

ÉCRIRE L'ANIMAL, DE LA PHILOSOPHIE A LA POÉSIE
LECTURE D'UNE PROPOSITION DE *L'ANIMAL QUE DONC JE SUIS*
DE JACQUES DERRIDA

Martin Graceffa
(ULB, FNRS)

Résumé

Dans *L'animal que donc je suis*, J. Derrida affirme que le discours de la philosophie s'est constitué en rejetant l'animal hors du *logos*. On se demande alors quel par quelle *écriture* le philosophe pourrait accueillir l'animal dans son texte. J. Derrida annonce une thèse qui pourrait indiquer une réponse : « La pensée de l'animal, s'il y en a, revient à la poésie ». Derrida n'y revenant pas lui-même en détail dans le reste de l'ouvrage, cet article se propose de pallier ce manque, en s'appuyant notamment sur ce que dit le philosophe de la poésie dans *Che cos'è la poesia*. On verra alors qu'animal et poésie peuvent être lus comme les noms d'une *indéconstructible justice*.

Abstract

In *The Animal That Therefore I Am*, J. Derrida claims that the discourse of philosophy has been constituted by the rejection of the animal outside the *logos*. The question then arises as to the *écriture* with which the philosopher can welcome the animal into his text. J. Derrida announces a thesis that could provide an answer: 'The thought of the animal, if there is one, returns to poetry'. Since Derrida himself does not elaborate on this in the rest of the book, this article aims to fill the gap, drawing in particular on what the philosopher says about poetry in *Che cos'è la poesia*. We will then see that animal and poetry can be read as the names of an indeconstructible justice.

« Ample jusqu'à se croire interminable, un discours qui *s'est appelé* philosophie [...] a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite. [...] Il fallait que *sa propre limite* ne lui restât pas étrangère. Il s'en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre.

La philosophie a toujours tenu à cela : penser son autre. Son autre : ce qui la limite et dont elle relève dans son essence, sa définition, sa production. »
(Derrida 1972, I)

Sur la première page de « tympan », colonne de gauche, Derrida énonce ce qui semble être une *loi* du discours philosophique. Il veut dire lui-même sa propre limite, il refuse qu'on le fasse pour lui. Le philosophe serait aussi celui qui dicte celle des autres discours : pensons à Aristote qui régirait, depuis son *Organon*, sa *Rhétorique* et sa *Poétique* tous les discours qui courent dans la cité. Et si le discours de la philosophie tient à « penser son autre », ça n'est peut-être jamais que pour contrôler ses propres limites – qu'il penne cependant à établir une fois pour toutes.

Dans *L'animal que donc je suis*, Derrida cherche quelque chose comme une pensée de l'autre qu'est l'animal. Ce dernier semble alors être une figure par excellence¹ d'un autre

¹ À l'instar du « fou » de « Cogito et histoire de la folie » dans Derrida 1967a, 51-98, et de la « femme » de Derrida 1978. Il s'agit évidemment chaque fois de commencer par contester l'unicité massive présumée sous de tels *mots*.

qui ne peut être si facilement retenu dans les limites que le discours philosophique lui assigne *par essence et en tant que tel*. Penser l'animal ne peut se faire pour Derrida sans déstabiliser le discours de celui qui le pense, le portant peut-être hors de ce « discours qui s'est appelé philosophie ». Dans l'espoir qu'il *réponde*, il fallait ouvrir à l'animal la clôture de ce discours. Ainsi la question de l'animal ne peut pas se poser sans ouvrir (une fois de plus) la question de l'écriture :

« 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. » (Derrida 2006, 60)

Quelle écriture inventer pour sortir du logocentrisme² de la philosophie sans tomber dans l'anthropomorphisme de la fable ? Ce n'est pas par une question mais par une thèse que Derrida va adresser à la pensée de l'animal une autre manière d'écrire : la poésie. Ce sera donc notre tâche que d'adresser à cette thèse des questions, afin de mieux comprendre la pensée (derridienne) de l'animal et la manière dont on pourrait en parler sans retourner à son enfermement par le discours de la philosophie. « 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. » (Derrida 2006, 23)

« Voilà une thèse ». Face à la netteté déclarée d'une *position*, le lecteur pourrait croire qu'il a déjà obtenu de Derrida le mot d'une véritable philosophie de l'animal. En lisant trop vite, on pourrait en venir trop vite aux conclusions. Face à la chose animale, le philosophe avouerait son impuissance, il s'en ferait même le devoir : l'animal, et jusqu'à l'animalité de l'homme, viendraient d'une origine pré-philosophique, pré-rationnelle, à laquelle il faudrait revenir, par un mode du langage lui aussi plus originaire – la poésie. Un tel retour à l'origine serait alors la fin – le but comme le terme – d'une pensée postmoderne qui se veut critique de la rationalité comme fondement impensé commun de la modernité, des techno-sciences et de la philosophie elle-même. Animalité et poésie joueraient donc chez Derrida un rôle proche de celui qu'il dénonce lui-même chez le second Heidegger³, celui qui opposa, au langage moderne de la technique, un langage de la tradition qui appartient à la poésie (allemande). Un tel retour à l'origine, teinté d'un fétichisme pour l'animal et la poésie comme figures de la présence à soi de la nature, serait également un retour à ce que Derrida a décrit dès ses premiers travaux comme une « métaphysique de la présence⁴ ». C'est un Derrida presque romantique qui se présenterait alors, et on pourrait *retourner* contre ce Derrida tardif les armes déconstructrices qu'il avait d'abord déployées contre – par exemple – le père du romantisme : Rousseau.

² Derrida 2006, 133, indique que, selon Derrida, le logocentrisme est la logique même de l'anthropocentrisme.

³ Voir en particulier, dans ce contexte zoopoétique, Derrida 1992a.

⁴ Elle va de pair avec le logocentrisme, dans Derrida 1967b.

Comme le rappelle G. Artous-Bouvet⁵, la poésie apparaît dans la deuxième partie de *De la grammatologie*, à travers la lecture qu'elle mène du corpus rousseauiste. Elle est alors un des noms de ce que Derrida aura soumis à l'épreuve de la déconstruction dans toute son œuvre, en particulier dans la première partie de sa carrière⁶ : le logocentrisme comme privilège de la parole, de la présence, et de l'origine, sur l'écriture, la différence et la trace, de la parole comme lieu originaire de la présence contre l'écriture comme trace d'une irréductible différence. Chez Rousseau en effet, cité par Derrida, la poésie est la première forme du langage humain, avant qu'il ne quitte tout à fait son animalité. S'il fallait, pour l'homme, en revenir à l'animalité, ça ne pourrait être que par un retour à l'origine passionnelle plutôt que rationnelle, figurale plutôt que discursive, un retour à l'animal et à la poésie. Derrida semblerait alors repris dans la logique de la tradition la plus métaphysique, lui qui pourtant croyait naïvement y échapper.

Mais nous verrons qu'une telle lecture ne tient pas. Elle lit trop vite ces quelques lignes tirées de *L'animal que donc je suis*. Derrida par son œuvre doit nous avoir appris à lire avec méfiance, les oreilles dressées comme celle d'un animal, à l'affût, et à se méfier en particulier lorsque l'auteur d'un texte nous dit « voilà une thèse ». C'est toujours à partir de ce lieu du texte que peut s'entamer la déconstruction du discours univoque, clair et cohérent qu'il prétend soutenir. Et on comprend bien pourquoi : la thèse qu'un auteur reconnaît et désigne comme telle, qu'il prétend signer, assumer, est nécessairement le « symptôme d'une dénégation⁷ » : dénégation de toutes les thèses et de tous les faits qui sont aussi à l'œuvre, mais de manière non-consciente, non-thématisée voire dissimulée. Ces dénégations ont sur le discours et sa logique interne comme externe un pouvoir d'autant plus grand que non identifié. Cette méfiance contre les préjugés et leur puissance sur les discours est au fond une posture très classique. H-G. Gadamer dénonce ce « préjugé contre le préjugé » comme un des fondements de *l'Aufklärung*, autant chez Descartes que – par son retournement – dans le romantisme⁸.

Laissons là la question de savoir si Derrida et sa déconstruction se réinscrivent finalement dans cette tradition de la philosophie comme *critique*, remettant face au tribunal de la raison chacune des thèses qui constituent jusqu'au discours de la philosophie elle-même⁹. Là où ses textes se distinguent indiscutablement de la plupart des corpus philosophiques, c'est en tant qu'ils exercent cette méfiance non seulement face aux discours des autres (philosophes, scientifiques, citoyens, etc.), mais également face au sien, au sein même de son texte, et ce avec une radicalité et une insistance rarement égalée dans l'histoire de la philosophie. Au point que lire « voilà ma thèse » ne doit pas provoquer, chez le lecteur coutumier des textes de Derrida, le sentiment réconfortant qu'il a (enfin) quelque chose à quoi s'amarrer pour naviguer à travers les difficiles propositions qui constituent tout texte de philosophie.

⁵ Artous-Bouvet 2022, 21-27. Nous devons beaucoup à cet excellent livre : il donne non seulement de la pensée derridienne de la poésie une exposition accessible, sans en perdre la nuance et la profondeur, mais laisse aussi apparaître, notamment à partir du III^{ème} et dernier chapitre, une véritable théorie de la poésie, dans le sillage de celle de Derrida mais pas sans nouveauté.

⁶ Disons de 1962 jusque 1974, publication de *Glac* qui date ce que nous pourrions appeler, dans le cadre de cet article, un devenir-poétique (et autobiographique) de son œuvre, dont les autres textes principaux seront ensuite *La carte postale* (1980) et *Circonfession* (1991).

⁷ Nous reviendrons sur le passage dans lequel il emploie ces mots, dans Derrida 2006, 32.

⁸ Gadamer 1976/1996, 275 (pagination des *Gesammelte Werke*, Tübingen, 1986, indiquée en marge de la traduction française).

⁹ Il se défend d'une identification entre la « déconstruction » et la « critique » dans sa « Lettre à un ami japonais », dans Derrida 1987, 390.

On se trouve ici face à un exemple paradigmatique de tous les procédés par lesquels Derrida plonge constamment son lecteur dans l'incertitude. « La pensée de l'animal, *s'il y en a*, revient à la poésie, voilà une thèse » (nous soulignons). Ce « *s'il y en a* » rappelle le lecteur à une sorte de surmoi déconstructeur ou, au moins, critique. La thèse n'est pas encore énoncée, la copule par laquelle son sujet sera lié à son objet n'est pas encore venue, cachée sous le verbe « revient », que déjà la possibilité ou l'existence d'un tel sujet est soulignée comme douteuse.

Laissons-nous gagner par cette angoisse et relisons cette phrase en soulignant certaines des variations de sens rendues possibles par cette grammaire typique de l'écriture de Derrida. À la relire de plus près, l'apparente univocité d'une thèse se laisse brouiller par d'autres thèses, d'autres textes, d'autres expériences, s'ouvrant ainsi à la plurivocité. Et nous verrons qu'en effet, la thèse de Derrida, *s'il y en a*, est bien plutôt que « la pensée de l'animal », précisément en revenant à la poésie, échappe à la subjectivité : elle ne peut en ce sens être le sujet d'une proposition qui serait une thèse ou même une hypothèse.

Il s'agira bien de *revenir* à la poésie et à l'animal comme à une origine pré-philosophique et pré-rationnelle, et il s'agira bien d'être *passionné* par cette origine : mais le sens de ce « revient » ne peut pas s'épuiser dans la seule figure d'un *retour* à l'origine, à la poésie ou à l'animalité comme origine(s). Il faut y entendre la grammaire de la (re)venue. À la poésie revient d'accueillir la venue de l'animal dans le discours théorique de la philosophie. Y faire revenir l'animal, y laisser entendre sa voix, ce n'est pas *retourner* comme une *boîte à meuh*¹⁰ les oppositions tracées du discours philosophique : proclamant la supériorité de l'animal ou de la poésie, on n'échapperait pas à la logique de ce discours, on la laisserait demeurer tranquille dans son retournement et la vache resterait toujours aussi enfermée et exclue, dans sa boîte. Si un *sujet* peut espérer effectuer, œuvrer le retournement de l'autre, se tourner vers lui ou le tourner vers soi, si le mouvement d'un retourner à un début et une fin, la *venue* telle que nous l'entendons à travers l'œuvre de Derrida est tout autre :

- (1) Ce que Derrida appelle la venue de l'autre ne peut être œuvré, opéré, par un sujet depuis sa (prétendue) souveraineté : c'est à la logique derridienne de l'« appel » que répond – et non pas réagit¹¹ – la venue de l'autre. À peine peut-on appeler l'autre à venir, et cet appel, pour être le lieu de l'altérité (animale ou non), ne peut jamais s'offrir aucune garantie : « l'autre appelle à venir et cela n'arrive qu'à plusieurs voix. » (Derrida 1986, 63)
- (2) La venue de l'autre reste in-finie : ce qui vient n'est jamais là, il reste (sans demeurer) dans le mouvement appelé d'une *venue*, dans le *là-bas* qui ne revient jamais au *ici-là*.
- (3) Enfin, ce *revenir* à la poésie de la pensée animale en fait un spectre, un fantôme, un *revenant*. Il renvoie à l'« hantologie » dont rêve Derrida dans *Spectre de Marx* : « plus ample et plus puissante qu'une ontologie ou qu'une pensée de l'être » (Derrida 1993, 31). À l'expérience poétique revient le revenant, le fantôme de l'animal : figure de la présence-absence, de ce que la philosophie, conformément à son logocentrisme, doit exclure, par la force de la raison comme faculté de juger,

¹⁰ Il s'agit (1) d'un jouet pour enfant, cette ingénieuse « boîte cylindrique pourvue d'un mécanisme qui produit un meuglement quand on la retourne » (Robert), (2) d'une analogie, moins ingénieuse, dont je ne suis pas particulièrement fier.

¹¹ Contre la tradition qui voudrait faire de l'animal un être incapable de *répondre* mais uniquement de *réagir*, et dont le langage ne serait pas digne de ce nom, Derrida pose la question : « et si l'animal répondait ? » (titre de la troisième partie de l'ouvrage, p. 163-192, d'abord publié indépendamment, sous ce titre, dans M.-L. Mallet et G. Michaud 2004). Sur l'opposition réaction-réponse, voir Derrida J., *L'animal que donc je suis*, chez Descartes, p. 115-120, chez Lacan, 168-173.

de séparer. Rabatté ou retourné du côté de l'absence, le spectre de l'animal en l'homme ne serait que simulacre, illusion, rêverie, produits par ce qui en l'homme n'est pas l'homme comme homme (pensée, raison, âme), mais l'homme comme animal (corps, machine). Commentant un extrait de la sixième méditation de Descartes, où il est question d'un « fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme » (Descartes, *Méditations métaphysiques*, cité dans Derrida 2006, 106), Derrida remarque que : « le spectre à conjurer par le jugement [...] 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. » (Derrida 2006, 106)

I. Animal, pensée, poésie

« La pensée de l'animal, s'il y en a, revient à la poésie ». Qu'est-ce qui revient à quoi ? Avant de se porter vers la question d'un autre texte, *Che cos'è la poesia*¹² (Derrida 1992b), texte dont il est en train de parler au moment où la « thèse » que nous commentons vient ou revient à Derrida, c'est sur le *sujet* de cette proposition, « la pensée de l'animal », qu'il faut nous arrêter un instant. On y lit l'un des jeux d'écriture favoris de Derrida : l'usage ambigu du génitif. Selon qu'on le tient pour un génitif objectif (1) ou subjectif (2), et en acceptant de considérer un instant le vocable « poésie » comme déterminé (instant qui précède notre lecture de *Che cos'è la poesia*), on pourrait produire deux lectures de la thèse de Derrida :

- (1) La pensée dont l'animal est l'objet, la pensée portant sur l'animal, portée vers lui, peut-être jusqu'à la responsabilité de penser la « chose » qu'est l'animal, tout cela revient à, relève d'un mode de langage spécifique : la poésie. Ce serait donc du côté de la poésie que les « *animal studies* », toutes disciplines confondues, devraient se *tourner*¹³. Ainsi ces discours théoriques feraient *appel* à elle (la poésie) pour laisser *venir* ceux-là (les animaux). Plus encore, il relèverait du droit de la poésie de faire appel, face au tribunal de la raison, de la décision selon laquelle toute prétention à la pensée lui a été refusée, disons depuis le moment et le lieu du tracé d'une double frontière *logos/muthos, anthrôpos/zôon*. La poésie réclamerait alors, à l'occasion de l'animal comme « chose » et « autre », ce qui lui revient de droit.
- (2) La pensée dont l'animal est le sujet. Que l'animal possède quelque chose comme la pensée, c'est ce que semble refuser la tradition philosophique¹⁴. Peut-être plus encore que du langage articulé, l'animal serait dépourvu de cette pensée qui est le

¹² Les lignes qui précèdent et suivent la « thèse » que nous commentons portent sur le « hérisson » au centre de ce texte, sur lequel nous reviendrons en détail dans la troisième partie de cet article : bien connu des lecteurs de Derrida, il ne l'est pas nécessairement dans le champ des « *animal studies* », et nous semble indispensable (un peu plus peut-être que chacun des très nombreux autres textes de Derrida cité par lui dans Derrida 2006), pour comprendre dans toute sa radicalité la « zoopoétique » derridienne.

¹³ C'est notamment ce que propose le champ de la « zoopoétique », fondée sur le terme inventé par Derrida, voir en particulier Simon 2021, en particulier 41-47 pour un retour sur le livre de Derrida.

¹⁴ Et ce jusque Heidegger, comme Derrida l'explique dans Derrida 1987, 77-78 : « D'autre part, s'il est pauvre en monde, l'animal doit bien avoir du monde, et donc de l'esprit, à la différence de la pierre qui est sans monde : *weltlos*. Heidegger rejette purement et simplement la première hypothèse, quelque difficulté que cela entraîne dans le maintien de ce mot ici étrange, la "pauvreté". La différence dont il parle entre la pauvreté et la richesse n'a pas de degré. Car justement, en raison d'une différence d'essence, le monde de l'animal – et si l'animal est pauvre en monde, donc en esprit, on doit bien pouvoir parler d'un monde de l'animal, et donc d'un monde spirituel – n'est pas une espèce ou un degré du monde humain. Cette pauvreté n'est pas une indigence, un peu de monde ».

fondement de tout *logos* véritable. Ce que nous appelons « raison », ici et traditionnellement, comme traduction possible du *logos* grec, serait ce qui distingue l'homme de l'animal ou de son animalité. C'est également ce qui donne à l'homme sa proximité avec Dieu, et sa liberté : non celle, impure et déchaînée, hors-la-loi, de la bête, mais la vraie liberté du philosophe, celle qui consiste précisément à *penser*. Que cette pensée animale relève de la poésie est également hétérodoxe. S'il peut y avoir une vérité de la poésie, il ne s'agit pas traditionnellement de la vérité de la pensée rationnelle de la philosophie – et d'ailleurs pas de la poésie telle que pensée par Derrida¹⁵.

Ce que peut être une pensée de l'animal revenant à la poésie reste ainsi entièrement énigmatique. Les deux lectures sont chacune possibles et valables en même temps. Quelles soient valables en même temps, cela n'est rendu possible que si l'on assume le refus d'une certaine norme du discours philosophique : celle de l'univocité. Selon cette norme, le discours philosophique se doit d'appartenir à ce que le *Traité de l'interprétation* (17a) appelle le langage apophantique : chaque phrase doit pouvoir être dite *vraie* ou *fausse*. Une phrase, pour être vraie ou fausse, doit avoir un *sens* unique. Ainsi, selon la norme de l'écriture philosophique classique, une phrase plurivoque ne peut être qu'une erreur : on l'imputera au manque d'attention de l'écrivain ou à l'incapacité du langage naturel à être suffisamment clair pour exprimer la pensée¹⁶. L'écrivain n'aura pas perçu que sa formule pouvait être interprétée en plusieurs sens, et le lecteur doit alors conjecturer, entre les sens possibles, celui qui correspond au vouloir-dire de l'auteur. Selon cette norme classique, toute plurivocité se réduit donc à l'*équivocité*. Derrida au contraire cultive dans son écriture une véritable plurivocité : c'est que selon lui, comme nous l'avons vu, la venue de l'autre « n'arrive qu'à plusieurs voix » (Derrida 1987a, 62). Derrida s'autorise et même provoque et souligne la plurivocité de ses textes, et si nous, lecteurs, répondons à cet appel en ne la réduisant pas à l'unité d'un sens, *nous* (lui et nous) sommes déjà renvoyés à la poésie : revenant ainsi à la poésie, il nous est permis d'espérer une imprévisible venue de l'animal.

Cependant, nous devons nous méfier ici du vocabulaire de la grammaire, qui appelle ces deux lectures des noms de génitif « objectif » et « subjectif ». Comme le suggère Derrida à de nombreuses reprises¹⁷, penser l'animal en échappant à son assujettissement par la métaphysique réclame de penser au-delà, ou plutôt en deçà, de la distinction sujet/objet. L'animal, tel qu'il est pensé par Derrida, ne peut revenir qu'avant la séparation entre un sujet et un objet : s'il pense, c'est d'une pensée dont il n'est pas le sujet, c'est d'une pensée d'avant le *je* pense. Et si cette pensée pense l'animal, c'est en le laissant (re)venir, en

¹⁵ Derrida 1992b, 307, refuse que la poésie relève d'une quelconque, « mise-en-œuvre-de-la-vérité ». Comme l'indique M. Ferraris, dans Derrida 1992a, il s'agit d'une référence critique au rôle donné à l'œuvre d'art par Heidegger dans « L'Origine de l'œuvre d'art » (en traduction française dans Heidegger 1962, 13-98). Derrida et M. Ferraris en discutent longuement, en particulier Derrida 1992a, 309-314.

¹⁶ Si l'on est optimiste, on rêvera alors peut-être de le remplacer par quelque langage formel plus efficace, si l'on est pessimiste, on regrettera la chute de l'homme et de Babel, nous abandonnant à la tâche infinie mais nécessaire d'un dialogue tournant autour *du* sens. La pensée de Derrida nous semble aller évidemment au-delà de cette alternative, en refusant qu'il y ait quelque chose comme l'unité d'un sens.

¹⁷ Le passage le plus explicite sur ce point est peut-être celui-ci : « 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 », Derrida J., *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 173.

faisant appel à lui, non en le saisissant¹⁸ comme un objet. La poésie elle-même, nous le verrons, ne se rapporte pas à la *chose* comme à un objet, elle n'est pas non plus œuvrée par un sujet-poète.

Nous avons déjà évoqué l'habituel « s'il y en a », qui succède à l'énoncé du (non) sujet de la proposition (« la pensée de l'animal »). Derrida se montre à la fois prudent et rappelle son lecteur à la vigilance : et en effet il y a bien des raisons de douter de la possibilité d'une « pensée de l'animal ». Mais ici déjà nous avons lu trop rapidement, présupposant que ce « s'il y en a » portait sur l'entièreté du groupe nominal : ce dont on doit douter ce n'est pas seulement de la possibilité/de l'existence d'une « pensée de l'animal », mais peut-être aussi de la possibilité de ce que prétend désigner ici le complément du nom : « l'animal ». On le sait, ce qu'il renommerait plus loin¹⁹ « animot » n'est qu'un mot, en tant que chose il n'existe rien qui soit, d'un bloc, « l'animal », et dont on puisse qualifier la pensée. Ce qui se déconstruit avant tout, à propos de l'animal comme animot, c'est évidemment le tracé d'une différence unique et unifiée entre lui et l'homme. Mais comme il y insiste, il ne s'agit pas d'établir une quelconque continuité entre l'homme et l'animal, ce que l'homme appelle « L'Animal » :

« Imaginer que je pourrais, que quiconque, d'ailleurs, pourrait ignorer cette rupture, voire cet abîme, ce serait d'abord s'aveugler sur tant d'évidences 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. » (Derrida 2006, 51-52)

Ce que Derrida conteste, c'est bien le tracé de la limite entre l'homme et l'animal, mais non le *fait* de cette différence, « une rupture et même un abîme », répète-t-il. Il énonce trois hypothèses qu'il est bon de rappeler comme un programme et un résumé de sa pensée de l'animal (Derrida 2006, 53) (avant de continuer à voir en quel sens elle peut être dite revenir à la poésie) : 1) La limite ne « dessine pas deux bords » : entre homme et animal, il n'y a pas *la* limite unique, il y a bien un abîme, mais ses bords sont multiples. 2) Cette limite a une histoire. C'est pourquoi l'animal, ou la différence homme/animal sont susceptibles de déconstruction. Mais cette « histoire » est elle-même l'une des limites entre homme et animal : la déconstruction de l'animal appelle aussi la déconstruction de l'histoire. 3) Comme nous l'avons dit, cette limite n'intéresse que l'homme, l'homme comme raison, cet homme dont le paradigme est finalement la figure (classique) du philosophe comme pure pensée raisonnante. Et c'est pourquoi, lorsqu'elle regarde l'autre bord, elle ne voit que « l'Animal ». Laisser venir l'animal, ce serait abolir « l'Animal » au profit de la « multiplicité hétérogène de vivants » qui est *là-bas*, derrière le mot, l'animot (ce serait donc abolir également « l'Homme » et « le Philosophe »). Laisser donc venir, à une pensée qui ne peut plus être strictement philosophique, les innombrables différences

¹⁸ Voir le chapitre sur « l'haptocentrisme » dans Llored 2012, qui suggère le *toucher* – plutôt que la saisie – comme mode de rapport éthique à l'animal : « L'antériorité du toucher met donc aussi en question les catégories de "sujet" et d' "objet", c'est-à-dire du "qui" et du "quoi" en une continuité à la fois tangible et intangible. Autrement dit, voici sa dimension éthique, l'animal touché est à la fois sujet et objet, qui et quoi et le toucher confirme son objectif de déconstruction » (Llored 2012, 87-88).

¹⁹ À partir de Derrida 2006, 63, il s'en explique à partir de p. 65-66, mais surtout p. 73-74.

de cette multiplicité. Inviter et accueillir, dans le français du vocable « l'animal », la *différance* qui le rend irréductible à l'unité d'un concept.

II. Philosophie, poétique, quelle différence ?

En analysant la première partie de cette thèse, nous avons pu déjà exposer une partie des problèmes que Derrida pose à la pensée, à propos de l'animal, en même temps que la pensée de l'animal qui est la sienne. Mais reste à lire la deuxième partie de la phrase, qui précise la question de l'écriture que nous voulons poser à la philosophie et, plus largement, aux discours théoriques à propos de l'animal. La « thèse » derridienne d'une revenue de la pensée de l'animal à la poésie, est, nous dit-il, « ce dont la philosophie, par essence, a dû se priver ». Cette deuxième partie de la thèse de Derrida, relève-t-elle de la philosophie ? ou revient-t-elle, elle aussi, à la poésie ?

« Ce dont » la philosophie se prive, c'est à la fois de cette manière de penser propre à l'animal que nous sommes, et de penser cette chose que reste (sans *être*) l'animal. Nous avons vu que c'est une des thèses fondamentales de Derrida : chaque fois que la philosophie parle de l'animal, c'est pour constituer un propre de l'homme, c'est pour penser l'homme comme autre de l'animalité. C'est-à-dire à la fois comme autre (1) de la bestialité, du déchaînement libre, et (2) de la machinité, de la soumission au règne des causes : comme producteur de savoirs et de techniques, divinisé plutôt qu'animalisé, en un mot comme « être rationnel ». Même lorsque cette élévation de l'homme au-dessus de la nature se fait dans la conscience forte d'une menace, voire d'une nécessité due à quelque chute, de retomber dans l'animalité, c'est toujours *en tant que* capable de raison que l'homme mérite ce nom.

C'est « par essence » que la philosophie « a dû se priver » de la pensée de l'animal. Il y aurait donc une essence de la philosophie. Dans la mesure où elle est ce qui se charge de délivrer l'essence des choses, elle échappe à un discours « méta » qui en donnerait la sienne : seule la philosophie peut répondre à la question du « qu'est-ce que ? » de la philosophie. Ainsi on devrait lire cette proposition comme une proposition elle-même philosophique. Derrida parlerait donc ici de « la philosophie » pour parler « des philosophes », c'est-à-dire d'une tradition, d'un ensemble de textes : de la philosophie *jusqu'à présent*. Le texte de Derrida serait exclu de cette essence historique de la philosophie, mais resterait philosophique, opérant une révolution *au sein* de la philosophie : il ferait entrer dans la philosophie, pour la première fois, un objet dont elle avait dû se priver, fondant une nouvelle philosophie, élargissant l'essence de la philosophie par un coup de génie.

Mais ce présupposé selon lequel la philosophie possède l'hégémonie sur l'usage de la pensée repose justement sur l'identification entre pensée et raison, de la pensée comme *logos*, langage et raison : la raison ou la pensée raisonnante étant ce dont le philosophe cherche et, peut-être, maîtrise la technique. Il est celui qui en donne les règles d'usage, le mode d'emploi aux autres disciplines du savoir. Or, nous l'avons vu, Derrida affirme (non sans précaution) une autre pensée : celle de l'animal, qui est aussi une « pensée poétique », et donc également un autre langage, « chaque fois au-delà de *logos* », dira *Che cos'è la poesia* (Derrida 1992b, 307). Ainsi, nous lisons trop vite cette proposition selon laquelle la philosophie, par essence, a dû se priver de la pensée de l'animal, si nous la lisons comme une proposition philosophique *et* métaphilosophique. Elle ne peut être « méta » qu'en tant que déjà le texte de Derrida est porté hors de la philosophie, vers le poétique. Ainsi ça ne peut être que paradoxalement, et même ironiquement, que Derrida délivre ici l'« essence » de la philosophie. Le texte de *l'Animal que donc je suis* assume une

plurivocité : il parle depuis la *voix du philosophe*, revenant à la *voix du poète*. Et si la voix de Derrida échappe à la philosophie pour en venir à la poésie, c'est en suivant l'animal, à sa suite (selon la double grammaire du titre « l'animal que donc je suis », ou le « suis » peut-être entendu à la fois comme la première personne du présent de « être » et de « suivre »²⁰).

« C'est la différence entre le savoir philosophique et la pensée poétique ». Quelle est cette différence ? Elle ne peut pas être une différence à la manière de celles que trace traditionnellement la philosophie : fixe et nette, taxinomique. Elle est une différence qui diffère, c'est-à-dire qui laisse venir le discours de la philosophie à la poésie, à l'écriture, à la *différance*. Ce texte de Derrida se laisse affecter, mettre en œuvre par la différence entre savoir philosophique et pensée poétique : c'est-à-dire par l'animal. Cet animal n'est plus celui dont l'auteur d'un texte de philosophie, pure raison en action, se sépare par cette activité même de raisonnement. Il s'agit au contraire de l'animal que donc le signataire de ce texte est – ou plutôt devient – par le devenir-poétique de son écriture, partant du discours et du savoir, du discours comme savoir de la philosophie, c'est-à-dire le quittant, vers la pensée poétique. L'animal joue le rôle d'une force qui fait différer le discours philosophique vers une écriture poétique qu'il reste à déterminer. En écrivant ainsi, plutôt qu'en raisonnant philosophiquement, le signataire devient ou est rendu (revenu) à son animalité *par* l'animal qui le regarde. C'est vers un « genre » bien singulier, qui échappe précisément à la logique des genres de discours, que se dirige ce texte. Et c'est en expérimentant le regard de son chat que Derrida rêve à une taxinomie singulière :

« 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. » (Derrida 2006, 31)

Derrida fait ici référence à la fameuse « thèse » que nous commentons déjà depuis une dizaine de pages. Le classement qu'il rêve ici se fait « *oultre* » cette différence entre savoir philosophique et pensée poétique (différence qui consiste, nous l'avons vu, à se priver ou non d'une pensée animale, d'une animalité de la pensée) : en outre, c'est-à-dire *en plus*, en *supplément* de cette différence. Nous voyons également que c'est entre deux « situations de savoir », « deux grandes formes de traité théorique ou philosophique » : tous ces termes devraient contribuer à faire de cette distinction celle de deux espèces d'un genre commun, le « savoir philosophique », dans son opposition à la « pensée poétique » :

²⁰ C'est en particulier p. 93-94 que Derrida expose cette plurivocité et son intraduisibilité, mais il joue tout au long du livre sur les ambiguïtés entre « être » et « suivre », ainsi que sur la grammaire multiple du « suivre » et du « poursuivre », qui rappelle notamment la figure du philosophe chasseur, de l'animal philosophique qui suit ou qu'on suit à la *trace* (figure classique, au moins depuis le *Sophiste* de Platon, où elle joue un rôle ambigu : 1) l'Étranger se décrit, tout au long du Dialogue, comme un chasseur poursuivant le sophiste à la trace, afin de l'attraper dans les filets de sa définition, 2) le sophiste est lui-même, en 223b, au terme de la première des sept définitions qui en seront données, un chasseur de ces animaux que sont les hommes. Ce que nous devons réduire, dans les contraintes du présent article, sous le nom séduisant de « la philosophie », apparaît entre les lignes du *Sophiste* dans toute son irréductible complexité. Pour lui rendre justice, notamment dans son rapport à la ou aux différence(s), renvoyons à Zaks 2023. Plus particulièrement, sur la figure du chasseur dans le *Sophiste*, voir Wolff 1991, 19-52).

« 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* [...] depuis là-bas, depuis une origine tout autre. » (Derrida 2006, 31)

La différence spécifique par laquelle Derrida sépare en deux espèces le genre du « traité théorique ou philosophique sur l'animal » est bien singulière : il semble que seul son texte puisse saturer la deuxième espèce. Et en effet, la première « est sans doute celle qui rassemble *tous* les philosophes et les théoriciens *en tant que tels* ». Tout texte théorique et philosophique ne peut donc appartenir qu'à ce premier genre de texte théorique.

« 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 qui 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 statutaire*, 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. » (Derrida 2006, 32-33)

À peine posée, cette distinction entre deux espèces de textes théoriques ou philosophiques se déconstruit : c'est qu'elle est, rappelons-le, « une taxinomie du point de vue des bêtes ». À la différence du premier genre, celui qui prétend instituer des taxinomies stables, la taxinomie de Derrida s'institue comme une « fiction », rêvée « depuis là-bas, depuis l'origine du tout autre », laissant agir en elle l'animal, elle se déconstruit d'elle-même, au moment même de son institution : la différence qu'elle trace est d'emblée soumise à la différance. En effet, « déconstruire, c'est se préparer à la venue de l'autre : le laisser venir, "inventer", hétérogène et incalculable » (Derrida 1987, 53). Et le théoricien qui, *en tant que tel*, ne peut appartenir qu'à la première espèce, est fait « poète ou prophète » par cette préparation à la venue de l'animal que donc il *est et suit*. En tant que ce théoricien-devenant-poète doit se faire animal (c'est-à-dire étranger à la séparation sujet/objet), en appelant l'animal, pour entrer dans ce deuxième genre de discours, il *ne peut jamais* en être un « représentant statutaire, à savoir [un] sujet en tant qu'homme théorique, philosophique, juridique ». Un tel texte, c'est-à-dire un texte pris dans un devenir-poème, échappe à la logique de la signature et de la responsabilité du discours telle que la conçoit la philosophie ou le droit : « Un poème je ne le signe jamais. L'autre signe. » (Derrida 1992, 307) Et ça n'est que depuis ce devenir poétique, appelé par l'expérience de la passion de l'animal, que le premier genre peut être déconstruit, lu depuis ce regard animal qui le hante, y relevant les « symptôme[s] » d'une « dénégation » :

« Mais comme je ne crois pas, au fond, que cela [se voir vu par l'animal] ne leur [les signataires du premier genre] 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. » (Derrida 2006, 32)

Ainsi, on comprend que l'animal, ou plus précisément, le « petit chat » de J. D., s'apparente dans *L'animal que donc je suis* à ce que G. Artous-Bouvet – c'est toute la puissante thèse de son livre – affirme du poème chez Derrida : à la fois *force de déconstruction* et *indéconstructible*. Pour finir de le montrer, nous devons en venir finalement à ce texte que nous avons évoqué, et qui devrait nous faire mieux comprendre *ce à quoi* revient la « pensée de l'animal », si c'est « à la poésie ».

III. Che cos'è la poesia

Venons-en enfin, comme promis, au court texte dont le titre-question, « *Che cos'è la poesia* », imposé à Derrida par la revue italienne *Poesia*, semble promettre de nous en dire plus sur cette poésie à laquelle reviennent, nous l'avons vu, l'animal et le texte de Derrida. Cette promesse tient également au fait qu'il y est question d'un « hérisson » (parfois appelé de son nom italien *istrice*). C'est d'ailleurs en évoquant ce hérisson de « *Che cos'è la poesia* », que, dans *L'animal que donc je suis*, Derrida formule la « thèse » que nous commentons sans relâche.

On peut s'y attendre, la réponse qu'est ce court texte ne livrera pas à son questionnant (qui d'ailleurs probablement ne le souhaite pas) le « qu'est-ce que » philosophique de la poésie, sa définition, comme *devrait* le faire un philosophe authentique. Posséder le savoir philosophique, ce serait être capable, en réponse à la question « Qu'est-ce que telle chose ? », de délivrer de la chose le *logos* : raison, définition, différence spécifique. Dès les premières lignes du texte, Derrida formule pour lui le devoir d'échapper au *savoir* philosophique pour en revenir à la poésie. « Pour répondre à une telle question – *en deux mots, n'est-ce pas ?* – on te demande de savoir renoncer au savoir. » (Derrida 1992b, 303) Et, quelques lignes après, au troisième paragraphe du texte :

« Elle se voit dictée, la réponse, d'être poétique. Et pour cela tenue de s'adresser à quelqu'un, singulièrement à toi mais comme à l'être perdu dans l'anonymat, entre ville et nature, un secret partagé, à la fois public et privé, *absolument* l'un et l'autre, absous de dehors et de dedans, ni l'un ni l'autre, l'animal jeté sur la route, absolu, solitaire, roulé en boule *auprès de soi*. Il peut se faire écraser, *justement*, pour cela même, le hérisson, *istrice*. » (Derrida 1992b, 304)

La réponse, donc, revient à la poésie : c'est ce qu'une certaine loi lui *dicte*. Elle n'est pas poétique par choix arbitraire, mais par nécessité, cette nécessité qu'est la poésie elle-même. C'est comme si dans la question « Qu'est-ce que la poésie ? », le nom de la poésie, tel que Derrida l'*entend*, l'emportait sur le « Qu'est-ce que ... ? » de la philosophie, comme si la poésie portait la philosophie hors d'elle-même (selon un appel analogue à celui par lequel, nous l'avons vu, dans *L'animal que donc je suis*, l'animal porte l'écriture de Derrida hors de la philosophie, vers la poésie). Nous ne commenterons pas l'énumération par laquelle il qualifie l'« être perdu dans l'anonymat » auquel doit être adressée cette réponse de six pages (sans vers ni rime) *pour être poétique*. Notons simplement ceci : 1) un poème doit être adressé à un *autre*, doit l'appeler et être appelé par lui, 2) cet autre

doit être un *toi singulier*, et le nom par lequel Derrida recouvre (partiellement) l'anonymat de cette singularité est celui d'un « animal, jeté sur la route », le fameux « hérisson » de ce texte.

Or, si on devait tirer de cet extrait les conditions de « poéticité » d'un texte pour tenter de les appliquer à l'*Animal que donc je suis*, on n'aurait pas de mal à trouver à qui est adressé ce dernier texte pour les remplir : il s'agit évidemment du chat dont Derrida raconte, dès les premières pages²¹, l'expérience troublante de s'être trouvé nu devant lui, et d'avoir eu honte de cette nudité. Il insiste : « 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 ». (Derrida 2006, 20)

Cependant, si on doit accepter que ces textes relèvent de ce que Derrida semble appeler la poésie ou la pensée poétique, on peut se demander ce qu'elle a encore à voir avec le *genre* littéraire qu'est la poésie. C'est notamment dans les dernières lignes qu'il nous donne à comprendre que cette poésie est en effet étrangère à tout genre littéraire²² historiquement constitué :

« - Mais le poème dont tu parles, tu t'égares, on ne l'a jamais nommé ainsi, ni aussi arbitrairement. / - Tu viens de le dire. C'est ce qu'il fallait démontrer. Rappelle-toi la question : "Qu'est-ce que... ?" (*ti esti, was ist..., istoria, episteme, philosophia*). "Qu'est-ce que... ?" pleure la disparition du poème – une autre catastrophe. En annonçant ce qu'il est tel qu'il est, une question salue la naissance de la prose²³. » (Derrida 1992b, 308)

Ainsi ce dont on parle avec Derrida sous le nom de poésie est autre chose que ce que l'on a jusqu'ici « nommé ainsi ». Et cette chose est ce qui vient toujours *avant* la philosophie, l'histoire, la connaissance²⁴. Nous avons jusqu'à maintenant, à la suite de la « thèse » de Derrida, employé le terme « poésie ». Remarquons que dans le contexte de ce *Che cos'è la poesia*, Derrida parle plutôt de poème. C'est que, comme il l'a expliqué plus tôt, il cherche à soustraire cette *chose* dont il parle à tout ce qui appartient au genre historique de la « poésie ». Tout d'abord il préfère parler de *poétique*, au sens d'une *expérience*²⁵ :

²¹ À partir de la page 18, le texte commençant à la page 15, par de longs remerciements, commençant eux-mêmes, à la première phrase du texte, par une allusion à la nudité et à la confession (« Au commencement – je voudrais me confier à des mots qui soient, si possible, nus », p. 15), thèmes évidemment inspirés de cette expérience qu'il raconte comme une confession. Ce chat se fait cependant plus discret dans les séances II, III et IV (à partir de la page 79 donc, et jusqu'à la fin), qui sont des lectures successives de l'animal chez Descartes, Kant, Levinas, Lacan et Heidegger.

²² Comme le signale Artous-Bouvet 2022, 9 : « la poésie, ainsi, ne saurait être reçue favorablement par l'intervention derridienne sous la catégorie de son *genre* (poétique), mais, restrictivement, selon son inscription dans une "littéralité" générale qui seule peut faire force de déconstruction ».

²³ Sur le thème d'une certaine dialectique de la poésie et de la prose, et plus généralement sur ce texte de Derrida, voir Beck 2021, 155-162.

²⁴ Comme nous l'avons indiqué en revenant sur la critique derridienne de la poésie chez Rousseau, cet *avant* du poème ne doit pas être compris comme le fantasme d'un *retour à l'origine* : si le poème peut être dit venir *avant* la philosophie et l'histoire, c'est au sens où il s'expérimente toujours comme un fantôme, un *revenant*, en ce sens il est même *le fantôme de la philosophie* (c'est-à-dire une figure non métaphysique de l'origine : origine qui ne peut se penser que comme reste d'une origine – ce dont le fantôme serait le revenant –, origine de l'origine ou archi-trace, figure donc de l'origine comme présence-absence. Sur l'archi-trace, voir en premier lieu Derrida 1967, 90-91).

²⁵ Comme le souligne justement G. Artous-Bouvet, il faut prendre garde ici à ne pas reconduire ce que Derrida appelle « poétique » à une expérience « au sens philosophique ou phénoménologique du "vécu", mais comprise comme "voyage", trajectoire d'une errance vers le plus irréductible de l'étrangeté » (Artous-

commençant par parler de « poésie », il se reprend : « le *poétique*, plutôt, car tu entends parler d'une *expérience*, autre mot pour voyage, ici la randonnée aléatoire d'un trajet, la strophe qui tourne mais jamais ne reconduit au discours. » (Derrida 1992b, 304)

Si l'expérience poétique est une randonnée *aléatoire*, et qu'elle est hors discours, c'est que cette expérience poétique se vit hors de ce que la philosophie aura institué comme le propre de l'homme : sujet raisonnant et arraisonnant, calculant, mais aussi et en même temps sujet souverain, opérant, œuvrant le monde dont il fait son objet. C'est parce qu'il ne la veut pas comme l'activité d'un sujet que Derrida se reprend une seconde fois : « Il n'y a jamais que du poème, avant toute poésie. Quand, au lieu de "poésie", nous avons dit "poétique", nous aurions dû préciser : "poématique". Surtout ne laisse pas reconduire le hérisson dans le cirque ou dans le manège de la *poiesis* : rien à faire (*poiein*). » (Derrida 1992b, 307)

Le poème est aléatoire et hors du discours en ce sens qu'il n'est pas l'œuvre d'un sujet souverain. Au contraire, le discours reçoit, pâtit le poème comme un *don*, en même temps qu'il reçoit et pâtit l'autre singularité qu'il appelle et qui l'appelle : « Il a donc lieu, pour l'essentiel, sans qu'on ait à le faire : il se *laisse* faire, sans activité, sans travail, dans le plus sobre *pathos*, étranger à toute production, surtout à la création. Le poème échoit, bénédiction, venue de l'autre. » (Derrida 1992b, 307)

Dans la mesure où c'est le terme « poésie » qu'emploie Derrida dans le contexte différent de *L'animal que donc je suis*, nous avons continué à l'employer. Mais il faut garder à l'esprit qu'il ne s'agit pas de cette poésie comme genre. Cette dernière renverrait en effet à la poésie comme discours régi par la philosophie ou la raison. Chez Derrida, la poésie comme poématique échappe au discours philosophique en même temps qu'elle le hante : plutôt que « hors » du *logos* et de sa logique, Derrida aurait pu dire qu'elle revient de *sous* ce *logos*, puisqu'elle est aussi une figure de l'humilité et de la terre²⁶ (il faudrait cependant que ce *sous* ne soit pas celui d'un fondement, d'un *grund*, ni même le sol d'une autochtonie).

L'auteur d'une poésie, que d'ailleurs Derrida devient dans ce texte comme dans *L'animal que donc je suis*, n'est pas un auteur au sens classique du terme, *sujet* de son œuvre : il est chaque fois porté par l'appel d'un animal singulier hors de la *poiesis*. C'est en ce sens que le *devoir-être-poétique* de sa réponse lui est *dicté* par l'autre, et en particulier par l'autre-animal, comme il l'a affirmé dans les premiers paragraphes du texte²⁷.

IV. Justice, poésie, animal : l'indéconstructible

La pensée de l'animal, réclamant une revenue à la poésie, réclame donc une *venue de l'autre* qui l'appelle : une invitation. Elle réclame du signataire d'un texte qui prétend la penser qu'il laisse son statut de sujet actif et œuvrant, pour pratiquer une écriture humble

Bouvet 2022, 16). Un autre point sur lequel Derrida se distingue radicalement – peut-être plus fondamentalement – de la phénoménologie, peut-être de manière plus frontale, c'est dans son refus de la possibilité d'une présence ou d'une co-présence avec l'autre (et l'animal comme autre) dont la poétique serait l'expérience (Artous-Bouvet 2022, 115-128, souligne cette irréductible distance dans son commentaire de *La carte postale*, dont la destination des *Envois* n'est jamais assurée).

²⁶ Nous l'avons lu dans Derrida 1992b, mais il y insiste plus encore dans Derrida 1992a. Il revient plusieurs fois sur le caractère humble, bas, près de la terre du « hérisson ». S'il faut en citer une, c'est celle où il revient sur la formule d'Heidegger selon laquelle « l'animal est pauvre en monde », qu'il aura tant commenté, dans *L'animal que donc je suis* mais également à d'autres occasions (par exemple Derrida 1987b, 76-78). Ici il reconnaît, non sans ironie : « Oui, si on peut dire, le hérisson est pauvre en monde puisqu'il est tout bas, près de la terre, mais l'homme aussi », Derrida 1992a, 335).

²⁷ Cité par nous *supra*, p. 11.

et *passive*, relevant du « plus sobre *pathos* » (Derrida 1992b, 307). Derrida lui-même la nomme dans *L'animal que donc je suis* : « Cette passivité dénudée, nous pourrions la surnommer [...] la *passion de l'animal*, ma passion de l'animal, ma passion de l'autre animal. » (Derrida 2006, 29)

Or c'est dans un texte nommé *Passions* que Derrida nous livre ce qu'on pourrait appeler la condition éthique (post-kantienne) de l'« invitation » :

« Qu'est-ce qu'une invitation ? Qu'est-ce que répondre à une invitation ? À qui, à quoi cela revient-il ? Une invitation laisse libre, sans quoi elle devient contrainte. Elle ne devrait jamais sous-entendre : tu es obligé de venir, tu le dois, il faut. Mais l'invitation doit être pressante, non indifférente. Elle ne devrait jamais sous-entendre : tu es libre de venir et si tu ne viens pas, tant pis, ça ne fait rien. Sans la pression de quelque désir – qui à la fois dit “viens” et laisse à l'autre, néanmoins, son absolue liberté –, l'invitation se retire aussitôt et devient inhospitalière. Elle doit donc se dédoubler et se redoubler à la fois, à la fois laisser libre et prendre en otage : coup double, coup redoublé²⁸. » (Derrida 1993b, 35-36)

Appeler l'autre, le laisser venir, l'inviter à venir ou à revenir réclame l'impossible tâche de se laisser frapper d'un *double-coup*. L'autre, et, pour nous ici, l'animal, si l'on veut l'inviter à répondre, nous placent dans un de ces *double-bind* qui reviennent partout dans les textes de Derrida. C'est la condition même de l'« éthique », ou plutôt, nous allons le voir, de la *Justice* comme indéconstructible. Elle est post-kantienne au sens où elle fait revenir le paradoxe et la plurivocité, l'aporie, dans la logique du « devoir » kantien. *Passions* montre comment l'invitation est le lieu d'un « devoir de ne pas agir *selon le devoir* : ni conformément au devoir, dirait Kant (*pflichtmässig*), ni même *par devoir* (*aus Pflicht*) » (Derrida 2021, 22). L'autre, l'animal, le poème viennent hanter l'éthique comme la philosophie jusque dans leur fondement. Et le dédoublement que toute invitation requiert est aussi celui qu'on a décrit, de l'Auteur Derrida en un Derrida-philosophe et un Derrida-poète. Ainsi c'est sous le regard de l'animal que s'opère la déconstruction, et que l'animal *reste* (sans demeurer), à travers cette déconstruction, une figure de l'*indéconstructible*. Ce qui *reste*, au-delà du devoir, en même temps qu'il produit ces devoirs contradictoires jusque dans leurs contradictions, ce qui, au sein d'un discours qui voudrait se rabattre sur l'un ou l'autre, en rejetant l'autre hors-discours, empêche que l'autre soit tout à fait rejeté hors-texte, produisant les « symptômes » d'une « dénégation », c'est *la justice comme indéconstructible*.

C'est en effet d'abord à propos de la justice, dans *Force de loi*, que Derrida a parlé d'indéconstructible, comme le souligne J. Rogozinski : « la justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même. » (*Cryptes de Derrida*, cité par Artous-Bouvet 2022, 14) Il faut s'efforcer de ne pas lire ici, à partir de cette notion d'« indéconstructible », un retour de Derrida à la métaphysique, en la lisant comme un « signifié transcendantal » qui viendrait

²⁸ Voir également, Derrida 2021, 215, où Derrida fait explicitement référence au « poématique » de *Che cos'è la poesia* (comme le notent très justement les éditeurs du volume), tout en reprenant les développements de *Passions* sur l'invitation et la politesse, dans le cadre de ces développements sur le thème de l'hospitalité. En tant que la question que nous posons est celle, dans l'écriture et la lecture philosophico-poétique, des conditions de la venue ou de l'accueil de l'animal (comme figure de l'autre) dans le texte de philosophie, c'est bien d'hospitalité qu'il s'agit dans cet article, bien que nous n'ayons pas développé la question sous cet angle. Dans des travaux ultérieurs, nous reprendrons ce schème de l'hospitalité pour penser les questions d'écriture et de lecture philosophiques, sous le nom d'*hospitalité de la lecture*.

mettre fin au jeu de la différance et de la déconstruction. « L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible ». (Derrida 1994, 35) Ainsi l'indéconstructible est en même temps *force de déconstruction*. G. Artous-Bouvet rapproche cette notion de la notion derridienne de *reste*, pour montrer comment le poème est, comme la justice, une figure de l'indéconstructible²⁹. Nous avons montré la solidarité, chez Derrida, de ce qu'il appelle poésie (ou poème, ou même poématique) et de ce qu'il appelle animal, et de leur différence (toujours *différant(e)*) avec ce que les philosophes, et tout le monde, appellent des deux mêmes noms (« Poésie » et « Animal », comme genres du discours et du vivant). Nous pouvons désormais conclure que ces deux noms deviennent, chez Derrida, deux noms donnés à l'indéconstructible.

L'animal comme indéconstructible est le poème, ou, plus précisément, reste ou revient au poème, en même temps qu'il est force-de-déconstruction. L'animal poématique, la petite chatte de Derrida, œuvre la déconstruction de l'animal comme animot et de la poésie comme genre (littéraire) soumis à la philosophie, la déconstruction de tout ce qui est constitué comme réponse au *qu'est-ce que ... ?* de la philosophie. De manière générale, on peut donc, d'un point de vue Derridien, opposer : (1) la chose en tant qu'elle est, « chose-qui-est » : objet de savoir, ayant une histoire, constituée *en objet* par un sujet-raison qui l'arraisonne par la question « qu'est-ce que... ? »³⁰, et donc, par conséquent, déconstructible ; (2) à la chose en tant qu'elle reste, ou revient : antérieure et postérieure à toute séparation sujet-objet, singularité, ce qui reste après le nom, autre qui ne revient pas au même, au contraire ce qui, dans la mêmeté à soi-même d'un être reste autre, étranger à l'être, revenant à l'autre. Rejetée par l'ontologie hors de son langage, elle ne peut être rejetée hors-texte. Et le « il n'y a pas de hors-texte », proposition fondamentale de *De la grammatologie* (Derrida 1967, 227), se voit complété par cette pensée de l'animal poématique comme « réalité irréductible d'un évènement (*hors-discours mais non hors-texte*) » dont parle « Un ver à soie » (Derrida 1998, 75), autre poème, d'un autre animal de Derrida. Hors de l'être et pourtant lui revenant sans cesse, l'animal poématique appartient à cette « hantologie », rêvée – et donc écrite – par Derrida ou plutôt *sous* son nom. Indéconstructible *et* force-de-déconstruction de ce que nous venons d'appeler la « chose-qui-est », l'animal reste cette chose qui *revient*. Non pas cette « chose même » qui « contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, [...] se dérobe toujours » (Derrida 1967c, 117), mais cette chose dont la poésie prend le parti³¹, chaque fois que la pensée de l'animal, s'il y en a, revient à la poésie³².

Bibliographie

Artous-Bouvet G., *Derrida le poème. De la poésie comme indéconstructible*, Paris, Hermann Editeurs, 2022.

²⁹ C'est tout l'enjeu de son livre *Derrida, le poème*, auquel nous avons déjà abondamment renvoyé : on conçoit désormais combien nous lui devons, et on peut considérer cet article comme un chapitre supplémentaire à son livre, palliant l'absence d'une lecture de *L'animal que donc je suis*.

³⁰ Rappelons-nous : « *ti esti, was ist..., istoria, episteme, philosophia* », cette énumération qui clôt *Che cos'è la poesia* en même temps qu'elle « salue la naissance de la prose », la fin du poème qu'est donc ce texte.

³¹ Sur la « chose » comme ce qui œuvre le poème (sans toutefois en être le sujet producteur), et sur le texte de Derrida consacré à F. Ponge, *Signéponge*, voir Artous-Bouvet 2022, 76-84. Nous ajoutons en outre la dimension *hantologique* de cette chose (poétique), par opposition à la chose (chosale) de l'ontologie.

³² Que soient ici infiniment remerciés Guillaume Artous-Bouvet et Marie-Geneviève Pinsart : c'est depuis l'ouvrage de l'un et l'enseignement de l'autre que ce texte a pris forme.

Beck P., « Le hérisson », dans Nuselovici A. et Guindani S. (éds), *Jacques Derrida, La dissémination à l'œuvre*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2021, p. 155-162.

Gadamer H-G., *Vérité et méthode* (1960), Paris, Editions du Seuil, 1976/1996.

Heidegger M., « L'Origine de l'œuvre d'art », dans Heidegger M., *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 13-98.

Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967a.

Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967b.

Derrida J., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F, 1967c.

Derrida J., *Marges, de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Derrida J., *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

Derrida J., *Psychè, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987a.

Derrida J., *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987b.

Derrida J., « Istrice 2. Ick bünn all hier (1990) », dans Derrida J., *Points de suspension, Entretiens choisis et présentés par E. Weber*, Paris, Galilée, 1992a, p. 309-336.

Derrida J. « *Che cos'è la poesia* (1988) », dans Derrida J., *Points de suspension, Entretiens choisis et présentés par E. Weber*, Paris, Galilée, 1992b, p. 303-308.

Derrida J., *Spectre de Marx*, Paris, Galilée, 1993a.

Derrida J., *Passions*, Paris, Galilée, 1993b.

Derrida J., *Force de loi, Le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.

Derrida J., « Un ver à soie », dans Cixous H. et Derrida J., *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 23-85.

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

Derrida J., *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, Paris, Seuil, 2021.

Llored P., *Jacques Derrida, Politique et éthique de l'animal*, Mons, Sils Maria, 2012.

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

Simon A., *Une bête entre les lignes, essai de zoopoétique*, Marseille, éditions Wildproject, 2021.

Wolff F., « Le chasseur chassé : les définitions du sophiste », dans Aubenque P., *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 19-52.

Zaks N., *Apparences et dialectique. Un commentaire du Sophiste de Platon*, Leiden/Boston, Brill, 2023.