la pensée, la présence qui se présente à elle-même au présent, voilà qui exclut tout le détachable qu'est la vie, le corps vivant, la vie animale.

« Mais qu'est-ce que donc je suis ? » se demande donc Descartes à la page suivante. Réponse : « Une chose qui pense. » Et que se passe-t-il aussitôt après quant à l'animal lui-même, dans la célèbre analyse du morceau de cire qui suit de près ce « je suis une chose qui pense » ? Ce morceau de cire « vient d'être tiré de la ruche », dit Descartes, qui le soustrait ainsi aux abeilles, mais il « n'a pas encore perdu la douceur du miel ». Or tout ce qui du morceau de cire ne relève pas avec distinction de la pure

« inspection de l'esprit », tout ce qui tombe sous le sens, tout ce qui est connu par le moyen des sens extérieurs, et même du « sens commun » (« ainsi qu'ils [l']appellent, précise Descartes, c'est-à-dire de la puissance imaginative »), tout cela, toute cette extériorité sensible, les animaux en sont capables ; le moindre des animaux en est capable : « Car qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct et évident, et qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ? » Qu'est-ce qui échappe alors à ce « sens du moindre des animaux » ? L'étendue, la cire intelligible et non sensible, c'est bien connu. Mais est-il insignifiant que Descartes la désigne alors, cette étendue intelligible, comme un corps mis à nu, un corps dévêtu, selon la figure de la nudité dépouillée, celle d'un corps pur, parce que purement étendu, et ainsi purifié parce que je l'aurais, en esprit, en esprit humain, déshabillé de ses parures ou parements sensibles, à savoir de ce qui, en lui, reste animal ou exposé à l'animalité ? Comme si c'était la non-nudité, le vêtement sensible qui se trouvait désormais du côté de l'animalité ? Quant à la cire elle-même, dans son attribut essentiel, à savoir l'étendue intelligible, elle reste invisible et intouchable ! Pour accéder ainsi au *je suis* comme esprit humain, et non animal, il faut dévêtir la cire. Avez-vous jamais essayé de déshabiller une cire ? Ce serait en tout cas la condition pour prouver « plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit » :

... quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain. (P. 33.)

L'animal que je ne suis pas, l'animal que dans mon essence même je ne suis pas, dit en somme Descartes, se présente comme esprit humain devant la cire nue. Et c'est depuis ce « ne... pas », depuis le point de vue de ce « je ne suis pas un animal », où je fais ce que ne pourrait pas faire « le sens du moindre des animaux », que Descartes va *prendre en vue* l'animal. Le prendre en vue, donc, du point de vue qui est le sien et là où l'animal ne le

regarde pas. Dira-t-on pour autant qu'il aura été un philosophe animalier ?

(Parenthèse : il faudrait, je ne le ferai pas ici, faire comparaître cette cire nue en compagnie de tous les spectres et fantômes qui viennent hanter les rêves de Descartes ; d'abord dans la *Méditation seconde* :

... d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. (P. 32.)

Puis à la fin de la *Méditation sixième* où c'est encore au sujet de l'homme, du « vrai homme », que Descartes s'inquiète, entre la veille et le sommeil, du simulacre et de la feinte spectrale :

Et en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. (P. 86.)

Le spectre à conjurer par le jugement, vous l'avez noté, c'est toujours le simulacre machinal du « vrai homme », c'est-à-dire l'homme spectral comme animal-machine, cet animal-machine dont nous sommes en train de nous approcher pour tenter de le débusquer autrement.)

Un historien de la philosophie pourrait se demander un jour, j'imagine, comme aurait pu le faire un historien de la peinture ou

de la sculpture, si dans la classification des genres, il y aura eu le philosophe animalier. Il y a des peintres ou des sculpteurs animaliers. On parle aussi de littérature animalière, comme si l'animalité ne définissait pas seulement un règne, une espèce ou un genre, mais un genre artistique. Pourquoi pas un genre philosophique ? Pourquoi ne parlerait-on pas de philosophie animalière ? Et y aurait-il des raisons essentielles à cette lacune, si c'était une lacune ? Descartes a tout fait pour n'être pas un philosophe animalier.

Au beau milieu du titre annoncé, tel qu'il s'imprima d'abord en moi, « l'animal que je suis », l'idée me vint, il y a peu – disais-je –, d'inscrire telle conjonction à valeur plus ou moins syllogistique ou explétive, l'animal que *donc* je suis. Cela aurait pu commémorer l'*Igitur* de Mallarmé¹. On n'a peut-être pas assez prêté attention à la zoologie qui en obsède les lieux. *Igitur* renvoie aussi délibérément, selon l'intention même de Mallarmé, on le sait, à la Genèse (« *Igitur perfecti sunt cali et terra et omnis ornatus eorum...* »), juste après la création des animaux et avant celle de l'homme à qui l'ordre est donné de dompter et de nommer les autres vivants. L'œuvre de Mallarmé (*Igitur* ou *La folie d'Elbehnon* – c'est-à-dire en hébreu le fils des Elohim, puissances créatrices de Iahvé) rappelle d'abord, à travers tous les miroirs qui se réfléchissent à chaque heure du texte, « le hasard infini des conjonctions », la mémoire de la race de ce Hamlet narcissique ; au moment de dire « le compte que j'ai à vous rendre de ma vie », *Igitur* laisse hanter son moi, sa spéculaire « perception de soi », comme il dit, ou encore sa « conscience de soi », son *cogito, cogito sum*, en somme, par toute une gens zoomorphe, par une « fraise arachnéenne », un « fil arachnéen », un « battement d'ailes absurdes », un « volètement », toutes sortes de volatiles qui font penser à des chauves-souris, mais aussi des « monstres » et des chimères. Le mot « chimère » vient au moins à quatre reprises scander le rapport à soi d'un fantôme, ce qui s'appelle justement, par deux fois, le « scandement » de ma mesure, le « scandement » du « progrès de mon personnage ». Et c'est en effet un drame

1. Stéphane Mallarmé, *Igitur*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1945, p. 423-443.

spectral de l'autobiographie d'un mortel qui se prend dans son miroir ou se surprend en son sépulcre en pleine genèse, avant l'homme et au milieu d'animaux chimériques.

Mais ce n'est pas à *Igitur* que je pensais d'abord en insérant ce « donc » au milieu de *l'animal que je suis*. Ce donc est un *ergo*. Et cette conjonction explétive est destinée non pas à commémorer mais à faire comparaître Descartes.

Furtive, placée juste au centre (quatre lettres entre quatre ou cinq mots) d'une proposition que le sujet-signataire rapporte à lui-même, affectant au moins de s'y exhiber lui-même, l'index tourné vers celui qui dit « je », cette légère prothèse, donc, ne serait pas seulement destinée à accentuer une séquence ou la conséquence de ce qui suit. Elle n'appellerait pas en premier lieu à suivre ou à poursuivre, ni même à citer, pour le célébrer, l'*ergo sum*, le « donc je suis » de quelqu'un qui, du *Discours de la méthode* aux *Méditations*, fraya sans doute le chemin de la narration autobiographilosophique, de la présentation de soi comme présentation de la philosophie, de quelqu'un encore qui douta jusqu'à l'hyperbole mais ne douta jamais, dans une tradition dite mécaniste qui fut aussi celle de La Mettrie et de tant d'autres, que l'animal ne fût qu'une machine, allant même jusqu'à faire de cette indubitabilité une sorte de condition du doute, de l'*ego* comme tel, comme *ego dubito*, comme *ego cogito*, et donc comme *ego sum*. Le rapport à soi de l'âme et de la pensée, l'être même de la substance pensante y impliquait le concept d'un animal-machine privé de ce qui en somme ne serait rien de moins que l'*ego* comme *ego cogito*, « je pense ». Cet automate serait privé de « moi » ou de « soi », et *a fortiori* de toute réflexion, voire de toute marque ou impression autobiographique de sa propre vie. La remise en chantier de cette grande tradition mécaniste – qu'on appelle aussi matérialiste – ne devrait pas seulement passer par une réinterprétation du vivant dit animal mais par un autre concept de la machine, de la machine sémiotique, si on peut dire, de l'intelligence artificielle, de la cybernétique et de la zoo- ou bio-ingénierie, du génique en général, etc.

Question de mot. On y reviendra souvent de mille façons, il s'agira autant de la question du mot que d'une question de mots.

Et de savoir ce qu'un mot, et ce que le mot « mot » veut dire. De savoir si on peut en répondre.

À insérer la charnière de ce petit *mot* en français, l'animal que *donc* je suis, je voudrais moi-même, modestement, de façon bien plus limitée, ne réveiller que la mémoire d'une certaine lettre datée de René Descartes, une lettre datée de mars 1638, l'année qui suivit le *Discours de la méthode*. Non pas, donc, la grande chaîne théâtrale du *cogito ergo sum*, ni la Cinquième Partie du *Discours de la méthode* au sujet du singe, des pies et des perroquets, des automates qui ne sauraient en tout cas jamais « répondre » ou, même s'ils peuvent « proférer des paroles ainsi que nous », seraient bien incapables de le faire « en *témoignant* [je souligne] qu'ils pensent ce qu'ils disent ». Valeur équivoque de *témoignage*, attestation dont Descartes abuse peut-être aussitôt après quand il conclut :

... au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne *témoigne* [je souligne] pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout [...] ; il n'est pas *croyable* [je souligne encore] qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égalât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature toute différente de la nôtre. Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels qui *témoignent* [je souligne toujours] les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par des animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage¹.

Outre le mot « croyable » (« il n'est pas croyable que... »), j'ai souligné à deux reprises le mot *témoignage*. Il semble avoir été

1. *Discours de la méthode*, Cinquième Partie, dans *Descartes. Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 165-166.

choisi avec une insistance calculée par un Descartes qui inaugure aussi d'un autre point de vue, à savoir qu'il écrit le *Discours*, cette auto-biographilosophie, « en français qui est la langue de mon pays », afin qu'elle fût accessible à tous ceux qui n'usent que de leur « raison naturelle » et, comme il le précise ailleurs, afin « que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose »¹. J'attire votre attention sur ce mot français de *témoignage* pour plus d'une raison. D'abord parce qu'il est un maître mot de ce qu'on appelle couramment l'autobiographie, souvent tenue pour un témoignage : je dis ou j'écris ce que je suis, vis, vois, sens, entends, touche, pense ; et, réciproquement, tout témoignage se présente comme vérité autobiographique : je promets la vérité au sujet de ce que je, moi-même, ai perçu, vu, entendu, senti, vécu, pensé, etc. Ensuite parce que Descartes semble bien faire un usage équivoque et dogmatique de ce mot de témoignage au moment où, d'une part, il affirme qu'on « voit » (témoignage, donc) que les pies et les perroquets ne peuvent pas « témoigner qu'ils pensent ce qu'ils disent » et où, d'autre part, traduisant encore le témoignage en preuve, il en conclut que

... ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout [...] ; il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet qui serait des plus parfaits de son espèce n'égâlât en cela un enfant des plus stupides...

Avec tous les « on voit » qui si souvent en appellent à une prétendue évidence partagée, au bon sens même, ce mot français de « témoignage » paraît encore plus équivoque, dans cette quasi première autobiographilosophie française, quand on en compare l'usage avec celui qui en est fait, quelques années plus tard, dans les *Méditations*, plus précisément entre la version originale des *Méditations*, d'abord écrites, je le rappelais tout à l'heure, en

1. Lettre au Père Vatier, 22 février 1638, dans *Descartes. Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 991.

latin, et sa traduction française par le duc de Luynes. Or cette traduction, soumise à Descartes, use trois fois du seul verbe « témoigner » pour traduire trois verbes latins différents qui relèvent d'une modalité discursive ou logique chaque fois différente :

- 1) *D'une part*, c'est la modalité de l'attestation proprement dite, encore que le « *testatur* », ainsi traduit par « témoigne », dans la *Méditation quatrième*, n'ait qu'un sens fort confusément testimonial : « ... vouloir tromper témoigne [*testatur*] sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu. » (P. 54.) Je cite cette phrase pour amorcer la question de savoir si ce qu'on appelle l'animal peut, plus que Dieu, vouloir tromper et être capable, proprement, de mal ou de malice. Lacan, par exemple, pense que l'animal peut feindre, certes, mais non tromper, c'est-à-dire, dans l'argumentaire de Lacan, qu'il ne saurait mentir, feindre de feindre, égarer en disant le vrai (ce sera pour nous, plus tard, un enjeu de taille). La question du mal, et du mal radical, paraît inséparable de la double figure traditionnelle animale, soit qu'elle incarne l'innocence, l'incapacité d'une volonté maligne, soit au contraire celle du démonique, du satanique, de l'apocalyptique.
- 2) *D'autre part*, dans la même *Méditation quatrième*, le mot « témoignent » correspond à la modalité de l'argumentation démonstrative, « *arguunt* » : « ... mes erreurs (lesquelles seules témoignent [*arguunt*] qu'il y a en moi de l'imperfection)... » (P. 56.)
- 3) *Enfin*, dans la *Méditation sixième*, « témoignent » traduit la modalité de la preuve, de la probation proprement dite (*probant*) : il s'agit là, justement, du « sens commun » (*sensus communis*) qui, par l'intermédiaire du cerveau, « fait sentir la même chose à l'esprit [*menti idem exhibit*], quoique cependant les autres parties du corps puissent être diversement disposées, comme le témoignent [*probant*] une infinité d'expériences, lesquelles il n'est pas ici besoin de rapporter [*ut probant innumera experimenta, quae hîc recensere non est opus*] » (p. 84).

Quand quelqu'un invoque une infinité d'expériences qui « témoignent », dont on peut témoigner, mais qu'« il n'est pas ici besoin de rapporter », un animal que je connais bien sent son oreille se dresser. Pourquoi ne serait-il pas besoin de rapporter ?

Il faudrait suivre avec plus de flair mais aussi de conséquence ce lexique ou cette sémantique du témoignage dans la chaîne discursive et dans l'ordre des raisons de Descartes. Je le suggérerais à l'instant, l'expérience testimoniale qui, par définition, ne connaît aucune limite dans le champ du discours, est, par destination, autobiographique. Elle a vocation à l'autobiographie. Et puis, ce serait à la fois une ambition et une modestie, tout ce que je souhaite vous confier aujourd'hui relèvera ici du mode testimonial. Je voudrais me tenir dans les limites, limites obscures, je l'avoue, d'une confession, laquelle rapportera, directement ou indirectement, non pas une infinité d'expériences mais telles ou telles expériences, dont je dirai, contrairement au geste de Descartes que je viens d'évoquer, qu'il est besoin de les rapporter ici : « *quae hîc recensere opus est* ».

L'animal que *donc* je suis, cette formule qui ne devrait pas dépeindre la représentation immobile d'un autoportrait mais m'engager plutôt sur les traces d'une course essoufflée, une cinétique ou une cynégétique, la cinématographie d'une persécution, d'une chasse à la poursuite de cet animal que donc je suis ou que je suis censé suivre en recensant mes expériences, je disais donc à l'instant qu'elle résonnait moins avec les grands moments du *je pense donc je suis* (dans le *Discours* ou dans les *Méditations*) qu'avec ce qui semble se passer au tournant d'une fameuse lettre de mars 1638¹. Là, reprenant et développant, un an après les arguments du *Discours*, l'hypothèse des automates, l'allégation de la non-réponse cette fois inscrite dans une structure de question/réponse (« ... jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne *répondent* [je souligne], ni de paroles, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge »), Descartes met sa démonstration, comme toujours, au service d'une critique des préjugés de l'enfance. Ce qui est puéril à ses yeux, et fautif, ce n'est pas une croyance spontanée, mais un jugement qui croit pouvoir se fonder sur une telle opinion primesautière. De plus, ladite croyance spontanée n'est pas en cause quant à « la ressemblance

1. Lettre à ***, mars 1638, dans *Descartes. Œuvres et Lettres, op. cit.*, p. 1004-1005.

entre la plupart des actions des bêtes et les nôtres » (car cette ressemblance est incontestable, même aux yeux de Descartes qui ne la conteste jamais comme telle). Ce qui est ici sujet à critique, selon lui, ce dont on doit se méfier comme d'une opinion de l'enfance, c'est le passage du dehors au dedans, c'est une croyance en la possibilité d'induire de cette ressemblance *extérieure* une analogie *intérieure*, c'est-à-dire la présence, chez l'animal, d'une âme, de sentiments et de passions comme les nôtres. C'est cela, le préjugé de l'enfance ou des « esprits faibles ». Descartes se montre donc très prudent. Il ne met pas en doute la ressemblance entre l'animal et l'homme mais le jugement ou l'opinion qu'elle induit. Et c'est là qu'il propose l'hypothèse d'un monde d'abord habité par un homme qui n'aurait jamais vu aucun animal, « aucuns autres animaux que des hommes ». Cette fiction purement méthodique pourrait être extraite, provisoirement, de ce raisonnement cartésien et nous orienter vers deux autres questions qui ouvrent toutes deux sur leurs propres fins, non pas les fins de l'homme mais les fins de l'animal.

1. D'abord une fin phénoménologique, en quelque sorte, une fin *éidétique*. Peut-on, fût-ce au titre de la fiction, penser un monde sans animaux, ou à tout le moins un monde pauvre en animaux – pour jouer sans jouer avec la formule de Heidegger dont la discussion nous attend et selon laquelle l'animal est « pauvre en monde » (*Weltarm*) ? L'animalité fait-elle partie de tout concept de monde, et même de monde humain ? L'être-avec-l'animal est-il une structure fondamentale et irréductible de l'être-dans-le-monde, si bien que l'idée d'un monde sans animal ne puisse même pas être une fiction méthodique ? Que voudrait dire alors être-avec-l'animal ? Qu'est-ce que la compagnie de l'animal ? Est-ce que cela arrive, secondairement, à un être humain ou à un *Dasein* qui voudrait se penser avant et sans l'animal ? Ou bien l'être-avec-l'animal est-il une structure essentielle du *Dasein* ? et alors, comment l'interpréter et quelles conséquences en tirer ? Ce sont là des questions que nous retrouverons en abordant le texte de Heidegger sur le monde et l'animal, l'animal pauvre en monde (*Weltarm*) et le *Dasein* formateur de monde (*Weltbildend*). Cette question ne serait autre, nous le verrons, que celle de l'être-monde du

monde. Qu'est-ce que le monde ? Qu'appelle-t-on un monde ? Et la présence de la vie, de la vie animale, est-elle essentielle ou non à la mondanité du monde ? La portée de cette question nous apparaîtra mieux plus tard.

2. L'horizon des fins de l'animal n'est pas seulement une fiction au service de la phénoménologie ou de l'analyse éidétique d'une structure du monde ou du *Dasein*. C'est l'horizon d'une hypothèse réelle, si je puis dire. Car ce que fait surgir cette hypothèse fictive de Descartes, même si elle ne dure qu'un instant et garde une sorte de valeur pédagogique et méthodologique, c'est aussi un spectacle plus vraisemblable aujourd'hui qu'au XVII^e siècle. Ce spectacle ne peut se former que comme le symptôme d'un désir ou d'un fantasme : le tableau d'un monde *après* l'animalité, après une sorte d'holocauste, un monde dont l'animalité, d'abord présente à l'homme, aurait un jour disparu. Elle aurait été détruite ou anéantie par l'homme, soit purement et simplement, ce qui paraît à peu près impossible même si on se sent en route vers ce monde sans animaux, soit à travers un traitement dévitalisant ou désanimalisant, d'autres diraient dénaturant de l'animalité, la production de figures si nouvelles de l'animalité qu'elles paraîtraient assez monstrueuses pour appeler un changement de nom ; cette science-fiction de plus en plus crédible aurait commencé avec la domestication apprivoisante, le dressage, la neutralisation, l'acculturation, et se poursuivrait avec l'exploitation médico-industrielle, les interventions massives sur le milieu et la reproduction, les transplantations génétiques, le clonage, etc.

Laissons ces questions ouvertes et revenons à la fiction de Descartes. Cet homme qui « n'aurait jamais vu aucuns autres animaux que des hommes » serait néanmoins capable, en tant qu'*homo faber* ou *technicus*, en tant qu'ingénieur, de fabriquer des automates qui ressembleraient à s'y méprendre, pour les uns à des hommes, pour les autres à des animaux (cheval, chien, oiseau, dit Descartes). Ceux-ci marcheraient, mangeraient, *respireraient* même – retenons ce point important –, ils « imiteraient » (c'est le mot de Descartes) « autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient

la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour *témoigner* [encore !] nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait grand bruit autour d'eux... ».

Descartes ne donne ici, lui, aucun signe d'une attention prêtée à ses propres choix, aux exemples d'animaux par lui élus, ni surtout aux exemples par lui sélectionnés de signes imités. Ce sont tous des signes de *réaction* (je dis *réaction*, comme on dit réaction à des stimuli, et non réponse, car tout va se jouer dans la distinction entre la réaction et la réponse), et surtout de réaction au mal. Car Descartes semble n'accorder aucune signification aux signes mêmes, à la catégorie de signes qu'il choisit. Ce sont des signes de réaction, et, comme par hasard, ils manifestent tous un malheur, la douleur ou la peur d'une bête traquée, essentiellement persécutée, chassée ou maltraitée ; ce sont les signes d'une passion de l'animal qu'il s'agit de comparer aux signes des passions humaines (« ... sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux... »). Dans le passage princeps, si on peut dire, du *Discours de la méthode*, celui qui soutient l'argument de cette lettre, Descartes parlait déjà, comme par hasard, d'une machine qui simule si bien le vivant animal qu'elle « crie qu'on lui fait mal ». Cela ne signifie pas nécessairement que René Descartes soit insensible à la souffrance de l'animal. Mais ici, il se veut certainement indifférent à la pertinence philosophique ou éthique de la question de Bentham (*can they suffer?*). Peuvent-ils souffrir ? Peut-être, semble dire Descartes, mais, ajouterait-il, là n'est pas la question ni l'intérêt de cette hypothèse. Et d'ailleurs la souffrance de sa passion n'est pas une vraie passion. Car il s'agit seulement de savoir si les automates de cette hypothèse pourraient nous permettre de conclure à une « vraie passion », à un « vrai sentiment ». La réponse bien connue, c'est non, et justement en raison de l'incapacité de ces automates à *répondre*. Car aussitôt après avoir évoqué cette ressemblance possible entre les signes dont nous usons pour « témoigner nos passions » et ceux des automates fabriqués par un homme désormais embarrassé pour

discerner entre des vrais vivants et ceux qui n'en auraient que la figure extérieure, Descartes propose deux critères (il dit deux « méthodes ») pour discerner entre le vrai et le faux, entre l'authentique et le simulacre mimétique de l'automate. Ces deux méthodes sont celles du *Discours de la méthode*. Il s'agit de deux critères qu'il nous faudra garder en mémoire parce qu'ils vont commander toute la tradition des discours que je voudrais situer plus tard, jusqu'à Heidegger et Lacan : 1) la non-réponse, l'incapacité à répondre, à répondre à nos questions, donc à entendre nos points d'interrogation ; 2) un manque, un défaut ou un déficit général, une déficience non spécifiée, sauf à dire que c'est un manque incommensurable au manque, à tous les manques, à toutes les déficiences ou pauvretés, à toutes les privations dont nous pouvons être affectés, même en cas de débilité ou de folie. Ce dont manque l'animal, dans sa perfection même, son défaut, est incommensurable à ce dont manque l'imperfection humaine qui tire de ce manque, de ce défaut incomparable, sa supériorité. À ces deux traits que je voudrais souligner dans le passage que je vais lire, j'ajouterais le suivant, qui ne compte pas moins à mes yeux, à mes yeux et du point de vue de l'œil. Il s'agit de l'animal théorétique, si je puis dire, et de mettre en scène objectivante l'animal de la théorie, l'animal tel qu'il est vu, et non l'animal voyant, l'animal en tant que chose observée, l'objet d'un homme qui dit « je », « je suis » ou « nous », « nous sommes ». Descartes en appelle à l'homme qui voit un animal qui ne le voit pas. Je vais souligner quelques mots au passage dans ce fragment qui appartient à la mise en scène de cet informaticien des intelligences artificielles qui ne sait pas comment discerner, dans ses propres automates, entre les vraies et les fausses passions, tant les signes ont de ressemblance,

... sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc., en sorte que souvent il se serait trouvé empêché à discerner entre des vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure ; et à qui l'expérience aurait appris qu'il n'y a, pour les reconnaître, que les deux moyens

que j'ai expliqués en la page 57 de ma *Méthode* : dont l'un est que jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne *répondent* [je souligne], ni de paroles ni même par signes, à propos de ce dont on les *interroge* [je souligne] ; et l'autre que, bien que souvent les mouvements qu'ils font, soient plus réguliers et plus certains que ceux des hommes les plus sages, ils *manquent* [je souligne] néanmoins en plusieurs choses, qu'ils devraient faire pour nous imiter, plus que ne feraient les plus insensés. Il faut, dis-je, considérer quel jugement cet homme ferait des animaux qui sont parmi nous, lorsqu'il les *verrait* [je souligne] ¹...

Plus bas, sur la même page, nous retrouvons littéralement cette référence à l'animal vu, à l'animal exposé en spectacle théorique, l'objet pour un homme qui dit « je suis », le spectacle pour un sujet spéculaire qui réfléchit son essence et ne trouve pas, ne veut pas trouver à se réfléchir dans une image de l'animal qu'il regarde mais qui ne le regarde pas. Voilà l'*indubitable* :

Or il n'y a point de doute que cet homme, *voyant* les animaux qui sont parmi nous [je souligne la même formule que plus haut : *voir* les animaux qui sont néanmoins *parmi nous*], et remarquant en leurs actions les deux mêmes choses qui les rendent différentes des nôtres, qu'il aurait accoutumé de remarquer dans ses automates, ne *jugerait* pas [je souligne] qu'il y eût en eux aucun *vrai sentiment*, ni aucune *vraie passion* [je souligne], comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates...

La scène et la logique de l'argument me semblent plus étranges qu'on ne l'a, le plus souvent, noté. Voilà un personnage, un homme, et l'homme est un homme qui, ayant, par fiction, su fabriquer des automates impeccables, conclurait *en réalité*, d'un jugement, que les animaux sont *en vérité*, eux, des automates, des automates en chair et en os. Et pourquoi donc ? Parce qu'ils *ressemblent* à des automates *ressemblant* à l'homme. Et cette conclusion, ne l'oublions jamais, suit un jugement. Ce n'est en aucun cas, par définition, un sentiment, une perception, un affect, c'est un jugement inféré, un acte de l'entendement joint à la volonté,

1. Lettre à *** , mars 1638, dans *Descartes. Œuvres et lettres, op. cit.*, p. 1004-1005.

une volonté comme toujours infinie chez Descartes, et qui se porte au-delà des fins de l'entendement. Ce jugement est à la fois une proposition judicative et un verdict, un arrêt concernant l'arrêt de l'animal, la limite sur laquelle celui-ci s'arrête, doit arrêter ou s'arrêter, à savoir au seuil de la réponse, avant la réponse, en deçà d'une certaine essence de la réponse. Mais laissons là cet autre abîme de l'*autos* et de l'ipséité, de l'autokinèse et de l'auto-motion, au cœur duquel il faut, entre la loi de la nature (réaction) et la loi de la liberté (réponse et responsabilité), se rendre.

Pourquoi cette argumentation bien connue a-t-elle choqué, et n'en finit pas de choquer le bon sens partagé qu'elle expose et traduit pourtant ? C'est qu'elle venait interrompre de longs débats historiques, un énorme jeu de thèses et d'antithèses raffinées dont j'ai dû faire le choix de les traiter ici par préterition. Une interminable conversation avait déjà engagé tous ceux qui, de Plutarque à Porphyre et à Montaigne, le plus souvent contre Aristote et les stoïciens, n'avaient cessé d'agiter en tous sens les questions que Descartes vient enfin trancher, de son pas cavalier de « cavalier français », avec autant d'autorité. Par exemple sur la simple question de la réponse, sur la simple et abyssale question de savoir ce que « répondre » veut dire, d'abord entre l'homme et l'animal, il y avait déjà eu de nombreuses réponses avant Descartes, qui les connaît sans doute au moment de trancher. En reprenant dans cette lettre l'argument du *Discours*, Descartes n'ajoute probablement pas par hasard une précision – et c'est l'une au moins des raisons pour lesquelles j'ai préféré m'intéresser d'abord à la lettre plutôt qu'au passage canonique du *Discours*. Dans le *Discours*, il était dit qu'une machine simulant un singe ou « quelque autre animal sans raison » ou bien ne pourrait, comme nous, « déclarer aux autres [ses] pensées » ou bien, dans l'hypothèse même où une machine perfectionnée se verrait dotée de paroles (nous penserions aujourd'hui à un répondeur téléphonique un peu sommaire), elle ne saurait jamais « composer » les mots, les « arranger diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire ». Or même si Descartes n'a pu alors imaginer, dans leurs raffinements, leur puissance et leur complication, tous les pouvoirs de réactions-réponses

que nous pouvons aujourd'hui, et pourrions de mieux en mieux demain, confier à des machines, à un autre concept de la machine, il a bien dû sentir le risque de cette définition, à la fois vague et limitée, du champ de réponse (« tout ce qui se dira en sa présence »). Dans la lettre, il ne s'agit plus seulement de l'incapacité, pour l'animal, de répondre à tout ce qui se dit en sa présence, et qui peut être un appel, un ordre, un bruit – et Descartes savait bien que l'animal y « répond » ou y réagit – mais de répondre à des questions, à des interrogations, « à propos de ce dont on les interroge ». Comme si l'animal pouvait certes répondre, réagir à un appel ou à un ordre, au signe de son nom, par exemple, mais certainement pas, fût-ce par les mots machinalement programmés, à une question. La question de la réponse est donc celle de la question, de la réponse comme réponse à une question qui, à la fois, resterait improgrammable, et qui laisserait seule à l'autre la liberté de répondre, si c'est possible (champ techno-historique plein d'avenir, là même où la programmation de la question-réponse semble fermer l'avenir). L'animal cartésien, comme toute sa descendance (encore une fois je tenterai d'y reconnaître Kant, Heidegger, Lacan et Lévinas, c'est-à-dire aussi tant d'autres), serait incapable de réponse à de vraies interrogations. Car il lui manquerait le pouvoir de vraies questions. Qu'est-ce que l'intérêt pour une vraie question, voilà toute la question, celle qu'on a pu ensuite déterminer, aussitôt dit aussitôt fait, comme question du *logos*, de la raison, de l'être ou de l'autre.

En tranchant sur la limite animale en tant que limite de la réponse, Descartes répond lui-même, il réplique à l'argumentaire de toute une tradition. Je n'en prendrai qu'un point de repère – chez Porphyre, dans son inépuisable somme sur les éthiques du végétarisme dans l'Antiquité, sur tous les débats philosophiques antérieurs (pythagorisme, platonisme, stoïcisme, épicurisme) qui se sont déployés autour des relations de communauté, de droit, de devoir, de justice, etc., qui lient ou ne lient pas l'homme aux autres vivants. À tel moment de son insatiable et merveilleux *Peri apokhès*¹, Porphyre insiste sur cette capacité de

1. Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

l'animot à écouter la voix et à y répondre. *Upakouô* veut dire, de façon justement si ambiguë : j'entends, j'écoute, je réponds, et je réponds aussi bien à une question qu'à une invitation ou à un ordre, j'obéis, *je me présente* en réponse à un appel, à une interrogation, à un commandement, à une convocation, à une injonction. *Je me présente*, c'est à la fois le premier geste de l'autobiographie et celui de tous les « me voici » de l'histoire de la loi. Or l'animot de Porphyre, même quand il est muet, paraît capable de ce que je *fais* quand je *dis upakouô*. Il est capable de faire ce que je dis faire même s'il ne le dit pas, lui :

On raconte même (*istoreitai*), dit Porphyre, que certains animaux muets (*tôn aphtoggôn*) sont plus prêts à répondre à l'appel de leur maître (*upakouein tois despotaïs*) que ne l'est un ami intime. En tout cas la murène du Romain Crassius allait à lui à l'appel de son nom (*onomasti kaloumene*) et elle lui inspira de tels sentiments qu'il pleura sa mort, lui que précédemment la perte de trois fils n'avait que modérément affecté. (III, 5.) [Plutarque, l'une des très nombreuses sources de Porphyre, disait : plus que Domitius Ahenobarbus à la mort de ses trois femmes.]

À peine plus loin, Porphyre élargit encore le champ de la réponse et reconnaît à l'animal la propriété de la réponse :

Pour les animaux aussi le langage des hommes (*anthropôn phone*) est clair, qu'ils soient irrités contre eux ou bienveillants, qu'ils les appellent ou les chassent, qu'ils veuillent leur demander ou leur donner quelque chose ; en un mot aucune intention ne leur échappe et ils y répondent chaque fois à propos (*alla pasais oikieiôs upekousan* : ils répondent à tout de façon appropriée).

D'autres raisons m'ont fait préférer distinguer cette lettre de Descartes plutôt que, de nouveau, *Le Discours de la méthode*. Car cette lettre elle-même voudrait être une réponse, elle se présente en réponse à des interrogations, réponse en temps différé, réponse médiatisée. Descartes écrit à son interlocuteur pour lui proposer de transmettre sa réponse à son ami : « ... puisqu'il l'a voulu, je vous donnerai la peine de lui adresser mes réponses ».

Ensuite et surtout, dans ces réponses, la question de la réponse de l'automate, de l'animal comme répondeur automatique et donc sans réponse (le « sans réponse » définissant la mort du visage pour Lévinas, nous y reviendrons) se trouvait immédiatement précédée, de façon apparemment contingente, d'une réponse au sujet d'un *cogito*. Ce *cogito ergo sum* devrait, même s'il n'est pas nécessairement signé d'un mort, n'avoir rien en tout cas à voir avec l'auto-affirmation d'une vie, d'un « je respire » qui signifierait « je vis, je suis animé, ou animal ». Une logique proprement phénoménologique, à savoir *épochale*, tend à y démontrer que je ne peux conclure d'un « je respire » à un « je suis » qu'en sous-entendant : « je pense » que je respire, ou « je crois », ou « je sens » (au sens de Descartes), « je pense que je respire », et « donc je suis », même si le « je respire » est faux, même si en fait je ne respire pas, ou ne vis pas. Je respire donc je suis ne donne lieu, en tant que tel, à aucune certitude. Je pense que je respire, en revanche, est toujours certain et indubitable, même si je me trompe. Et donc je peux conclure du « je pense que je respire » à « donc je suis ». Ce que j'éprouve – phénoménologiquement, selon la définition du « je pense » cartésien – c'est non pas que je respire mais que je pense que je respire. La conclusion indubitable est celle qui prouve, et elle ne prouve absolument qu'à partir de ce qui s'éprouve et se présente à soi en tant que pensée. La conclusion assurée de certitude absolue, celle dont la conséquence doit suivre sans le moindre doute, nous devons dire qu'elle ne peut suivre qu'un « je pense ». Elle se rend donc du « je pense » au « je suis » ou du « je pense que je vis » (même si c'est faux) au « je suis », et non du « je vis » ou « je respire » au « je suis » :

Lorsqu'on dit : *je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe¹.

1. Lettre à ***, mars 1638, dans *Descartes. Œuvres et Lettres, op. cit.*, p. 1003.

Cela revient à dire que l'expression « je vis (c'est-à-dire en animal) donc je suis » n'est assurée d'aucune certitude philosophique, pas plus que la conclusion dont j'ai fait un titre ou une signature, « l'animal que donc je suis ». Je peux sauver du doute une phrase telle que « je pense que je suis un animal donc je suis », mais cette phrase n'aurait aucun privilège ; elle vaudrait ce que vaut toute phrase commençant par « je pense ». Et c'est ce « je pense » qu'un animal ne saurait énoncer. Pas plus que « je » en général. Pourquoi ? C'est toute la question, la question de la question et la question de la réponse.

Sans reconstituer cet argument dans toute la finesse de ses articulations, comme j'aurais voulu le faire aussi pour l'argument précédent au sujet de l'obéissance ou de la réponse des nourrices devant l'enfant qui pleure en commandant ou qui commande en pleurant (scène que nous allons retrouver dans une note de l'*Anthropologie* de Kant), je vous propose de retenir au moins ceci : l'indubitabilité de l'existence, l'autoposition et l'automanifestation du « je suis » ne dépend pas de l'être-en-vie, mais de la pensée, d'un apparaître à soi qui n'est pas d'abord déterminé comme respiration, souffle ou vie, voire d'une âme pensante qui ne s'apparaît pas d'abord comme vie. C'est cela seulement que je voudrais retenir au seuil de l'itinéraire qui nous attend (notamment dans le chemin qui va de Descartes à Heidegger et à sa neutralisation de la vie), en l'articulant avec les motifs qui caractérisent l'animal-machine. Ces motifs paraissent multiples mais ils rassemblent en un seul système la non-réponse, le langage qui ne répond pas parce qu'il est fixe ou figé dans la mécanicité de sa programmation, et enfin le manque, le défaut, le déficit ou la privation.

Le trajet que je m'apprête maintenant à suivre suppose des choix. Je voudrais tenter d'en justifier au moins l'économie. La perspective reste ouverte aujourd'hui, et pour l'avenir, par une lutte fort inégale entre ceux qui ne se tiennent obligés à aucun respect pour les droits de l'animal en tant que tel et ceux qui, au contraire, cherchent à penser ce que pourrait au moins signifier

un tel respect pour de tels droits – non pas de l'animal, peut-être, mais des animaux, et quitte à repenser jusqu'à l'idée même du droit, de l'histoire et du concept d'un droit qui jusqu'ici, dans sa constitution même, suppose l'assujettissement irrespectueux de l'animal.

Il existe, vous le savez, depuis près de vingt ans pour sa version originale, depuis moins de dix ans pour sa version actuelle, une *Déclaration universelle des droits de l'animal*. Elle comporte dix articles et fut mise au point en 1989 par la Ligue internationale des droits de l'animal. Vous l'avez sous les yeux¹. Elle fut précédée par une longue histoire depuis au moins deux siècles, depuis Thomas Young et Jeremy Bentham. Je ne la rappelle pas, pas plus que je n'analyse tous les problèmes que poserait chaque article. Mais comme ce texte se présente en tant que texte juridique (même s'il ne se donne pour l'instant aucun moyen assuré et aucune force d'application, et donc n'a pas le statut authentique d'un droit qui doit toujours impliquer en principe un moyen de contrainte), comme il en appelle à des concepts fondamentaux et problématiques tels que l'animal en général, le « respect des animaux inséparable du respect des hommes entre eux », la « liberté » (« droit de vivre libre dans son milieu naturel »), la nature, la vie, et, surtout, « la personnalité juridique de l'animal », comme il suppose la clarté faite sur tous les autres concepts que nous venons d'énumérer en toute hâte, nous sommes fondés à nous interroger sur le statut de ce droit et des sujets de droit qu'il suppose. Mon hypothèse est alors la suivante. Dans l'histoire du droit et du concept de sujet du droit, du sujet de droits et de devoirs, dans l'histoire du concept de sujet qui en est inséparable, une séquence est déterminante pour notre temps. C'est la séquence que je m'appête à survoler, à la fois de très haut et du plus près, d'un pic à l'autre (de Descartes à Lacan, de Kant à Lévinas, de Heidegger à Descartes) comme on survolerait les cimes d'un massif en cherchant à y voir passer l'animal (l'animot). Cette séquence, analysée avec les critères que j'ai

1. Dans Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 56-59.

annoncés, aurait conditionné un certain concept de sujet qui, tout en fondant le droit, aurait conduit du même coup à dénier tout droit de l'animal ou à rendre radicalement *problématique* toute déclaration des droits de l'animal. Il s'agit donc ici, très modestement, de prendre quelques repères préliminaires, ceux qui paraissent indispensables, dans la constitution même de cette problématique.

Malgré toute la sympathie que m'inspire cette Déclaration universelle des droits de l'animal, je me demande si elle est justifiée à se présenter comme telle, comme une Déclaration des droits, et si « droit » est ici le concept requis. Devons-nous poser la question de « nos » rapports avec l'animot en termes de « droits » ? Et qu'est-ce que cela signifie ? Je n'aborde pas ici, faute de temps, l'immense question de savoir si on peut reconnaître des droits à des sujets exemptés ou incapables de devoirs. On pense en général que non, sauf quelques exceptions. Cette possibilité n'est pas exclue dans l'histoire du droit, mais c'est là un problème retors que je crois devoir laisser en marge pour l'instant. Je n'en dirai qu'un mot, tout à l'heure, à propos de Kant. D'autre part, même là où l'on s'accorderait à reconnaître de tels droits, la Déclaration de ces droits est éminemment perfectible. Le passé l'a déjà amplement montré, pour les droits de l'homme comme pour les droits de l'animal. Cette perfectibilité infinie, comme celle de tout droit, peut porter aussi bien sur le contenu que sur les concept fondateurs, les définitions ou les axiomes implicites d'une telle Déclaration : par exemple, et pour se contenter d'une énumération empirique et limitée aux termes mêmes de la Déclaration, celui de l'animal même, de l'unité de la vie, de « système nerveux », de « droit naturel » (Préambule), de mise à mort, nécessaire, instantanée, cruelle (art. 3), d'utilisation, d'exhibition, de génocide, de biotope, et surtout de « personnalité juridique de l'animal » (art. 9).

Si, pour réintroduire de façon tout à fait préliminaire à ces questions, j'ai choisi de suivre la filiation post-cartésienne qui conduit jusqu'à nous depuis le « je pense » ou le « je suis », « je dis que je pense donc je suis », là où, commandant une pensée de l'animal, cet énoncé commande en vérité en maître à l'animal,

c'est qu'il fallait à la fois honorer le contrat de cette décade (l'autobiographie, le « je dis que je pense donc je suis », « je me présente tel que je suis » – en vérité au regard de l'animal) et prendre en compte une tradition-filiation que je tiens (c'est mon hypothèse) non seulement pour dominante en philosophie et, comme philosophie, dans notre monde, dans les « temps modernes », mais plus précisément pour le discours de la domination même. Et cette domination s'exerce aussi bien dans la violence infinie, voire dans le tort sans fond que nous infligeons aux animaux, que dans les formes de protestation qui partagent au fond les axiomes, les concepts fondateurs au nom desquels s'exerce cette violence, même quand elles s'orientent vers une Déclaration des droits de l'animal ou une culture écologique ou végétarienne dont l'histoire est déjà si riche et si ancienne.

Mon hypothèse, c'est donc que cette filiation commande, je veux dire qu'elle est prévalente, hégémonique dans tous les domaines dans lesquels la question de l'animal, voire l'animal lui-même se voient traités : la zoologie, l'éthologie, l'anthropologie, mais d'abord l'ontologie, la maîtrise par le savoir et par la technique (zoo-bio-génétique), mais aussi l'éthique, la politique, et le droit.

Avant même d'engager ce parcours, je note quelques traits communs aux quatre pensées qui l'orienteront, qui en fléchiront la trajectoire, comme le feraient des signaux espacés, et seulement des indicateurs, j'oserai dire ici, pour les raisons déjà évoquées, des voyants. Malgré les immenses différences ou contradictions qui les séparent et que je serai le dernier à souhaiter minimiser, Kant, Heidegger, Lévinas et Lacan partagent, quant à ce qu'ils appellent « l'animal », un nombre considérable de ce que j'appellerai des croyances, et que vous pourriez, si vous le préférez, nommer des axiomes, ou des préjugés, des présomptions ou des présuppositions. Je voudrais essayer de montrer en tout cas que, comme Descartes, ils pensent que, à la différence de nous les hommes (différence qui est ainsi déterminée), l'animal ne parle ni ne répond, que sa capacité à faire signe est étrangère au langage et se trouve limitée, fixée par un programme. Aucun d'eux n'a jamais pris en compte des différences essentielles ou structu-

relles entre les espèces animales. Aucun d'eux n'a pris en compte, de façon sérieuse et déterminante, le fait que nous chassons, tuons, exterminons, mangeons et sacrifions des animaux, les utilisons, les faisons travailler ou les soumettons à des expérimentations interdites sur l'homme. À part Lacan, chez qui cela ne change d'ailleurs en rien l'axiomatique traditionnelle, aucun d'eux ne prend en compte la sexualité animale. Chez aucun d'eux, le progrès du savoir éthologique ou primatologique n'est véritablement intégré. Naturellement, ces traits communs se distribuent chez chacun d'eux selon des configurations différentes (dont nous tiendrons compte), mais qui toujours reviennent au même, à ce même, à cela même que je suis. Et ce même, cela même n'est pas affecté, sinon de façon secondaire et inessentielle, par le fait suivant que je rappelle massivement : 1) que le « je pense, donc je suis » ne soit pas nommé subjectivité par Descartes (il s'agit néanmoins, c'est ce qui compte ici, d'une fondation du sujet) ; 2) que le « je pense » kantien remette en question tout l'argumentaire de l'ontologie cartésienne autour du *cogito ergo sum* (il s'agit néanmoins d'un « je pense » qui, accompagnant toutes les représentations, et c'est ce qui compte, définit le rapport à soi de la raison refusée à l'animal) ; 3) que le *Dasein* heideggerien se définisse par une déconstruction de la subjectivité cartésienne (il s'agit néanmoins, c'est ce qui compte ici, d'un *Dasein* ancré dans un « je suis » et une *Jemeinigkeit*) ; 4) que le « sujet » ainsi nommé par Lévinas soit hôte ou otage (le « sujet est hôte », le « sujet est otage », dit Lévinas, et il s'agit néanmoins d'un homme qui se rapporte à l'autre homme comme au « nous » de « frères » ou de « prochains » en face d'un animal sans visage et étranger à toute éthique) ; 5) que le « sujet » lacanien, sous ce nom cette fois, relève d'une logique de l'inconscient (il s'agit néanmoins, et c'est ce qui compte encore ici, d'un sujet humain, et une référence positive à Descartes y est maintenue).

Autres invariants : comme Descartes, jamais Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan, disons les sujets signataires qui portent ou que porte ce nom n'évoquent la possibilité d'être regardés par l'animal qu'ils observent, eux, et dont ils parlent. Pas plus que Descartes, aucun d'eux n'évoque ou ne prend en compte le

problème de la nudité ou de la pudeur entre l'animal et l'homme. Pas plus que Descartes, ils ne songent à distinguer entre tous les animaux, et comme Descartes, ils parlent de « l'animal » comme d'un seul ensemble opposable à « nous, hommes », sujet ou *Da-sein* d'un « je pense », « je suis », selon un seul trait commun, et de l'autre côté d'une seule limite indivisible. Leurs exemples sont toujours aussi pauvres que possibles et visent toujours à illustrer une identité générale de l'animal et non des différences structurelles entre différents types d'animaux. Pas plus que Descartes ils ne reconnaissent le moindre droit, et aucune aptitude à la réponse, en tant que telle, à ce qu'ils appellent l'animal.

Au titre de l'invariant et du trait commun, j'ajouterai encore ceci, qui anime tout et doit donc tout irriguer, à savoir qu'au cœur de tous ces discours, le *sacrifice* imprime une pulsation vitale. Ce sont quatre pensées de l'expérience sacrificielle, quatre pensées qui ne se rassembleraient pas sur elles-mêmes, de façon conséquente et suivie, si elles ne réaffirmaient pas la nécessité du sacrifice. Non pas nécessairement du sacrifice comme sacrifice rituel de l'animal, encore qu'aucun d'eux ne l'ait, à ma connaissance, jamais dénoncé, mais d'un sacrifice fondamental, d'un sacrifice fondateur même, dans un espace humain où il n'est pas interdit, en tout cas, de commander à l'animal jusqu'à le mettre à mort quand il le faut. La place fondamentale du sacrifice est marquée, de façon explicite et thématique, dans les pensées de Kant, Heidegger, Lacan et Lévinas¹. En apparence le pathos sacrificiel n'est sans doute pas cartésien et l'animal sacrifié, dirait-on, ne devrait pas être un animal-machine. Mais pour rappeler à sa profondeur la veine judéo-chrétienne et donc sacrificialiste du *cogito* cartésien, il suffirait d'y situer deux affluents. D'abord celui qui reconduit, malgré toutes les dénégations de Descartes, au *cogito* augustinien ; et si l'on voulait traiter de l'animal autobiographique dans les *Confessions*, il faudrait faire comparaître, avant le cheval de Nietzsche et le cheval de Kant, le « bon

1. Je n'ai pas le temps de le démontrer ici, textes à l'appui, mais je vous demande de me croire sur parole, au moins pour l'instant.

cheval » (*bonus equus*) d'Augustin. J'ai beau l'aimer, dit celui-ci, je ne pourrais vouloir être comme lui, alors que je peux souhaiter être comme un homme, l'aimer de loin sans le connaître, aimer et admirer un histrion que je ne saurais être. Augustin se demande alors (et il y aurait tant à dire sur ces exemples de l'histrion et du cheval au cœur de cette immense autobiographie) : « Est-ce donc que j'aime dans un homme ce qu'il m'est odieux d'être, bien que je sois homme ? Le profond abîme qu'est l'homme lui-même ! (*grande profundum est ipse homo*) [...] Et cependant ses cheveux sont plus faciles à compter que ses sentiments et les mouvements de son cœur ! » C'est cet abîme, accordé à ses frères chrétiens et à ses prochains, qu'Augustin refuse à l'animal, alors que d'autres se rendent à l'animal comme au vertige de l'abîme.

L'autre affluent chrétien de la pensée cartésienne n'est pas étranger à la scène sacrificielle qui nous occupe ici, au retour de l'agneau et du bélier, puisqu'il s'agit de la tentative de conciliation, d'ailleurs convaincante, que Descartes a jugée possible et nécessaire entre son interprétation des rapports entre les substances, âme et corps, et la doctrine de la transsubstantiation eucharistique.

Au moment de prendre, de comprendre ensemble, d'une seule prise, Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas et Lacan comme un seul corps vivant, au fond, voire un seul corps de délit, le système mobile d'une même organisation discursive à plusieurs tentacules, j'ai l'impression d'être moi-même en train de chercher, comme au catch, à la pêche ou à la chasse, une prise assez experte, assez savante pour tenter de toucher au centre nerveux d'un seul corps animal. Un peu comme quelqu'un qui prétendrait savoir par où prendre un poulpe ou une pieuvre et, sans trop lui faire violence, sans la mettre à mort, surtout, la tenir en respect le temps de la laisser cracher son encre. Pour déplacer ses pouvoirs sans faire trop de mal à personne. Son encre ou son pouvoir, ce serait ici le « Je », non pas nécessairement le *pouvoir dire* « je » mais l'ipséité du *pouvoir être* ou du *pouvoir faire*

1. Saint Augustin, *Confessions*, Livre IV, § XIV, 22, 23.

« Je », avant même l'énonciation autoréférentielle dans une langue.

J'avoue cela, à savoir que je cherche cette prise et la prise de ce concept, je l'avoue au titre de l'autobiographie et pour vous confier ceci : compte tenu des infinies complications que je suis en train de rappeler, j'ai une perception et une interprétation très animalistes de tout ce que je fais, pense, écris, vis, mais aussi de tout, de toute l'histoire, de toute la culture, de toute la société dite humaine, à toutes les échelles, macro- ou microscopiques. Mon seul souci n'est pas d'interrompre cette « vision » animaliste mais de ne lui sacrifier aucune différence, aucune altérité, le pli d'aucune complication, l'ouverture d'aucun abîme à venir.

Coupable ou innocente, ma prise commencerait aujourd'hui à la reprise du *cogito* cartésien par un « je pense » kantien. Après toutes les critiques qu'a pu soulever la théorie de l'animal-machine au temps des Lumières, lorsque Kant réaffirme la différence de l'animal raisonnable qu'est l'homme, il le fait à partir du « Je ». Bien qu'il se distribue partout dans son œuvre, cet anthropocentrisme fondamental se déclare comme tel, égologique, tautologique et autographique, à l'ouverture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*¹. Dès les premiers mots, l'homme est défini comme celui qui « peut avoir le "Je" dans sa représentation » (*der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann*). C'est un pouvoir, ne l'oublions pas. Ce pouvoir, ce pouvoir-avoir le « Je » prend de la hauteur, il érige, il « élève » (*erhebt*) l'homme infiniment (*unendlich*) au-dessus de tous les autres vivants sur terre (*unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen*). Cette élévation infinie identifie un sujet, au sens strict, puisque Kant souligne aussitôt après que « Je » signifie l'unité d'une conscience qui reste la même sous toutes ses modifications. Le « Je » est le « je pense », l'unité originare de l'aperception

1. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. Michel Foucault, Paris, Vrin, 1970, p. 17-18. (Les citations qui suivent renvoient à ces pages.)

transcendantale qui accompagne toutes les représentations. Le sujet qu'est l'homme, c'est une personne, la « même personne » (*die selbe Person*), celle qui sera donc le sujet de la raison, de la morale et du droit. À quoi s'oppose la personne ? Eh bien, à la chose (où l'on retrouvera, en conséquence, la vieille distinction romaine entre le droit des choses et le droit des personnes, qu'il faudrait rappeler ici). La personne est un être absolument différent (*ganz verschiedenes Wesen*) par le rang et par la dignité (*durch Rang und Würde*) de ces choses (*Sachen*) que sont les animaux sans raison (*dergleichen die vernunftlosen Thiere sind*). Sur ces animaux sans raison, puisque ce sont des choses, on a pouvoir et autorité (*walten*). On peut en user et en disposer à sa guise (*nach Belieben schalten und walten kann*). La force de ce pouvoir sur les animaux sans raison, l'autorité libre de ce *walten und schalten*, Kant ne les pose pas ici comme un attribut ou une conséquence, parmi d'autres, du pouvoir dire « je » de la personne. Ce pouvoir sur l'animal est l'essence du « Je » ou de la « personne », l'essence de l'homme (conforme d'ailleurs à l'injonction divine qui, dès la Genèse, lui assigne cette destination : marquer son autorité sur les vivants, ce qui ne peut se faire que par le pouvoir infiniment élevé de se présenter en « Je », de se présenter tout court, de se présenter à soi, dans une forme de présence à soi qui accompagne toutes les présentations et représentations. Cette présence à soi, ce soi de la présence à soi, ce « Je » singulier et universel, condition de la réponse et donc de la responsabilité du sujet (théorique, pratique, éthique, juridique, politique), c'est un pouvoir, une *faculté* que Kant a la prudence ou l'audace de ne pas identifier au pouvoir *dire*, au pouvoir littéral d'*énoncer* le « Je ». Ce sujet personnel *peut* son égoïté, il peut la faire sans la dire, si je puis dire, il peut s'affirmer dans son égoïté et dans sa dignité, donc dans sa *responsabilité*, dans son pouvoir de répondre, de répondre de soi, devant les autres et devant la loi, « même là où il ne peut pas encore dire "Je" » (*selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann*). Ce « Je », il l'a dans la pensée (*in Gedanken*), et cela définit la pensée même en tant qu'elle se rassemble, là où elle reste la même, rassemblée et présente à elle-même par ce pouvoir du *je*, par le *je peux* de ce

je, ce *je peux je* comme « je pense » qui accompagne toutes les représentations. Même là où l'ipséité du *je* ne peut pas se dire et s'énoncer comme telle, dans le mot « je », *Ich*, *I*, *ego*, elle s'effectue dans toute langue, pourvu qu'elle soit humaine. Le geste de Kant est ici le même, au sujet de l'*ego*, que celui de Heidegger plus tard, au sujet de l'être, à savoir de la condition de l'expérience de ce qui est « en tant que tel » dont nous verrons qu'elles distinguent le *Dasein* humain de l'animal. Toute langue humaine en dispose, de ce soi « comme tel », même si le mot y manque. Kant :

... toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne [et au fond, c'est cette première personne qui fait défaut à la vie animale et la prive radicalement de tout rapport autobiographique à soi], doivent penser ce Je [cette « égoïté » : *diese Ichheit*, et il vaut mieux traduire *Ichheit* par « égoïté » que par « Je », comme le fait la traduction française, car il ne s'agit pas seulement de poser un « Je », mon « Je » à moi ici maintenant, mais d'accéder par la langue à ce qui fait de mon « Je » un « Je », un être-je, son égoïté en tant que telle, son être-ego universel, son phénomène de l'être-ego en général, au singulier général] même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier.

Si Kant crédite les hommes et les langues qui n'ont pas de mot pour « Je » de ce dont il ne créditera jamais les animaux et leurs systèmes de signes, ce n'est pas seulement parce que ceux-ci manquent de mots en général (en raison du défaut et de la fixité de leur système de communication) mais parce que ce « Je » qui est dans la pensée avant d'être dans la langue, ce n'est rien d'autre que la pensée même, le pouvoir de penser, l'entendement qui fait défaut à l'animal : « Car cette faculté (de penser) [ce pouvoir, *Vermögen*, à savoir le pouvoir de penser, *nämlich zu denken*] est l'entendement (*der Verstand*). »

C'est peut-être ici le lieu ou le moment de préciser encore l'enjeu à la fois subtil et décisif de ce pouvoir du « Je ». Il ne s'agira sans doute pas simplement du rapport à soi ni même d'une certaine auto-motion, d'une spontanéité auto-kinétique que personne, parmi les esprits les plus négatifs à l'endroit de l'animal, pas même Descartes, n'a refusé à l'animal. Tout vivant,

je le répète, et donc tout animal en tant que vivant, se voit reconnaître ce pouvoir de se mouvoir spontanément, de se sentir et de se rapporter à soi. C'est même, si problématique soit-elle, la caractéristique du vivant, telle qu'on l'oppose traditionnellement à l'inertie inorganique de ce qui serait purement physico-chimique. Personne ne dénie à l'animal l'auto-affection et l'auto-motion, donc le soi de ce rapport à soi. Mais ce qui lui est contesté — et c'est là que le fonctionnement et la structure du « Je » importent, même là où le mot « je » manque —, c'est le pouvoir de faire référence à soi de façon déictique, autodéictique, de tourner au moins virtuellement le doigt vers soi pour dire : c'est moi. Car, Benveniste l'a fortement souligné, c'est ce que dit et fait *je* quand je le prononce ou l'effectue ; il dit : « je parle de moi », celui qui dit *je* se montre lui-même au présent de son énonciation, ou au moins de sa manifestation. C'est parce qu'il ne serait pas capable de cette autotélie autodéictique ou autoréférentielle que, privé du « Je », l'animal serait à la fois sans « je pense », sans entendement et sans raison, sans réponse et sans responsabilité. Le « je pense » qui doit accompagner toutes les représentations, c'est cette autoréférence comme condition de la pensée, comme la pensée même ; et voilà le propre de l'homme, voilà ce dont l'animal serait privé.

Bien entendu, la question est immense et abyssale. La réélaboration critique à laquelle je serais tenté de la soumettre ne consisterait pas à nier que, sans parler de l'animal en général (ce que je ne ferai jamais), bien des animaux semblent en effet incapables de cette autodéictique ou de cette autoréférence *littérale* qui prendrait la forme visible d'une manipulation facile de l'image spéculaire ou de l'index retourné vers soi pour dire ou pour manifester : c'est moi qui me montre moi-même, j'en réponds. Mais, *d'une part*, il n'est pas sûr que cette autodéicticité ne soit pas à l'œuvre, sous des formes multiples, évidemment, dans tout système génétique en général, chaque élément de l'écriture génétique ayant à s'identifier lui-même, à se marquer selon une certaine réflexivité, pour signifier dans la chaîne génétique ; il n'est pas sûr non plus que cette autodéicticité ne prenne pas des formes très développées, différenciées et complexes dans un

grand nombre de phénomènes sociaux qu'on peut observer chez l'animot. Les phénomènes d'exhibition narcissique dans la séduction ou dans la guerre sexuelle, le « suis-moi qui te suis » qui se déploie en couleurs, en musique, en parures, parades ou érections de toutes sortes, qui peut nier qu'ils relèvent d'une autodéictique ? On pourrait aller très loin et multiplier ces indices et ces exemples, je n'ai pas le temps de le faire. Mais inversement, et *d'autre part*, selon ce qui constitue ici la matrice logique de mon argumentation, il ne s'agit pas seulement de rendre à l'animot ce qu'on lui refuse, ici le *je* de l'automonstration. Il s'agit aussi de s'interroger sur l'axiome qui permet d'accorder purement et simplement à l'homme ou à l'animal raisonnable ce dont on dit que l'animal tout court serait privé. Si l'autoposition, l'autotélie automonstrative du *je*, même chez l'homme, impliquait le *je* comme un autre et devait accueillir en soi quelque hétéro-affection irréductible (ce que j'ai tenté de démontrer ailleurs), alors cette autonomie du *je* ne serait ni pure ni rigoureuse ; elle ne saurait donner lieu à une délimitation simple et linéaire entre l'homme et l'animal. Outre toutes les différences ainsi réintroduites et prises en compte (entre les hommes, entre les animaux, entre les hommes et les animaux), la question du *je*, du « je suis » ou du « je pense » se déplacerait vers la question préalable de l'autre : de l'autre, de l'autre moi que je suis ou qui me suit. Quel autre ? Et comment la détermination de la loi de l'autre, de l'hétéronomie, permettra ou bien de déplacer ou bien de confirmer l'anthropocentrisme dont nous suivons la logique, le *logos* (car sa logique, c'est une interprétation active du *logos*, un logocentrisme), voilà une question qui nous attend encore.

Dans l'immense réseau de conséquences qu'on pourrait tirer, chez Kant lui-même, de cet anthropologisme du « je pense » et du concept de la finitude qui s'y ajuste (finitude que, paradoxalement, Kant et Heidegger déniaient à l'animal), je ne suis que deux trajectoires virtuelles.

La première permettrait de préciser ce que j'avais analysé ailleurs au sujet de l'animal domestique chez Kant. À la fin de *l'Anthropologie*, Kant marque encore une limite. Cette fois, il ne

s'agit plus du « je » mais de la socialité. Kant est bien tenté d'aller assez loin, en un premier temps, dans le sens d'une comparaison entre la société animale et la société humaine. D'abord en marquant que l'animalité (*Thierheit*) reste encore, dans ses manifestations, antérieure à la pure humanité (*früher*) et plus puissante (*mächtiger*), jusque dans la république, jusque dans toute constitution civile (*bürgerliche Verfassung*), à savoir dans ce qui représente le degré le plus élevé dans les bonnes dispositions du genre humain envers la fin dernière de sa destination (*Bestimmung*)¹. Il y a donc cette antériorité, cet être-avant (*früher*) de l'animal (autre manière de dire que l'homme est *après* l'animal), et cette supériorité en puissance aussi. Priorité et supériorité sont seulement renversées quand un affaiblissement (*Schwächung*) de l'animal le soumet à l'homme, à la domestication qui le rend plus utile à l'homme que la bête sauvage. La socialisation de la culture humaine va de pair avec cet affaiblissement, avec la domestication de la bête apprivoisée, elle n'est pas autre chose que le devenir-bétail de la bête. L'appropriation, le domptage, la domestication du bétail apprivoisé (*das zahme Vieh*) sont la socialisation humaine. En tant qu'individu, l'homme serait aussi prêt, comme la bête sauvage, à entrer en guerre avec ses voisins pour affirmer sa liberté inconditionnelle. Il n'y a donc pas de socialisation, de constitution politique, de politique, sans principe de domestication de l'animal sauvage. L'idée serait absurde et contradictoire d'une politique de l'animal qui prétendrait rompre avec ce pouvoir de commander à la bête, au devenir-bétail de la bête. Le politique suppose le bétail. C'est pourquoi, tout en restant séduit par elle, Kant marque une limite à toute comparaison entre société animale et société humaine. Sans doute fait-il une concession : si l'homme n'est pas destiné à faire partie d'un troupeau, comme un animal domestique, sa socialité ressemble (selon une analogie dont l'histoire est riche et qui survivra jusqu'à Marx) à celle d'une ruche d'abeilles. Il s'agit dans les deux cas d'être destiné à devenir le membre d'une coopérative et d'une société civile. La manière la plus simple, la moins artifi-

1. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 165.

cielle de procéder à l'organisation de cette société, c'est d'avoir un guide, un maître, un sage (*Weiser*) de la ruche – et c'est le principe monarchique des abeilles. Mais la comparaison (*Gleichnis*) s'arrête là. Car dans leur multiplicité, les ruches se font une guerre qui, selon Kant, n'est pas comparable aux guerres humaines. Elles déchaînent leurs frelons en vue de rester dans un état de nature belliqueux, dans un rapport de ruse, de violence, d'exploitation de la force des autres, alors que la guerre humaine (dont Kant fait en somme implicitement l'éloge, comme souvent) fait passer de l'état de nature sauvage à l'état de société. Kant paraît moins convaincant et plus laborieux que jamais quand il écrit par exemple ceci qui, loin d'arrêter la comparaison, y inviterait au contraire, me semble-t-il :

C'est ici que cesse la comparaison ; il s'agit seulement, pour les abeilles, d'utiliser par la ruse ou la violence le labeur des autres. Chaque peuple cherche à accroître ses forces en se soumettant ses voisins ; et que ce soit avidité à s'agrandir ou crainte d'être englouti par l'autre si on ne le gagne de vitesse [il faudrait suivre ce motif de la vitesse dans la concurrence technologique des sociétés humaines comme sociétés animales] la guerre intérieure ou extérieure, dans notre espèce, a beau être un grand mal, elle est pourtant le mobile [*Triebfeder* : l'excitant de la pulsion] qui fait passer de l'état sauvage de nature à l'état social¹.

Or qu'est-ce qui, en dernière instance, distingue ainsi la guerre animale, celle qui maintient ainsi dans la bestialité sauvage, d'une guerre humaine qui, au contraire, ferait sortir de l'état sauvage, ouvrant alors sur la culture et la conscience sociale ? Qu'est-ce qui, en somme, va dans le même sens que ce « je pense » qui assure l'humanité et la rationalité de l'animal que je suis ? Eh bien, ce n'est rien d'autre, paradoxalement, qu'un mécanisme, une machine, mais cette fois une machination de la providence. Le *Triebfeder* qui élève l'humanité à la société et fait sortir par la guerre de l'état sauvage, là où la même guerre y maintient la

1. *Ibid.*, p. 167-168.

bestialité, c'est « *ein Maschinenwesen der Vorsehung* », « un mécanisme de la Providence » : non pas une machine animale mais la machination d'un dieu providentiel qui voit plus loin que le présent de la perception. Ce « machin » providentiel voit d'avance et le mal et à quoi peut servir le mal. Le machin prévoit la finalité de ces deux guerres, même si ce sont deux guerres et deux guerres à fond d'animalité (puisque l'animal reste, dans l'homme, dans la société humaine, plus ancien, *früher*, et plus fort que l'homme qui est *après* lui) :

... mécanisme de la Providence, dit Kant, où les forces antagonistes se heurtent, s'entravent les unes les autres mais, sous la poussée ou la traction d'autres mobiles (*durch den Stoss oder Zug anderer Triebfeder*), se maintiendront longtemps dans un cours régulier¹.

Il aurait fallu analyser longtemps et de près cette contradiction et cette inversion, cette contrepulsionnalité – pulsion contre pulsion, mobiles contre mobiles (*Triebfeder* contre d'autres *Triebfedern*) –, qui fonctionne, oui, il faut dire « fonctionne », *comme une machine* à stabiliser et à régulariser le cours d'une société et d'une histoire. Et on peut se demander si ce critère de la stabilité et de la régularité, à lui seul, ne serait pas aussi pertinent pour décrire les sociétés dites animales ou sauvages. Comme toujours, et comme c'est la règle quand on parle de l'animal, Kant n'est pas loin de dénier, de renier et de contredire ce qu'il dit, fût-ce au sujet de la contradiction. Il en est si près que dans une remarque peu remarquée, dans une lumineuse note en bas de page, il évoque, en évolutionniste, la possibilité qu'un jour, lors d'une « troisième époque », le chimpanzé puisse dire « je pense » et accéder ainsi à l'entendement. Et donc au rang et à la dignité de l'homme. On se demande alors comment il faudrait interpréter le dessein de ce *Maschinenwesen der Vorsehung*, de ce *deus ex machina* providentiel, de cet ordinateur anthropothéocentrique dont nous venons de parler. Précédant de peu le pas-

1. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 168.

sage que nous venons de lire, cette note expose une interprétation subtile et laborieuse du cri de l'enfant à sa naissance. Kant en était aussi obsédé que Descartes, surtout quand il traitait de l'animal. Ce cri du nourrisson ne signifie pas la plainte mais la colère et l'indignation, affirme tranquillement Kant. Le nouveau-né laisse exploser sa protestation. Il ne crie pas sa douleur, il manifeste que quelque chose le contrarie, le vexe, l'énerve (*ihm etwas verdriesst*). Kant s'interroge alors sur le dessein (*Absicht*) de la nature qui expose ainsi ce petit nourrisson en boule et coléreux à la voracité du loup ou du porc qui, dans le voisinage, pourraient ainsi être attirés par les hurlements du petit pendant que la mère est absente ou affaiblie par les couches. La réponse à la fois délirante et extra-lucide de Kant, si je la résume, tient en trois temps. Il y aurait trois époques. D'abord, avant l'histoire, dans un temps avant le temps, dans l'état de pure nature, le bébé ne criait pas à la naissance. Puis, sans que nous sachions pourquoi ni comment, dit littéralement Kant, le jour où les parents accèdent à la culture, la nature rend possible ce cri inquiétant des nourrissons, sans doute en vue de la parole. Puis, et c'est le troisième temps, Kant avance une remarque dont il dit qu'elle peut aller fort loin (*diese Bemerkung führt weit*). Fort loin mais jusqu'où ? Jusqu'à l'hypothèse d'une *troisième époque*, une époque à venir qui obligerait à redistribuer toute la logique de cet anthropocentrisme et donc de tout l'œuvre de Kant. Voici la question :

Est-ce qu'à cette seconde époque dans les grandes révolutions de la nature n'en doit pas succéder une troisième lorsqu'un Orang-Outang ou un Chimpanzé développera les organes qui servent à marcher [donc passera à l'érection de la station debout avec tout ce qui peut s'ensuivre dans le face-à-face et la copulation en face à face], à manier les objets, à parler (*zum Sprechen*), jusqu'à la formation d'une structure humaine (*zum Gliederbau eines Menschen*), contenant en son élément le plus intérieur un organe pour l'usage de l'entendement (*ein Organ für den Gebrauch des Verstandes*) et se développant peu à peu par une culture sociale (*durch gesellschaftliche Cultur*)¹ ?

1. *Ibid.*, p. 166, n. 15.

L'intérêt de cette note exceptionnelle est évident. Kant n'y parle plus de l'animal en général, il tient compte d'une différence structurelle entre types d'animaux non humains. La note marque aussi une ouverture à un processus évolutif, voire « historique » (je laisse à ce mot les guillemets que j'ai tenté de justifier auparavant), à une périodisation macrodimensionnelle de l'homínisation et au-delà qui, même s'il est peu probable et reste décrit sous une forme naïve, libère au moins l'attention des philosophes pour des travaux de primatologie à venir. De tels savoirs devraient les obliger à « déconstruire » leur discours habituel si du moins ils ne trouvaient pas d'eux-mêmes, et dans ce discours même, des incitations à le faire.

Cela dit, cette note a le statut d'une rêverie sans lendemain. Elle ressemble en cela à telle remarque cursive de Lévinas sur Bobby, le « chien kantien » dont nous reparlerons et que les lecteurs de Lévinas citent et admirent tant, et d'autant plus que le passage de ce chien reste sans précédent, sans conséquence et sans avenir dans le discours qu'il traverse, sans même parler de ses limites internes, vers lesquelles nous nous tournerons bientôt. Kant lui-même ne tire aucune conséquence de cette note sur l'avenir de l'animal, me semble-t-il, dans l'organisation dominante de son discours. Et d'ailleurs, comme l'histoire de Bobby, elle reste fortement anthropomorphique et anthropocentrique. L'avenir ouvert, sinon promis, à l'orang-outang et au chimpanzé garde la familiarité d'une structure humaine (*zum Gliederbau eines Menschen*). Du point de vue de cette structure humaine, l'animalité en général, y compris celle des actuels primates, ne se voit présentement reconnaître aucun droit. L'animal n'est pas un être raisonnable, puisqu'il est privé du « je pense », condition de l'entendement et de la raison. En tant que tel, privé par là même de liberté et d'autonomie, il ne saurait devenir sujet de droits et de devoirs, selon cette corrélation du droit et du devoir qui est le propre du sujet comme personne libre. La rupture de cette corrélation dans la subjectivité du sujet, Kant l'envisage dans deux cas : pour le serf qui est sujet de devoirs mais ne jouit d'aucun droit, ou pour Dieu qui a tous les droits mais n'est lié par aucun

devoir¹. Mais cette double exception ne vaut en aucun cas pour l'animal qui n'accède à aucun droit, à aucun devoir, et reste étranger au règne des fins. L'animal (et même l'animal en l'homme) ne peut être tenu pour une fin en soi, mais seulement pour un moyen. Il appartient à cet ordre de l'expérience purement sensible qui doit toujours être *sacrifié* (c'est toujours le mot de Kant pour parler de la subordination des intérêts et des passions sensibles ou vitales). En un mot, et pour aller très vite à l'essentiel, ce dont est privé l'animal non raisonnable, avec la subjectivité, c'est de ce que Kant appelle la « dignité » (*Würde*), à savoir une valeur interne et sans prix, la valeur d'une fin en soi ou, si vous préférez, un prix au-delà de tout prix comparable et négociable, de tout prix marchand². Il peut y avoir un prix marchand et négociable pour l'animal, comme pour tout moyen qui ne saurait devenir une fin en soi. D'où la cruauté virtuelle de cette raison pure pratique. Des accents de cruauté marquent déjà le discours de Kant quand il dit la nécessité impérative de *sacrifier* la sensibilité à la raison morale. Mais cette cruauté sacrificielle peut devenir tellement plus grave, et virtuellement terrible, implacable, féroce, quand il s'agit de l'animal, que certains, dont Adorno, n'ont pas hésité à y dénoncer la pire violence, une sorte de sadisme même. Kant avec Sade, c'est aussi cela, peut-être, et si Lacan n'est pas allé voir dans cette direction de la cruauté *contre* l'animal, ce n'est peut-être pas sans rapport avec une certaine logique lacanienne dont nous reparlerons. Dans sa *Philosophie de la musique*³ (à l'occasion d'une remarque sur Beethoven qu'il serait ici intéressant d'approfondir si on en avait le temps), Adorno, lui, n'hésite pas à juger « suspecte », « si suspecte » (*so suspekt*) la notion kantienne de « dignité » (*Würde*) accordée à l'homme seul « au nom de l'autonomie ». L'aptitude à l'auto-

1. Cf. F. Burgat, *Animal, mon prochain*, op. cit., p. 61.

2. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. Victor Delbos, Paris, Vrin, 1960, « Deuxième section », p. 160-162.

3. Theodor W. Adorno, *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, Rolf Tiedemann (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, p. 123-124 (fragment 202).

nomie, à l'autodétermination, à l'autodestination morale (*Selbstbestimmung*), disons aussi à l'autoprescription et à l'autobiographie morale, voilà ce qui devient chez Kant le privilège ou l'avantage absolu de l'homme (là où, dirait-on, l'*autos* de l'automotion, son autotélie réfléchissante, est généralement tenu pour le propre du vivant en général). Assurant ainsi la souveraineté ou la maîtrise (*Herrschaft*) de l'homme sur la nature, elle est en vérité, précise alors Adorno, « dirigée contre les animaux » (*Sie richtet sie gegen die Tiere*). Adorno ne se contente pas d'identifier un désir de maîtrise sur la nature, un dessein général et neutre du sujet, comme on le dit souvent en parlant du projet cartésien, qui voudrait dominer la nature par la science et la technique. Non, il s'agirait d'un acte de guerre et d'un mouvement de haine, d'une animosité, comme si une surenchère kantienne envenimait le projet cartésien qui, lui, resterait en somme neutre et indifférent, fondamentalement indifférent à l'animal-machine. (Je n'en crois rien, je crois que le cartésianisme appartient, sous cette indifférence mécaniste, à la tradition judéo-christiano-islamique d'une guerre contre l'animal, d'une guerre sacrificielle aussi vieille que la Genèse. Et cette guerre n'est pas une façon d'appliquer la technoscience à l'animal alors qu'une autre façon serait possible et envisageable ; non, cette violence ou cette guerre ont été, jusqu'ici, constitutives du projet ou de la possibilité même du savoir technoscientifique dans le processus d'humanisation ou d'appropriation de l'homme par l'homme, y compris dans ses formes éthiques ou religieuses les plus élevées. Aucune noblesse éthique ou sentimentale ne doit nous dissimuler cette violence, que les formes connues de l'écologisme ou du végétarisme ne suffisent pas à interrompre, même si elles valent mieux que ce à quoi elles s'opposent).

En tout cas, si on se réfère au préjugé selon lequel la théorie de l'animal-machine serait neutre et indifférente, impassible, alors, accuser la morale kantienne de se « diriger contre l'animal » dans un acte de guerre, c'est s'intéresser à un intérêt, justement, à un intérêt négatif pour l'animal, à une passion allergique, à une inflexion pulsionnelle, à cette aggravation signifiante du « cartésianisme » que serait une sorte de « haine » de l'animal : le

« vouloir » du mal à l'animal. Plus loin, Adorno parlera en effet de haine et de détestation vouées par le kantien à l'animalité. Autrement dit, le principe de la raison pure pratique, le projet éthique de Kant, serait haineux, cruel, criminel, incriminable, criminalisé par Adorno et par la logique qu'il annonce et que je déploie ici. Au principe et à la fin de cette morale, il y aurait de la mort, de la mise à mort et du meurtre. (Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire ici, quant à l'animalité en général et à l'animalité de l'homme, sur le problème de la peine de mort dont Kant a fortement soutenu la nécessité de principe au nom même du concept et de la possibilité du droit, là où non seulement un Beccaria, mais un Sade la contestaient.) Cette criminalisation de la raison pratique peut s'interpréter dans bien des directions. On peut dire, d'une part, que cette haine belliqueuse au nom des droits de l'homme, en somme, loin de soustraire l'homme à l'animalité au-dessus de laquelle il prétend s'élever, confirme qu'il y a là une sorte de guerre entre les espèces. Et que l'homme de la raison pratique reste bestial dans son agressivité défensive et répressive, dans son exploitation de l'animal à mort. On peut dire aussi qu'une mauvaise volonté, voire une malignité perverse, habite et anime ladite bonne volonté morale. Et que ce « mal », la maladie et la malignité de ce mal, se porte non pas *dans* et *sur* l'animal, mais *contre* l'animal auquel il s'agit de faire mal et de vouloir du mal. Pour des raisons à analyser – et c'est là une dimension essentielle que je dois laisser de côté aujourd'hui –, la pensée kantienne du « mal » devrait être réinterprétée de ce point de vue. Tout ce soupçon (qu'Adorno n'a pas inauguré) à l'endroit d'une perversité profonde de la morale kantienne, c'est sans doute ce qui a guidé Nietzsche dans sa généalogie de la morale. On peut dire enfin que cette perversité, c'est justement l'autre ou l'inconscient du « je pense » (interprété selon des voies nietzschéennes mais aussi freudiennes), c'est l'autre qui me pense et l'autre qui me suit là où je suis, c'est cet autre qui d'avance hante le « je pense qui accompagne toutes mes représentations ». Il nous faudra ainsi, quand nous en viendrons à Lévinas et à Lacan, nous demander s'il suffit alors de parler de l'autre et de l'inconscient ; si, à elle seule, une logique du tout autre et de

l'inconscient, si une référence primordiale à l'autre, chez Lévinas et chez Lacan par exemple, suffit à lever le préjugé anthropocentrique de filiation cartésienne, c'est-à-dire épiprométhéeo-judéo-christiano-islamique. (Ma réponse sera « non », vous l'avez déjà compris, et pour Lévinas et pour Lacan.) On peut dire enfin que cet impensé du « je pense », là où l'animal que je suis me suit depuis la place de l'autre ou de l'inconscient, c'est bien une machinalité qui, automatiquement, hante, comme un malin génie à conjurer, aussi bien le concept cartésien d'animal-machine que le concept kantien de providence, de machine providentielle, de *Maschinenwesen der Vorsehung*, qui finalise d'avance, par prescription et prédiction, l'histoire des machines de guerre qui devraient avoir un effet civilisateur. Mais alors cet état de culture et de socialité régulière auquel conduiraient les guerres humaines, selon ce dessein providentiel du *Maschinenwesen der Vorsehung*, ce serait encore, sous la forme d'une *pax humana*, la poursuite d'une guerre sans merci contre l'animal, seulement un moment de cette guerre à mort – qui devrait en effet aboutir à un monde sans animaux, sans animal digne de ce nom et vivant en vue d'autre chose que de devenir moyen pour l'homme, bétail, outil, viande, corps ou vivant expérimental.

Revenons un instant à Adorno, dont j'ai attiré le propos un peu loin de la lettre de ce fragment, mais, je l'espère, sans le trahir. On serait presque tenté de dire que cette aggravation de la haine kantienne ou idéaliste contre l'animal, cette zoophobie n'est pas étrangère, dans l'esprit, voire dans la lettre du texte d'Adorno, à une germanisation, ou en tout cas à une fascisation du sujet. Adorno constate que Kant ne laisse place à aucune compassion (*Mitleid*), à aucune commisération entre l'homme et l'animal (en tant qu'il peut souffrir, « *can suffer* », disait Bentham). Rien n'est plus détestable, dit Adorno, plus haïssable, plus odieux (*verhasster*) à l'homme kantien que le souvenir d'une ressemblance ou d'une affinité entre l'homme et l'animalité (*die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen*). Le kantien n'a que de la haine pour l'animalité de l'homme. C'est même là son

« tabou », dans tous les sens du terme, et d'abord un interdit sacré touchant à l'impureté. C'est un tabou que cette animalité interdite et tenue en respect, avec l'ambivalence de l'effroi religieux qui frappe justement l'animal *totem* et *tabou*. Et là s'articulerait son propos avec toute une problématique freudienne de la religion du père et du fils. Adorno parle de *Tabuierung* (« tabouisation »). Une opération conjuratoire caractérise en général toutes les insultes qu'un idéaliste adresse au matérialiste. Et cette conjuration tend à consacrer et à interdire à la fois un tabou. Le tabou est à la fois religieusement exclu, passé sous silence, réduit au silence, consacré et sacrifié, frappé d'interdit ou frappé tout court. La haine contre l'animal « tabou » serait un trait général de l'idéalisme et du transcendantalisme. Plus haut, Adorno avait noté cette affinité entre la prétention transcendante et ce projet de maîtrise de l'homme sur la nature et sur l'animalité. La détermination kantienne du sujet humain (seul exemple d'être raisonnable et fini, le seul exemple d'*intuitus derivativus*) serait une forme éminente de cet idéalisme transcendantal. Adorno va d'un coup très loin : pour un système idéaliste, les animaux jouent virtuellement le même rôle que les Juifs pour un système fasciste, dit-il. Les animaux seraient les Juifs des idéalistes qui ne seraient ainsi que des fascistes virtuels. Et ce fascisme commence quand on insulte un animal, voire l'animal dans l'homme. L'idéalisme authentique (*das echter Idealismus*) consiste à *insulter* l'animal dans l'homme ou à traiter un homme d'animal. Adorno fait deux fois référence à cette notion d'insulte (*schimpfen*). Elle n'implique pas seulement une agression verbale, mais une agression qui consiste à dégrader, abaisser, dévaluer, contester quelqu'un dans sa dignité. On n'insulte pas une chose, on insulte quelqu'un. Adorno ne va pas jusqu'à dire que l'idéaliste insulte l'animal, mais il insulte le matérialiste ou il insulte l'homme en le traitant d'animal, ce qui implique que « animal » est une insulte. « L'animal que donc je suis » peut aussi être entendu comme une sorte d'auto-accusation (au moment où je viens de faire une bêtise et où je bats ma coulpe en me dénonçant, en me montrant du doigt : bête que je suis). Moment de dénigrement de soi, insulte de soi par soi.

Jusqu'où peut aller cette référence au judaïsme, à la haine idéaliste de l'animal comme haine du Juif – qu'on pourrait facilement, selon les schèmes désormais familiers de la même logique, étendre à une certaine haine de la féminité, voire de l'enfance ? (Le mal voulu, le mal fait à l'animal, l'insulte à l'animal seraient alors le fait du mâle, de l'homme en tant qu'*homo*, mais aussi en tant que *vir*. Le mal de l'animal, c'est le mâle. Le mal vient à l'animal par le mâle. Il serait assez facile de montrer que cette violence faite à l'animal est sinon d'essence du moins à prédominance mâle, et, comme la dominance même de la prédominance, guerrière, stratégique, chasserresse, viriloïde. Il peut y avoir des Dianes chasseresses et des amazones cavalières mais personne ne saurait contester que sous sa forme phénoménale la plus massive, de la chasse à la corrida, des mythologies aux abattoirs, et sauf exception, c'est le mâle qui s'en prend à l'animal, comme c'est Adam que Dieu a chargé d'asseoir son autorité sur les bêtes. (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*¹. Je 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 tout 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, concernant différenciellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant.))

Jusqu'où peut donc aller cette référence au judaïsme, et pourquoi Kant – dont on loue en général une sorte de judaïsme profond, là où Hegel, qui a pourtant sur l'animalité des vues plus

1. « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », entretien avec Jean-Luc Nancy, paru d'abord dans *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989 : « Après le sujet qui vient » ; repris dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

compliquées, moins typiquement cartésiennes (il faudrait pouvoir examiner longuement cette question chez Hegel, mais aussi chez Marx et Husserl), serait plutôt anti-judaïque, sinon anti-sémite ? Dans sa belle et riche préface aux *Trois traités pour les animaux* de Plutarque (dans la traduction d'Amyot), Élisabeth de Fontenay ne se contente pas de rappeler, après Hannah Arendt, que Kant était « l'auteur favori de Eichmann ». Contre ceux qui dénoncent, dans la remise en cause de l'axiomatique humaniste au sujet de l'animal, une « dérive déconstructionniste irresponsable », elle rappelle ceci :

Manque de chance pour ceux qui n'évoquent la *summa injuria* [allusion à une zoophilie nazie et au végétarisme hitlérien] 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 décision. Des victimes de catastrophes historiques ont en effet pressenti dans les animaux d'autres victimes, comparables jusqu'à un certain point à eux-mêmes et aux leurs¹.

Je cite ce passage (il faudrait en citer tant d'autres autour de lui) pour y souscrire, sans doute. Mais aussi pour soulever deux questions : l'une, sur laquelle je passe très vite, concerne l'allusion à la « déconstruction ». Afin de n'être point trop « irresponsable », pour reprendre le mot de l'accusation *contre* laquelle s'élève justement Élisabeth de Fontenay, une « déconstruction » devrait, me semble-t-il, entre autres prudences et soucis de complication, ne pas s'en prendre à l'« humanisme rationaliste » (c'est l'expression d'Élisabeth de Fontenay) des discours si cruels à l'égard des animaux et dont nous sommes en train d'analyser les ressorts, l'agonistique ou la polémologie. Ces discours allèguent en effet l'humanisme rationaliste, ils se présentent ainsi,

1. Plutarque, *Trois traités pour les animaux*, précédé de « La raison du plus fort », par Élisabeth de Fontenay, Paris, POL, 1992, p. 71.

sans doute. Mais ce soi-disant « humanisme rationaliste » se presse d'enfermer et de délimiter aussi bien le concept d'homme que celui de raison. La déconstruction qui m'importe ici devrait s'avancer aussi au nom d'une autre histoire, d'un autre concept d'histoire, et de l'histoire *de* l'homme aussi bien que de la raison. Immense histoire, macro- et micro-histoire. Le simplisme, la méconnaissance, la dénégation violente que nous analysons en ce moment me paraissent aussi des trahisons à l'égard de possibilités humaines refoulées, d'autres pouvoirs de la raison, d'une logique argumentative plus compréhensive, d'une responsabilité plus exigeante quant au pouvoir questionnant et quant à la réponse, aussi bien qu'au regard de la science – et par exemple, ce n'est qu'un exemple, au regard des savoirs zoologiques ou éthologiques les plus ouverts et les plus critiques.

La deuxième question me servira de transition. Élisabeth de Fontenay nous donne à remarquer que tant de penseurs juifs de ce siècle ont en effet inscrit la question de l'animal dans leur corpus. Il paraît alors d'autant plus urgent de s'interroger sur le fait que le penseur juif qui passe, sans doute à juste titre, pour le plus soucieux d'éthique et de sainteté en ce siècle, Emmanuel Lévinas, n'ait pas fait de l'animal au moins une grande interrogation au cœur de son œuvre. Ce silence me paraît ici, du moins du point de vue qui nous importe, plus signifiant que toutes les différences qui peuvent séparer Lévinas et de Descartes et de Kant quant à la question du sujet, de l'éthique et de la personne. Je serais le dernier à vouloir méconnaître et surtout à effacer ces différences, voire ces oppositions, ces ruptures. Mais celles-ci ne déplacent pas le moins du monde l'axe d'une pensée du sujet humain qui, situant la possibilité et la nécessité du sacrifice au cœur de l'éthique, ne se sent pas regardée, si on peut dire, par l'animot, et ne reconnaît à celui-ci aucun des traits attribués au visage humain. Cet invariant est d'autant plus remarquable qu'il persiste au travers des différences, des oppositions, des ruptures ou des déplacements. Si je dis « pensée du sujet », c'est d'abord pour justifier l'inscription de Lévinas dans la tradition subjectale que nous analysons. Car cette question de l'animal n'est pas seu-

lement intéressante et grave pour elle-même. Elle nous livre aussi un indispensable fil conducteur pour lire les philosophes et accéder à une sorte d'« architectonique » secrète dans la construction, donc dans la déconstruction d'un dispositif discursif, d'une cohérence, sinon d'un système. On ne comprend un philosophe qu'à bien entendre ce qu'il entend démontrer, et en vérité échoue à démontrer, de la limite entre l'homme et l'animal.

Or, même si Lévinas infléchit l'héritage, même s'il inverse ce qu'on pourrait décrire comme la « pente » traditionnelle et ontologique du sujet, même s'il le fait de façon forte, originale et, disons, subversive (il y aurait aussi de sa part une « subversion du sujet », pour reprendre l'expression de Lacan dans un texte que nous aborderons plus tard), même s'il soumet le sujet à une hétéronomie radicale, même s'il fait du sujet un sujet assujetti à la loi de la substitution, même s'il dit du sujet qu'il est avant tout « hôte » (hôte de l'infini, d'ailleurs, selon une tradition cartésienne de l'idée d'infini qu'il revendique et qui le ferait dire, en somme, « je suis après l'infini »), même s'il rappelle du sujet qu'il est « otage » (« le sujet est hôte », le « sujet est otage »¹, dit-il, obsédé, poursuivi, persécuté), ce sujet de l'éthique, le visage, reste d'abord et seulement un visage humain et fraternel. J'ai insisté ailleurs sur les enjeux de cette valeur de fraternité, valeur centrale et déterminante pour l'interprétation lévinassienne d'un visage qui est d'abord celui de mon frère et de mon prochain (si éloigné ou étranger soit-il). C'est ici plus clair que jamais. Il s'agit de mettre l'animal hors circuit de l'éthique. On pourrait illustrer cette interprétation de mille et mille citations. Si, dans sa nouvelle définition hétéronomique et éthique, le sujet humain est visage, il est hors de question qu'on accorde à l'animal ou à l'animot aucun des traits, des droits, des devoirs, des affections, des possibilités reconnues au visage de l'autre. Cela pourrait surprendre de la part d'une pensée si « obsédée » (je me sers à dessein de ce mot lévinassien), si préoccupée par l'obsession de l'autre et de son altérité infinie. Si je suis responsable de l'autre,

1. Thème longuement traité dans *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997. Cf. notamment les parties II et III, p. 87-129.

et devant l'autre, et à la place de l'autre, pour l'autre, l'animal n'est-il pas encore plus autre, plus radicalement autre, si je puis dire, que l'autre en lequel je reconnais mon frère, que l'autre en lequel j'identifie mon semblable ou mon prochain ? 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 ? Eh bien non. Il semble que justement, pour Lévinas, l'animot ne soit pas un autre. À l'exception, au moins apparente, d'un passage célèbre dont je dirai un mot dans un instant mais qui ne me semble d'ailleurs pas si audacieux qu'on le dit souvent (c'est la fameuse histoire de Bobby, le chien kantien), jamais, à ma connaissance, Lévinas n'évoque le regard de l'animot comme regard de ce visage nu et vulnérable auquel il a consacré tant de belles et saisissantes analyses. L'animal n'a pas de visage, il n'a pas le visage nu qui me regarde et dont je devrais oublier la couleur des yeux. Le mot si fréquent de « nudité », si indispensable à Lévinas pour décrire le visage, la peau, la vulnérabilité de l'autre ou de mon rapport à l'autre, de ma responsabilité pour l'autre quand je dis « me voici », jamais il ne concerne la nudité dans la différence sexuelle et jamais il n'apparaît dans le champ de mon rapport à l'animal. L'animal n'a ni un visage ni même une peau, au sens que Lévinas nous a appris à donner à ces mots. Aucune attention, à ma connaissance, n'est jamais sérieusement prêtée au regard animal, pas plus qu'à la différence entre les animaux, comme si je ne pouvais pas être plus regardé par un chat, un chien, un singe ou un cheval que par un serpent ou quelque protozoaire aveugle.

Mon cher ami John Llewelyn, qui fut avec nous ici, en 1992, a consacré à ces thèmes des analyses fondamentales, lucides et courageuses, notamment dans *The Middle Voice of Ecological Conscience*¹. Je tiens à lui rendre hommage et me permets de vous renvoyer à la lecture de son livre, au moment où, partageant

1. J. Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience : A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, New York, St. Martin's Press, 1991.

son souci et faisant appel à lui, je procéderai peut-être un peu différemment. Dans le chapitre très riche qu'il consacre à Lévinas (« *Who is my neighbour?* ») Llewelyn rapporte qu'un jour, ici même, à Cerisy, en 1986, il lui avait adressé un certain nombre de questions. Par exemple : le fait d'avoir un visage implique-t-il l'aptitude au langage ? L'animal a-t-il un visage ? Peut-on lire le « tu ne tueras point » dans les yeux de l'animal ? Voici la réponse de Lévinas, telle que je la traduis depuis la transcription de John Llewelyn :

Je ne peux pas dire à quel moment vous avez [ou on a] le droit d'être appelé « visage » (*at what moment you have the right to be called « face »*). Le visage humain est absolument différent et c'est seulement après coup que nous découvrons le visage d'un animal. Je ne sais pas si le serpent a un visage. Je ne peux pas répondre à cette question. Une analyse plus spécifique est nécessaire.

Une brève remarque, d'abord, sur la proposition : « Le visage humain est absolument différent et c'est seulement après coup que nous découvrons le visage de l'animal. » Elle semble bien suggérer que cette découverte après coup opère par transposition analogique ou par anthropomorphisme, ce qui est une manière de la secondariser, sinon de la suspecter – et en tout cas de confirmer, bon gré, mal gré, que la pensée et l'expérience du visage sont originellement humaines, c'est-à-dire fraternelles. Cette lecture me paraît confirmée par une autre réponse, à une interview ultérieure (1988), également citée par Llewelyn. Tout en reconnaissant que l'éthique s'étend à tous les êtres vivants et que nous ne devons pas faire souffrir un animal « inutilement » (c'est la position de la Déclaration universelle des droits de l'animal), Lévinas insiste sur le caractère originaire, paradigmatique, « prototypique » de l'éthique en tant qu'humaine, espace du rapport entre des hommes, seulement des hommes, et qui sont hommes en cela. C'est seulement après coup, par une transposition analogique que nous devenons sensibles à la souffrance animale. C'est seulement par transfert, voire par métaphore ou allégorie qu'elle nous oblige. Certes, le visage de l'homme n'est et

ne dit « je suis », en somme, que devant l'autre et après l'autre, mais c'est toujours l'autre homme et celui-ci vient avant un animal qui ne le regarde jamais pour lui dire « tu ne [me] tueras point », même s'il lui laisse entendre « au secours, je souffre », sous-entendu « comme toi » :

Il est clair que, sans considérer les animaux comme des êtres humains, l'éthique s'étend à tous les êtres vivants. Nous ne voulons pas faire souffrir un animal inutilement, etc. Mais le *prototype de cela, c'est l'éthique humaine*. Le végétarisme, par exemple, procède du *transfert* aux animaux de l'idée de souffrance. L'animal souffre. C'est parce que nous, en tant qu'humains, savons ce que c'est que souffrir que nous pouvons avoir cette obligation ¹.

Écoutons encore l'autre réponse, la réponse qui déclare : « Je ne sais pas si le serpent a un visage. Je ne peux pas répondre à cette question. Une analyse plus spécifique est nécessaire. » Cette réponse paraît à la fois belle, risquée jusqu'au vertige, exposée, mais bien prudente aussi. Elle se donne en premier lieu pour une non-réponse. Mieux, un aveu de non-réponse. Une déclaration de non-réponse : « Je ne peux pas répondre à cette question », dit-il. En se refusant, si l'on peut dire, Lévinas répond donc qu'il ne peut pas répondre. Il répond qu'il voudrait bien répondre, que sans doute il le devrait, mais qu'il ne le peut pas. Il en est incapable. Non pas incapable en général de répondre en général, comme l'animal de Descartes serait incapable de répondre, mais, ici, incapable de répondre à cette question-ci et de cette question sur l'animal, sur le visage de l'animal : « *I can't answer that question* », dit-il, traduit par John Llewelyn. Mais cette réponse en forme de non-réponse est humaine. Toute humaine, trop humaine. N'importe quel animal, sous-entendrait Lévinas, n'avouerait pas de la sorte la même incapacité à répondre à la question, en somme, de la réponse : car avoir un visage, c'est

1. « *The Paradox of Morality : an Interview with Emmanuel Lévinas* », dans R. Bernasconi et D. Wood (éd.), *The Provocation of Levinas : Rethinking the Other*, Londres, Routledge, 1988, p. 168-180 ; cité par J. Llewelyn, *The Middle Voice...*, op. cit., p. 64. (Je traduis et souligne.)

pouvoir répondre, dans le « me voici », devant l'autre et pour l'autre, de soi pour l'autre. Et en répondant qu'il ne peut pas répondre, Lévinas dit « Me voici », il répond mais en avouant qu'il ne peut pas répondre à la question de savoir ce qu'est un visage, à savoir de savoir ce que c'est que répondre, et donc qu'il ne peut plus répondre de tout son discours sur le visage. Car déclarer ne pas savoir où commence le droit d'être appelé « visage », c'est confesser qu'on ne sait pas au fond ce qu'est un visage, ce que veut dire ce mot, ce qui en règle l'usage ; et c'est donc confesser qu'on ne disait pas ce que c'est que répondre. N'est-ce pas, dès lors, remettre en question toute la légitimité du discours et de l'éthique du « visage » de l'autre, la légitimité et même le sens de toute proposition sur l'altérité de l'autre, sur l'autre comme mon prochain ou mon frère, etc. ?

Il est difficile de mesurer, en vérité de trouver quelque limite que ce soit à la gravité et aux conséquences de ces déclarations en forme de modeste aveu (« Je ne peux pas dire à quel moment vous avez (ou on a) le droit d'être appelé "visage" » (*at what moment you have the right to be called « face »*) ou bien « je ne peux pas répondre à cette question » – de savoir si l'animal, ici le serpent, a un visage). Mais en même temps, l'attente, voire la promesse, en tout cas la simple référence à la nécessité d'une analyse plus spécifique (donc à venir, à raffiner dans l'avenir), et d'une analyse qui, c'est du moins mon hypothèse, risquerait de remettre en question tout l'ordre et l'ordonnancement du discours de Lévinas, c'est une façon à la fois responsable, courageuse, humble de laisser à l'avenir toute sa chance. Et c'est évidemment dans la brèche ouverte à des « analyses plus spécifiques » que nous sommes ici maintenant, et en vérité depuis longtemps, engagés.

Quelque chose, toutefois, paraît encore fermé, chez Lévinas, qui dit *non* d'une main à cet avenir qu'il ouvre à peine de l'autre. Car cet avenir est redoutable pour lui et pour toute la tradition qu'il représente de façon si éminente. Ce *non* dit, ce dire *non*, selon moi, se trouve partout dans son œuvre, quant à l'hypothèse que l'animal ait un visage ou, inversement, que l'homme n'en ait pas sûrement un qui en soit un, dans la pureté rigoureuse de

l'exigence à laquelle Lévinas soumet ce concept. Et ce *non* qui résonne partout, nous pouvons l'entendre dans cette réponse en forme de non-réponse quand Lévinas choisit *un exemple* d'animal pour soutenir sa déclaration de non-savoir. C'est l'exemple non fortuit du serpent (*I don't know if a snake has a face*). Or l'immense charge allégorique ou mythique, et d'abord biblique et poétique dont nous avons déjà parlé (« Bête je suis, mais bête aiguë,/ De qui le venin quoique vil/ Laisse loin la sage cigüe ! »), rend l'attribution du visage à cette figure de la tentation ou du mal fort improbable. C'est sans doute ce dont veut nous convaincre la rhétorique de Lévinas, bien qu'on puisse être tenté au contraire de voir dans une figure du mal bestial une idée encore plus inévitable du visage. Là où il y a du mal, il y a visage. Ce qui reste sans visage, c'est la pure indifférence au bien et au mal. Surtout, en choisissant le serpent, Lévinas évite de s'arrêter auprès d'exemples plus troublants. Il évite plus encore de répondre à la question de tant d'autres animaux, par exemple le chat, le chien, le cheval, le singe, l'orang-outang, le chimpanzé, auxquels il serait plus difficile de refuser le regard et le visage. Et donc de refuser le « Tu ne tueras point » que Lévinas réserve au visage, au visage de l'homme pour l'homme ou au commandement de Dieu qui institue la nudité du visage humain.

Le « Tu ne tueras point », Lévinas le fait remonter de la sixième à la première place dans le Décalogue et il rappelle si souvent qu'il est le premier commandement venu du visage de l'autre, se confondant en vérité avec l'épiphanie même du visage. Or il faut bien entendre ce qu'interdit le « Tu ne tueras point », souvent traduit par Lévinas en « Tu ne commettras point de meurtre ». Il interdit le meurtre, à savoir l'homicide, mais n'interdit pas la mise à mort en général. Pas plus qu'il ne répond à un respect de la vie, à un respect principiel de la vie en général (*torat haïm*). C'est un « Tu ne tueras point » 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 homme. La mise à mort, le sacrifice de l'animal, son exploitation à mort 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. Et de ce point de vue, Lévinas reste aussi profondément heideggerien. Comme Descartes et comme Kant, et comme Heidegger, il secondarise, dans la définition du soi ou du « me voici », l'existence comme vie, comme vivance – comme le « je pense donc je suis » de Descartes mais aussi comme le *Dasein* de Heidegger qui, bien qu'il s'apparaisse d'abord comme être-pour-la-mort (possible-impossible), ne s'affirme pas d'abord comme un vivant. C'est paradoxalement un mortel, voire un mourant qui n'a rien à faire, pour l'essentiel, de son être-là, de son « je suis », avec la vie ; et si Heidegger commence, dans *Sein und Zeit*, par mettre en question la subjectivité et par expliquer pourquoi il doit éviter les noms de « homme » et de « vie » pour qualifier le *Dasein*, l'analytique commence bien par un « je suis » dont l'examen ontologique est repris là où Descartes se serait arrêté, mais par un « je suis » qui, pour Heidegger comme pour Descartes, n'est pas d'abord un « je suis vivant » ou « je respire ». Au cœur de toutes ces difficultés, il y a toujours l'impensé d'une pensée de la vie (c'est par là, par la question de la vie et du « présent vivant », de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s'ensuivre).

Si l'animal ne meurt pas, si en tout cas on peut le mettre à mort sans le « tuer », sans l'assassiner, sans commettre de meurtre, sans que le « Tu ne tueras point » le regarde ou me regarde à son sujet, c'est que l'animal reste étranger à tout ce qui définit la sainteté, la séparation et donc l'éthique de la personne comme visage (la substitution, l'illéité, l'être-hôte ou l'être-otage, la visitation, la paix, la bonté, la paternité – et, avant tout, ce qui coordonne l'éthique ou la métaphysique à l'ordre du « Tu ne tueras point » ou « Tu ne commettras pas de meurtre », la responsabilité). Si j'insiste surtout sur la responsabilité de qui répond « me voici » et se présente comme responsable pour l'autre dans la substitution, c'est parce que Lévinas y revient tout le temps comme à l'inspiration première de sa « philosophie première ». Mais c'est aussi pour deux autres raisons : première-

ment *parce que* le « me voici » de la responsabilité implique cette auto-présentation, ce mouvement autotélique, autodéictique, autobiographique, s'exposant devant la loi, et deuxièmement *parce que* le « me voici », comme responsabilité, implique la possibilité du « répondre », du répondre de soi dans la réponse à l'appel ou au commandement de l'autre. Or, selon la tradition que nous suivons à la trace, l'animal, selon Lévinas, semble privé de toute possibilité, en vérité de tout pouvoir du « me voici » et de réponse, donc de toute responsabilité. Il n'est personne et surtout pas une personne, mot que Lévinas a toujours gardé intact. C'est pourquoi l'animal ne meurt pas. C'est pourquoi sa non-réponse ne saurait être comparée à cette non-réponse (autre concept très important chez Lévinas) par laquelle il définit pourtant la mort – sous-entendu la mort du visage de l'autre homme. La mort n'est pas d'abord, selon lui, un passage de l'être au néant, une annihilation, mais, il le dit souvent, le moment où l'autre ne répond plus. Eh bien, cette non-réponse du visage, du cadavre comme cadavre du visage, n'aurait aucune affinité avec la non-réponse et la non-responsabilité animale. Tout semble se jouer ici entre ces deux appréhensions de la non-réponse, au cœur de leur troublante analogie. (Sans que jamais soit même effleurée, chez aucun des penseurs que nous écoutons ou écouterons ici au sujet de la réponse, de Descartes à Lacan, la question de ce qu'une itérabilité essentielle à toute réponse, à l'idéalité de toute réponse, peut et ne peut pas ne pas introduire de non-réponse, de réaction automatique, de machinique réaction dans la réponse la plus vivante et la plus « authentique », la plus responsable.) Le cadavre du visage ne redevient pas animal au moment où, comme l'animal, il ne répond pas. La non-réponse de ce « il ne répond pas » du visage mort signifie « il ne répond plus », là où « il aura répondu », tandis que le « il ne répond pas » de l'animal signifie, « il n'a jamais répondu », « il ne répondra jamais », « il n'aurait jamais répondu », « il n'aura jamais pu répondre ». L'animal est donc privé à la fois du pouvoir et du droit de répondre, certes, donc de la responsabilité (donc du droit, etc.) ; mais il est aussi privé de la non-réponse, du droit de non-réponse qui est accordé au visage humain dans le secret ou

dans la mort. De même, et toujours selon la même logique d'une tentation vite interrompue, on pourrait imaginer que l'animal, l'autre-animal, l'autre comme animal, occupe, entre les hommes et les visages de ceux qui se regardent comme des frères ou des prochains, la place du tiers, et donc du premier appel à la justice. Eh bien, non. Quand Lévinas s'interroge sur l'autre de l'autre qui n'est pas simplement un « semblable¹ » et qui fait surgir la question de la justice, ce non-semblable reste un homme, un frère et non un autre autre, un autre autre que l'homme, que « l'autre homme » qui s'appelle encore homme, et ne répond qu'à ce nom.

Pourquoi cette dénégation, cette forclusion ou cet évitement de l'animot nous surprend-elle plus de la part de Lévinas que de la part d'autres penseurs du « je pense », Descartes ou Kant, par exemple ? Parce que le principe de vie (*torat haïm*) reste un grand principe intangible du judaïsme (bien qu'il n'ait jamais empêché le sacrifice animal dans le judaïsme – énorme problème que je dois laisser de côté ici).

Lévinas manifeste une sorte d'incrédulité ironique quand, dans le texte sur Bobby, auquel nous arrivons, il évoque « la règle végétarienne », et s'exclame alors (avec un point d'exclamation !) : « ... à en croire la Genèse, ce fut celle d'Adam notre père à tous ! » Et en effet, les deux récits de la Genèse sont extrêmement clairs à ce sujet : avant la chute et l'avènement de la nudité, Dieu ordonne clairement à Adam de se nourrir en cueilleur et non en chasseur. Il devra manger ce qui pousse à la surface de la terre et sur les arbres. C'est plus tard, après la chute, qu'Abel se fera préférer de Dieu en lui offrant les sacrifices d'un éleveur, là où le pauvre Caïn restait agriculteur sédentaire. Caïn avait été plus fidèle à l'archi-premier commandement de Dieu, finalement, et toute l'histoire, c'est-à-dire toute la faute et la criminalité qui instaurent l'historicité, est liée à la préférence de Dieu pour l'offrande animale d'Abel, et, peut-être, au remords qui s'ensuit,

1. Cf. « Paix et proximité », dans *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de la nuit surveillée, 1984, p. 345 ; cité et commenté dans *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 65 sq.

donc à la protection promise à la descendance errante de Caïn. Mais tout ce qui résonne, chez Lévinas, comme une protestation contre l'enracinement sédentaire et la sacralisation du lieu le mettrait du côté des éleveurs, du bon côté d'Abel qui est aussi celui qui domine et élève l'animal, puis en fait sacrifice à Dieu.

On peut être surpris, d'un autre point de vue, par ce qui reste, dans son originalité même, un anthropocentrisme et un humanisme profonds. Car une pensée de l'autre, de l'infiniment autre qui me regarde, devrait au contraire privilégier la question et la demande de l'animal. Non pas la faire passer avant celle de l'homme, mais penser celle de l'homme, du frère, du prochain à partir de la possibilité d'une question et d'une demande animales, d'un appel, audible ou silencieux, qui appelle en nous hors de nous, du plus loin, avant nous après nous, nous précédant et nous poursuivant de façon inéluctable, tellement inéluctable qu'il laisse la trace de tant de symptômes et de blessures, de stigmates de dénégation dans le discours de qui voudrait se rendre sourd à l'appel. D'une certaine façon, qu'ils le veuillent, le sachent ou non, Descartes, Kant et Lévinas ne parlent et n'entendent parler que de l'animot, certes. Mais toujours ils le font selon la dénégation ou la forclusion. L'animot se trouve par eux dénié, forclos, sacrifié, humilié, et d'abord au plus près d'eux, en eux-mêmes, au bord du vertige infini du « je suis » et du « je suis qui je suis et par qui je suis suivi autant que précédé ». Leur « je suis » est toujours un « je suis après l'animal, même quand je ne le sais pas ». Et cette dénégation de forclusion est aussi puissante quand ils n'en parlent pas ou quand ils en parlent pour dénier à l'animot tout ce qu'ils accordent à l'homme.

Pour fixer quelques repères ou exemples de cette dénégation, esquissons une lecture du fameux texte sur Bobby qui aura attiré l'attention de tant de lecteurs, en particulier la juste attention de mes amis John Llewelyn et Alain David¹. Sous le titre « Nom d'un chien ou le droit naturel », ce texte bref, riche, joueur, émouvant, parut en 1975 dans un recueil offert à Bram Van

1. Cf. Alain David, « Cynesthèse : auto-portrait au chien », dans M.-L. Mallet (dir.), *L'Animal autobiographique*, op. cit., p. 303-318.

Velde et intitulé « Celui qui ne peut se servir de mots » (en hommage, je suppose, à la figure du peintre, donc, à *zôgraphia*, à une autre sorte d'animal et de chien dont le langage est privé de mots)¹. Ces pages ont paru d'autant plus fascinantes qu'elles semblent dissonner avec le reste de l'œuvre et former une sorte d'hapax, puisqu'il y est question d'un chien « kantien », dit Lévinas, et même du « dernier kantien de l'Allemagne nazie ». Ce texte autobiographique rappelle ce qui fut, pour Lévinas, un temps de guerre et de captivité. Dans un camp de prisonniers de guerre, le camp 1492 (quel chiffre, quelle date, note Lévinas² !), ce « chien chéri » fut le seul à regarder les hommes comme des hommes (« Pour lui – c'était incontestable – nous fûmes des hommes »).

Pour être sérieux, et responsable, au risque de dégriser tous les lecteurs enchantés qui, rêvant de réconcilier l'éthique de Lévinas avec les animaux, se mettraient à idolâtrer ce chien, il faudrait aussitôt limiter la portée de cet hymne à Bobby. De trois façons au moins. D'abord cette phrase attendrissante (« Pour lui – c'était incontestable – nous fûmes des hommes ») ne dit rien de ce droit testimonial à l'incontestable, si tranquillement revendiqué là où il conviendrait de l'interroger. Deuxièmement, elle ne dit rien, surtout, de ce qu'il faut mettre sous le mot « homme » là où il est dit : « Pour lui [...] nous fûmes des hommes ». Pour les bêtes chassées, battues ou abattues, nous sommes aussi, hélas, des hommes qu'elles identifient trop vite, malheureusement, comme des hommes. Comme Lévinas veut dire autre chose, à savoir que, pour le chien Bobby, nous étions des personnes humaines, des visages dignes de respect et du « Tu ne tueras point », il est encore plus extraordinaire que le principal mérite reconnu à ce chien kantien soit de nous reconnaître, nous,

1. Montpellier, Fata Morgana, 1975. Le texte a été repris dans *Difficile liberté* (troisième édition revue et corrigée), Paris, Albin Michel, 1976, p. 213-216.

2. « ... – coïncidence singulière – le numéro 1492, millésime de l'expulsion des juifs d'Espagne sous Ferdinand V le Catholique. » (*Difficile liberté, op. cit.*, p. 215.)

comme des hommes et des personnes morales. Troisièmement, une autre limite, plus grave encore, tient à ce que Lévinas s'empresse d'ajouter, dans la même phrase, pour retirer à ce chien kantien tout ce qu'il venait de lui donner si généreusement, avec d'ailleurs la visible conscience de la générosité : « Dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions, il descendait des chiens d'Égypte. » Il y aurait beaucoup à dire sur cette allusion à l'Égypte, que Lévinas oppose à la Grèce, à l'Odyssée et à Ithaque, où le chien qui reconnut Ulysse le fit en un lieu de retour et de nostalgie, au regard d'une patrie, alors que le chien kantien lançait son « aboiement d'ami » dans le désert. « Ici, ce fut nulle part. » Mais comment ignorer qu'un kantien qui n'a pas « le cerveau qu'il faut » pour universaliser les maximes, ne saurait être kantien, surtout si les maximes en question sont les maximes de « pulsions », ce qui aurait fait aboyer Kant. Bobby est donc tout sauf kantien. Ce kantien allégorique ou fabuleux est tout au plus un néo-kantien infirme, un kantien privé de raison, un kantien sans maximes universalisables.

Sans compter enfin qu'à l'aune de ce que nous avons entrevu d'un certain inconscient de la raison pure pratique, de la guerre cruelle et sans merci que l'idéalisme kantien, virtuellement « fasciste », selon Adorno, déclare à la vie animale, dire de Bobby qu'il est kantien, ce n'est pas un cadeau. On risque aussi d'en faire, au mieux, un gardien de la paix, au pire un loup pour l'animal. Je ne veux pas m'acharner sur cette merveilleuse louange de Bobby qui d'ailleurs s'ouvre sur le désacharnement. Il est vrai que le verset de l'Exode (XXII, 30) qui inspire, dès le début, toute cette méditation, est tout sauf une charte du végétarisme. En disant « Vous devez être des hommes saints devant moi : vous ne mangerez point de chair d'un animal déchiré dans les champs, vous l'abandonnerez au chien », ce verset ne prescrit pas la nourriture non carnée mais, comme dans tous les versets précédents, il ordonne de soumettre le traitement de la bête, l'élevage, les sacrifices, les échanges, à des règles rituelles. La dernière, celle que ne cite pas Lévinas, bien qu'elle précède immédiatement celle qui ouvre « Nom d'un chien... »,

dit ceci : « L'aîné de tes fils, tu me le donneras. Tu feras ainsi pour ton bœuf, tes ovins./ Il sera sept jours avec sa mère ; le huitième jour tu me le donneras. »

Il faudrait commenter à l'infini ce « Nom d'un chien... », et avec toute la patience requise. Faute de pouvoir le faire ici, je me contenterai de ponctuer seulement une ponctuation. Dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*, je m'étais permis d'évoquer la nécessité de s'intéresser un jour, de façon systématique, à la rhétorique des points d'exclamation chez Lévinas¹. Ici, j'en ai relevé au moins onze en huit petites pages. Tous ils me paraissent connoter une dénégation. Et d'ailleurs, deux d'entre eux suivent un « Mais non ! mais non ! » qui signe en vérité la vérité d'un « mais si, mais si » au sujet d'un chien qui reconnaît l'autre et donc répond à l'autre en répondant à son nom, répondant ainsi de son nom :

Le chien qui reconnut Ulysse sous le déguisement de son retour de l'Odyssée, était-il le parent du nôtre ? Mais non ! mais non ! Là-bas, ce fut l'Ithaque et la patrie. Ici ce fut nulle part. Dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions, il descendait des chiens d'Égypte.

Deux autres points d'exclamation, et je dirai donc deux points de dénégation, ou, comme eût dit Rousseau, des points d'ironie, c'est-à-dire d'incrédulité allégorique, signalent à mes yeux que le texte fait autre chose, et même exactement le contraire de ce que dit ou veut dire Lévinas. À moins que son Dire ne contredise alors son Dit, et que toute la question de l'animal ne se joue dans cette contradiction². Lévinas entend parler, comme dans le verset de la Bible, d'un chien singulier, celui-ci répondant au nom propre de Bobby : celui-ci, Bobby, sans allégorie, sans fable et sans théologie. Or c'est le contraire qui arrive, et dans la Bible et dans l'histoire de Bobby où ce chien-ci n'est que la figure d'un chien kantien puisque lui fait défaut l'essentiel de ce qu'exigerait

1. Cf. *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 125.

2. Cf. *ibid.*, p. 62 : « ... la terrible contradiction du Dire par le Dire, la Contra-Diction même. » Cf. également, p. 203.

une morale kantienne prenant en compte la dignité (*Würde*) d'un être rationnel, capable d'universaliser les maximes de ses actions. Comme le texte biblique, et quoi qu'il en dise, le texte de Lévinas est à la fois métaphorique, allégorique et théologique, anthropothéologique, donc anthropomorphique, il le reste « sans trêve » au moment même où Lévinas clame, prétend, *claims*, en s'exclamant, le contraire. Deux pages plus haut, après trois autres points d'exclamation qui scandaient des allusions à une sublimation des « jeux de la chasse ! », à la règle de végétarianisme qui, « à en croire la Genèse, fut celle d'Adam notre père à tous ! » et aux interdits qui devraient « limiter la boucherie que réclame, tous les jours, notre bouche de "saints hommes" ! », Lévinas s'exclamait en effet :

Mais trêve de théologie ! C'est au chien de la fin du verset que je porte spécialement intérêt. Je pense à Bobby.

Or voici qu'il reprend, beaucoup plus loin, sans trêve, la même dénégation sous l'expression infatigable du « trêve de... » :

Mais trêve d'allégories ! Nous avons lu trop de fables et prenons toujours au figuré le nom d'un chien ! Or, aux termes d'une vénérable herméneutique, plus ancienne que La Fontaine, oralement transmise de haute antiquité – l'herméneutique des docteurs talmudiques – le texte de cette Bible, agitée de paraboles, récuserait ici la métaphore : au verset 30 du chapitre 22 de l'Exode, le chien serait un chien. Littéralement un chien !

Un onzième point d'exclamation vient, au beau milieu du texte, à la onzième heure, donner le ton de l'incrédulité devant ce qui en effet reste incroyable, et donc purement allégorique ou figural, à savoir une transcendance au sens de Lévinas, donc une véritable ouverture à l'éthique, chez un animal qui se verrait ainsi reconnaître ce qu'ailleurs Lévinas dénie même à la femme en tant que telle, la transcendance¹. Après avoir avoué en quelque sorte

1. Cf. *Adieu* – à Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 71 *sq.*

que ce chien biblique n'est qu'une « figure de l'humanité ! », Lévinas se sert de l'expression kantienne de « ami de l'homme » pour désigner ce chien capable de transcendance. Il s'agit des chiens d'Égypte qui sont frappés de stupeur au moment de la « mort des premiers-nés », quand « Israël va sortir de la maison de l'esclavage ». Vous allez entendre que le chien, qui est encore dans le défaut et la *privation*, comme le dira fermement Heidegger, qui est « sans », qui manque encore et de *logos* et d'éthique, « sans éthique et sans logos », va dire Lévinas, se voit convoqué, dans son silence même, comme témoin, seulement comme témoin de l'humanité de l'homme. Il n'est là, ce témoin muet, que pour attester la dignité de l'homme (*Würde*) :

Des esclaves qui servaient les esclaves de l'État, suivront désormais la Voix la plus haute, la plus libre voie. Figure de l'humanité ! La liberté de l'homme est celle d'un affranchi se souvenant de sa servitude et solidaire de tous les asservis. Une tourbe d'esclaves célébrera ce haut mystère de l'homme et « pas un chien n'aboiera ». À l'heure suprême de son instauration – et sans éthique et sans logos – le chien va attester la dignité de la personne. L'ami de l'homme – c'est cela. Une transcendance dans l'animal ! Et le verset si clair dont nous étions partis s'éclaire d'un sens nouveau. Il nous rappelle une dette toujours ouverte.

Mais l'exégèse subtile que nous citons ne se fourvoie-t-elle pas dans la rhétorique ? Voire.

Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israéliques, en Allemagne nazie [...]. Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes...

Ce chien allégorique qui devient le témoin de la dignité de l'homme, ne nous le cachons pas, c'est un autre sans altérité, sans *logos*, sans éthique, sans pouvoir d'universaliser ses maximes. Il ne peut témoigner de nous que pour nous, trop autre pour être notre frère ou notre prochain, pas assez autre pour être le tout autre dont la nudité du visage nous dicte un « Tu ne tueras point ». Autrement dit, ce que nous lisons à travers l'inconscient de ces dénégations exclamatoires, c'est qu'il ne suffit pas de sub-

vertir le sujet traditionnel en en faisant le sujet « hôte » ou « otage » de l'autre pour reconnaître à ce qui continue de s'appeler l'animal, au singulier (« Une transcendance dans l'animal ! », « foi d'animal », etc.) autre chose qu'une privation d'humanité. L'animal reste pour Lévinas ce qu'il aura été pour toute la tradition de type cartésien : une machine qui ne parle pas, qui n'accède pas au sens, qui tout au plus peut imiter des « signifiants sans signifié » (comme vous allez l'entendre), une sorte de singe au « parler simiesque », ce à quoi justement les nazis auraient voulu réduire les prisonniers juifs. Car après avoir souligné que le racisme n'est pas un concept biologique et que l'antisémitisme est « l'archétype de tout internement », Lévinas dit de « l'oppression sociale » qu'elle « ne fait qu'imiter le modèle » de l'antisémitisme. Et il écrit ceci qui ne semble pas rompre avec la référence traditionnelle au singe :

Elle [l'oppression sociale] cloître dans une classe, prive d'expression et condamne aux « signifiants sans signifié » et, dès lors, aux violences et aux combats. Comment délivrer un message de son humanité qui, de derrière les barreaux des guillemets, s'étende [s'entende, plutôt, il y a là sans doute une coquille] autrement que comme parler simiesque ?

Il ne suffit donc pas à une éthique de rappeler le sujet à son être-sujet, hôte ou otage, assujetti à l'autre, au tout autre ou à tout autre. Cela ne suffit pas pour rompre la tradition cartésienne de l'animal sans langage et sans réponse. Cela ne suffit pas, nous y venons, même dans une logique ou une éthique de l'inconscient qui, sans renoncer au concept de sujet, prétendrait à quelque « subversion du sujet ».

III

Et si l'animal répondait ?

à Jacques Lacan

Suffirait-il à une éthique de rappeler au sujet, comme l'aura donc tenté Lévinas, son être-sujet, son être-hôte ou otage, c'est-à-dire son être-assujetti à l'autre, au Tout-Autre ou à tout autre ?

Je ne le crois pas. Cela ne suffit pas pour rompre la tradition cartésienne de l'animal-machine sans langage et sans réponse¹. Cela ne suffit pas, même dans une logique ou dans une éthique

1. Dans un moment antérieur de la conférence, et au cours d'une relecture de Descartes, j'avais longuement déployé ce que j'appellerai ici la *question de la réponse*. Et j'avais défini la permanence hégémonique de ce « cartésianisme » qui domine le discours et la pratique de la modernité humaine ou humaniste – quant à l'animal. Ce dont la machine programmée, comme l'animal, serait incapable, ce n'est pas d'émettre des signes, mais, dit *Le Discours de la méthode* (Cinquième Partie), de « répondre ». Comme les animaux, les machines qui auraient les « organes et la figure extérieure d'un singe [...] ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes ; comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on veut lui dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour *répondre* [je souligne] au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire ».

de l'inconscient qui, sans renoncer au concept de sujet, prétendrait à quelque « subversion du sujet ».

Avec ce titre lacanien, « Subversion du sujet », nous passons donc d'une dénégation éthique à une autre. Je choisis, dans ce contexte, de le faire en suivant les pistes qui viennent de s'ouvrir, celle de l'autre, celle du témoignage et celle de ces « signifiants sans signifié » que Lévinas associe au « simiesque ». Dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien ¹ » (1960), un certain passage nomme « l'animal » ou « un animal » – au singulier et sans autre précision. Il marque peut-être à la fois un pas au-delà et un pas en deçà de Freud quant au rapport entre l'homme, l'inconscient et l'animot. Cette remarquable page donne d'abord l'impression, et l'espoir, que les choses vont changer, notamment quant au concept de communication ou d'information qu'on assigne à ce qu'on appelle l'animal, l'animal en général. Celui-ci serait seulement capable, pense-t-on, de message codé et de signification étroitement signalisante, strictement contrainte : fixée dans sa programmation. Lacan commence à s'en prendre à la platitude de la « moderne théorie de l'information ». Il est vrai qu'il parle alors du sujet humain et non de l'animal, mais il écrit ceci, qui semble annoncer, voire laisser espérer, une autre note :

L'Autre comme site préalable du pur sujet du signifiant, y tient la position maîtresse, avant même d'y venir à l'existence, pour le dire avec Hegel et contre lui, en Maître absolu. Car ce qui est omis dans la platitude de la moderne théorie de l'information, c'est qu'on ne peut même parler de code que si c'est déjà le code de l'Autre, or c'est bien d'autre chose qu'il s'agit dans le message, puisque c'est de lui que le sujet se constitue, par quoi c'est de l'Autre que le sujet reçoit même le message qu'il émet ².

Nous reviendrons, après un détour, sur cette page de « Subversion du sujet... ». Elle *pose* (je dis bien elle *pose*, elle émet sous

1. Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 807.

2. *Ibid.*, loc. cit.

forme de thèse ou présuppose sans y apporter la moindre preuve) que l'animal se caractérise par l'incapacité à *feindre de feindre* et à *effacer ses traces*, en quoi il ne saurait être « sujet », c'est-à-dire « sujet du signifiant ».

Le détour que j'esquisse maintenant nous permettra de repasser par des textes antérieurs de Lacan, là où, me semble-t-il, ils annonçaient à la fois une mutation théorique et une confirmation stagnante de l'héritage, de ses présuppositions et de ses dogmes.

Ce qui permettait encore d'espérer un déplacement décisif de la problématique traditionnelle, c'était par exemple ce qui, dans « Le stade du miroir », dès 1936, prenait en compte une fonction spéculaire dans la sexualisation de l'animal. La chose était assez rare à l'époque. Et cela même si, limitation massive, ce passage par le miroir immobilise pour toujours l'animal, selon Lacan, dans les rets de l'imaginaire, le privant ainsi de tout accès au symbolique, c'est-à-dire à la loi et à tout ce qui est censé faire le propre de l'homme. L'animal ne sera jamais, comme l'homme, une « proie du langage ». « Il faut poser – lit-on plus tard, dans “La direction de la cure” – que, fait d'un animal en proie au langage, le désir de l'homme est le désir de l'Autre¹. » Cette figure de la proie caractérise de façon symptomatique et récurrente l'obsession « animalière » chez Lacan au moment même où il tient tant à dissocier l'anthropologique du zoologique : l'homme est un animal mais il parle, et il est moins une bête de proie qu'une bête en proie à la parole. Il n'y a de désir, et donc d'inconscient, que de l'homme, nullement de l'animal, à moins que ce ne soit par l'effet de l'inconscient humain, comme si, par quelque transfert contagieux ou quelque intériorisation muette (dont il faudrait encore rendre compte, d'ailleurs), l'animal, domestique ou dompté, traduisait en lui l'inconscient de l'homme. Soucieux de distinguer la pulsion inconsciente de l'instinct et du « génétique » dans lesquels il confine l'animal, Lacan soutient donc, dans « Position de l'inconscient », que l'animal ne saurait avoir d'inconscient à lui, proprement à lui, si je puis dire

1. *Id.*, « La direction de la cure... », dans *ibid.*, p. 628.

et si la logique de cette expression n'était pas ridicule. Mais ridicule, elle le serait d'abord chez Lacan lui-même, peut-être, puisqu'il écrit :

Au temps propédeutique, on peut illustrer l'effet d'énonciation à demander à l'élève s'il imagine l'inconscient chez l'animal, à moins de quelque effet de langage, et du langage humain¹.

Chaque mot de cette phrase mériterait un examen critique. La thèse en est claire : l'animal n'a ni l'inconscient ni le langage, ni l'autre, sauf par un effet de l'ordre humain, par contagion, par appropriation, par domestication.

Sans doute la prise en compte de la specularité sexualisante chez l'animal est-elle une avancée remarquable même si elle capture l'animot dans le miroir, et même si elle retient la pigeonne ou le criquet pèlerin en captivité dans l'imaginaire. Se référant alors aux effets d'une *Gestalt* attestés par une « expérimentation biologique » qui répugne au langage de la « causalité psychique », Lacan fait mérite à cette théorie de reconnaître néanmoins que « la maturation de la gonade chez la pigeonne » suppose « la vue d'un congénère », donc d'un autre pigeon, quel que soit son sexe. Et cela est vrai à ce point que la simple réflexion dans un miroir y suffit. Il suffit aussi au criquet pèlerin d'une image visuelle similaire pour passer de la solitude à la grégarité. Lacan dit, de façon selon moi significative, passage de la forme « solitaire » à la forme « grégaire » et non à la forme sociale, comme si la différence entre le *grégaire* et le *social* était la différence de l'animal à l'homme. Ce motif et ce mot de grégaire, voire de *grégarisme*, réapparaissent en force quelque dix ans plus tard, à propos de l'animalité, dans « Propos sur la causalité psychique² » (1946), texte à la fin duquel Lacan répute d'ailleurs Descartes indépassable. L'analyse de l'effet spéculaire chez le pigeon y est plus développée mais elle va dans le même sens : l'ovulation de la

1. J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits, op. cit.*, p. 834.

2. *Id.*, « Propos sur la causalité psychique », dans *ibid.*, notamment p. 190-191.

pigeonne, selon les travaux alors récents de Harrisson (1939), se produit à la simple *vue* d'une forme évoquant le semblable congénère, d'une vue réfléchissante, en somme, même en l'absence de mâle réel. Il s'agit bien de regard spéculaire, d'image, et d'image visuelle, non d'identification par l'odeur ou le cri. Même si le jeu de la parodie est physiquement interdit par une plaque de verre, et même si le couple se compose de deux femelles, l'ovulation advient. Elle advient au bout de douze jours quand le couple est hétérosexuel, si je puis dire, et dans un délai qui peut aller jusqu'à deux mois pour deux femelles. Un miroir peut y suffire¹.

L'un des intérêts de cette interprétation, c'est que, comme Descartes, en somme, et selon cette tradition biblico-prométhéenne éprouvée vers laquelle je reviens régulièrement, elle met en relation la fixité du déterminisme animal, dans l'ordre de l'information ou de la communication, avec une certaine perfection originaire de l'animal. Inversement, si la « connaissance humaine » est « plus autonome que celle de l'animal du champ de forces du désir² », et si « l'ordre humain se distingue de la nature³ », c'est en raison, paradoxalement, d'une imperfection, d'un défaut originaire de l'homme qui n'a reçu la parole et la technique, en somme, que là où il lui manque quelque chose. Il s'agit ici de ce que Lacan place au centre de son « Stade du miroir », à savoir la « donnée d'une véritable *prématuration spécifique de la naissance* chez l'homme⁴ ». Le défaut lié à cette prématuration correspondrait à « la notion objective de l'inachèvement anatomique du système pyramidal », à ce que les embryologistes nomment « foetalisation », dont Lacan rappelle le

1. *Ibid.*, p. 189-191. Cf. aussi p. 342, 345-346, 452.

2. *Id.*, « Le stade du miroir », dans *ibid.*, p. 96.

3. *Id.*, « Variantes de la cure-type », dans *ibid.*, p. 354 : « Car il convient de méditer que ce n'est pas seulement par une assumption symbolique que la parole constitue l'être du sujet, mais que, par la loi de l'alliance, où l'ordre humain se distingue de la nature, la parole détermine, dès avant sa naissance, non seulement le statut du sujet, mais la venue au monde de son être biologique. »

4. *Id.*, « Le stade du miroir », dans *ibid.*, p. 96. (Lacan souligne.)

lien à un certain « miroir intraorganique¹ ». Une specularité autotélique du dedans est liée à un défaut, à une prématuration, à un inachèvement du petit homme.

Ce que nous venons d'appeler un peu vite une avancée limitée mais incontestable, nous devons, toujours au seuil de « Subversion du sujet... », l'enregistrer avec la plus grande prudence. Car non seulement l'animal, tenu à l'imaginaire, ne saurait accéder au symbolique, à l'inconscient et au langage (et donc à l'autobiographie autodéictique, pour ne pas perdre notre fil), mais la description de son pouvoir sémiotique restait déterminée dans le « Discours de Rome² » (1953), de la façon la plus dogmatiquement traditionnelle, fixée dans le fixisme cartésien, dans la présupposition d'un code qui ne permet que des *réactions* à des stimuli et non des *réponses* à des questions. Je dis « système sémiotique » et non langage, car c'est le langage que Lacan refuse lui aussi à l'animal, ne reconnaissant à celui-ci que ce qu'il appelle un « code », la « fixité d'un codage » ou un « système de signalisation ». Autres façons de nommer ce que, dans une problématique cognitiviste de l'animal qui, paraissant s'y opposer, répète souvent les truismes les plus fatigués de la métaphysique, on appelle la « réponse précâblée » ou le « comportement précâblé³ ».

1. J. Lacan, « Le stade du miroir », dans *Écrits*, op. cit., p. 97.

2. *Id.*, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *ibid.*, p. 237 sq.

3. Cf. Joëlle Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard, 1997, p. 150. Le même auteur fait tout pour que le mot même de « réponse », dans le cas de l'animal, ne signifie rien d'autre qu'une *réaction* programmée, privée de toute responsabilité ou même de toute responsivité, si je puis dire, « intentionnelle » – ce mot étant utilisé avec une imprudence, une confiance, pour ne pas dire une grossièreté phénoménologique qui prête à sourire. À propos du syrphidé, insecte « programmé pour rechercher les femelles en appliquant automatiquement une trajectoire de poursuite conformément à un certain algorithme pour intercepter l'objet poursuivi », Joëlle Proust cite Ruth Millikan et la commente ainsi : « Ce qui est intéressant dans ce type de réponse, c'est qu'elle est *inflexiblement* provoquée par certaines caractéristiques précises du *stimulus* (ici, sa taille et sa vitesse). L'insecte ne peut répondre à d'autres caractéristiques, il ne peut pas

Lacan est d'autant plus précis et ferme en reprenant à son compte le vieux *topos* modernisé des abeilles qu'il semble ne pas avoir, si je puis dire, la conscience tranquille. Je sens une sourde inquiétude sous l'autorité de ce nouveau, mais si vieux, si vieux discours sur les abeilles. Lacan prétend y prendre appui sur ce qu'il appelle tranquillement le « règne animal » pour critiquer la notion courante de langage-signe, par opposition aux « langues humaines ». Quand les abeilles « répondent » en apparence à un « message », elles ne *répondent* pas, elles *réagissent* ; elles ne font qu'obéir à la fixité d'un programme, alors que le sujet humain répond à l'autre, à la question de l'autre. Discours littéralement cartésien. Plus loin, nous y viendrons, Lacan oppose expressément la *réaction* à la *réponse* comme le règne animal au règne humain, et comme il oppose la nature à la convention :

Nous allons montrer l'insuffisance de la notion de langage-signe par la manifestation même qui l'illustre le mieux dans le règne animal, et dont il semble que, si elle n'y avait récemment fait l'objet d'une découverte authentique, il aurait fallu l'inventer à cette fin.

Chacun admet maintenant que l'abeille revenue de son butinage à la ruche, transmet à ses compagnes par deux sortes de danses l'indication de l'existence d'un butin proche ou bien loin-

non plus écarter des cibles qui manifesteraient des caractéristiques incompatibles avec la fonction attendue. Il ne peut abandonner sa course en « s'apercevant » qu'il ne s'agit pas d'une femelle. Cet insecte paraît n'avoir aucun moyen d'évaluer la correction de ses propres perceptions. Il paraît donc *exagérément généreux* de lui attribuer une capacité *intentionnelle proprement dite*. Il *répond à des signes*, mais ces signes ne sont pas des caractéristiques d'un objet indépendant ; ce sont des caractéristiques des stimulations proximales. Comme le dit Millikan, il s'agit d'une « règle proximale ». Toutefois, la réponse précablée a pour objectif de provoquer la fécondation d'un syrphidé femelle, c'est-à-dire d'un objet existant dans le monde... » (*Ibid.*, p. 228-229). Je souligne les mots qui, plus que d'autres, appelleraient une lecture vigilante. La lecture critique ou déconstructive que nous appelons chercherait moins à restituer à l'animal ou à tel insecte les pouvoirs qui lui sont contestés (même si cela semble parfois possible) qu'à se demander si le même type d'analyse ne pourrait pas prétendre à autant de pertinence quant à l'homme, par exemple au « câblage » de son comportement sexuel et reproducteur. Etc.)

tain. La seconde est la plus haute remarquable, car le plan où elle décrit la courbe en 8 qui lui a fait donner le nom de *wagging dance* et la fréquence des trajets que l'abeille y accomplit dans un temps donné, désigne exactement la direction déterminée en fonction de l'inclinaison solaire (où les abeilles peuvent se repérer par tout temps, grâce à leur sensibilité à la lumière polarisée) d'une part, et d'autre part la distance jusqu'à plusieurs kilomètres où se trouve le butin. Et les autres abeilles répondent à ce message en se dirigeant immédiatement vers le lieu ainsi désigné.

Une dizaine d'années d'observations patientes a suffi à Karl von Frisch pour décoder ce mode de message, car il s'agit bien d'un code, ou d'un système de signalisation que seul son caractère générique nous interdit de qualifier de conventionnel.

Est-ce pour autant un langage ? Nous pouvons dire qu'il s'en distingue précisément par la corrélation *fixe* [je souligne] de ses signes à la réalité qu'ils signifient. Car dans un langage les signes prennent leur valeur de leur relation les uns aux autres, dans le partage lexical des sémantèmes autant que dans l'usage positionnel, voire flexionnel des morphèmes, contrastant avec la *fixité* [je souligne encore] du codage ici mis en jeu. Et la diversité des langues humaines prend, sous cet éclairage, sa pleine valeur.

En outre, si le message du mode ici décrit détermine l'action du *socius*, il n'est jamais retransmis par lui. Et ceci veut dire qu'il reste *fixé* [je souligne toujours] à sa fonction de relais de l'action, dont aucun sujet ne le détache en tant que symbole de la communication elle-même¹.

Même si on souscrivait provisoirement à cette logique (à laquelle d'ailleurs je n'objecte rien mais que je voudrais seulement réinscrire tout autrement, et au-delà de quelque opposition simple animal/homme), il est difficile de réserver, comme le fait explicitement Lacan, la différentialité des signes au langage humain et non au code animal. Ce qu'il attribue à des signes qui, « dans un langage », entendons dans l'ordre humain, « prennent leur valeur de leur relation des uns aux autres », etc., et non seu-

1. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole... », dans *Écrits, op. cit.*, p. 297-298.

lement de leur « corrélation fixe [...] à la réalité », cela peut et doit s'accorder à tout code, animal ou humain.

Quant à l'absence de réponse chez l'animal-machine, quant à la distinction tranchante entre *réaction* et *réponse*, il n'y a rien de fortuit à ce que le passage le plus cartésien se trouve dans la suite de ce discours sur l'abeille, sur son système d'information qui ne saurait l'introduire dans le « champ de la parole et du langage ». Il y va bien de la constitution du sujet comme sujet humain, quand il passe la limite de l'information pour accéder à la parole :

Car la fonction du langage n'y est pas d'informer, mais d'évoquer.

Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre.

[...] Si maintenant je me place en face de l'autre pour l'interroger, nul appareil cybernétique, si riche que vous puissiez l'imaginer, ne peut faire une *réaction de ce qui est la réponse*. Sa définition comme second terme du circuit stimulus-réponse, n'est qu'une métaphore qui se soutient de la subjectivité imputée à l'animal pour l'élider ensuite dans le schéma physique où elle la réduit. C'est ce que nous avons appelé mettre le lapin dans le chapeau pour ensuite l'en faire sortir. *Mais une réaction n'est pas une réponse*.

Si je presse sur un bouton électrique et que la lumière se fasse, il n'y a de réponse que pour *mon* désir¹.

Une fois encore, il ne s'agit pas ici d'effacer toute différence entre ce que nous nommons *réaction* et ce que nous nommons couramment *réponse*. Il ne s'agit pas de confondre ce qui se passe quand on appuie sur une touche d'ordinateur et ce qui se passe quand on pose une question à l'interlocuteur ; encore moins de prêter à ce que Lacan appelle « l'animal » ce qu'il appelle, lui, une « subjectivité » ou un « inconscient » qui permette par exemple de mettre ledit animal en situation analytique (encore que des scénarios analogues ne soient pas forcément exclus avec *tels* ani-

1. *Ibid.*, p. 299-300. (Je souligne, sauf « *mon* désir », que Lacan souligne.)

maux, dans *tels* contextes – et si le temps nous était donné, nous pourrions imaginer des hypothèses pour raffiner cette analogie). Ma réserve porte seulement sur la pureté, la rigueur et l'indivisibilité de la frontière qui sépare, déjà chez « nous-les-hommes », la réaction de la réponse ; et par conséquent la pureté, la rigueur, l'indivisibilité surtout du concept de responsabilité qui s'y tient. L'inquiétude générale que je formule ainsi se trouve aggravée de trois façons au moins :

1) quand il faut bien prendre en compte une logique de l'inconscient qui devrait nous interdire toute assurance immédiate dans la conscience de la liberté que suppose toute responsabilité ;

2) surtout quand, et chez Lacan singulièrement, cette logique de l'inconscient se fonde sur une logique de la répétition qui, selon moi, inscrira toujours un destin d'itérabilité, donc quelque automaticité de la réaction dans toute réponse, si originaire, libre, décisive et a-réactionnelle qu'elle paraisse ;

3) quand, et chez Lacan en particulier, on fait droit à la matérialité de la parole, au corps du langage. Lacan le rappelle à la page suivante : « La parole en effet est un don de langage, et le langage n'est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps. » Et pourtant, dans l'intervalle, il aura fondé toute « responsabilité » et, pour commencer, toute responsabilité psychanalytique, donc toute éthique psychanalytique, sur la distinction que je trouve si problématique entre *réaction* et *réponse*. Il y aura même fondé, et c'est ce que je voulais surtout montrer, son concept de *sujet* :

Dès lors, apparaît la fonction décisive de ma propre réponse et qui n'est pas seulement comme on dit d'être reçue par le sujet comme approbation ou rejet de son discours, mais vraiment de le reconnaître ou de l'abolir comme sujet. Telle est la *responsabilité* de l'analyste chaque fois qu'il intervient par la parole¹.

Pourquoi l'enjeu paraît-il ici d'autant plus grave ? À problématiser, comme je le fais, la pureté et l'indivisibilité d'une ligne entre réaction et réponse, et surtout la possibilité de la tracer,

1. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole... », dans *Écrits, op. cit.*, p. 300. (Lacan souligne.)

cette ligne, entre l'homme *en général* et l'animal *en général*, on risque, comme on ne manquera pas de s'en inquiéter pour me l'objecter, de faire douter de toute responsabilité, de toute éthique, de toute décision, etc. À quoi je répondrais, puisqu'il s'agit bien de répondre, ceci, schématiquement, principalement, en trois points.

1. *D'une part*, douter de la responsabilité, de la décision, de son propre être-éthique, voilà qui peut être, me semble-t-il, et doit peut-être rester à jamais l'essence irrésiliable de l'éthique, de la décision et de la responsabilité. Tout savoir, toute certitude et toute assurance fermes et théoriques à ce sujet suffiraient à confirmer, justement, cela même qu'on voudrait dénier, à savoir la réactionnalité dans la réponse. Je dis bien « dénier », et c'est pourquoi je mets toujours la dénégation au cœur de tous ces discours sur l'animal.

2. *D'autre part*, sans effacer la différence, une différence non oppositionnelle et infiniment différenciée, qualitative, intensive, entre réaction et réponse, il s'agit de la prendre au contraire en compte dans tout le champ différencié de l'expérience et d'un monde de la vie. Et cela sans distribuer cette différence différenciée et multiple, de façon aussi massive et homogénéisante, entre le sujet humain d'une part, le non-sujet de l'animal en général d'autre part, ce dernier venant à être, en un autre sens, le non-sujet assujetti au sujet humain.

3. *Enfin*, il s'agirait d'élaborer une autre « logique » de la décision, de la réponse, de l'événement – telle que je tente de la déployer aussi ailleurs, et qui me paraît moins incompatible avec ce que Lacan lui-même, dans « Subversion du sujet... », dit du code comme « code de l'Autre ». Il s'agit de cet Autre dont « le sujet reçoit même le message qu'il émet ». Cet axiome devrait compliquer la distinction simple entre *responsabilité* et *réaction*, avec toute sa conséquence. Il s'agirait donc de réinscrire cette différence de la réaction à la réponse, et donc cette historicité de la responsabilité éthique, juridique ou politique, dans une autre pensée de la vie, des vivants, dans un autre rapport des vivants à leur ipséité, à leur *autos*, à leur propre autokinèse et automaticité réactionnelle, à la mort, à la technique ou au machinique.

Après ce détour, si nous en venons donc au texte, plus tardif, intitulé « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », nous y suivrons la même logique, certes, et les mêmes oppositions – notamment celle de l'imaginaire et du symbolique, de la capture spéculaire dont l'animal est capable et de l'ordre symbolique du signifiant auquel il n'accède pas. À cette jointure entre l'imaginaire et le symbolique se joue toute la question de l'autobiographie, de l'autobiographie en général, sans doute, mais aussi de celle du théoricien ou de l'institution dans l'histoire de laquelle ledit théoricien articule et signe son discours sur ladite jointure, ici le discours de Lacan comme analyse autobiographique. (Nous ne pouvons pas le faire ici, dans ces limites, mais il faudrait remettre dans sa propre perspective, quelques années après la guerre, avec ses enjeux idéologiques, tout le dessein essentiellement anthropologique de l'époque tel qu'il prétendait se porter au-delà de toute anthropologie *positive* ou de tout anthropocentrisme métaphysico-humaniste. Et surtout, de façon fort légitime, au-delà du biologisme, du physicalisme behavioriste, du génétisme, etc. Pour Heidegger comme pour Lacan et tant d'autres, il s'agissait alors avant tout de s'assurer d'une nouvelle anthropologie *fondamentale* et de répondre rigoureusement à la question et de la question : « Qu'est-ce que l'homme ? »)

Dans « Subversion du sujet... », le raffinement de l'analyse se porte sur d'autres distinctions conceptuelles. Elles me paraissent tout aussi problématiques que celles que nous venons d'analyser, et elles en restent d'ailleurs indissociables.

Il s'agit apparemment d'une parenthèse (« Observons entre parenthèse... »), mais d'une parenthèse à mes yeux capitale. Elle porte en effet sur la dimension testimoniale en général, à savoir de ce qui soutient la problématique qui nous importe ici. Qui témoigne de quoi et de qui ? Qui prouve, qui regarde, qui observe qui et quoi ? Quoi du savoir, de la certitude et de la vérité ?

Observons entre parenthèse, dit Lacan, que cet Autre distingué comme lieu de la Parole, ne s'impose pas moins comme témoin de la Vérité. Sans la dimension qu'il constitue, la trom-

perie de la Parole ne se distinguerait pas de la feinte qui, dans la lutte combative ou la parade sexuelle, en est pourtant bien différente¹.

La figure de l'animal vient donc de surgir dans cette différence entre la *feinte* et la *tromperie*. Distinction nette entre ce dont l'animal est, selon Lacan, bien capable, à savoir la feinte stratégique (suite, poursuite ou persécution – guerrière, prédatrice ou séductrice), et ce dont il est incapable et incapable de témoigner, à savoir la tromperie de la parole dans l'ordre du signifiant et de la Vérité. La tromperie de la parole, nous allons le voir, c'est le mensonge bien sûr (et l'animal ne saurait proprement mentir, selon le sens commun, selon Lacan et tant d'autres, même si, comme on le sait, il s'entend à feindre) ; mais plus précisément, la tromperie, c'est le mensonge en tant qu'il comporte, en promettant le vrai, la possibilité supplémentaire de dire le vrai pour égarer l'autre, pour lui faire croire autre chose que le vrai. (On connaît l'histoire juive que raconte Freud et que cite souvent Lacan : « Pourquoi me dis-tu que tu vas à X, pour me faire croire que tu vas à Y, alors que tu vas à X ? ») C'est de ce mensonge, de cette tromperie, de cette feinte au second degré que l'animal serait, selon Lacan, incapable, alors que le « sujet du signifiant », dans l'ordre humain, en aurait le pouvoir et mieux, adviendrait comme sujet, s'instituerait et en viendrait à lui-même comme sujet *en vertu de ce pouvoir* : pouvoir réflexif du second degré, pouvoir *conscient* de tromper en feignant de feindre. Lacan, et c'est l'un des intérêts de cette analyse, accorde sans doute beaucoup, cette fois, plus en tout cas que quiconque en philosophie et plus que lui-même dans ses écrits antérieurs, à la capacité de feindre de ce qu'il appelle toujours « l'animal », « un animal », à ce qu'il surnomme ici sa « dansité », avec un *a*. La dansité, c'est la capacité de feindre dans la danse, le leurre, dans la chorégraphie de la chasse ou de la séduction, dans la parade qui se montre avant de faire l'amour ou se protège au moment de faire la guerre, donc dans toutes les formes du « je suis » ou du « je

1. J. Lacan, « Subversion du sujet... », dans *Écrits*, op. cit., p. 807.

suis suivi » que nous dépistons ici. Mais quoi qu'il prête ou accorde ainsi à l'animal, Lacan le maintient dans l'imaginaire ou le pré-symbolique (comme nous l'avions remarqué à l'époque du « stade du miroir » et sur l'exemple du pigeon ou du criquet pèlerin). Il tient « l'animal » prisonnier dans la spécularité de l'imaginaire ; il tient plutôt que l'animal se tient lui-même dans cette captivité et parle à son sujet de « capture imaginaire ». Surtout, il maintient « l'animal » dans le premier degré de la feinte (feinte sans feinte de feinte) ou, ce qui revient ici au même, au premier degré de la trace : pouvoir de tracer, de pister, de dé-pister mais non de dé-pister le dé-pistage et d'*effacer* sa trace.

Un « Mais » va en effet plier en deux ce paragraphe (« Mais un animal ne feint pas de feindre »). Un bilan sépare les comptes de ce qu'il faut accorder à l'animal (la feinte et la trace, l'inscription de la trace) et de ce qu'il faut lui dénier (la tromperie, le mensonge, la feinte de feinte et l'effacement de la trace). Mais ce que l'articulation de ce « Mais » laisse peut-être inapparent, dans une ombre discrète, parmi tous les traits recensés, c'est peut-être la référence à la vie, au « vital ». Tout ce qui est accordé à l'animal lui est concédé au titre des « situations vitales », alors que, serait-on tenté de conclure, l'animal, fût-il chasseur ou gibier, serait incapable d'un rapport authentique à la mort, d'un témoignage de la mortalité aussi essentielle au cœur de la Vérité ou de sa Parole. L'animal est un vivant seulement vivant, un vivant « immortel », si on peut dire. Comme le dit Heidegger, dont Lacan est plus proche que jamais, en particulier, nous le verrons, pour ce qui lie le *logos* à la possibilité du « tromper » et du « se tromper », l'animal ne meurt pas¹. D'ailleurs il ignorerait aussi pour cette raison le deuil, la sépulture et le cadavre – dont Lacan dit qu'il est un « signifiant ».

Observons entre parenthèse que cet Autre distingué comme lieu de la Parole, ne s'impose pas moins comme témoin de la

1. Je me permets de renvoyer ici à *Apories*, Paris, Galilée, 1996, notamment autour des pages 70 et 132.

Vérité. Sans la dimension qu'il constitue, la *tromperie* de la Parole ne se distinguerait pas de la *feinte* qui, dans la lutte combative ou la parade sexuelle, en est pourtant bien différente. Se déployant dans la capture imaginaire, la feinte s'intègre dans le jeu d'approche et de rupture constituant la danse originaire, où ces deux situations *vitales* trouvent leur scansion, et les partenaires qui s'y ordonnent, ce que nous oserons écrire leur dansité. L'animal au reste s'en montre capable quand il est traqué : il arrive à *dépister*¹ en amorçant un départ qui est de leurre. Cela peut aller aussi loin qu'à *suggérer* chez le gibier la noblesse d'honorer ce qu'il y a dans la chasse de parade. [Il ne s'agit là, bien sûr, que d'une suggestion anthropomorphique et figurale, le « lapin dans le chapeau », car ce qui va être précisé aussitôt, par le « Mais » qui suit, c'est que l'honneur et la noblesse, liées à la Parole donnée comme au symbolique, l'animal en est justement incapable ; un animal ne donne pas sa parole et on ne donne pas sa parole à un animal, sauf projection ou transfert anthropomorphique. On ne lui ment pas non plus, surtout en feignant de lui cacher quelque chose qu'on lui montre. N'est-ce pas l'évidence même ? Voire. Toute l'organisation de ce discours, voilà en tout cas ce que nous interrogeons ici.] *Mais un animal ne feint pas de feindre.* Il ne fait

1. Lacan s'explique dans une note importante du « Séminaire sur *La Lettre volée* » (dans *Écrits*, op. cit., p. 22) sur l'usage original qu'il fait ici du mot « dépister » : non pas traquer, flairer, suivre à la piste, mais au contraire, si on peut dire, brouiller la piste en effaçant ses traces, *dé-pister*. Dans cette note, il invoque à la fois le fameux texte de Freud sur le « sens antinomique de certains mots, primitifs ou non », la « rectification magistrale » qu'y apporta Benveniste, et telle information de Bloch et Wartburg, qui datent de 1975 le second emploi du mot « dépister ». La question du sens antinomique de certains mots « reste entière », précise alors Lacan, « à dégager dans sa rigueur l'instance du signifiant ». Et en effet, serais-je tenté de surenchérir, surtout si, comme c'est ici le cas, nous mettons à l'épreuve les axiomes d'une logique du signifiant dans son double rapport à la distinction entre ordre animal (capture de l'imaginaire) et ordre humain (accès au symbolique et au signifiant), d'une part, à une autre mise en œuvre interprétative de l'indécidabilité, d'autre part. La différence supposée assurée entre *pister* et *dé-pister*, ou plutôt entre *dépister* (tracer ou suivre une piste) et *dé-pister* (effacer une piste et égarer volontairement le suiveur), rassemble et cautionne toute la distinction entre l'homme et l'animal selon Lacan. Il suffit que cette distinction tremble pour que toute l'axiomatique s'en trouve ruinée, dans son principe même. C'est ce que nous allons devoir préciser.

pas de traces dont la tromperie consisterait à se faire prendre pour fausses, étant les vraies, c'est-à-dire celles qui donneraient la bonne piste. *Pas plus qu'il n'efface ses traces, ce qui serait déjà pour lui se faire sujet du signifiant*¹.

Être sujet du signifiant, ce dont l'animal est ici réputé incapable, qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que cela signifie ? Notons-le d'abord au passage, cela confirme le vieux thème (adamo-prométhéen) de l'innocence profonde de l'animal qui, incapable du « signifiant », incapable de mensonge et de tromperie, de feinte feinte, se trouve ici allié, de façon tout aussi traditionnelle, au thème de la cruauté qui s'ignore : innocence cruelle, donc, d'un vivant étranger au mal, antérieur à la différence entre le bien et le mal².

Mais être sujet du signifiant, cela veut dire aussi, et encore, deux choses indissociables qui s'accouplent dans la subjectivité du sujet. Le sujet du signifiant est assujéti au signifiant. Lacan ne cesse d'insister sur la « dominance » « du signifiant sur le sujet³ » comme sur « l'ordre symbolique qui est, pour le sujet, cons-

1. J. Lacan, « Subversion du sujet... », dans *Écrits, op. cit.*, p. 807. (C'est moi qui souligne, bien entendu.) J'étudierai ailleurs un texte qui, obéissant à la même logique (« l'instinct sexuel [...] cristallisé sur un rapport [...] imaginaire »), notamment à propos de l'épinoche et de la « danse de la copulation avec la femelle », aborde la question de la mort, de l'être déjà mort, et non seulement de l'être-mortel de l'individu en tant que « type » de l'espèce : non pas les chevaux, mais le cheval. Cf. *Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 140-141.

2. « Que si l'instinct signifie en effet l'animalité incontestable de l'homme, on ne voit point pourquoi elle serait moins docile d'être incarnée en un être raisonnable. La forme de l'adage : *homo homini lupus* trompe sur son sens, et Balthasar Gracián en un chapitre de son *Criticon* forge une fable où il montre ce que veut dire la tradition moraliste en exprimant que la férocité de l'homme à l'endroit de son semblable dépasse tout ce que peuvent les animaux, et qu'à la menace qu'elle jette à la nature entière, les carnassiers eux-mêmes reculent horrifiés. Mais cette cruauté même implique l'humanité. C'est un semblable qu'elle vise, même dans un être d'une autre espèce. » (« Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », dans *Écrits, op. cit.*, p. 147.)

3. Par exemple dans « Le séminaire sur *La Lettre volée* », dans *ibid.*, p. 61.

tituant¹ ». Le « sujet » n'en a pas la maîtrise. Son entrée dans l'ordre humain de la loi suppose cette finitude passive, cette infirmité, ce défaut dont l'animal ne souffre pas. L'animal ne connaît pas le mal, le mensonge, la tromperie. Ce qui lui fait défaut, c'est justement le défaut en vertu duquel l'homme est sujet du signifiant, sujet assujetti au signifiant. Mais être sujet du signifiant, c'est aussi être sujet assujettissant, sujet *maître*, sujet actif et décidant du signifiant, assez maître en tout cas pour être capable de feindre de feindre et donc de pouvoir poser son pouvoir d'anéantissement de la trace. Cette maîtrise est la supériorité de l'homme sur l'animot, même si elle s'assure depuis le privilège du défaut, du manque ou de la faute, d'une défaillance qu'on reconduit aussi bien à la prématuration générique de la naissance qu'au complexe de castration – que Lacan, dans un texte que je citerai dans un instant, désigne comme la version scientifique (en tout cas non mythologique) et freudienne du péché originel ou de la faute adamique.

C'est là que le passage de l'imaginaire au symbolique se détermine comme passage de l'ordre animal à l'ordre humain. C'est là que la subjectivité, comme ordre du signifiant depuis le lieu de l'Autre, aurait été manquée par la philosophie traditionnelle du sujet, comme des rapports entre l'homme et l'animal. Telle est du moins l'allégation de Lacan au moment où il réintroduit subtilement la logique de l'anthropocentrisme et renforce fermement le fixisme du *cogito* cartésien comme thèse sur l'animal-machine en général.

Tout ceci n'a été articulé que de façon confuse par des philosophes pourtant professionnels. Mais il est clair que la Parole ne commence qu'avec le passage de la feinte à l'ordre du signifiant, et que le signifiant exige un autre lieu, – le lieu de l'Autre, l'Autre témoin, le témoin Autre qu'aucun des partenaires, – pour que la Parole qu'il supporte puisse mentir, c'est-à-dire se poser comme Vérité.

1. « ... c'est l'ordre symbolique qui est, pour le sujet, constituant, en vous démontrant dans une histoire la détermination majeure que le sujet reçoit du parcours d'un signifiant. » *Ibid.*, p. 12.

Ainsi, c'est d'ailleurs que de la Réalité qu'elle concerne que la Vérité tire sa garantie : c'est de la Parole. Comme c'est d'elle qu'elle reçoit cette marque qui l'institue dans une structure de fiction¹.

Cette allusion à une « structure de fiction » nous renverrait au débat autour de *La Lettre volée*². Sans le ré-ouvrir à ce point, notons ici l'acuité réflexive du mot de « fiction ». Le concept vers lequel il se porte, ce n'est plus seulement celui de la *figure* ou de la simple *feinte* mais celui, réflexif et abyssal, d'une *feinte feinte*. C'est par le pouvoir de feindre la feinte qu'on accède à la Parole, à l'ordre de la Vérité, à l'ordre symbolique, bref à l'ordre humain.

(Avant même de préciser une fois encore le principe de la lecture tentée, je voudrais évoquer au moins une hypothèse. Bien que Lacan répète souvent qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre³ ; bien que pour Lévinas, au contraire, d'un autre point de vue, la question de la justice naisse de cette requête du tiers et d'un autre de l'autre qui ne soit pas « simplement son semblable⁴ », on se demande si l'implication déniée mais commune de ces deux discours sur l'autre et le tiers ne situe pas au moins une instance de l'animal, de l'*autre-animal*, de l'autre *comme animal*, de l'*autre-vivant-mortel*, du non-semblable en tout cas, du non-frère (du divin ou de l'animal, ici inséparables), bref de l'an-humain en lequel le dieu et l'animal s'allient selon toutes les possibilités théo-zoomorphes proprement constitutives des mythes, des religions, des idolâtries et même des pratiques sacrificielles dans les monothéismes qui prétendent rompre avec l'idolâtrie. D'ailleurs le mot « anhumain » ne fait pas peur à Lacan qui, dans un post-scriptum à « Subversion du sujet... », note qu'il n'a été nullement affligé par l'épithète de « anhumain » dont un des participants au colloque avait qualifié son propos.)

1. J. Lacan, « Subversion du sujet... », dans *Écrits*, op. cit., p. 807-808.

2. Cf. « Le facteur de la vérité », *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1979.

3. Cf. par exemple, « Subversion du sujet... », dans *Écrits*, op. cit., p. 818.

4. « Paix et proximité », dans *Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 345 ; cité et commenté dans *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, op. cit.

Que fait Lacan lorsqu'il pose « que le signifiant exige un autre lieu, – le lieu de l'Autre, l'Autre témoin, le témoin Autre qu'aucun des partenaires » ? Cet au-delà des partenaires, donc du duel spéculaire ou imaginaire, ne doit-il pas, pour rompre avec l'image et avec le semblable, se situer au moins dans un lieu d'altérité assez radicale pour qu'on doive y rompre avec toute identification d'une image de soi, avec tout vivant *semblable*, et donc avec toute fraternité¹ ou toute proximité humaine, avec toute humanité ? Ce lieu de l'Autre ne doit-il pas être an-humain ? S'il en était bien ainsi, l'anhumain, la figure, au moins, de quelque divinanimalité, en un mot, et fût-elle pressentie au travers de l'homme, serait le référent quasi transcendantal, le fondement exclu, forclos, dénié, dompté, sacrifié de ce qu'il fonde, à savoir l'ordre symbolique, l'ordre humain, la loi, la justice. Cette nécessité n'agit-elle pas en secret chez Lévinas et chez Lacan, qui se croisent d'ailleurs si souvent malgré toutes les différences du monde ? C'est l'une des raisons pour lesquelles il est si difficile de tenir un discours de maîtrise ou de transcendance au regard de l'animal et de prétendre simultanément le faire au nom de Dieu, au nom du nom du Père ou au nom de la Loi. Le Père, la Loi, et l'Animal, etc., ne doit-on pas y reconnaître au fond la même chose ? ou plutôt des figures indissociables de la même Chose ? On pourrait y conjuguer la Mère, cela n'y changerait sans doute rien. Nietzsche et Kafka l'ont peut-être mieux compris que les philosophes ou les théoriciens, du moins dans la tradition que nous essayons d'analyser.

Bien entendu, une fois encore, mon souci n'est pas d'abord d'objecter frontalement à la logique de ce discours et de ce qu'il

1. Quant à la valeur de « fraternité », telle que j'ai tenté d'en déconstruire la tradition et l'autorité (dans *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*), une étude devrait en repérer aussi le crédit, chez Lacan, et bien au-delà du soupçon porté contre les frères meurtriers du père selon la logique de *Totem et Tabou*. En bien des lieux, Lacan rêve en effet d'une *autre fraternité*, par exemple dans ces derniers mots de « L'agressivité en psychanalyse » : « ... c'est à cet être de néant que notre tâche quotidienne est d'ouvrir à nouveau la voie de son sens dans une fraternité discrète à la mesure de laquelle nous sommes toujours trop inégaux. » (Dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 124.)

engage de Lacan à l'époque des *Écrits* (1966). Je dois pour l'instant laisser en suspens la question de savoir si, dans les textes qui ont suivi ou dans des séminaires (publiés ou non, accessibles ou inaccessibles), la charpente de cette logique a été explicitement réexaminée. Surtout quand la distinction oppositionnelle entre l'imaginaire et le symbolique, qui forme l'axiomatique même de ce discours sur l'animal, semble de plus en plus délaissée, sinon récusée par Lacan. Comme toujours j'essaie de prendre en compte la plus forte organisation systématique d'un discours sous la forme où elle se rassemble à un moment relativement déterminable de son procès. Distribués sur trente ans, les différents textes rassemblés en un seul volume, et fortement reliés à soi, les *Écrits*, nous donnent à cet égard une prise et une piste fiables. Parmi les textes publiés et accessibles qui suivent les *Écrits*, il faudra en particulier essayer de suivre le trajet qui conduit de façon intéressante mais sans rupture, je crois, par exemple aux analyses du mimétisme animal, toujours du point de vue de la vue, justement, de l'image et du « se voir regarder », même par une boîte de sardines qui ne me voit pas (« D'abord, si ça a un sens que Petit-Jean me dise que la boîte ne me voit pas, c'est parce que, en un certain sens, tout de même, elle me regarde. Elle me regarde au niveau du point lumineux, où tout ce qui est me regarde, et ce n'est point là métaphore¹ »).

Au lieu d'objecter à cette argumentation, donc, je serais tenté de souligner que la fragilité logique, et donc rationnelle, de certaines de ses articulations devrait nous engager à une refonte générale de toute cette conceptualité.

Il paraît difficile en premier lieu d'identifier ou de déterminer une limite, c'est-à-dire un seuil indivisible, entre feinte et feinte de feinte. D'ailleurs, à supposer même que cette limite soit conceptuellement accessible, ce que je ne crois pas, il resterait à savoir au nom de quel savoir ou de quel témoignage (et un savoir n'est pas un témoignage) on peut déclarer tranquillement que *l'animal en général* est incapable de feindre la feinte. Lacan

1. *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 89. Cf. surtout p. 70-71.

n'invoque ici aucun savoir éthologique (dont le raffinement croissant et spectaculaire est proportionnel au raffinement de l'animot) ni aucune expérience, observation, attestation personnelle digne de foi. Le statut de l'affirmation qui refuse la feinte de feinte à l'animal est de forme simplement dogmatique. Mais il y a sans doute une motivation dissimulée à ce dogmatisme humaniste ou anthropocentrique, et c'est le sentiment sans doute obscur mais irrécusable qu'il est bien difficile, voire impossible, de discerner entre une feinte et une feinte de feinte, entre l'aptitude à la feinte et l'aptitude à feindre la feinte. Comment distinguer, par exemple dans la parade sexuelle la plus élémentaire, entre une feinte et une feinte de la feinte ? S'il est impossible de fournir ici un critère, on pourra en conclure que toute feinte de la feinte reste une simple feinte (animale, ou imaginaire, dirait Lacan) ou bien au contraire, et tout aussi bien, que toute feinte, si simple soit-elle, se répète et se pose indécidablement, dans sa possibilité, comme feinte de feinte (humaine ou symbolique, selon Lacan). Comme je le préciserai dans un instant, une symptomatologie (et bien sûr une psychanalyse) peut et doit toujours conclure à la possibilité, pour toute feinte, d'être une feinte de feinte, et pour toute feinte de feinte d'être une simple feinte. Précaire en devient dès lors la distinction entre le mensonge et la feinte, comme entre la Parole ou la Vérité (au sens de Lacan) et tout ce qu'il prétend en distinguer. La feinte suppose la prise en compte de l'autre ; elle suppose donc, simultanément, la feinte de la feinte – d'un simple coup supplémentaire de l'autre dans la stratégie du jeu. Cette supplémentarité est à l'œuvre dès la première feinte. Lacan ne peut d'ailleurs pas nier que l'animal prenne l'autre en compte. Dans l'article « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1957-1958), une remarque va dans ce sens et j'aurais aimé la mettre en réseau, assez patiemment : à la fois en tension, sinon en contradiction, avec le discours lacanien sur la capture imaginaire de l'animal (ainsi privé d'autre, en somme) et en harmonie avec le discours sur la pathologie, le mal, le manque ou le défaut qui marquent le rapport à l'autre comme tel chez l'homme, mais qui s'annoncent déjà chez l'animal :

Pour reprendre la formule qui avait tant plu à Freud dans la bouche de Charcot, « ceci n'empêche pas d'exister » l'Autre à sa place A.

Car ôtez-l'en, l'homme ne peut même plus se soutenir dans la position de Narcisse. L'anima, comme par effet d'un élastique, se rattache sur l'*animus* et l'*animus* sur l'animal, lequel entre S et a soutient avec son *Umwelt* des « relations extérieures » sensiblement plus serrées que les nôtres, sans qu'on puisse dire au reste que sa relation à l'Autre soit nulle, mais seulement qu'elle ne nous apparaît pas autrement que dans de sporadiques ébauches de névrose¹.

Autrement dit, l'animal ne ressemble à l'homme et n'entre en relation avec l'Autre (de façon plus faible, et en raison d'une adaptation plus « serrée », donc, comme nous disions plus haut, plus « fixe », plus « câblée » au milieu) que dans la mesure de sa maladie, du défaut névrotique qui le rapproche de l'homme, de l'homme comme défaut de l'animal prématuré, encore insuffisamment déterminé. S'il y avait une continuité entre l'ordre animal et l'ordre humain, comme entre la psychologie animale et la psychologie humaine, elle suivrait cette ligne du mal, de la faute et du défaut. Lacan s'est d'ailleurs défendu de tenir à une discontinuité entre les deux psychologies (animale et humaine), *du moins en tant que psychologies*.

Qu'au moins ici cette digression dissipe le malentendu dont nous aurions pu donner l'occasion à certains : de nous imputer la doctrine d'une discontinuité entre psychologie animale et psychologie humaine qui est bien loin de notre pensée².

Qu'est-ce que cela signifie ? Que la discontinuité radicale entre l'animal et l'humain, discontinuité absolue et indivisible que pourtant il confirme et approfondit, ne relève plus du psy-

1. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits, op. cit.*, p. 551.

2. *Id.*, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », dans *ibid.*, p. 484.

chologique en tant que tel, de *anima* et de *psychè*, mais précisément de l'apparition d'un autre ordre.

D'autre part, une indécidabilité conceptuelle analogue (je ne dis pas identique) vient troubler l'opposition, si décisive pour Lacan, entre *tracer* et *effacer ses traces*. L'animal peut tracer, inscrire ou laisser des traces, mais, ajoute donc Lacan, il « n'efface pas ses traces, ce qui serait déjà pour lui se faire sujet du signifiant ». Or là encore, à supposer qu'on se fie à cette distinction, Lacan ne justifie ni par un témoignage ni par un savoir éthologique l'affirmation selon laquelle « l'animal », comme il dit, l'animal *en général* n'efface pas ses traces. Outre que, j'avais essayé de le montrer ailleurs (et c'est pourquoi, il y a si longtemps, j'avais substitué le concept de trace à celui de signifiant), la structure de la trace suppose que *tracer* revienne à *effacer une trace* (toujours présente-absente) autant qu'à l'imprimer, toutes sortes de pratiques animales, parfois rituelles, associent, par exemple dans la sépulture et le deuil, l'expérience de la trace à celle de l'effacement de la trace. Une feinte, d'ailleurs, et même une simple feinte, consiste à rendre illisible ou imperceptible une trace sensible. La simple substitution d'une trace à une autre, le marquage de leur différence diacritique dans la plus élémentaire inscription, celle que Lacan concède à l'animal, comment nier qu'elle comporte de l'effacement autant que de l'impression ? Il est aussi difficile d'assigner une frontière entre feinte et feinte de feinte, de faire passer une ligne indivisible au milieu d'une feinte feinte, qu'entre inscription et effacement de la trace.

Mais allons plus loin, et posons un type de question que j'aurais aimé, si j'en avais eu le temps, généraliser. Il *ne s'agit pas seulement* de demander si on a le droit de refuser tel ou tel pouvoir à l'animal (parole, raison, expérience de la mort, deuil, culture, institution, technique, vêtement, mensonge, feinte de feinte, effacement de la trace, don, rire, pleur, respect, etc. – la liste est nécessairement indéfinie, et la plus puissante tradition philosophique dans laquelle nous vivons a refusé *tout cela* à l'« animal »). Il s'agit *aussi* de se demander si ce qui s'appelle l'homme a le droit d'attribuer en toute rigueur à l'homme, de s'attribuer, donc, ce qu'il refuse à l'animal, et s'il en a jamais le

concept *pur, rigoureux, indivisible*, en tant que tel. Ainsi, à supposer même, *concesso non dato*, que l'« animal » soit incapable d'effacer ses traces, de quel droit concéder ce pouvoir à l'homme, au « sujet du signifiant » ? Et surtout d'un point de vue psychanalytique ? Tout homme peut certes avoir *conscience*, dans un espace de phénoménalité doxique, d'effacer ses traces. Mais qui jugera jamais de l'effectivité de ce geste ? Est-il besoin de rappeler que toute trace effacée, en conscience, peut laisser une trace de son effacement dont le symptôme (individuel ou social, historique, politique, etc.) pourra toujours assurer le retour ? Est-il besoin, surtout, de le rappeler à un psychanalyste ? Et de rappeler que toute référence au pouvoir d'effacer la trace parle encore le langage du moi conscient, voire imaginaire ? (On pressent toutes les conséquences virtuelles qui se pressent ici du côté de la question de notre sujet, l'autobiographie.)

Tout cela ne reviendra pas à dire (je m'en suis longuement expliqué ailleurs) que la trace est ineffaçable. Au contraire. Il appartient à une trace de toujours s'effacer et de toujours pouvoir s'effacer. Mais qu'elle s'efface, qu'elle puisse toujours s'effacer, et dès le premier instant de son inscription, à travers et par-delà le refoulement, cela ne signifie pas que quiconque, Dieu, homme ou animal, en soit le sujet maître et puisse disposer du pouvoir de l'effacer. Au contraire. À cet égard l'homme n'a pas plus le *pouvoir* d'effacer ses traces que ledit « animal ». D'effacer *radicalement* ses traces, c'est-à-dire aussi bien de *radicalement* détruire, nier, mettre à mort, voire se mettre à mort.

Mais qu'on n'en conclue surtout pas que les traces de l'un et des autres soient ineffaçables – et que la mort ou la destruction soient impossibles. Les traces (*s'*)effacent, comme tout, mais il appartient à la structure de la trace qu'il ne soit au *pouvoir* de personne de l'effacer ou surtout de « juger » de son effacement, encore moins d'un pouvoir constitutif assuré d'effacer, performativement, ce qui s'efface. La distinction peut paraître subtile et fragile, mais cette subtile fragilité affecte toutes les oppositions solides que nous sommes en train de dé-pister, à commencer par celle du symbolique et de l'imaginaire qui soutient finalement toute cette réinstitution anthropocentrique de la supériorité de

l'ordre humain sur l'ordre animal, de la loi sur le vivant, etc., là où cette forme subtile de phallogocentrisme semble témoigner à sa manière de la panique dont parle Freud : réaction blessée non pas au *premier* traumatisme de l'humanité, le copernicien (la terre tourne autour du soleil), non pas au *troisième* traumatisme, le freudien (le décentrement de la conscience au regard de l'inconscient) mais encore au *second* traumatisme, le darwinien.

Avant de nous éloigner provisoirement du texte lacanien, je voudrais situer une tâche et faire un rappel.

La tâche nous engagerait, depuis tout ce que nous avons ici inscrit sous le signe du *cogito* cartésien, à analyser de près la référence de Lacan à Descartes. Comme pour la référence à Hegel, et souvent associé à celle-ci, l'appel à Descartes, au « je pense » cartésien, fut constant, déterminant, complexe, différencié. Dans un ensemble riche et dans un procès ample, un premier repère nous serait imposé par notre problématique. Il se trouverait dans les pages qui suivent immédiatement le paragraphe sur la différence entre la feinte non feinte de l'animal et la feinte feinte de l'homme capable d'effacer ses traces. Lacan y répartit l'éloge et la critique.

D'une part, le « cogito cartésien ne méconnaît pas » l'essentiel, à savoir que la conscience de l'existence, le *sum*, ne lui est pas immanente mais transcendante, et donc au-delà de la capture spéculaire ou imaginaire. Cela revient à confirmer qu'un *cogito* animal resterait captif de l'image identificatoire, situation qu'on pourrait formaliser en disant que l'animal n'accède au moi que pour manquer le *je*, mais un *je* qui n'accède lui-même au signifiant que depuis un manque : le moi (animal) manque le manque. Lacan écrit par exemple :

Le moi est dès lors fonction de maîtrise, jeu de prestance, rivalité constituée [autant de traits qui ne sont pas refusés à l'animal]. Dans la capture qu'il subit de sa nature imaginaire, il masque sa duplicité, à savoir que la conscience où il s'assure d'une existence incontestable (naïveté qui s'étale dans la méditation d'un Fénelon) ne lui est nullement immanente, mais bien transcendante puisqu'elle se supporte du trait unaire de l'idéal du moi (ce que le

cogito cartésien ne méconnaît pas). Par quoi l'ego transcendantal lui-même se trouve relatif, impliqué qu'il est dans la méconnaissance où s'inaugurent les identifications du moi¹.

Mais *d'autre part*, donc, l'*ego cogito* se trouve délogé de sa position de sujet central. Il perd la maîtrise, le pouvoir central, il devient sujet assujetti au signifiant.

Le procès imaginaire se rend ainsi de l'image spéculaire jusqu'à « la constitution du moi sur le chemin de la subjectivation par le signifiant ». Cela semble confirmer que le devenir-sujet du moi passe par le signifiant, la Parole, la Vérité, etc., c'est-à-dire en perdant la transparence immédiate, la conscience comme conscience de soi identique à soi. Ce qui n'aboutit qu'à un paradoxe apparent : on confirme le sujet dans l'éminence de son pouvoir en le subvertissant et en le reconduisant à son défaut, à savoir que l'animalité est du côté du *moi* conscient, alors que l'humanité du sujet humain est du côté de l'inconscient, de la loi du signifiant, de la Parole, de la feinte feinte, etc. :

La promotion de la conscience comme essentielle au sujet dans la séquelle historique du *cogito* cartésien, est pour nous l'accentuation trompeuse de la transparence du Je en acte aux dépens de l'opacité du signifiant qui le détermine, et le glissement par quoi le *Bewusstsein* sert à couvrir la confusion du *Selbst*, vient justement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à démontrer, de la rigueur de Hegel, la raison de son erreur².

L'accentuation de la transparence est ainsi dite « trompeuse ». Cela ne signifie pas seulement un « se tromper » de l'erreur, mais un « se tromper » de la tromperie, du mensonge, du mensonge à soi comme croyance, du « faire croire » à la transparence du moi ou de soi à soi. Là serait le risque de l'interprétation traditionnelle du *cogito* cartésien, peut-être celui de l'auto-interprétation de Descartes lui-même, de son autobiographie intellectuelle, sait-on jamais. D'où la promotion lacanienne du *cogito* et le dia-

1. J. Lacan, « Subversion du sujet... », dans *Écrits, op. cit.*, p. 809.

2. *Ibid.*, p. 809-810.

gnostic du mensonge, de la tromperie, et de la transparence trompeuse au cœur du *cogito* même.

« La rigueur de Hegel », dit-il. Il faudrait alors suivre l'interprétation proposée par Lacan de la lutte entre le Maître et l'Esclave, là où elle vient à « décomposer l'équilibre du semblable au semblable ». Le même motif de la « dialectique aliénante du Maître et de l'Esclave » apparaît dans « Variantes de la cure type » (1955) : la specularité animale, avec ses leurres et ses aberrations, vient à « structurer durablement le sujet humain » en raison de la prématuration de la naissance, « fait où l'on appréhende cette déhiscence de l'harmonie naturelle, exigée par Hegel pour être la maladie féconde, la faute heureuse de la vie, où l'homme, à se distinguer de son essence, découvre son existence¹. » La réinscription de la question de l'animal, dans notre réinterprétation de la réinterprétation de Hegel par Lacan, pourrait se situer au point où ce dernier réintroduit le rappel de l'imaginaire, de la « capture spéculaire » et de la « prématuration générique de la naissance », « danger [...] ignoré de Hegel ». Là encore, il y va de la vie, Lacan le dit bien et le passage à l'ordre humain du sujet, au-delà de l'imaginaire animal, est bien une question de vie et de mort :

La lutte qui l'instaure, est bien dite de pur prestige [en quoi elle n'est plus animale, selon Lacan], et l'enjeu, il y va de la vie, bien fait pour faire écho à ce danger de la prématuration générique de la naissance, ignoré de Hegel et dont nous avons fait le ressort dynamique de la capture spéculaire².

Comment entendre le mot « générique », qui qualifie avec tant de force le concept insistant et déterminant de « prématuration », à savoir l'événement absolu sans lequel tout ce discours perdrait son « ressort », Lacan le dit lui-même, à commencer par la pertinence de la distinction entre imaginaire et symbolique ? Le « générique », est-ce un trait du « genre humain » comme genre animal ou un trait de l'humain en tant qu'il

1. *Id.*, « Variantes de la cure-type », dans *ibid.*, p. 345.

2. *Id.*, « Subversion du sujet... », dans *ibid.*, p. 810.

échappe au genre, justement, au générique, au génétique – par le défaut, justement, d'une certaine dé-génération, plutôt que dé-générescence, par une dé-génération dont le défaut même engendre la « génération » symbolique, le rapport entre les générations, la loi du Nom du Père, la Parole, la Vérité, la Tromperie, la feinte feinte, le pouvoir d'effacer la trace, etc. ?

Depuis cette question que nous laisserons en suspens, comme une tâche, là où néanmoins elle procède de cette logique traditionnelle du défaut originaire, je reviens à ce que j'annonçais comme un ultime rappel, à savoir ce qui rassemble toute cette mise en perspective du défaut dans l'histoire de la faute originelle, d'un péché originel qui trouve son relais mythique dans l'Œdipe, puis son relais non mythique, son relais scientifique dans le « complexe de castration », tel qu'il fut formulé par Freud. Dans le passage où je soulignerai le manque et le défaut, nous retrouverons toutes les étapes de notre trajet, la Genèse, le serpent, la question du Je et du « que suis-je ? » ou « qui suis-je ? » (*être et suivre*), une citation de l'*Ébauche d'un serpent*, de Valéry (« l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Être »), etc. :

C'est ce qui manque au sujet pour se penser épuisé par son *cogito*, à savoir ce qu'il est d'impensable. Mais d'où provient cet être qui apparaît en quelque sorte *en défaut* dans la mer des noms propres ?

Nous ne pouvons le demander à ce sujet en tant que Je. Pour le savoir il lui *manque* tout, puisque si ce sujet, moi J'étais mort, nous l'avons dit, il ne le saurait pas. Qu'il ne me sait donc pas vivant. Comment donc me le prouverai-je ?

Car je puis à la rigueur prouver à l'Autre qu'il existe, non bien sûr avec les preuves de l'existence de Dieu dont les siècles le tuent, mais en l'aimant, solution apportée par le kérygme chrétien.

C'est au reste une solution trop précaire pour que nous songions même à y fonder un détour pour ce qui est notre problème, à savoir : Que suis-je ?

Je suis à la place d'où se vocifère que « l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Être ».

Et ceci non pas sans raison, car à se garder, cette place fait languir l'Être lui-même. Elle s'appelle la Jouissance, et c'est elle dont le défaut rendrait vain l'univers.

En ai-je donc la charge ? – Oui sans doute. Cette jouissance dont le *manque* fait l'Autre inconsistent, est-elle donc la mienne ? L'expérience prouve qu'elle m'est ordinairement interdite, et ceci non pas seulement, comme le croiraient les imbéciles, par un mauvais arrangement de la société, mais je dirais par la *faute* de l'Autre s'il existait : l'Autre n'existant pas, il ne me reste qu'à prendre la *faute* sur Je, c'est-à-dire à croire ce à quoi l'expérience nous conduit tous, Freud en tête : *au péché originel*. Car si même nous n'en avions de Freud l'aveu exprès autant que navré, il resterait que le mythe, dernier-né dans l'histoire, que nous devons à sa plume, ne peut servir à rien de plus que celui de la pomme maudite, à ceci près qui ne vient pas à son actif de mythe, que, plus succinct, il est sensiblement moins crétinisant.

Mais ce qui n'est pas un mythe, et que Freud a formulé pourtant aussitôt que l'Œdipe, c'est le complexe de castration¹.

1. J. Lacan, « Subversion du sujet... », dans *Écrits, op. cit.*, p. 819-820.

IV *

Je ne sais pas pourquoi nous faisons ça... et d'où vous vient ce courage [*rires*]... de continuer à m'entendre ! Ne croyez surtout pas que je tiens à garder le dernier mot, ou à être non seulement le « dernier des juifs » ou le « dernier des eschatologistes », mais vraiment « le dernier à parler », le dernier des derniers, à parler. Non, mais comme l'autre jour je me suis interrompu à un moment qui était pour moi, peut-être, le plus important, j'ai pensé qu'il serait honnête de vous en dire un peu plus quant à ce que, au fond, j'aurais voulu dire, quant au lieu où j'aurais voulu me rendre. Mais pour faire ce travail honnêtement, il aurait fallu d'une part que, moi-même, j'aie pu écrire un très long texte, ce que j'espère pouvoir faire un jour, et d'autre part que je vous retienne encore trop longtemps. J'y ai donc renoncé. Je n'ai que quelques notes et je vous proposerai seulement une silhouette de ce que j'aurais essayé de faire si j'en avais eu le temps et si nous en avions eu le temps ensemble.

J'aurais probablement enchaîné, au point où nous nous étions intéressés à la question de « la feinte de la feinte » chez Lacan, de la tromperie, de la différence entre la feinte, la tromperie et le mensonge quant au langage, quant à la parole, avec tel passage de Heidegger, presque vers la fin de ce livre dont je vais parler : un séminaire que Heidegger a fait après *Sein und Zeit*, en 1929-

* Comme cela est précisé dans l'avant-propos, cette dernière partie est la transcription d'un enregistrement de la communication improvisée par Jacques Derrida à la fin du colloque. (NDÉ.)

1930, et qui est traduit sous le titre *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique – Monde-finitude-solitude*¹. Vers la fin d'un long développement sur l'animal (auquel je reviens dans un instant), il aborde ce qui est à ses yeux l'essentiel : c'est-à-dire que ce qui manque à l'animal, c'est le « en tant que tel », « *als Struktur* » – trait essentiel de toute notre problématique et qui, au fond, aura déjà jalonné nos trajectoires antérieures, chez Lévinas et chez Lacan, quand l'un et l'autre se posent la question de l'autre : ce qui manquerait à l'animal, c'est donc le « en tant que tel », c'est « l'autre en tant que tel ».

L'animal a donc rapport à l'étant mais non pas à l'étant en tant que tel et Heidegger a le mérite de localiser cette chose, de l'approfondir, de la traiter justement « comme telle », thématiquement, avec une ampleur et une rigueur d'analyse qui me paraissent incomparables. La question de la tromperie survient au moment où, ayant posé que l'animal n'a pas accès, dans son ouverture au monde, au monde en tant que tel, à l'« en tant que tel », Heidegger tient à marquer que cet « en tant que tel » ne dépend pas du langage, du *logos*. Quand on dit en effet que l'animal n'a pas le *logos*, cela veut dire, avant tout, qu'il n'a pas le « en tant que tel » qui *fonde* le *logos*. Il analyse donc ce rapport entre ce qu'il appelle l'apophantique, la « structure apophantique », et le *logos* apophantique, c'est-à-dire le devenir langage du « en tant que tel ». Et c'est donc à ce moment-là, au paragraphe 72 b – le point où j'aurais enchaîné si j'avais enchaîné – qu'il aborde cette question du *logos* et de la tromperie :

Est monstratif ce λόγος à l'essence duquel il appartient, entre autres, de pouvoir être trompeur. Trompeur signifie : faire accroire quelque chose, faire passer quelque chose pour quelque chose qu'il n'est pas, mieux : quelque chose qui n'est pas tel ou tel, le faire passer comme s'il l'était. Par conséquent, relativement à ce sur quoi porte la tromperie, ce fait de tromper, cet être trompeur qui appartient à l'essence du λόγος – faire passer quelque chose

1. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique – Monde-finitude-solitude*, tr. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

pour quelque chose qu'il n'est pas, faire accroire quelque chose –, c'est *mettre en retrait*. Est monstratif ce λόγος à la possibilité duquel il appartient de pouvoir mettre en retrait.

Il pose alors, sous forme de question, le rapport du *logos* à l'« en tant que tel » comme à sa condition de possibilité :

La structure de l'« en tant que » est-elle seulement une propriété du λόγος, ou est-ce finalement quelque chose d'originel : la condition de possibilité pour qu'un λόγος, somme toute, puisse être ce qu'il est¹ ?

Et plus loin – naturellement je vais sauter beaucoup, je vais marcher en sautillant, nous n'avons pas le temps de suivre les choses de façon continue – il pose que cette structure de l'« en tant que tel » est refusée à l'animal :

Dans tout le tiraillement pulsionnel de son comportement, l'animal est *absorbé* par cela même à quoi il est relié dans ce comportement. Ce *avec quoi* il est en relation ne lui est donc jamais, dans son « être quoi », donné en tant que tel [proposition qui va revenir à toutes les pages de ce long traité] ; cela ne lui est pas donné comme ce que c'est et comment c'est ; cela *ne* lui est *pas* donné *en tant qu'étant*. Le comportement de l'animal n'est jamais une perception de quelque chose en tant que quelque chose. Dans la mesure où nous considérons cette possibilité de prendre *quelque chose en tant que quelque chose* comme une caractéristique du phénomène du monde, la structure de l'« en tant que » est une détermination essentielle de la structure du monde. De ce fait, l'« *en tant que* » est donné comme un *possible point d'attaque du problème du monde*.

La structure de l'« en tant que », refusée à l'animal, est donc réservée à l'homme,

1. *Ibid.*, § 72 c, p. 448.

Nous avons ramené formellement la structure de l'« en tant que » à la proposition énonciative. Cette proposition est une forme ordinaire de la parole humaine ¹.

C'est donc là que j'aurais enchaîné pour ouvrir la lecture de ce séminaire et je l'aurais fait parce que, précisément, nous en étions venus à un certain point dans notre problématique dans la lecture de Lacan. Mais cela n'aurait pas dû me dispenser d'un long retour en arrière que je vais tenter maintenant.

Bien sûr, comme vous le savez, ce qui m'importe dans ce séminaire de 1929-1930, dans ces propositions nucléaires concernant la pierre, l'animal et l'homme, et notamment l'animal « *weltarm* », « pauvre en monde », d'une certaine manière je m'y suis déjà intéressé depuis longtemps. Ce que je voudrais dire ici, au fond, je l'ai déjà dit dans « Les fins de l'homme », dans « *Geschlecht* » et « La main de Heidegger », dans *De l'esprit*, où j'ai vraiment parlé de ce texte-là et de ces propositions, dans « L'oreille de Heidegger », dans *Apories*, ici même, certains d'entre vous étaient là, où nous avons abordé la question de l'animal qui « ne meurt pas », qui « crève », qui a une fin mais qui ne meurt pas, proprement – et c'est une différence déterminante aux yeux de Heidegger entre l'animal et l'homme, Heidegger laissant suspendue la question de savoir si c'est en tant qu'il ne parle pas qu'il ne meurt pas, ou non. Toutes ces questions, je les ai donc, d'une certaine manière, déjà abordées et je ne voudrais pas y revenir.

Dès lors, si je souhaitais proposer une lecture autre de ce séminaire, c'est parce que, dans le contexte où nous sommes, il a certains mérites, au regard des discours antérieurs sur l'animal, que nous devons souligner. D'une part, il a le mérite de prendre en compte un certain savoir éthologique – la manière dont il le prend en compte est une autre affaire (si j'avais le temps j'essaierais de montrer en quoi, le prenant en compte, il ne le prend pas en compte), mais enfin, il y a des références abondantes à

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 72 c, p. 449.

von Uexküll, à Driesch, à Buytendijk : c'est un travail sérieux ! D'autre part Heidegger tente d'y dépasser l'alternative mécanisme/finalisme : il le dit explicitement, il se met résolument en dehors de ou avant toutes les oppositions doctrinales qui ont caractérisé jusqu'ici les discours sur l'animal dans la philosophie, qu'elle soit humaniste ou non. Ensuite – et là je voudrais insister davantage et un peu plus lourdement que je ne l'ai fait jusqu'ici – ce séminaire est de 1929-1930 et il appartient, avec toutes les ambiguïtés qui vont avec, à un geste constant de Heidegger, dont l'implication politique est à prendre au sérieux, à savoir la nécessité de prendre ses distances à l'égard de tout biologisme. C'est un geste commun également à Lévinas et à Lacan : leur insistance, leur humanisme, même quand il se développe contre l'humanisme métaphysique, est aussi un geste, une prise de position éthico-politique à l'égard de tous les discours, tous les biologismes qui risquent de menacer la culture dans laquelle ils parlent. Enfin, un autre intérêt de ce texte tient au fait que c'est un « séminaire » – qui garde toutes les marques d'un long séminaire (et il ne faut pas oublier ce qu'est un séminaire avec la part de contingence, d'improvisation et de labeur, de fixation relativement injustifiable de certains énoncés) –, et un séminaire qui vient après *Sein und Zeit* : or *Sein und Zeit* est un livre dans lequel (je crois l'avoir marqué dans *Apories*), il n'est pratiquement pas question de l'animal. Sauf en deux lieux : l'un qui est celui où il est question de la mort, justement, tout le discours sur « l'être-pour-la-mort » dont l'animal est exclu : l'animal ne « meurt » pas, l'animal n'est pas un *Dasein* « pour-la-mort » ; l'autre qui est la très brève remarque que j'ai citée ici même il y a quelques jours, où il dit que la question de savoir si l'animal a un temps (la question de la temporalisation de l'animal) « reste un problème », donc reste en suspens (et, d'une certaine manière c'est ce problème qu'il aborde courageusement dans ce séminaire).

Mais la raison principale pour laquelle je souhaitais ne pas aller vite avec ce séminaire, c'est que toutes les propositions concernant l'animal, « pauvre en monde », sont prises dans une problématique beaucoup plus vaste qui n'est pas celle de

l'animal. Il faudrait donc reconstituer l'espace dans lequel cette question de l'animal s'impose. Cet espace est celui de questions beaucoup plus générales, qu'il ne faut pas perdre de vue, même si apparemment elles sont perdues en chemin, questions qui sont, comme le titre l'indique : le monde, la finitude, la solitude. Avant, donc, d'en venir à certaines des parties (car on n'aura pas le temps d'aller très loin) qui concernent directement l'animal, je voudrais marquer quelques repères dans la constitution générale de cette problématique du monde dans laquelle va s'inscrire la « thèse », puisque, selon le mot même de Heidegger, c'est une « thèse ». Je l'ai dit déjà, Heidegger propose rarement des « thèses » ; or, il va présenter cette proposition, « l'animal est *weltarm* », comme une « thèse ». Il va même présenter trois thèses : « la pierre est sans monde (*weltlos*) », « l'animal est pauvre en monde (*weltarm*) », « l'homme est configureur de monde (*weltbilden* [c'est difficile à traduire]) ».

Quelques repères, donc, dans ce qui précède le chapitre consacré à l'animal.

Tout au début, il ne s'agit de rien de moins que de la détermination de la philosophie à partir d'elle-même, et Heidegger le fait au fil, dit-il, d'une parole de Novalis. Ce qui l'intéresse au fond, dans tout cela, c'est la *Grundstimmung*, la tonalité fondamentale, *Heimweh*, la nostalgie. Et c'est dans une réflexion sur la tonalité fondamentale que va surgir la question de l'animal – ce n'est pas sans importance.

« *Das Heimweh als die Grundstimmung des Philosophierens und die Fragen nach Welt, Endlichkeit, Vereinzelung.* » C'est le titre du paragraphe : « La nostalgie comme tonalité fondamentale du philosophe et les questions portant sur le monde, la finitude et l'esseulement¹. » (« Esseulement » est-il la meilleure traduction pour *Vereinzelung* ? Singularisation ? Esseulement ? Solitude ? C'est très compliqué.) Une fois de plus, il s'agit évidemment de répondre à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » Et, pour répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? », il faudra

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 2 b, p. 21.

répondre à la question « qu'est-ce que le monde ? ». Dès le début de ce paragraphe, Heidegger demande donc :

Mais qu'est-ce que l'homme, pour qu'il philosophe au fond de son être, et qu'est-ce que ce philosopher ? Que sommes-nous en cela ? Où voulons-nous aller ? Sommes-nous un jour entrés par hasard en trébuchant dans l'univers ? Dans un fragment, Novalis a dit une fois : « La philosophie est à proprement parler nostalgie (*ist eigentlich Heimweh*), quelque chose qui pousse (*ein Trieb*, une pulsion) à être partout chez soi. »

On verra revenir la question du chez soi, notamment – si on a le temps d'y arriver – au moment où cette question se spécifiera en : qu'est-ce qu'être chez soi « avec l'animal » ? Qu'est-ce que « habiter avec l'animal » ? Qu'est-ce que « co-habiter » avec l'animal ? C'est la question du *Mitgehen* et du *Mitexistieren*. L'animal peut *mitgehen* avec nous dans la maison, le chat, par exemple, dont on dit souvent qu'il est un animal narcissique, peut habiter le même lieu que nous, il peut « aller avec nous », « marcher avec nous », il peut être « avec nous » dans la maison, habiter « avec nous », mais il « n'existe pas avec nous » dans la maison.

Que cette histoire de *Heimweh*, de mal du pays, ouvre ce séminaire n'est pas indifférent. Ni que, peu après la citation de Novalis, arrive le mensonge. Il vient de citer un poète, Novalis, et il ajoute :

Or Aristote ne dit-il pas, dans sa *Métaphysique* : πολλὰ ψεύδονται ἄνθρωποι, « Les poètes sont de grands constructeurs de mensonges »¹ ?

Or au milieu de ce même paragraphe, que j'ai isolé de manière un peu artificielle, que voyons-nous apparaître, passer ? Un animal :

Dans un fragment, Novalis a dit une fois : « La philosophie est à proprement parler nostalgie, quelque chose qui pousse à être

1. Aristote, *Metaphysica*, A 2, 983 a.

partout chez soi. » Drôle de définition (*Eine merkwürdige Definition*), romantique naturellement (*romantisch natürlich*). La nostalgie (*Heimweh* – le mal du pays) – y a-t-il encore quelque chose de tel aujourd'hui (*gibt es dergleichen heute überhaupt noch*) ? N'est-ce pas devenu un mot incompréhensible, même dans la vie quotidienne (*ein unverständliches Wort geworden, selbst im alltäglichen Leben*) ? Car le citadin contemporain, singe de la civilisation, ne s'est-il pas depuis longtemps débarrassé de la nostalgie (*Denn hat nicht der heutige städtische Mensch und Affe der Zivilisation das Heimweh längst abgeschafft*) ?

Autrement dit – et le « singe », comme le simiesque chez Lévinas, c'est l'injure –, le citadin qui a perdu jusqu'au sens du pays, qui s'est débarrassé de la nostalgie, qui a perdu la nostalgie (« la nostalgie n'est plus ce qu'elle était », en quelque sorte...), le citadin de la modernité est un « singe » de la civilisation. Il rit quand on lui parle de nostalgie.

Tout le début de ce séminaire concerne donc la nostalgie, la mélancolie, la philosophie, la métaphysique, comme nostalgie. Dans cette longue préface, si on peut l'appeler ainsi, qui précède l'approche de l'animal, j'aurais sélectionné, pour les raisons que vous savez, certains passages concernant Descartes, parce que ce qui m'importe serait de montrer, de façon naturellement provocante, que le discours heideggerien est encore cartésien, alors même que sa première cible, dans *Sein und Zeit* mais ici aussi, c'est évidemment Descartes. Non seulement le mécanisme de Descartes, mais aussi bien le Descartes du *cogito*. Pour vous en donner une idée, je vous renverrai à un paragraphe qui a pour titre « L'ambiguïté de l'attitude critique chez Descartes et dans la philosophie moderne », où, pour l'essentiel, le reproche adressé à Descartes est de s'être fié aux apparences, dans son geste critique même :

Ce n'est pas un hasard si la naissance, chez Descartes, de la tendance accrue et explicite d'élever la philosophie au rang d'une science absolue coïncide avec une répercussion toute particulière de l'ambiguïté de la philosophie. Descartes avait fondamentalement tendance à faire de la philosophie une connaissance absolue.

C'est justement chez lui que nous voyons quelque chose de singulier : ici le philosophe débute avec le *doute*, et il semble ainsi que tout soit mis en question. Mais ce n'est là qu'une apparence (*Aber es sieht nur so aus*). Le Dasein, le Je (l'*ego*) n'est pas du tout mis en question (*Das dasein, das Ich (das ego) wird gar nicht in Frage gestellt*). Cette apparence d'attitude critique – qui est en fait une ambiguïté quant à l'attitude critique – s'étend à travers toute la philosophie moderne jusque dans le présent le plus récent¹.

Il avait déjà soutenu cela dans *Sein und Zeit* en montrant que, au fond, Descartes échoue à poser la question ontologique de ce que veut dire *être* dans *ego sum* : il ne pose pas la question ontologique et au fond son *ego sum* reste dogmatique².

Ce point de repère, comme point de repère simplement, ne doit donc pas être oublié si l'on veut montrer, comme j'aurais voulu le faire, que, au moment même où il s'avance ici, en direction d'une nouvelle question, d'un nouveau questionnement sur le monde et sur l'animal, où il prétend déconstruire toute la tradition métaphysique, notamment celle de la subjectivité, de la subjectivité cartésienne, etc., le geste de Heidegger reste, malgré tout, quant à l'animal, profondément cartésien.

Ceci mis en place, je saute encore, dans ces préliminaires, vers le Chapitre I de la « Première partie » dans lequel Heidegger pose la question de « l'éveil » et de la conscience, question qui sera indispensable pour marquer la profondeur à laquelle le critère de l'apophantique, le « en tant que tel », va se présenter : il ne s'agira pas, en effet, pour Heidegger, de lier le « en tant que tel » (*als Struktur*) à, simplement, une structure de la conscience ou de la représentation. Il s'agira d'une profondeur plus radicale.

L'éveil (*Weckung*) ce n'est pas constater un étant qui se trouve être là (*kein Feststellen eines Vorhandenen*) [vous vous souvenez de la distinction dans *Sein und Zeit* entre les trois modalités d'étant : ce qui est *Vorhanden*, qui est là-devant, comme une chose, ce

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., « Considération préliminaire », § 6 b γ, p. 43.

2. *Sein und Zeit*, op. cit., § 6.

qui est *Zuhanden*, l'outil, l'être-là-devant de l'outil, et enfin le *Dasein*], mais c'est laisser s'éveiller ce qui dort (*sondern ein Wachwerdenlassen des Schlafenden*)¹.

La question de l'éveil entraîne la question du sommeil qui est indissociable de celle de l'animal. L'éveil, c'est donc « laisser s'éveiller ce qui dort » et, naturellement, il s'en prend à ceux qui voudraient réduire la distinction entre la veille et le sommeil à une distinction entre conscience et inconscient : ce qu'il appelle veille, ce n'est pas la conscience, ce qu'il appelle sommeil n'est pas l'inconscient. Voici le passage :

... si nous éveillons une tonalité (*Stimmung*), c'est qu'elle était déjà là et pourtant n'y était pas. De façon négative, nous avons vu ceci : la différence entre « être là » et « ne pas être là » ne recouvre pas celle qu'il y a entre « avoir conscience » et « être inconscient ». Mais de là, nous tirons plus encore : si la tonalité est quelque chose qui fait partie de l'homme, quelque chose qui est « en lui », comme nous disons, ou bien que l'homme a ; et si cela ne peut être élucidé à l'aide de l'opposition « conscience – inconscience », alors nous n'approcherons absolument pas du problème aussi longtemps que nous prendrons l'homme comme quelque chose qui se distingue de la chose matérielle par le fait qu'il a conscience, par le fait qu'il est un animal doué de raison, qu'il est un *animal rationale* ou bien un Je avec de pures expériences vécues et lié à un corps².

L'intention de Heidegger est donc de définir l'essence de l'homme autrement que par la conscience, autrement que par la raison qu'on attribuerait à un certain animal (on retrouve ces énoncés dans la *Lettre sur l'humanisme*), et pas davantage par le Je, « un Je avec de pures expériences vécues et lié à un corps ». « Cette conception de l'homme comme être vivant qui est ensuite doté d'une raison a conduit à une entière méconnaissance de l'essence de la tonalité », ajoute-t-il. Car ce qu'il veut

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 16 a, p. 97. (C'est le titre du §.)

2. *Ibid.*, § 16 b, p. 100-102.

définir, c'est la *Grundstimmung*. Qu'est-ce qu'une tonalité ? Qu'est-ce qu'une nostalgie, une mélancolie, une tonalité affective ? On ne comprendra pas ce qu'est une tonalité affective tant qu'on définira l'homme comme une conscience, un inconscient, un animal doué de raison, etc. Ainsi :

L'éveil de la tonalité, et la tentative de nous approcher de cette étrangeté, coïncident en définitive avec l'exigence d'un renversement complet de notre conception de l'homme (*mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen*).

Et évidemment, pas plus que Freud, pas plus que tous ceux que nous avons évoqués jusqu'ici, il n'évite la question de savoir ce qui se passe avec le sommeil de l'animal : un peu plus bas, il écrit donc (il faudrait s'y arrêter longtemps) :

Nous ne disons pas : la pierre dort ou est éveillée. Mais qu'en est-il de la plante ? Ici, nous sommes déjà moins sûr. Il est extrêmement problématique de savoir si la plante dort et cela parce qu'il est problématique de savoir si elle veille. L'animal nous savons qu'il dort. Mais la question est encore toujours de savoir si ce sommeil est le même que celui de l'homme (*ob dieser Schlaf der selbe ist wie der Schlaf des Menschen*), et de savoir ce qu'est donc le sommeil en général (*und was denn der Schlaf überhaupt ist*).

Il veut poser la question du sommeil ou de l'éveil indépendamment de toute la métaphysique de la conscience, de l'inconscient, il veut partir d'une opposition veille-sommeil qui ne dépende plus de la logique de la conscience, etc. :

Ce problème [c'est là qu'il annonce ce qu'il abordera beaucoup plus loin dans le séminaire et nous allons sauter par-dessus des centaines de pages] est intimement en rapport avec la question portant sur la structure d'être de ces divers genres d'étant : pierre, plante, animal, homme (*Stein, Pflanze, Tier, Mensch*).

Donc, dès le début du séminaire, c'est à partir de la question du sommeil et de la veille qu'il annonce cette typologie des étants

à laquelle nous allons arriver maintenant. J'aurais aimé – mais je n'aurai pas le temps de le faire –, étant donné la problématique de l'assujettissement et du lien que j'ai essayé de mettre en place la dernière fois, regarder de près ce qu'il dit d'Aristote (et Aristote est une grande référence de ce séminaire, d'un bout à l'autre) à propos du sommeil :

Aristote a écrit un traité spécialement sur la veille et le sommeil : *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*. Ce traité possède un caractère particulier. Aristote y a vu quelque chose de remarquable lorsqu'il a dit que le sommeil était une ἀκίνησις. Il ne met pas le sommeil en rapport avec la conscience ou avec l'inconscience. Il dit plutôt ceci : le sommeil est un δεσμός, un lien d'assujettissement ; c'est un lien particulier [la question du lien va revenir tout le temps, de la stricture aussi, de l'assujettissement par le resserrement et l'animal – j'anticipe beaucoup en disant cela – l'animal finalement est, au regard de l'homme, simplement pris dans des réseaux plus serrés de contraintes, des « tuyaux », dira Heidegger, des tuyaux plus serrés, c'est une problématique du lien] de l'αἴσθησις, non pas seulement de la perception, mais un lien de l'être, dans le sens où il ne peut accueillir un autre étant, celui qu'il n'est pas lui-même [donc, l'animal est trop lié]. Cette caractérisation du sommeil est plus qu'une image, et elle ouvre une grande perspective, qui n'a nullement été saisie quant à ses tenants et aboutissants métaphysiques. Pour des raisons fondamentalement métaphysiques, il nous faut renoncer à entrer en détail dans le problème du sommeil, et il nous faut tenter de clarifier sur un *autre chemin* ce que cela veut dire : éveiller une tonalité.

Et évidemment c'est dans cette voie, cet « autre chemin », qu'il s'engage : la question de la tonalité, de l'ennui, etc.

À partir de là, je saute d'un bond à la « Deuxième partie » du séminaire dans laquelle Heidegger va s'approcher de la question de l'animal en tant que tel. Je l'ai déjà dit, cette question de l'animal – selon une démarche très étrange car, alors qu'elle sert de fil conducteur, elle va finalement envahir tout l'espace – vient spécifier la question du monde. Et la question du monde appartient, elle-même, à un ensemble de trois questions – tout va par

trois dans ce séminaire... : « Les questions portant sur le monde, l'esseulement et la finitude : questions que donne à questionner la tonalité fondamentale d'ennui profond de notre *Dasein* actuel. L'essence du temps comme racine des trois questions¹. »

Autrement dit, les trois questions : monde, esseulement, finitude, sont liées comme par leur racine commune, à savoir la question du temps. Du point de vue architectonique, c'est très important, puisque c'est au sujet du temps que Heidegger se demandait dans *Sein und Zeit*, ce qu'il en est de l'animal, « quoi de l'animal » ? Est-ce que l'animal a du temps, a le temps : « ... est-ce qu'il temporalise ? – Question à traiter ailleurs². » Il faut être attentif à ce geste, qui est un geste en apparence pédagogique de Heidegger, mais qui est plus que pédagogique, et qui consiste, chaque fois, à avancer les choses par trois et à dire : on va prendre par la racine commune ou bien par la thèse médiane. Ici, la question, la racine commune des trois questions, c'est l'essence du temps et c'est pourquoi cette question « qu'est-ce que le monde ? etc. » commence par la question « qu'est-ce que l'instant ? ». « Dans le fait que l'étant se refuse en entier est en même temps annoncé ce qui véritablement rend possible le *Dasein* : l'instant (*Augenblick*). » Le « clin d'œil », l'instant du clin d'œil. Qu'est-ce que l'instant ? La question « qu'est-ce que le monde ? qu'est-ce que la finitude ? qu'est-ce que l'esseulement ? » se développe alors à partir de la question « qu'est-ce que l'instant ? ». Je reprends un autre exemple de ces trois en un, de ce un en trois :

Les trois questions furent posées dans l'ordre suivant : 1. Qu'est-ce que le monde ? 2. Qu'est-ce que la finitude ? 3. Qu'est-ce que l'esseulement ? Or, nous les avons développées de manière telle que la finitude s'est imposée comme troisième question. Mais troisième en quel sens ? Réponse : *comme la racine unifiante et originelle des deux autres*³.

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 39, p. 255. (C'est le titre du §.)

2. *Sein und Zeit*, op. cit., § 68 b, p. 346.

3. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 39, p. 257.

Encore une fois ! Tout à l'heure, c'était le temps comme racine commune des trois questions, maintenant, c'est la finitude ; c'est la finitude qui vient en trois, après avoir été au milieu, en deux, comme « racine unifiante et originelle des deux autres ». Et donc c'est non seulement la question de la temporalisation mais celle de la finitude qui va commander tout le séminaire. Exactement comme dans *Sein und Zeit* : le temps comme horizon transcendantal de la question de l'être. Donc il répète, d'une certaine manière, une démarche sur un chemin qu'il a déjà frayé dans *Sein und Zeit*. Mais évidemment, s'il faut insister sur cette finitude, cette question de la finitude comme origine des trois autres questions qui portent la question « qu'est-ce que l'homme ? », c'est parce que ce qu'ont en commun, il faut le rappeler, l'homme et l'animal, c'est la finitude, une certaine finitude. Ils sont mortels tous les deux. La pierre n'est pas « finie » : la pierre est finie mais il n'y a pas de « finitude » de la pierre. On ne parlera jamais d'une finitude de la pierre. Tandis qu'on peut parler d'une finitude de l'animal, comme de celle de l'homme. Mais la limite que Heidegger va faire passer, dans le geste que nous allons répéter après lui, c'est la limite entre l'animal et l'homme, limite telle que seul l'homme est « fini » au sens de la finitude dont il est question ici. L'animal n'est pas fini en ce sens-là. Bien que, n'est-ce pas, cet énoncé soit difficile à accepter !... Il n'a pas la finitude comme il n'a pas la parole, comme il ne meurt pas « proprement », à proprement parler, etc. Cette question de la finitude va traverser tout le séminaire.

Toujours avant de nous approcher des textes qui nous importent le plus sur l'animal, encore une étape à propos du monde et là nous sommes au plus proche du surgissement des « trois thèses » qui vont structurer ce discours sur l'animal. (Au fond, on voit comment ça avance : c'est un séminaire, on voit les différentes étapes, on voit Heidegger revenir toutes les semaines, écrivant, je suppose, de semaine en semaine son séminaire, ce qui fait que je trouve ce texte à la fois très fort, d'une nécessité inouïe et un peu baroque, un peu bizarre dans sa composition et, si j'en avais eu le temps, j'aurais voulu faire justice à la fois au statut, à la méthode et à la démarche très singulière de ce texte qu'il faudrait suivre, par conséquent, étape après étape.) Donc, au § 42, Deuxième partie, Chapitre II, vraiment

au milieu du livre, la question, c'est la question du monde elle-même : « Amorce de l'interrogation métaphysique par la question en quête du monde¹. » Tel est le titre du chapitre, suivi immédiatement du titre du § 42 : « Le chemin emprunté : examen comparatif [*Der Weg der vergleichenden Betrachtung*, et c'est, à ma connaissance, la seule fois que Heidegger se sert du mot "comparatif", qu'il annonce qu'il va procéder à une démarche comparative] de trois thèses directrices : "la pierre est sans monde (*weltlos*)", "l'animal est pauvre en monde (*weltarm*)", "l'homme est configurateur de monde (*weltbildend*)"². » Ces trois thèses sont des thèses sur le monde. Ce ne sont pas des thèses sur la pierre, sur l'animal et sur l'homme, ce sont des thèses sur le monde : il s'agit de savoir ce que c'est que le monde pour pouvoir dire ces choses. Et les moments à mes yeux les plus intéressants, et en même temps les plus discrets, dans ce cheminement, sont des moments où Heidegger dit, en quelque sorte : finalement on ne sait pas ce que c'est que le monde ! Au fond, c'est un concept très obscur ! Au moment où il avance comme une armée de thèses armées, de thèses solides, positives, ça fléchit et il dit en somme : décidément, ce concept de monde est obscur. Au fond, il ne sait pas ce que veut dire : « monde »... Et une lecture qui voudrait vraiment, en quelque sorte, créditer Heidegger du plus problématique ou du plus aporétique dirait : au fond, tout cela, toutes ces thèses apparemment positives, sûres d'elles-mêmes, sur l'homme, l'animal et la pierre, n'ont pour but, en quelque sorte, dans cette stratégie théâtrale, une grande stratégie de théâtre pédagogique, que d'entourer un moment où Heidegger dit : au fond, le monde, on ne sait pas ce que c'est, c'est une notion très obscure, qui devient de plus en plus obscure. Mais pour être sensible à ce qu'un tel énoncé, chez quelqu'un comme Heidegger, a de grave, il faut se souvenir qu'auparavant, dans *De l'essence du fondement*³ mais aussi et surtout dans

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., Deuxième partie, Chapitre II, p. 265.

2. *Ibid.*, § 42, p. 265. (C'est le titre du §.)

3. *Vom Wesen des Grundes*, première publication dans le volume jubilaire offert à Husserl, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Niemeyer, 1929.

Sein und Zeit, qui est un livre sur le monde, sur l'être-dans-le-monde, il avait proposé une approche radicalement nouvelle de la question du monde. À nouveau, donc, dans ce séminaire, il pose cette question du monde : « Nous commençons par la première des trois questions : qu'est-ce que le monde ? (*Wir beginnen mit der ersten der drei fragen : Was ist Welt ?*). » Et il distingue trois possibilités (encore trois...), trois « chemins » pour aborder cette question : deux qu'il a déjà suivis, dans les ouvrages précédents, et un nouveau qu'il va suivre. Le premier *chemin*, le « *plus proche* pour une première clarification » est celui de « l'historiographie » : « *l'histoire du mot "monde"* », d'abord. Mais « l'histoire du mot ne livre que le hors-d'œuvre » : il faut donc aller plus loin, jusqu'à « l'histoire de la formation du concept que ce mot renferme ». C'est le chemin qu'il a tenté de suivre, dit-il, dans *De l'essence du fondement*. Sur ce chemin, qui commence avec le *cosmos* grec, la conception chrétienne du monde est particulièrement importante :

Ce qui est le plus connu apparaît dans la distinction du monde et de Dieu. Le monde est l'ensemble de l'étant non divin et extra divin [donc la créature, la totalité du créé]. Par suite, celui-ci est du même coup, dans le sens chrétien, le créé par opposition à l'incrée. [...] L'homme est aussi un fragment du monde ainsi entendu. Mais l'homme ne vaut pas seulement comme fragment du monde, survenant en son sein, contribuant à le constituer ; l'homme se tient aussi vis-à-vis du monde. Cette tenue en vis-à-vis, c'est *avoir* le monde [et il souligne *avoir* : *Dieses Gegenüberstehen ist ein Haben der Welt*, l'homme a le monde alors qu'il sera dit que l'animal n'a pas le monde, plutôt qu'il l'a sans l'avoir ou qu'il ne l'a pas tout en l'ayant, ça va être très compliqué] comme ce en quoi l'homme se meut, ce avec quoi il s'explique, ce qu'il domine et ce que du même coup il sert et à quoi il est livré. Il en résulte que : l'homme est 1) un fragment du monde, 2) en tant que ce fragment, il est à la fois maître et serviteur du monde (*zugleich Herr und Knecht der Welt*)¹.

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 42, p. 266.

Mais il laisse ce premier chemin comme une première ébauche. Le deuxième *chemin*, délaissant « la *voie historiographique* », le chemin suivi dans *Sein und Zeit*, est celui de « la caractérisation du phénomène du monde » :

À la différence de cette *voie historiographique* (*Im Unterschied zu diesem historischen Weg*) pour entendre le concept de monde, j'ai tenté, dans *Être et temps*, une première caractérisation du *phénomène du monde* en interprétant la façon dont, *de prime abord et le plus souvent, nous nous mouvons quotidiennement dans notre monde* [...]. Cela qui nous est entièrement proche et que nous entendons chaque jour nous est, au fond, déjà lointain et impossible à entendre¹.

Il rappelle donc ce qu'il a fait deux ou trois ans auparavant. Il ne dit rien contre ce traitement du monde dans *Sein und Zeit*, contre l'analyse de « l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) », mais ce qui l'intéresse ici, c'est un « *troisième chemin* ». Si l'on veut donc prendre au sérieux les thèses sur l'animal, il faut savoir que Heidegger le fait à l'intérieur d'une nouvelle problématique du monde qui n'est ni celle qu'il a tentée dans *Vom Wesen des Grundes*, ni celle de *Sein und Zeit*, il veut un troisième *chemin* (encore trois, chaque fois c'est trois...) : « À présent, nous choisissons plutôt un *troisième chemin* – celui d'un *examen comparatif* (*vergleichenden Betrachtung*). »

Je vais lire ce passage d'un peu plus près parce que les animaux arrivent :

Nous avons entendu ceci : l'homme n'est pas un *fragment du monde*, il est aussi maître et serviteur de ce monde, en ce sens qu'il l'« a ». L'homme a (le) monde. Qu'en est-il du reste de l'étant, qui est lui aussi, comme l'homme un fragment du monde, c'est-à-dire les animaux, les plantes, les choses matérielles (les pierres par exemple) [c'est le seul exemple de choses matérielles] ? Sont-ce seulement des fragments (*Stücke*) du monde, à la différence de l'homme, qui lui *a* aussi le monde ? Ou bien l'animal aussi a-t-il

1. *Ibid.*, *loc. cit.*

(le) monde, et comment ? Est-ce de la même façon que l'homme ou est-ce autrement (*In derselben Weise wie der Mensch, oder anders*) ? [Et tout va se précipiter sur cet « autrement » :] Comment faut-il saisir cet « autrement » ? (*Wie ist diese Andersheit zu fassen* ?) [Voilà la question... la question de « l'altérité ».] Qu'en est-il pour la pierre ? Des différences apparaissent ici, bien que de façon encore sommaire. Nous les fixons à travers trois thèses [toujours trois...] : 1. La pierre (ce qui est matériel) est *sans monde* ; 2. l'animal est *pauvre en monde* ; 3. l'homme est *configurateur de monde*¹.

On pourrait continuer à lire de près, mais ce qui m'importe ici, c'est la stratégie de Heidegger, qui est très singulière : ayant posé, à l'intérieur de ces triades de questions, de termes, etc., les trois thèses, dans un examen comparatif, il dit que la meilleure manière d'entrer dans cette triple question comparative, c'est d'entrer par le milieu. On va donc choisir la thèse médiane, « la thèse du milieu (*der mittleren These*)² ».

La difficulté tient au fait qu'il s'agit d'accéder à l'essence de l'animalité, c'est bien ainsi qu'il nomme la chose, qui n'est déterminable que dans la mesure où on a fait auparavant la clarté sur la nature vivante du vivant. « L'essence de l'animalité de l'animal (*das Wesen der Tierheit des Tieres*) [...] L'animalité de l'animal, nous ne pouvons à son tour la déterminer que si la clarté est faite sur ce qui constitue la *nature vivante du vivant* (*die Lebendigkeit des Lebenden*)³... » Or la « nature vivante du vivant », c'est ce que l'animal a en commun avec l'homme. Donc on ne pourra parler de l'essence de l'animalité en général que si – et bien qu'au cours de son trajet Heidegger cite beaucoup d'exemples d'animaux –, malgré leurs différences (différences entre le lézard et le chimpanzé, par exemple), l'appartenance de tous les animaux à une « essence générale de l'animalité » n'est jamais mise en question. Sa question, c'est « l'essence de l'animalité de l'animal » (*das Wesen der Tierheit des Tieres*) par opposition à « l'essence de

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 42, p. 267.

2. *Ibid.*, Deuxième partie, Chapitre III, p. 277. (C'est le titre du chapitre.)

3. *Ibid.*, § 43, p. 269.

l'humanité de l'homme » (*das Wesen der Menschheit des Menschen*). Pourquoi ? Parce que « la nature vivante du vivant, à la différence de ce qui est sans vie », c'est « la possibilité de mourir ». C'est parce que, apparemment, l'animal peut mourir qu'il se distingue de la pierre qui ne peut pas mourir : « Une pierre ne peut pas être morte, parce qu'elle ne vit pas. » Alors il faudrait – nous n'avons pas le temps de le faire – mettre en rapport ce passage avec ce qu'il dit ailleurs, dans les textes que j'ai cités ici même et dans *Apories*, où Heidegger dit littéralement : « l'animal ne meurt pas », il finit de vivre, il « crève ». Ici, il dit qu'il meurt :

L'animalité de l'animal, nous ne pouvons à son tour la déterminer que si la clarté est faite sur ce qui constitue la *nature vivante du vivant* à la différence de ce qui est sans vie (*im Unterschied zum Leblosen*), de ce qui n'a pas même la possibilité de mourir (*das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben*). Une pierre ne peut pas mourir, parce qu'elle ne vit pas (*Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt*).

Autrement dit, ce qu'il implique ici, c'est que « l'animal meurt ». C'est à partir de là qu'il pose la question de l'essence de l'animalité à partir de l'essence du vivant. Mais comment donc concilier cette phrase avec ce qu'il dit ailleurs, avec tant d'insistance, à savoir que le propre de l'animal c'est qu'il « ne meurt pas » ? Qu'il finit de vivre (*verenden*) sans mourir, sans *sterben*, car c'est le mot *sterben* employé ici qui fait défaut à l'animal dans ces autres textes que j'ai cités naguère. Ici, l'animal, à la différence de la pierre, « meurt ». Dès lors se pose à nouveau, comme une énigme, et comme Heidegger le fait régulièrement, la question de ce qu'est, « dans son essence », la « vie », la « nature vivante du vivant ». Et naturellement, tout cela s'enlève sur le fond sur lequel j'ai ailleurs beaucoup insisté et encore ici même, cette semaine, à savoir que le *Dasein* est défini explicitement par Heidegger comme un « existant » qui n'est pas, pour l'essentiel, un « vivant ». La détermination, la référence à la vie, n'est pas essentielle pour déterminer le *Dasein*. Donc, avec cette question

de l'animal, outre toute l'énormité du champ problématique qui est ouvert, il y a la question de la vie non seulement chez les animaux mais chez le *Dasein*. C'est-à-dire qu'il faut sans cesse, en lisant les textes que nous ouvrons maintenant, s'intéresser à la fois à la question de ce qu'on appelle les animaux, avec les exemples qu'il donne, mais aussi à la question de l'animalité du *Dasein* que Heidegger, naturellement, écarte ou tient en suspens – je dirais d'un bout à l'autre de sa vie et de sa pensée.

Je voudrais lire – mais quelle heure est-il ? Six heures déjà ! bon... – j'aurais voulu insister sur les moments de vertige et de cercle dans ce texte. C'est ça qui demanderait du temps : s'intéresser aux embarras, avoués et déclarés par Heidegger quant à ce qu'il appelle la circularité de la démarche, le vertige – et il insiste beaucoup sur le vertige (*Schwindel*) : tourner en rond... Il s'aperçoit que ces considérations comparatives sont prises dans un cercle, et que ce cercle donne le vertige. Il insiste beaucoup sur ce vertige qui est, dit-il, *unheimlich*, « *Schwindel ist unheimlich* ». Et il y a beaucoup de moments dans ce texte que j'aurais voulu repérer, où la tête tourne et où Heidegger confesse que le vertige est *unheimlich* mais qu'il faut le vertige¹. Ce vertige est celui du questionnement sur l'animal, et finalement, c'est le concept de monde lui-même qui devient problématique et fragile.

Mais puisqu'on a juste dix minutes, il vaut mieux maintenant que je m'éloigne du texte. Un des lieux les plus difficiles, c'est lorsque Heidegger, ayant à soutenir la thèse selon laquelle l'animal est *weltarm*, tient à marquer que cette pauvreté n'est pas prise dans une hiérarchie, que ce n'est pas simplement un « moins » – c'est très difficile à soutenir : pourquoi « pauvre » alors que pauvre c'est, tout de même, moins riche ?... Donc, dit-il, il n'y a pas là une hiérarchie, un « ordre de valeurs² ». D'autre part, cette pauvreté est à déterminer à partir de la « privation », et il développe là toute une pensée de la *privation*. L'animal est « privé » et la privation n'est

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 43, p. 271 : « ... celui que le vertige n'a encore jamais saisi à l'occasion d'une question philosophique, celui-là n'a encore jamais questionné en philosophant. »

2. *Ibid.*, § 46, p. 290.

pas un sentiment simplement négatif – il a d'abord dit : la pierre n'est pas *privée*, la pierre n'a pas de monde mais elle n'est pas privée ; et comme la pierre n'a pas de monde et qu'elle n'est pas privée, on ne dira pas qu'elle est « pauvre » en monde. Autrement dit : dire de l'animal qu'il est pauvre en monde, c'est montrer qu'il a un monde. Et sans cesse Heidegger dit des choses délibérément contradictoires, à savoir que l'animal a un monde sur le mode du « ne pas avoir ». L'animal est « privé » et cette privation implique qu'il ait un sentiment : « *se sentir* pauvre », « *Ar-mut*¹ », est une « manière de *se sentir être* », une tonalité, un sentiment : l'animal éprouve la privation de ce monde. Donc pas de hiérarchie, pas de téléologie, pas de finalisme ni de mécanisme, et grande tradition de la *stérêsis* aristotélicienne, de la privation. Enfin, l'animal est dit « enfermé » dans cette privation – et Heidegger parle d'un « encerclement² », d'un accaparement, d'une hébétude (*Benommenheit*³), il est enfermé dans une hébétude mais avec le sentiment de la privation. Ce sont ces textes qu'il faudrait naturellement regarder de très près pour, si on accuse Heidegger de mettre l'animal au-dessous de l'homme, ne pas oublier qu'il prétend faire autre chose, à savoir dire que cette pauvreté ne signifie pas un moins, qu'elle signifie même, d'une certaine manière, un plus : un sentiment de privation qui marque que l'animal peut sentir quelque chose alors que la pierre ne le peut pas. Et il faudrait analyser cette *Benommenheit*, cette hébétude qu'on traduit par « accaparement ». Elle a un rapport essentiel avec la question de l'apophantique, de l'« en tant que tel » : le lézard, par exemple (et il faudrait revenir sur tous les lézards du texte...), a rapport à la pierre qui lui apparaît, au soleil qui lui apparaît, mais qui ne lui apparaissent pas « en tant que tels ».

Naturellement, pour aller très vite, je l'ai déjà suggéré les fois passées, la stratégie déconstructive que j'aurais essayé de mettre en place, si j'en avais eu le temps, ce ne serait pas de contester ce

1. *Ibid.*, loc. cit. : « ... *se sentir* pauvre (*"nämlich wie ihm dabei zu Mute ist – Ar-mut"*). »

2. *Ibid.*, § 47, p. 295.

3. *Ibid.*, en particulier § 58 b.

que Heidegger dit du « en tant que tel », mais de marquer que, peut-être – pour analyser justement, formaliser, rendre compte de ces énoncés contradictoires du type « l'animal *a* et n'a pas un monde », donc *a* et n'a pas le « en tant que tel » – il faudrait finir par sortir de cette opposition, qui est absolument structurante dans toute la philosophie, y compris chez Heidegger, entre le « en tant que tel » et le « non en tant que tel » : comme si on n'avait que le choix entre le « en tant que tel » (*als Struktur*) et son contraire. Et je crois qu'une analyse différentielle de l'animot, des animaux, devrait compliquer cette problématique du « en tant que tel ». Un des éléments sur lequel j'aurais aimé insister, une des prises sur cette problématique, c'est le moment où Heidegger, analysant la question du mensonge et du *logos* apophantique, fait allusion au fait que (c'est quelque chose sur quoi j'ai moi-même beaucoup insisté régulièrement parce que cela me paraît un enjeu stratégique très important) Aristote lui-même prend en compte, dans le *logos*, un moment non apophantique, un moment qui n'est pas déclaratif, énonciatif et prend alors l'exemple de la prière. « Exemple de λόγος non apophantique : l'εὐχή, la prière¹. » Ici il distingue entre un *logos apophantikos*, la parole « monstrative » – et quand je dis « Je », c'est une parole monstrative, « Je », c'est-à-dire « moi qui vous parle », je me montre – et un marquage (et je ne dirais pas *logos* ici) non apophantique qui est par exemple la prière qui ne montre rien, qui « ne dit rien », d'une certaine manière. Et la possibilité ici d'un *logos* non apophantique ouvrirait, à mon avis, une brèche dans tout ce dispositif, mais je n'ai pas le temps de le montrer.

Pour finir, très vite, je vais vous lire le passage concernant les animaux domestiques, puisque c'est ce dont nous parlions tout à l'heure, avec le chat qui est un animal domestique, mais selon moi non apprivoisé, non dressé, non « domestiqué ». Il se trouve au § 50, qui a pour titre : « Avoir et ne pas avoir de monde c'est pouvoir accorder la transposition... » La question que Heidegger élabore, à ce moment-là, c'est : pouvons-nous transposer (*versetzen*) ce que

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 72 b, p. 447. (Référence à Aristote, *Organon*, « De l'interprétation », 4, 17 a 1.)

nous disons de l'homme au *Dasein* ? Qu'est-ce que *versetzen*, transposer, d'abord d'homme à homme, entre les humains ? Que fait-on quand on transpose, question essentielle pour cette analyse comparative ? Qu'est-ce que c'est que transposer et pouvons-nous transposer chez l'animal ? C'est toute la question de l'anthropomorphisme, etc. Alors, à l'intérieur de cette grande question très longuement développée de l'être-transposé-en-d'autres et qu'il caractérise comme une essence du *Dasein* humain, le pouvoir transposer comme le propre du *Dasein*, il écrit :

Être transposé en d'autres fait partie de l'essence du *Dasein* humain (*Das Versetztsein in Andere gehört zum Wesen des menschlichen Daseins*). Si nous ne perdons pas cela de vue, nous aurons une orientation essentielle pour le problème particulier qu'est la possibilité propre à l'homme de se transposer dans l'animal. Mais à quoi cela nous sert-il ? Est-ce qu'ainsi est éliminée la difficulté qui nous gêne si, dans un cas déterminé, nous sommes appelés à nous transposer dans un animal¹ ?

Et, au titre de la transposition, il en arrive alors à ce passage que je voulais vous lire, et après lequel je m'arrêterai :

Prenons un exemple significatif : les animaux domestiques (*die Haustierte*). On ne les appelle pas ainsi parce qu'ils se trouvent dans la maison (*weil sie im Haus vorkommen*) mais parce qu'ils font partie de la maison (*weil sie zum Haus gehören*) [les fourmis ne sont pas des animaux domestiques, les animaux domestiques ne sont pas seulement *dans* la maison, ils *font partie* de la maison], ce qui veut dire que, d'une certaine manière, ils sont utiles à la maison (*d.h. für das Haus in gewisser Weise dienen*). Mais ces animaux ne font pas partie de la maison à la façon dont le toit fait partie de la maison, en tant qu'il la protège contre les intempéries. [Ils ne font pas partie de la maison comme n'importe quoi, ils ne sont pas utiles comme sont utiles des outils, le toit par exemple, qui sont utiles autrement.] Nous avons des animaux domestiques à la maison, ils « *vivent* » ensemble *avec nous* [il met entre guillemets et souligne : *sie* « *leben* » mit uns]. Mais nous ne vivons pas

1. *Ibid.*, § 50, p. 309.

avec eux si vivre veut dire : être à la manière de l'animal (*Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt : Sein in der Weise des Tieres*). [Autrement dit, l'animal vit avec nous mais nous ne vivons pas avec lui si vivre veut dire ce que fait un animal : donc *vivre* change ici de sens.] Néanmoins, nous *sommes avec eux* [souligné] (*Gleichwohl sind wir mit ihnen*). Cet être-ensemble n'est cependant pas *exister ensemble* (*Dieses Mitsein ist aber auch kein Mitexistieren*), dans la mesure où un chien n'existe pas mais ne fait que vivre (*ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt*) [et le mot existence ici a naturellement toute la portée que lui assure l'analytique du *Dasein* : le chien n'a pas de *Dasein*, il n'existe pas, il vit seulement et c'est la différence entre exister et vivre qui est la différence dans le « Mit », le *Mitgehen* ou ce *Mitsein*, la différence dissymétrique entre l'animal et nous]. Cet être-ensemble avec les animaux est tel que nous laissons ces animaux se mouvoir dans notre monde. Nous disons : le chien est couché sous la table, il bondit dans l'escalier. Mais le chien se comporte-t-il envers une table en tant que table, envers un escalier en tant qu'escalier ?

Et voilà ! C'est pourquoi il dira à un moment donné, au sujet du « en tant que » : il monte l'escalier, quelques fois mieux que nous, plus vite que nous, mais il n'a pas rapport à l'escalier « en tant que tel ». C'est pourquoi, dans un autre passage, il dit qu'il faudrait raturer tous les mots quand on parle de ce qui apparaît à l'animal¹. *Durchstreichung* généralisée en somme ! Raturer tous les mots, si ces mots sont déterminés dans leur sémantique par *l'existence*. Si ces mots sont déterminés à partir de l'existence du *Dasein*, aucun de ces mots ne convient à l'animal. Il faut donc les raturer. Il faut les retirer. C'est pour cela que je m'étais permis de signaler, ici même, cette allusion à la rature de l'animal. Mais est-

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 47, p. 294 : « Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions raturer le mot "roche" (*so müssen wir das Wort « Felsplatte » durchstreichen*) pour indiquer que ce sur quoi le lézard est allongé lui est certes donné d'une façon ou d'une autre mais n'est pas reconnu comme roche (*nicht als Felsplatte*) [...]. La rature signifie [...] que la roche n'est absolument pas accessible comme étant... – (*Die Durchstreichung besagt [...] : nicht als Seindes zugänglich*). » De même le brin d'herbe pour l'insecte...

ce que l'animal lui-même peut raturer ? non seulement au sens de la feinte de la feinte, selon Lacan, mais au sens où j'avais évoqué la possibilité d'un animal-machine qui viendrait effectuer toutes les ratures nécessaires dans le texte de Heidegger ?...

Suite du texte :

Et pourtant, il monte l'escalier avec nous. Il avale sa nourriture avec nous – non, nous n'avalons pas notre nourriture (*nein, wir fressen nicht*). Il mange avec nous – non, il ne mange pas. Et pourtant, c'est ensemble avec nous [il le fait avec nous] (*Und doch mit uns !*) ! Il y a un accompagnement (*ein Mitgehen*), une transposition (*eine Versetztheit*) – et pourtant il n'y en a pas (*und doch nicht*)¹.

C'est là le moment de la négation-dénégation et c'est là que ça se passe. Mais ça ne veut pas dire qu'il a tort. Bien sûr, l'animal ne mange pas comme nous, mais d'ailleurs personne ne mange de la même façon, il y a des différences structurelles, même quand on mange dans la même assiette !... Mais ce que je voulais suggérer – et naturellement c'est une proposition que je dis d'un mot et qui est d'une ambition qui me dépasse moi-même –, c'est que ces différences ne sont plus des différences entre « en tant que tel » et « pas en tant que tel ».

« Et pourtant, c'est ensemble avec nous ! Il y a... et pourtant, il n'y en a pas... » ! Ce point d'exclamation, j'aurais aimé le suivre à travers cet énorme discours, je le ferai je l'espère si j'en ai le temps et la force : je voudrais rendre justice à ce texte parce qu'il est très riche, il faudrait le suivre pas à pas et dire des choses un peu plus élaborées que celles que j'improvise ici.

Plus loin, il parle à nouveau de la mort, de la mort humaine comme dans *Être et Temps*, il parle aussi de la pulsion chez l'animal, de la pulsion sexuelle, de la nidification, etc. Mais, quoi qu'il en soit, il reste que :

S'il est vrai que l'animal ne se tient pas relativement à l'étant comme tel, il n'y a dès lors dans le comportement absolument aucune modalité de « laisser être » l'étant comme tel – absolument

1. *Ibid.*, § 50, p. 310.

aucune, sous aucune forme – (*Wenn dem so ist, daß das Tier sich nicht zu Seiendem als solchem verhält, dann liegt im Benehmen überhaupt kein Seinlassen des Seienden als solchen – überhaupt keines, in keinem Modus...*)¹...

L'animal ne sait pas « laisser être », « laisser être la chose telle qu'elle est ». Il a toujours un rapport d'utilité, de mise en perspective, il ne laisse pas la chose être ce qu'elle est, apparaître comme telle sans un projet guidé par un « tuyau » étroit de pulsions, de désirs². Une des questions qui se poserait alors serait de savoir si l'homme le fait. Autrement dit, pour indiquer la règle de la stratégie que j'aimerais suivre, cela ne consisterait pas seulement à déplier, multiplier, feuilleter la structure du « comme tel », ou l'opposition du « comme tel » et du « non comme tel », cela ne consisterait pas davantage à rendre à l'animal ce dont Heidegger le dit « privé », ce serait la nécessité de se demander si l'homme, lui, a le « en tant que tel ». Précisément, au sujet d'étants ou d'expériences très déterminantes et très marquantes – la mort étant évidemment le grand exemple (je l'ai abordé de ce point de vue-là, ici même), mais partout –, est-ce qu'on peut libérer le rapport du *Dasein* (pour ne pas dire l'homme) à l'étant de tout projet vivant, utilitaire, de mise en perspective, de tout dessein vital, de telle sorte que l'homme puisse, lui, « laisser être » l'étant ? Car c'est cela le rapport à l'étant en tant que tel, c'est-à-dire le rapport à ce qui est en tant qu'on le laisse être ce qu'il est, c'est-à-dire où on ne l'approche pas, où on ne l'appréhende pas

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique...*, op. cit., § 60 a, p. 369.

2. *Ibid.*, § 47, p. 295 : « L'animal a, comme animal, des relations précises à sa nourriture propre et à ses proies, à ses ennemis, à ses partenaires sexuels. Ces relations, qui sont pour nous infiniment difficiles à saisir et qui réclament une grande dose de précaution méthodique, ont un caractère fondamental qui est singulier, et qui jusqu'à présent n'a absolument pas été aperçu ni compris métaphysiquement. [...] Sa *manière d'être*, que nous appelons la "vie", n'est pas sans accès à ce qui est en plus à côté de lui, ce parmi quoi il se présente comme être vivant qui est. En raison de ce lien, on dit donc que l'animal a son monde ambiant et qu'il se meut avec lui. Dans son monde ambiant, l'animal est, pour la durée de sa vie, enfermé comme dans un tuyau (*in einem Rohr*) qui ne s'élargit ni ne se resserre. »

à partir de notre propre perspective, de notre propre dessein. Pour avoir rapport au soleil tel qu'il est, il faut que, d'une certaine manière, j'aie rapport au soleil tel qu'il est en mon absence et c'est en effet comme cela que se constitue l'objectivité, à partir de la mort. Avoir rapport à la chose, à supposer que cela soit possible, telle qu'elle est en elle-même, c'est l'appréhender telle qu'elle est, telle qu'elle serait même si je n'étais pas là. Je peux mourir, ou simplement sortir de la pièce, je sais que cela sera ce que c'est et restera ce que c'est. C'est pourquoi la mort est aussi une ligne de démarcation si importante, c'est à partir de la mortalité et de la possibilité d'être mort que l'on peut laisser être les choses telles qu'elles sont, en mon absence en quelque sorte, et ma présence n'est là que pour révéler ce que la chose serait en mon absence. Alors est-ce que l'homme peut faire ça, purement ? Est-ce qu'il a un rapport d'appréhension à l'étant « en tant que tel » – la « différence ontologique » donc –, à l'être de l'étant, tel qu'il laisse être l'être de l'étant, tel qu'il est, en l'absence de toute espèce de dessein, vivant ? Il est évident que la différence entre Nietzsche et Heidegger, c'est que Nietzsche aurait dit non : tout est en perspective, le rapport à l'étant, même le plus « vrai », le plus « objectif », le plus respectueux de l'essence de ce qui est tel qu'il est, est pris dans un mouvement qu'on appellera ici du vivant, de la vie et de ce point de vue, quelle que soit la différence entre les animaux, cela reste un rapport « animal ». Donc, la stratégie en question consisterait à démultiplier le « en tant que tel » et, au lieu de simplement rendre la parole à l'animal, ou donner à l'animal ce dont l'homme le prive en quelque sorte, à marquer que l'homme en est aussi, d'une certaine manière, « privé », privation qui n'est pas une privation, et qu'il n'y a pas de « en tant que tel » pur et simple. Voilà ! Cela suppose une réinterprétation radicale du vivant, naturellement, mais non pas en termes d'« essence du vivant », d'« essence de l'animal ». C'est la question... L'enjeu, naturellement, je ne le cache pas, est tellement radical qu'il y va de la « différence ontologique », de la « question de l'être », de toute l'armature du discours heideggerien.

Table

<i>Avant-propos</i> de Marie-Louise Mallet	9
I. L'animal que donc je suis (à suivre)	15
II.	79
III. Et si l'animal répondait ?	163
IV.	193

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac), 1973.

GLAS, 1974.

« OCELE COMME PAS UN », *préface à L'ENFANT AU CHIEN-ASSIS*, de J. Joliet, 1980.

D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.

OTOBIOGRAPHIES. *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984.

SCHIBBOLETH. *Pour Paul Celan*, 1986.

PARAGES, 1986.

ULYSSE GRAMOPHONE. *Deux mots pour Joyce*, 1987.

DE L'ESPRIT. *Heidegger et la question*, 1987.

PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, 1987.

MÉMOIRES – *Pour Paul de Man*, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

DONNER LE TEMPS 1. *La fausse monnaie*, 1991.

POINTS DE SUSPENSION. *Entretiens*, 1992.

PASSIONS, 1993.

SAUF LE NOM, 1993.

KHÔRA, 1993.

SPECTRES DE MARX, 1993.

POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.

FORCE DE LOI, 1994.

MAL D'ARCHIVE, 1995.

APORIES, 1996.

RÉSISTANCES – *de la psychanalyse*, 1996.

LE MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996.

ÉCHOGRAPHIES – *de la télévision* (entretiens filmés avec Bernard Stiegler), 1996.

COSMOPOLITES DE TOUS LES PAYS, ENCORE UN EFFORT ! 1997.

ADIEU à Emmanuel Lévinas, 1997.

DEMEURE – *Maurice Blanchot*, 1998.

PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, t. I, nouv. éd. augmentée, 1998.

VOILES, avec Hélène Cixous, 1998.

« L'ANIMAL QUE DONC JE SUIS », in *L'ANIMAL AUTOBIOGRAPHIQUE. Autour de Jacques Derrida*, M.-L. Mallet (dir.), 1999.

DONNER LA MORT, 1999.

LE TOUCHER, *Jean-Luc Nancy*, 2000.

ÉTATS D'ÂME DE LA PSYCHANALYSE, 2000.

TOURNER LES MOTS. *Au bord d'un film*, avec Safaa Fathy, Galilée/Arte Éditions, 2000.

LA CONNAISSANCE DES TEXTES. *Lecture d'un manuscrit illisible*, avec Simon Hantaï et Jean-Luc Nancy, 2001.

DE QUOI DEMAIN..., *Dialogue*, avec Élisabeth Roudinesco, Fayard/Galilée, 2001.
 L'UNIVERSITÉ SANS CONDITION, 2001.
 PAPIER MACHINE, 2001.
 ARTAUD LE MOMA, 2002.
 FICHUS, 2002.
 H. C. POUR LA VIE, C'EST À DIRE, 2002.
 MARX & SONS, PUF/Galilée, 2002.
 VOYOUS, 2003.
 « ABRAHAM, L'AUTRE », in JUDEÏTÉS. *Questions pour Jacques Derrida*, J. Cohen et R. Zagury-Orly (dir.), 2003.
 GENÈSES, GÉNÉALOGIES, GENRES – ET LE GÉNIE. *Les secrets de l'archive*, 2003.
 PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, t. II, nouv. éd. augmentée, 2003.
 PARAGES, nouv. éd. augmentée, 2003.
 CHAQUE FOIS UNIQUE, LA FIN DU MONDE, présenté par P.-A. Brault et M. Naas, 2003.
 BÉLIERS. *Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, 2003.
 LE « CONCEPT » DU 11 SEPTEMBRE. *Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, avec Jürgen Habermas, présentés et commentés par Giovanna Borradori, 2004.
 « LE LIEU DIT : STRASBOURG », in PENSER À STRASBOURG, Galilée/Ville de Strasbourg, 2004.
 « LA BÊTE ET LE SOUVERAIN », in LA DÉMOCRATIE À VENIR, M.-L. Mallet (dir.), 2004.
 APPRENDRE À VIVRE ENFIN. *Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée/Le Monde, 2005.
 SÉMINAIRE LA BÊTE ET LE SOUVERAIN. *Volume I (2001-2002)*, M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud (éds), 2008.
 DEMEURE, ATHÈNES, photographies de Jean-François Bonhomme, 2009.
 SÉMINAIRE LA BÊTE ET LE SOUVERAIN. *Volume II (2002-2003)*, M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud (éds), 2010.
 POLITIQUE ET AMITIÉ, *Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, 2011.

Autour de Jacques Derrida

P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.), LES FINS DE L'HOMME, 1981.
 Sarah Kofman, LECTURES DE DERRIDA, 1984.
 M.-L. Mallet (dir.), LE PASSAGE DES FRONTIÈRES, 1994.
 Rodolphe Gasché, LE TAIN DU MIROIR. *Derrida et la philosophie de la réflexion*, tr. M. Froment-Meurice, 1995.
 M. Lisse (dir.), PASSIONS DE LA LITTÉRATURE, 1996.
 M.-L. Mallet (dir.), L'ANIMAL AUTOBIOGRAPHIQUE, *Autour de Jacques Derrida*, 1999.
 Hélène Cixous, PORTRAIT DE JACQUES DERRIDA EN JEUNE SAINT JUIF, 2001.
 M.-L. Mallet (dir.), LA DÉMOCRATIE À VENIR, 2004.

Chez d'autres éditeurs

- L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE, de Husserl, Introduction et traduction, PUF, 1962.
L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE, Le Seuil, 1967.
LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE, PUF, 1967.
DE LA GRAMMATOLOGIE, Minuit, 1967.
LA DISSÉMINATION, Le Seuil, 1972.
MARGES – DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, 1972.
POSITIONS, Minuit, 1972.
« ÉCONOMIMÉSIS », in MIMÉSIS, Aubier-Flammarion, 1975.
« FORS », *préface* à LE VERBIER DE L'HOMME AUX LOUPS, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976.
« SCRIBBLE », *préface* à L'ESSAI SUR LES HIÉROGLYPHES, de Warburton, Aubier-Flammarion, 1978.
ÉPERONS. LES STYLES DE NIETZSCHE, Flammarion, 1978.
LA VÉRITÉ EN PEINTURE, Flammarion, 1978.
LA CARTE POSTALE. DE SOCRATE À FREUD ET AU-DELA, Aubier-Flammarion, 1980.
L'OREILLE DE L'AUTRE. Textes et débats, éd. Cl. Lévesque et Ch. McDonald, VLB, Montréal, 1982.
SIGNÉPONGE, Columbia University Press, 1983 ; Le Seuil, 1988.
LA FILOSOFIA COMO INSTITUCIÓN, Barcelone, Juan Granica, 1984.
POPULARITÉS. DU DROIT À LA PHILOSOPHIE DU DROIT, *avant-propos* à LES SAUVAGES DANS LA CITÉ, Champ Vallon, 1985.
LECTURE DE DROIT DE REGARDS, de M.-F. Plissart, Minuit, 1985.
« PRÉJUGÉS – DEVANT LA LOI », in LA FACULTÉ DE JUGER, Minuit, 1985.
FORCENER LE SUBJECTILE, Étude pour les DESSINS ET PORTRAITS D'ANTONIN ARTAUD, Gallimard, 1986.
FEU LA CENDRE, Des femmes, 1987.
« MES CHANCES », in CONFRONTATION, 19, Aubier, 1988.
« SOME STATEMENTS AND TRUISMS... », in THE STATES OF « THEORY » (D. Carroll, ed.), Columbia University Press, 1989.
LE PROBLÈME DE LA GENÈSE DANS LA PHILOSOPHIE DE HUSSERL, PUF, 1990.
MÉMOIRES D'AVEUGLE. L'AUTO PORTRAIT ET AUTRES RUINES, Louvre, Réunion des Musées nationaux, 1990.
HEIDEGGER ET LA QUESTION, Flammarion, 1990.
L'AUTRE CAP, Minuit, 1991.
« CIRCONFESSON », in JACQUES DERRIDA, avec Geoffrey Bennington, Le Seuil, 1991.
QU'EST-CE QUE LA POÉSIE ? (éd. quadrilingue), Berlin, Brinkmann & Bose, 1991 ; rééd. augmentée en coll. avec W. Mihuleac, Signum, 1997.
« NOUS AUTRES GRECS », in NOS GRECS ET LEURS MODERNES, Le Seuil, 1992.
PRÉGNANCES, Brandes, 1993.
« FOURMIS », in LECTURES DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE, Des femmes, 1994.
MOSCOU ALLER RETOUR, L'Aube, 1995.
AVANCES, *préface* à LE TOMBEAU DU DIEU ARTISAN, de S. Margel, Minuit, 1995.
« FOI ET SAVOIR », in LA RELIGION, Le Seuil, 1996 ; publié à part, suivi de « LE SIÈCLE ET LE PARDON », Le Seuil, 2000.
« LIGNÉES », in MILLE E TRE, CINQ, avec M. Henich, William Blake & Co, 1996.
ERRADID, avec Wanda Mihuleac, Galerie La Hune Brenner, 1996.

- « LA NORME DOIT MANQUER »(et autres contributions), in LE GÉNOME ET SON DOUBLE, Hermès, 1996.
- « UN TÉMOIGNAGE DONNÉ... », in QUESTIONS AU JUDAÏSME. *Entretiens avec Elisabeth Weber*, Desclée de Brouwer, 1996.
- IL GUSTO DEL SEGRETO, avec Maurizio Ferraris, Laterza, 1997.
- DE L'HOSPITALITÉ, Calmann-Lévy, 1997.
- LE DROIT À LA PHILOSOPHIE DU POINT DE VUE COSMOPOLITIQUE, Unesco-Verdier, 1997.
- « MANQUEMENTS – DU DROIT À LA JUSTICE (Mais que manque-t-il donc aux sans-papiers ?) », in MARX EN JEU, Descartes et C^e, 1997.
- LA CONTRE-ALLÉE, avec Catherine Malabou, La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, 1999.
- « UNE CERTAINE POSSIBILITÉ IMPOSSIBLE », in DIRE L'ÉVÉNEMENT, EST-CE POSSIBLE ? avec G. Soussana et A. Nouss, L'Harmattan, 2001.
- « LA VEILLEUSE », *préface à JAMES JOYCE OU L'ÉCRITURE MATRICIDE*, de J. Trilling, Circé, 2001.
- « LA FORME ET LA FAÇON », *préface à RACISME ET ANTISÉMITISME*, d'A. David, Ellipses, 2001.
- ATLAN GRAND FORMAT (« *De la couleur à la lettre* »), Gallimard, 2001.

Autour de Jacques Derrida

Magazine littéraire, n° 430, spécial Jacques Derrida, avril 2004.

Europe, n° 901, spécial Jacques Derrida, mai 2004.

Cahier de L'Herne. Jacques Derrida, n° 83, M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.), 2004.

DANS LA MÊME COLLECTION

Jacques Derrida
Glas

Élisabeth de Fontenay
Les Figures juives de Marx

Sarah Kofman
Camera obscura

Jean-Luc Nancy
La Remarque spéculative

Sarah Kofman
Quatre Romans analytiques

Philippe Lacoue-Labarthe
L'Imitation des Modernes

Jacques Derrida
Parages

Jacques Derrida
Schibboleth – Pour Paul Celan

Jean-François Lyotard
L'Enthousiasme

Éliane Escoubas
Imago Mundi

Jacques Derrida
Ulysse gramophone

Jacques Derrida
De l'Esprit

Jacques Derrida
Psyché

Jacques Derrida
Mémoires – Pour Paul de Man

Jean-Luc Nancy
L'Expérience de la liberté

Alexander García-Düttmann
La Parole donnée

Sarah Kofman
Socrate(s)

Paul de Man
Allégories de la lecture

Marc Froment-Meurice
Solitudes

Sarah Kofman
Séductions

Jacques Derrida
Limited Inc

Philippe Lacoue-Labarthe
Jean-Luc Nancy
Le Titre de la lettre

Jacques Derrida
L'Archéologie du frivole

Gérard Granel
Écrits logiques et politiques

Jean-François Courtine
Extase de la raison

Jacques Derrida
Du droit à la philosophie

Jean-Luc Nancy
Une pensée finie

Daniel Payot
Anachronies de l'œuvre d'art

Geoffrey Bennington
Dudding, des noms de Rousseau

Jean-François Lyotard
Leçons sur l'analytique du sublime

Jacques Derrida
Donner le temps

Peggy Kamuf
Signatures

Marc Froment-Meurice
La Chose même

Sylviane Agacinski
Volume

Sarah Kofman
Explosion I

Jacques Derrida
Points de suspension

Sarah Kofman
Explosion II

Jean-Luc Nancy
Le Sens du monde

Jacques Derrida
Spectres de Marx

Bernard Stiegler
La Technique et le Temps I

Collectif
Le Passage des frontières

Jean-Luc Nancy
Les Muses

Jacques Derrida
Politiques de l'amitié

Jacques Derrida
Force de loi

Rodolphe Gasché
Le Tain du miroir

Jacques Rancière
La Mésestante

Daniel Giovannangeli
La Passion de l'origine

Gérard Granel
Études

Sarah Kofman
L'Imposture de la beauté

Jacques Derrida
Résistances

Jean-Luc Nancy
Être singulier pluriel

Bernard Stiegler
La Technique et le Temps II

Marc Froment-Meurice
C'est-à-dire

Sylviane Agacinski
Critique de l'égocentrisme

Werner Hamacher
Pleroma

Collectif
Passions de la littérature

Étienne Balibar
La Crainte des masses

Daniel Payot
Effigies

Jacques Derrida
Psyché I

David Wills
Prothèse I

Michel Lisse
L'Expérience de la lecture I

David Wills
Prothèse II

Collectif
L'Animal autobiographique

Ann Van Sevenant
Écrire à la lumière

Jean-Pierre Moussaron
Limites des Beaux-Arts I

Geoffrey Bennington
Frontières kantienues

Serge Margel
Logique de la nature

Michel Deguy
La Raison poétique

Collectif
*Hélène Cixous,
croisées d'une œuvre*

Jean-Luc Nancy
La Pensée dérobée

Jacques Rancière
L'Inconscient esthétique

Michel Lisse
L'Expérience de la lecture II

Max Loreau
Genèses

Jacques Derrida
Papier Machine

Bernard Stiegler
La Technique et le Temps III

Jean-Luc Nancy
La Communauté affrontée

Jean-Luc Nancy
*La Création du monde ou la
mondialisation*

Philippe Lacoue-Labarthe
Poétique de l'histoire

Jacques Derrida
Fichus

Marie-Louise Mallet
La Musique en respect

Jean-Pierre Moussaron
Limites des Beaux-Arts II

Philippe Lacoue-Labarthe
Heidegger – La politique du poème

Jean-Luc Nancy
À l'écoute

Serge Margel
Destin et liberté

Marc Froment-Meurice
Incitations

Jacques Derrida
Voyous

Collectif
Judéités

Jacques Derrida
Psyché II

Jacques Derrida
Parages (nouv. éd.)

Jacques Derrida
Chaque fois unique, la fin du monde

Jacques Derrida
Béliers

Jean-Luc Nancy
Chroniques philosophiques

Jacques Derrida
Jürgen Habermas
Le « concept » du 11 septembre

François Raffoul
À chaque fois mien

Marc Crépon
Terreur et Poésie

Collectif
Sens en tous sens

Jacques Rancière
Malaise dans l'esthétique

Serge Margel
Corps et âme

Collectif
La Démocratie à venir

Jacques Derrida
Apprendre à vivre enfin
Entretien avec Jean Birnbaum

Serge Margel
Superstition

Marc Crépon
Langues sans demeure

Jean-Luc Nancy
La Déclosion (Déconstruction du christianisme I)

Joseph Cohen
Le Spectre juif de Hegel

Jacques Derrida
L'animal que donc je suis

Marc Crépon
Altérités de l'Europe

Serge Margel
Le Silence des prophètes

Jacques Rancière
Politique de la littérature

Serge Margel
De l'imposture

Joseph Cohen
Le Sacrifice de Hegel

Juan-Manuel Garrido
La Formation des formes

Collectif
Derrida, la tradition de la philosophie

Jean-Luc Nancy
Vérité de la démocratie

Marc Crépon
La Culture de la peur I

Serge Margel
Aliénation

Jacques Derrida

Séminaire

La bête et le souverain

Volume I (2001-2002)

Collectif

Derrida d'ici, Derrida de là

Catherine Malabou

Changer de différence

Joseph Cohen

Alternances de la métaphysique

Jacques Derrida

Séminaire

La bête et le souverain

Volume II (2002-2003)

Jean-Luc Nancy

Identité

Étienne Balibar

Violence et civilité

Jean-Luc Nancy

L'Adoration

(Déconstruction du christianisme II)

Marc Crépon

La Guerre des civilisations

Jean Derrida

La Naissance du corps

Antonio Negri

Spinoza et nous

Raphael Zagury-Orly

Questionner encore

Jacques Derrida

Politique et amitié

Juan-Manuel Garrido

Chances de la pensée

Jean-Luc Nancy

Politique et au-delà

Aurélien Barrau

Jean-Luc Nancy

Dans quels mondes vivons-nous?

CET OUVRAGE A ÉTÉ
ACHEVÉ D'IMPRIMER POUR LE
COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE
PAR CORLET NUMÉRIC
À CONDÉ EN NORMANDIE EN AVRIL 2019
NUMÉRO D'IMPRESSION : 156476.
DÉPÔT LÉGAL : JANVIER 2006.
NUMÉRO D'ÉDITION : 1151.

Imprimé en France

Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* – et qui je suis au moment où, surpris nu, en silence, par le regard d'un animal, par exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne.

Pourquoi ce mal ?

J'ai du mal à réprimer un mouvement de pudeur. Du mal à faire taire en moi une protestation contre l'indécence. Contre la malséance qu'il peut y avoir à se trouver nu, le sexe exposé, à poil devant un chat qui vous regarde sans bouger, juste pour voir. Malséance de tel animal nu devant l'autre animal, dès lors, on dirait une sorte d'animalséance : l'expérience originale, une et incomparable de cette malséance qu'il y aurait à paraître nu en vérité, devant le regard insistant de l'animal, un regard bienveillant ou sans pitié, étonné ou reconnaissant. Un regard de voyant, de visionnaire ou d'aveugle extra-lucide. C'est comme si j'avais honte, alors, nu devant le chat, mais aussi honte d'avoir honte. Réflexion de la honte, miroir d'une honte honteuse d'elle-même, d'une honte à la fois spéculaire, injustifiable et inavouable. Au centre optique d'une telle réflexion se trouverait la chose – et à mes yeux le foyer de cette expérience incomparable qu'on appelle la nudité. Et dont on croit qu'elle est le propre de l'homme, c'est-à-dire étrangère aux animaux, nus qu'ils sont, pense-t-on alors, sans la moindre conscience de l'être.

Honte de quoi et nu devant qui ? Pourquoi se laisser envahir de honte ? Et pourquoi cette honte qui rougit d'avoir honte ?

Devant le chat qui me regarde nu, aurais-je honte *comme* une bête qui n'a plus le sens de sa nudité ? Ou au contraire honte *comme* un homme qui garde le sens de la nudité ? Qui suis-je alors ? Qui est-ce que je suis ? À qui le demander sinon à l'autre ? Et peut-être au chat lui-même ?

ISBN 978-2-7186-0693-4



9 782718 606934 34 €