« *Ecce Animot* »

La Passion des animaux selon Jacques Derrida

Es war Blut, es war, was du wergossen, Herr

P. Celan, *Tenebrae*

C'était du sang, c'était du sang que tu versas, Seigneur

Une ânesse je cherche dans les pages infinies de la « *zootobiographie* »¹ de Jacques Derrida, et je ne la trouve pas. Une ânesse je cherche dans le bestiaire du philosophe, une ânesse en particulier, celle de Balaam, celle qui reconnut l'ange de Yahvé et fut battue trois fois par son maître puisqu'elle l'empêchait d'avancer sur un chemin bloqué par l'ange, sur le chemin d'un voyage interdit par Dieu, selon que nous rapporte le récit biblique des *Nombres* 22, 22-35. Une scène donc : par-dessus, lui, Baalam ou Bil'am, l'homme raisonnable bien qu'entêté, incapable cependant de voir l'Ange du Très Haut et prêt à se laisser convaincre par les discours humains, fussent-ils discours du roi de Moab (Balaq) et de ses princes, prêt aussi à désobéir aux desseins de son Dieu ; au dessous, elle, l'ânesse dont on ne connaît pas le nom, ânesse éveillée, docile, mais destinée, comme toutes les ânesses et comme tant des bêtes, à être montée, à être battue ou pire, qui vit donc l'Ange de Yahvé et, selon le récit, qui eut la grâce de la parole par la « main » de Dieu lui-même : « Dieu lui ouvrit la bouche », dit l'histoire. Et l'ânesse dit à Balaam : « “Que t'ai-je fait, pour que tu m'aies battue ainsi par trois fois ?” Balaam répondit : “C'est que tu t'es moquée de moi ! Si j'avais eu une épée à la main, je t'aurais déjà tuée”. Et l'ânesse dit à Balaam : “ne suis-je pas ton ânesse, qui te sert de monture depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui ? Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ?” » (*Nom*, 22, 28-30).

« Et l'ânesse dit... »² comme « Et Dieu dit... » *Vaiomer Elohim*... Et Dieu dit... par la bouche d'une ânesse !

Ces paroles posées par Dieu sur la bouche/gosier de l'ânesse de Balaam – il ne nous reste que le nom de son maître pour la nommer – renvoient à la fidélité de « l'animal », à l'humilité et au servage, propre à cet

---

¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, édition établie par M. L. Mallet, Galilée, Paris, 2006, p. 94.

² Paolo De Benedetti, *E l'asina disse... L'uomo e gli animali secondo la sapienza d'Israele*, Qiqajon, Magnano, 1999.

animal en particulier, à sa fidélité, humilité et sujétion envers son maître, l'homme, mais renvoient aussi aux humiliations, aux mauvais traitements, aux avilissements, aux souffrances que ce dernier, l'homme, et au-delà de Balaam, lui réserve depuis toujours, à elle comme à tant d'autres animaux, quand il ne leur destine une vie qui est pire que la mort. Un pire que la mort. D'où il y va aussi de la question du pire³.

Cette ânesse je cherche dans les textes de Derrida consacrés à la « question de l'animal », et je ne la trouve pas. Je la suis, en suivant le philosophe parcourant et évoquant son bestiaire dans les écrits réunis, grâce à M. Louise Mallet, dans *L'animal que donc je suis* ; je la cherche parmi cette foule d'animaux qui seraient déjà les hôtes d'une arche de Noé où, en premier et en nouveau né, il y a le *chat* qui est une *chatte* et dont le regard incite le philosophe à s'interroger davantage sur la question de la « réponse de l'animal » ou sur celle de « l'altérité de l'animal » : « quel animal ?, écrit-il. L'autre »⁴ ; où on voit glisser le *serpent*, celui de la *Genèse*⁵, qui signe aussi la genèse de l'autobiographie de Derrida, et celui qui rappelle la réponse d'E. Levinas donnée à John Llewelyn (dans son interview) , « je ne sais pas si le serpent a un visage »⁶ et que Derrida commente admirablement ; où on retrouve le poétique et plus connu *hérisson*, qui porte déjà dans son nom même une partie du nom du philosophe, les *écureuils* qui sautent dans les pages-cartes postales entre «*Socrate and Plato*», le *singe* qui regarde «Maître Heidegger» sans le faire soupçonner du fait d'être habité par la pensée, le *vers* à soie tissant des *Voiles* ; et encore, en suivant l'auteur qui évoque son bestiaire ou son « auto-bio-bibliographie »⁷, selon l'expression d'E. De Fontenay, là où il y a la *taupe*, très connue elle aussi, le spectre souterrain dans *Spectres de Marx*⁸ ; mais où il y a encore, moins visibles peut-être, les

---

³ Cf. Serge Margel, « Les dénominations orphiques de la survivance. Derrida et la question du pire », in *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, sous la responsabilité de M. Louise Mallet, Galilée, Paris, 1999, pp. 441-468.

⁴ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 18.

⁵ Derrida commente à plusieurs reprises le récit de la *Genèse* : ici, pp. 32-37.

⁶ J. Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience*, New York, St. Martin's Press, 1991. Derrida reprend les analyses de ce livre relatives à Levinas, dans *L'animal que donc je suis*, op. cit., pp. 146-151.

⁷ Elisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Albin Michel, Paris, 2008, p. 19

⁸ Cf. le beau commentaire de Nicholas Royle, « *Mole* », in *L'animal autobiographique*, op. cit., pp. 547-562

oiseaux ses « amis » : entre eux, comme eux, Derrida, d'un coup d'aile léger, passe des *poules blanches* sacrifiées lors de Kippur au *cygne noir* de Kant ; et encore, la liste étant interminable, là où y a le *loup*, le *cheval* parfois sauvage, parfois dompté, le *bœuf*, le *mouton*, le *porc*, le *bélier* et... l'âne. Oui, il y a enfin un âne, et même plus d'un ! Un âne tout particulièrement est rappelé dans ce texte par son auteur, celui qui accompagne Abraham sur le mont Moriah⁹ et dont je me demande (mais le philosophe ne le fait pas) si le patriarche montant vers l'*aquedah* lui aurait confessé, à lui et non pas à ses proches – des hommes – « l'épreuve du secret »¹⁰, selon la formulation de Derrida dans *Donner la mort*. Un âne donc, celui qui partagea la montée vers Moriah et assista au sacrifice du bélier, qui vit lui aussi, peut-être, l'Ange de Yahvé arrêtant le bras d'Abraham levé sur Isaac, mais pas de traces de cette ânesse que je cherche, que je suis (en jouant le jeu de Derrida), celle de Balaam, qui vit certainement l'Ange de Yahvé, celle qui, à cause de son éveil, de sa capacité à voir et diriger peut-être l'homme sur d'autres sentiers/chemins, fut battue, celle qui, enfin, parla. Il faut peut-être la chercher encore entre les pages, entre les lignes de Derrida, et peut-être parmi vous quelqu'un l'aura trouvée. Mais pourquoi cet entêtement d'âne – qu'il me pardonne –, de cette ânesse que je suis ? Pourquoi cette insistance sur celle qui n'a pas attiré l'attention de ce lecteur intrépide des récits bibliques qu'est Jacques Derrida ?

Parce que l'ânesse de Balaam, éveillée à l'Ange mais aussi à la *question*, et dont on pourrait dire ce que Derrida dit de « sa » chatte au « regard de voyant, de visionnaire ou d'aveugle extralucide »¹¹, qui en outre a eu la grâce d'avoir par Dieu la parole censée être le domaine de l'homme, cette ânesse donc pose la question autour de laquelle de nombreuses questions

---

⁹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 29. Cf. aussi *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, pp. 163-173

¹⁰ À ce propos, voir le chapitre « L'épreuve du secret: pour l'Un comme pour l'Autre », in J. Derrida, *Donner la mort*, op. cit. Ici, dans l'interprétation du récit biblique sur l'*aquedah* (Gen, 22, 1-14) Derrida ne dit rien quant à l'âne. Au contraire H. Cixous le fait dans « Une poétique du commencement », dans *Genèse textuelle, Identités sexuelles*, établis par C. Viollet, Du Lérot Editeur, Paris, 1997, p. 101. Ce texte est cité dans M. Calle-Gruber « Le fil de soie », in *L'animal autobiographique*, op. cit. pp. 64-66 où l'auteur parle aussi de l'âne, en faisant jouer, avec Cixous, l'assonance entre « âne » comme « âme ».

¹¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 29.

surgissent : elle pose *la question* autour de la « question animale ». Quelle question ?

À l'ânesse la parole : « “Que t'ai-je fait, pour que tu m'aies battue ainsi par trois fois ?” ». Première question. Et aussitôt la seconde : « ne suis-je pas ton ânesse, qui te sert de monture depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui ? Ai-je l'habitude d'agir ainsi envers toi ? » En d'autres termes, et voici mes questions à partir de *ses* questions : qu'ont-ils fait, les animaux, pour recevoir de l'homme cette humiliation, cette domination, cette violence qui peut s'exercer dans une modulation qui va de l'indifférence à la cruauté ? Qu'ont-ils fait pour avoir à subir l'homme ? Quelle faute ont-il commise ? Et, en suivant la seconde question que l'ânesse pose à son maître : s'ils ont à servir les hommes, leur destin serait-il aussi celui de subir leurs caprices raisonnablement administrés ou justifiés ? Les animaux, eux, ont-ils l'habitude, l'habitus – eux qui sont dans la nudité, dans la passivité, dans la sujétion – d'agir de la même manière envers les hommes ? Pourquoi cette dissymétrie entre l'homme et la bête ? Pourquoi cette souffrance, souvent sans paroles, cette souffrance des bêtes infligée par les hommes ?

Il y va certes, dans ces questions, aussi de la question du sacrifice, du pardon, de la dissymétrie, voir de « l'autre », de l'éthique envers cet autre « autre » que sont les animaux. Mais, si on regarde ces questions de la façon dont Derrida les approche, il y va aussi du langage, du témoignage, de la nudité, et encore, de l'auto-biographie, de l'écriture, de la métaphore et non seulement du « déluge » ou de la nouvelle alliance¹², ou bien, encore, de « l'apocalypse »¹³. Il y va surtout de la question essentielle que Derrida se pose et pose quant à la problématique philosophique de « l'animal » : « peuvent-ils souffrir ? »

Ces questions, questions d'ânesse donc, qui, si considérées dans une perspective toute philosophique seraient d'abord écartées en faveur d'une autre question, censée être prioritaire, celle du langage et du *logos*, à savoir, selon ces savoirs, par la question du *sans langage* et du *sans logos* propre à « l'animal » – selon que nous enseigne toute notre tradition philosophique,

---

¹² Cf.J. Derrida, *Donner la mort*, op. cit., p. 193 et ss.

¹³ E. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op.cit, p. 30.

sauf exception¹⁴ – et qui serait dédiée, à y croire, par ce récit biblique, étant donné qu’ici une bête, une ânesse qui plus est, parle –, ces questions, disais-je, de l’ânesse de Balaam sont aussi celles que Derrida se pose de son côté – côté d’homme et de philosophe – et que, dans son effort ultime, courageux, inédit, passionné, de penser « l’animal », il considère, comme préalables. D’où mon étonnement quant au fait qu’il ne suit pas l’ânesse et les mots que celle-ci aurait pu lui suggérer/braire, dans sa démarche philosophique mue par une réelle attention et émotion quant à « la question animale », ou, selon ses mots, par « la *passion de l’animal*, ma *passion de l’animal* »¹⁵.

N’est pas, selon Derrida, décisive pour la problématique philosophique quant à « l’animal » la question du *sans logos* et *sans langage* censé être le propre de « l’animal » selon une certaine tradition – même s’il s’y interroge avec Descartes sur la question du *cogito* dans l’animal –, mais c’est la question de la souffrance, du pâtir, de la *passion des animaux* : du *sans logos* à la *passion*, on pourrait dire, pour ce qui concerne cette question vue du côté de « l’animal », d’une part, et, de l’autre, du *logos* à la *passion* ou *compassion*, vue du côté de l’homme. Dans les deux perspectives, celle vue par « l’animal » et celle vue par l’homme, le *logos* serait ainsi décentré, voire déplacé (ou à substituer ?) par le *pathos*. Il faut peut-être ce détour, quittant la centralité du *logos*, et cela même dans la réflexion philosophique autour de l’animalité, pour s’aventurer vers un autre chemin côtoyant dans les marges de la philosophie le *pathos*. Voici le parcours que Derrida fait et que je voudrais suivre, quant à la « problématique philosophique de l’animal », un parcours/détour (mais aussi un arrêt) comparable peut-être à la courbe (mais aussi à la halte) que fit l’ânesse de Balaam face à l’Ange de Yahvé. Derrida écrit en effet, dans *L’animal que donc je suis* : « la question ne serait donc pas de savoir si les animaux sont du type *zoon logon ekhon*, s’ils peuvent parler ou raisonner grâce au *pouvoir* où à l’*avoir* du *logos*, au *pouvoir avoir* le *logos*, l’aptitude du *logos* (et le logocentrisme est d’abord une thèse sur l’animal, sur l’animal privé de *logos*, du *pouvoir-avoir* le *logos* : thèse, position ou présupposition qui se maintient d’Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Levinas et Lacan). La question *préalable* et *décisive* serait de savoir si les

¹⁴ Cf. le livre d’E. De Fontenay, *Le silence des bêtes*, Fayard, Paris, 1998.

¹⁵ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, op. cit., p. 29.

animaux *peuvent souffrir*. “*Can they suffer*” ? »¹⁶. Et c’est précisément autour de ce déplacement qui va du *logos* au *pathos*, du *logos* à la *passion*, autour de cette question « *préalable et décisive* » – Derrida souligne les deux adjectifs – de la souffrance des animaux, de la *passion des animaux*, que je voudrais à mon tour suivre et interroger Derrida dans sa réflexion sur « l’animal », qui se dira bientôt par le mot « *animot* ». Le suivre de près, non seulement en ajoutant à son bestiaire et à son insu, une autre bête, convoquant, comme je viens de le faire, une ânesse, celle de Balaam, pour l’opposer ou la comparer à la chatte de Derrida, mais pour essayer, avec et grâce à cette ânesse au regard voyant, d’entendre enfin, pour une fois, une bête qui, *elle*, parle, de la *passion des animaux*. Pour tenter en somme de dire – malgré la gêne et l’impossibilité même de ce discours ¹⁷ –, de dire grâce à elle et grâce à la tension de Derrida de regarder et se voir regardé « *du point de vue des bêtes* »¹⁸, le point de vue des bêtes. Et, pour ce qui me concerne, de tenter au moins, d’en être un témoin.

Mais, juste avant d’entendre l’histoire de cette passion et creuser les questions autour de la passion des animaux selon Jacques Derrida et de sa propre passion pour « l’animal », je convoque comme témoin un cheval, un cheval témoin, peut-être frère de l’âne muet qui accompagna Abraham vers Moriah, un cheval, lui aussi témoin, comme je voudrais l’être, un témoin partagé, semble-t-il, entre F. Nietzsche et Derrida : « celui qui parodia *Ecce homo*, écrit Derrida, tente de nous réapprendre à rire en préméditant de lâcher en quelque sorte tous les animaux dans la philosophie. À rire et à pleurer, car comme vous le savez, il faut être 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 »¹⁹.

---

¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷ En effet, l’objet de cette étude, qui se fait « en ce moment même », est – c’est le moins que l’on puisse dire – passionné, passionnant, inquiété, inquiétant, et même *em-bêté*, *em-bêtant*. Car je me trouve donc dans l’embarras premier de dire et nommer à chaque fois ceux qui souffrent depuis toujours de la maîtrise de l’homme, de son *logos*, de sa parole, ceux qui, de plus, ne peuvent pas dire leur souffrance et qui sont déjà en souffrance dans le langage de l’homme et même dans le nom que l’homme leur réserve, en cet instant d’écriture même, en les désignant, malgré l’infinité, la variété et la beauté de leurs existences, comme « animaux ».

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 58 (je souligne).

Réapprendre « à rire et à pleurer », telle l'appel « de celui qui parodia *Ecce homo* ». Mais qui est celui là ? Nietzsche ou Derrida ? M'occupant ici de ce dernier, je commence donc à lire ou à relire cette *passion des animaux selon Jacques* (Derrida) – pourrait-on dire –, qui serait condensée, en suivant les mots de *L'animal que donc je suis*, dans l'expression « *Ecce Animot* », passion des animaux donc, qui est aussi, dans ce même texte, un peu la sienne, la passion de l'homme Derrida. En voulant parler de ce que maladroitement on nomme la « cause animale », en voulant dire la souffrance/passion des bêtes, Derrida énonce du même pas sa passion, s'énonce comme passion en s'annonçant comme « *Ecce animot* »

Il me semble alors nécessaire d'abord de rappeler une formulation, qui en même temps lui ressemble et se différencie de celle-ci et qui dans *Monolinguisme de l'autre*, trois ans auparavant (en 1996), faisait dire à Derrida de lui-même : « *Ecce homo* ». De l'« *Ecce homo* » à l'« *Ecce animot* » voici la première étape de ce parcours, voire de mon détour (en compagnie de l'ânesse), me conduisant à interroger Derrida sur la passion des animaux.

On sait, et Mireille Calle-Gruber le rappelle très clairement dans son texte « Le fil de soie », que l'autobiographie deridienne s'écrit parfois et « s'inscrit (...) à l'enseigne d'une *imitation* (...), d'une imitation des textes sacrés et de leur liturgie qui fait de l'exposition narrative un offertoire. Ici, dans *Monolinguisme de l'autre*, se joue notamment l'imitation du Christ : *une imitation de la passion* »²⁰. En effet Derrida écrit : « J'ose donc me présenter ici à toi, *ecce homo*, parodie, comme le franco-maghrébin exemplaire, mais désarmé, avec des accents plus naïfs, moins surveillés, moins polis. *Ecce homo*, car il s'agirait bien d'une “*passion*”, il ne faut pas sourire, le martyr du franco-maghrébin qui dès la naissance, depuis la naissance mais aussi de la naissance, sur l'autre côte, la sienne, n'a rien choisi, et rien compris, au fond, et qui souffre encore et témoigne »²¹. On sait aussi que « *Ecce homo* » sont les mots désignant la Passion des passions, les mots de Pilate montrant Jésus aux Israélites/Juifs après la flagellation, pour indiquer la souffrance de celui qui fut

²⁰ Mireille Calle-Gruber, « Le fil de soie », in *L'animal autobiographique*, op. cit., p. 76.

²¹ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 39, (je souligne)

battu, maltraité, flagellé, dénudé, couronné d'épines et couvert de plaies (*Jean*, 19, 5). Dans ce passage du texte de Derrida, l'expression « *Ecce homo* », selon la fine interprétation de Calle-Gruber, « cristallise les différentes formes de passage à l'œuvre ; de passibilité et de passion. Cette inscription se nomme sur tous les tons : “parodie”, “souffrance”, “témoignage”, “martyre” »²². Ici le récit autobiographique est indissociable de tous ces registres (qui sont aussi des thèmes) et de la signature propre à toute autobiographie, mais plus encore, à la signature derridienne qui se donne en tant que signature du corps, du corps du texte. La signature se fait/ se donne comme « Stigmates ».

Or, en quelle mesure dans l'œuvre de Derrida se fait ce passage de l'« *Ecce homo* » à l'« *Ecce animot* », qui me semble essentiel, en tout cas l'essentiel de mon propos ? Mais à proprement parler, s'agit-il d'un passage ou bien d'une juxtaposition, voire d'une surimpression ou encore d'une substitution ? En d'autres termes, comment l'autobiographie de Derrida, ainsi que sa passion, fut-elle écrite dans et par le corps de l'écriture, par les stigmates du corps et corpus du texte, devient-elle, dans *L'animal que donc je suis*, une « zoo-auto-biografie » qui se signe aussi comme passion selon cette formulation « *Ecce animot* » ? Une « zoo-auto-biografie » subissant, elle aussi, les signes et les stigmates de la passion, de la passion du « tout autre »²³, de « l'animal », s'inscrivant, elle aussi, dans l'écriture – et cela à partir de la conversion du mot « animaux » (aux) en ce néologisme « animot » (ot), sur lequel il me faut revenir ? Une passion, celle de « l'autre » – l'autre animal – qui se dit aussi et en même temps dans les termes de la passion de celui qui la narre, celle de Derrida précisément ?

Je serais tentée de penser, mais il est très difficile de le penser jusqu'au bout, que la passion de Derrida, la sienne propre, celle qui lui fait dire « *Ecce homo* » dans *Monolinguisme de l'autre*, continue à s'énoncer en surimpression dans le texte *L'animal que donc je suis*, dans l'« extrême passion » envers les animaux, dans son « être avec »²⁴, avec eux. Comme si

---

²² M. Calle-Gruber, art. cit., p. 76. Et elle ajoute : « Elle (cette inscription) fait trait d'union et de séparation entre franco et maghrébin ; convoque, une autre union divisoire, judéo-chrétien au partage du franco-maghrébin ». Cependant l'auteur n'explique pas pourquoi et cela serait peut-être à interroger.

²³ J. Derrida, *Animal que donc je suis*, op. cit., p. 29.

²⁴ *Ibid.*, p. 27

Derrida, en voulant être *pour* eux , en voulant être *avec* eux , ne pouvait pas ne pas dire leurs souffrances sans dire la sienne, sans esquiver, en somme, la tentation de se *substituer* à eux, dans cette souffrance.

Des traces me guident vers cette interprétation : face au « regard dit “animal” » et bien que d’une façon énigmatique, voire apocalyptique, Derrida écrit en effet : « dans ces moments de nudité (...) je suis comme un enfant prêt pour l’apocalypse, *je suis l’apocalypse même*, à savoir l’ultime et le premier événement de la fin, le verdict. Je la suis l’apocalypse, je m’identifie à elle en courant derrière elle, après elle, après toute sa zoo-logie »²⁵. Ce passage pourrait être lu de la manière dont Calle-Gruber lisait celui du *Monolinguisme de l’autre*, c’est-à-dire comme une *imitation* de « textes sacrés » – ici l’Apocalypse de Jean – car il fait « de l’exposition narrative un offertoire » et, j’ajouterais, une exposition « extrême », liturgique certes, se revendiquant de l’eschatologie²⁶. Ce passage peut donc, et à juste titre, être lu comme celui de 1996, en tant que « parodie », mais aussi, comme signe de « souffrance », de « témoignage », de « martyre ». De délire ? Peut-être.

Si, en outre, à côté de ce passage, on se rappelle certaines parties de *Circonfession* (1989-1990), que j’intitulerais volontiers « *Ecce matre* » où Derrida dit : « j’écris *pour* ma mère »²⁷, où il témoigne de sa souffrance, de sa souffrance à elle, d’une souffrance faite de plaies et d’escarres, d’« un archipel de volcans rouges et noirâtres, plaies enflammées, croûtes et cratères, des signifiants en puits profonds de plusieurs centimètres, (s’ouvrant ici, se fermant là, sur le talons, les hanches et le sacrum), la chair même exhibée en son dedans, plus de secret, plus de peau »²⁸, là aussi on s’aperçoit que la *compassion* de Derrida *pour* elle, *pour* la mère, devient la *passion* du *fils*, sa *passion* à lui, *compassion-passion* qui le conduit à avouer que ces « signes », ces escarres sont, écrit-il, « *mon* escarre même »²⁹.

---

²⁵ J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, op. cit., p. 30

²⁶ Cf. à propos du thème de l’eschatologie, *Circonfession*, op. cit., 15, p. 71 : « j’aurais toujours été eschatologique, si on peut dire, à l’extrême, je suis le dernier des eschatologistes, j’ai à ce jour avant tout vécu, joui, pleuré, prié, souffert comme à la dernière seconde, dans l’imminence de la fin en *flash back* ».

²⁷ J. Derrida, *Circonfession*, 4, p. 31 (je souligne)

²⁸ *Ibid.*, 16, op. cit, p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 79. Cf. aussi, p. 29.

Ne pouvant pas suivre Derrida dans les implications et les multiplications de cette citation, de cette cicatrice, car ce serait un détour du détour, il me semble cependant important d'évoquer son lien avec deux thèmes également en vibration avec mon parcours à la suite de la passion du philosophe dans sa passion pour les animaux, thèmes décisifs surtout pour l'auteur de *Circonfession*, à l'entendre les confesser dès le début et à plusieurs reprises, c'est dire que le thème du sang³⁰ et de l'usage du latin³¹, qui se mêlent entre eux tout particulièrement, se nouent aussi aux thèmes de la prière et des larmes³², aux larmes surtout, larmes tout court, larmes certes sans thème. Derrida y écrit en toutes lettres : « à l'autobiographie, je dois de dire que j'ai passé ma vie à enseigner pour enfin revenir à ce qui mêle au sang la prière et les larmes, *salus non erat in sanguine* »³³ ; et je revoie aussi au passage où Derrida appelle Dieu à témoin de sa circoncision – qui « parmi les Juifs d'Algérie » se disait, « par acculturation épeurée », « baptême », comme il le rappelle –, au moment où il se demande : « et pourquoi je lui [à Dieu] parle en chrétien latin français alors qu'on a chassé du lycée de Ben Aknoun en 1942 un petit Juif noir très arabe »³⁴ ?

Tous ces signes/stigmates/escarres, ces modulations du sang et de la liturgie latine, fût-elle franco-maghrébine, ces phrases ou « périphrases », ces thèmes sans thème et sans théorème, certes tous redevables de la méthode de l'autobiographie ou de la confession dans leur affinité, différence³⁵, bien qu'ils aient à faire également, différemment, avec les souffrances des animaux, me conduisent trop loin, trop loin d'eux, trop loin des questions de l'ânesse qui m'attend encore sur le chemin en compagnie du cheval, son frère peut-être, que j'ai convoqué comme témoin.

Mais juste avant de revenir à eux, à ceux qui nous attendent, disons alors en abrégant ce détour autour de l'autobiographie (et/ou la confession) en tant que passion de Derrida disant jusqu'où il suit sa passion envers les

---

³⁰ *Ibid.*, pp. 14-16. Voir aussi, 2, p. 19 où Derrida renvoie à « cette improbable question de ce qu'est le sang pour moi depuis toujours, depuis que cherchant une phrase, je me cherche dans une phrase ». Mais aussi, pp. 92 ss

³¹ *Ibid.*, p. 57.

³² Cf. *ibid.*, pp. 43-43, p. 53,

³³ J. Derrida, *Circonfession*, , p. 26.

³⁴ *Ibid.*, p. 57. Cf. aussi, pp. 69-70.

³⁵ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 40.

animaux : « *Ecce matre* », d'abord (1990) – même s'il ne s'agit pas d'une expression de lui – « *Ecce homo* » (1996), et ensuite, « *Ecce animot* » (1999), enfin, voilà trois formulations qui révéleraient selon ma lecture, improbable peut-être, la *tentation* – christique ? messianique ? cathartique ? parodique ? ou diabolique ? – de Derrida *de la substitution dans la passion de l'autre. Sa compassion envers l'autre le conduit à porter, mais aussi à prendre, pour en témoigner et la dire, et à se prendre, la souffrance de l'autre. À se faire lui-même passion. À se donner en tant que passion et s'énoncer en s'annonçant comme telle* : « *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 ? »³⁶. « *Ecce animot* », voici l'annonce de Derrida, se faisant « annonce », « offertoire », s'offrant, s'annonçant également d'une manière liturgique comme dans les autres passages : « *Ecce animot*, voilà l'annonce que *je suis comme la trace* ».

Mais cela ne revient-il pas au « *même* » ? C'est-à-dire à donner, bon gré mal gré, encore une fois, bien que très différemment certes, fût-ce dans la déconstruction et l'écriture autobiographique, la même place centrale à l'homme, à l'homme Jacques Derrida, bien que souffrant de la passion de l'autre, avouant sa propre passion et s'avouant lui-même en tant que passion ? D'ailleurs, et pour revenir à ceux qui nous attendent et à la « question animale » de *L'animal que donc je suis* – où Derrida se pose à plusieurs reprises la question « mais moi, qui suis-je ? » et où il ne s'agirait seulement de *suivre* jusqu'à poursuivre l'autre comme « animal », mais où il se suit et s'annonce lui-même dans l'« *Ecce animot* », – il faut dire qu'ici, dans ce texte, la mise en place de « l'animal », ou la rencontre avec « l'animal » ainsi que son inventaire-bestiaire ou « bestiaire tropologique »³⁷ interviennent en fait pour *suivre* non seulement la passion des animaux, mais aussi pour suivre un autre mot – non pas le mot « animot » auquel je dois encore arriver –, un autre mot, une autre « bête », si je peux puis m'exprimer ainsi, qui dit encore et toujours : « je »³⁸. Un « je » qui dans ce texte se fait parfois jeu, voire « parodie », qui se déplace aussi entre le pleur et le rire, nous en sommes

³⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 74.

³⁷ De Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, op. cit., p. 20.

³⁸ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 40.

d'accord , mais qui, selon Derrida, « serait déjà le *gage* ou l'*engagement*, la promesse d'un discours de la méthode autobiographique »³⁹. En d'autres termes, dans les termes encore de Derrida qui s'explique, « l'auto-biographique 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 »⁴⁰. Le « *je* » de l'auto-bio-graphie est un « signe de vie » donc. Une signature. Un « gage » ou « engagement », dit-il. Une blessure, une « passion », des « stigmates », disait-il. Mais ce sont les « stigmates » de la souffrance de qui⁴¹ ?

« *Ecce animot* ». Voici donc la passion de Derrida sur le calvaire des animaux. Voici sa propre passion. Mais qu'en est-il de la passion de « l'autre », de la souffrance des animaux ? Le sang, leur sang, le sang des bêtes battues et abattues, se mêle-il ici à celui de Derrida ? Se mêle aussi à ses larmes ? Se mêle à nos larmes ?

« *Animot* ». D'abord sur ce mot, d'abord et toujours à partir des mots, quelques mots encore sur le mot « chimérique »⁴² que Derrida choisit, utilise et formule, en écrivant « animot » (ot) à la place de « animaux » (aux). Dans *L'animal que donc je suis*, on constate – comme le constate Marie-Louise Mellet dans son introduction au livre⁴³, comme le constate aussi Elisabeth de Fontenay dans son essai consacré à Derrida censé être « Leur élu secret » – le passage déterminant d'une généralité, « l'animal », à une « multiplicité effective », multiplicité effectuée et immense d'*autres* vivants, qui (je cite Derrida) « sauf violence et méconnaissance intéressée, ne se laisse pas homogénéiser sous la catégorie animal »⁴⁴. Première étape donc : du singulier

---

³⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Je serais tentée de distinguer, comme le fait Elisabeth de Fontenay dans un chapitre consacré à Derrida censé être « Leur élu secret » (« leur », des bêtes), selon le livre *Sans offenser le genre humain*, « trois strates de la déconstruction » relativement à la « cause animale » qui témoigneraient d'une radicalisation et d'un « déplacement du propos » – pour moi il s'agirait d'une superposition et non tant d'un véritable déplacement : trois strates donc qui seraient premièrement, « stratégie *par* l'animal », où l'animal sert à Derrida ensuite « exposition à un animal ou à *cet* animal », troisièmement la « compassion *envers* les animaux ». Cf. E. De Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, op. cit., p. 19.

⁴² J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 65.

⁴³ M.-L. Maller, « Avant-propos », à *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 9-14

⁴⁴ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. ?

au pluriel, de « l'animal » aux « animaux », étape nécessaire à Derrida car « multipliant patiemment les différences, il fait apparaître la fragilité, la porosité de ces frontières supposées du “propre” sur lesquelles on a cru fonder l'opposition traditionnelle de l'“homme” et de l'“animal” »⁴⁵. « L'animal, quel mot ! dit-il. C'est un mot, l'animal, c'est une appellation que les hommes ont instituée, un nom qu'ils se sont donné le droit et l'autorité de donner à l'autre vivant »⁴⁶. « Animal », ce mot, est alors et déjà la première violence que les hommes réservent aux animaux, selon une configuration « quasi énochale »⁴⁷, écrit-il, celle du logocentrisme qui, comme nous le savons, est aussi celle du phallogocentrisme et même du « carno-phallo-logocentrisme » dont le déconstructeur qu'est Derrida nous a beaucoup instruits et surtout instruites, où cette différence, entre le masculin et le féminin, « n'est pas ici insignifiante »⁴⁸.

Ensuite, et toujours d'un mot à l'autre, une seconde étape : d'un pluriel à un singulier. « Animot », voilà enfin le mot qui, soulignant l'homophonie entre le pluriel « animaux » (aux) et le singulier « animot » (parfois écrit aussi au pluriel, « animots »⁴⁹), ouvrirait la brèche à la pensée, peut-être elle aussi « chimérique » comme le mot, à une pensée *autre*, pensant *autrement* et impliquant peut-être un véritable « tournant »⁵⁰ quant à « la question de “l'animot” », quant à leurs souffrances. Derrida s'explique : « par la chimère de ce mot singulier, l'*animot*, j'allie trois parties hétérogènes dans le même corps verbal »⁵¹. Premièrement, le plus simple, le plus évident, par ce mot, il veut « donner à entendre le pluriel d'animaux dans le singulier » car, dit-il, « il n'y a pas l'Animal au singulier général, séparé de l'homme par une seule limite indivisible »⁵². Donc, il veut détacher ultérieurement « l'animot » de l'homme, de l'*Homo*, soit-il « *sapiens* ou *faber* »⁵³ (mais aussi de l'*homo patent dolens* ? Il choisit ainsi ce mot (« animot »), non pour en faire un « mot

⁴⁵ M.-L. Mallet, in op. cit., p. 11.

⁴⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 43.

⁴⁷ *Ibid.* p. 31, p. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

valise »⁵⁴, mais parce que la confusion babélique qui reconduit tous les vivants en un seul mot ne serait pas uniquement une « faute », faute spéciale du concept, dirais-je, faute de l'universel face au singulier, un véritable « crime », selon Derrida : « non pas un crime contre l'animalité, justement, mais un premier crime contre les animaux, contres *des* animaux »⁵⁵. Un « crime » non contre la catégorie, la généralité, l'« animalité », mais contre la singularité *des* animaux, des animaux à poils, à plumes, à écailles, à sabots... Deuxièmement, Derrida choisit et écrit « animot » pour restituer en quelque façon aux animaux, dans le suffixe « mot », le mot et avec le mot le nom, pour leur restituer ce dont on les a toujours privés, c'est-à-dire « le langage nominal du mot, la voix qui nomme et qui nomme la chose en tant que telle »⁵⁶. Et troisièmement, précise-il, « il ne s'agi[t] 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, *autrement* que comme une privation »⁵⁷. Mais, et très rapidement, au lieu de restituer aux animaux le mot dans « animot », sans cependant leur restituer la parole et tout en restituant une privation, Derrida n'aurait-il pas pu faire un pas/une avancée de plus en leur restituant aussi les « maux », en soulignant davantage le suffixe « maux » dans la parole « animaux » plutôt que de créer un nouveau mot ?

Quoi qu'il en soit de cette question fugitive, le mot « animot » sert à Derrida pour apposer sa propre signature, mais aussi pour suivre sa « chimère » et mettre ainsi sa signature sous une pensée « chimérique » pensant *autrement*. Une pensée « chimérique », c'est-à-dire qui pense « l'animot » *autrement* que selon la privation, fût-elle la privation de mots et du nom, *autrement* que selon la dénégation, pensant *autrement* « l'animot » en lui/leur laissant au moins un autre mot. Une pensée « chimérique », utopique peut-être, mais extrêmement urgente, qui prend en compte les douleurs innombrables et infinies des animaux et de qui tente de dire, malgré la tentation de son auteur, redevable de « la méthode autobiographique », de se faire lui même passion, de se substituer à la passion de ceux qui souffrent, une

---

⁵⁴ *Ibid.*, p. 65

⁵⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁷ *Ibid.* p. 74.

pensée « chimérique » qui *tente* en somme de dire *leur* passion, *la passion des animaux* : « *Ecce animot* ».

« *Ecce* », voici enfin, nous voici enfin arrivés à la première partie de cette formulation, nous voici revenir à la première question, à *la* question, à *la* souffrance. « *Ecce* » les douleurs, les blessures, les humiliations, les plaies, les escarres... et ainsi de suite. « *Ecce* » les maux des animaux, sans vouloir les exposer par goût de l'exhibition ou goût du martyre, mais à cause de l'urgence que cette souffrance, que ces souffrances mêmes – au pluriel, toujours au pluriel ! –, nous réclament à « nous qui nous appelons les hommes »⁵⁸ ; à cause de l'urgence du *miserere* qu'eux, les animaux – différenciés entre eux dans les frontières de leurs différences – nous adressent à nous. « “Nous” aujourd'hui »⁵⁹, écrit Derrida, à nous qui vivons peut-être au milieu d'un « tournant historique »⁶⁰, au milieu d'une « altération » qui « s'accélère », qui « s'intensifie », qui accélère et intensifie en tous les cas les tourments des animaux et qui assume des « proportions *sans précédent* »⁶¹, dit-il.

« *Ecce* » *la* passion des passions. Faut-il la montrer ? Faut-il l'exposer ? À suivre Derrida, qui lui consacre au moins trois pages et à suivre le signifiant de la préposition « *ecce* », oui. Il faut la dire, il faut l'exhiber. « *Ecce* » alors les blessures que l'ânesse de Balaam n'aurait pas pu imaginer, « *ecce* » les « indices » qui sont aussi des évidences pour ceux qui veulent voir, qui, selon Derrida, « vont bien au-delà des sacrifices de la Bible ou de l'Antiquité, bien au-delà des hécatombes (...), au delà de la chasse, de la pêche, de la domestication, du dressage (...) » ; ces blessures passent par « l'expérimentation génétique », par « l'industrialisation de ce que qu'on peut appeler la production alimentaire de la viande animale », – mais..., « il faut bien manger » dit-on, mais...« il faut bien manger » écrivait-il un jour ⁶² – ; et

---

⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 44

⁶¹ *Ibid.*, p. 46 (Derrida souligne).

⁶² J. Derrida, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1993

encore elles arrivent à « toutes sortes d'autres finalisations au service d'un certain être et supposé bien-être humain de l'homme »⁶³.

Or, comment faut-il nommer « cet assujettissement »⁶⁴ de « l'animot » de la part de l'homme ? « violence » ? « cruauté » ? « torture » ? « génocide » ? « guerre » ? Une chose est sûre pour Derrida : « Personne ne peut pas davantage dénier sérieusement la *dénégation* ». Personne ne peut plus nier que les hommes « font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou pour se dissimiler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides »⁶⁵. Tout le monde sait, mais désormais et plus que jamais, personne ne peut dénier la dénégalion de ce savoir. Et c'est peut-être à partir de là, qu'il faut interpréter et suivre la « chimère » que Derrida poursuit, en la suivant dans sa pensée, c'est-à-dire *penser autrement la dénégalion* même ; c'est à partir de ce premier pas, consistant à *dénoncer* premièrement l'impossibilité de la dénégalion de la dénégalion, et cela à tous les niveaux, « pratique, technique, scientifique, juridique, éthique ou politique »⁶⁶, qu'il/on commence à penser *autrement*.

Mais il y a plus, je crois, un essentiel ou un fondamental, qui va au-delà de la dénégalion de la dénégalion, au-delà de la dénonciation et de la protestation, un fondamental que Derrida assume/avoue/déclare quand, voulant arrêter de « mettre ces images » trop connues sous nos yeux ou « de les réveiller à notre mémoire », voulant abandonner le « pathétique » de ces représentations, il se met à parler du « 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*, de la *compassion*. Et de la *place qu'il faut accorder à l'interprétation de cette compassion*, au partage de la souffrance entre le vivant, au droit, à l'éthique, à la politique qu'il faut apporter à cette expérience de la compassion »⁶⁷. Ainsi, le philosophe appelle à une ouverture à la compassion et à son « interprétation », comme à une possibilité de changer la perspective de la

---

⁶³ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit. 46.

⁶⁴ *Ibid.*, 46.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 47 (je souligne).

pensée à tous les niveaux (du droit, de l'éthique, du politique) et faire en sorte que « nous les hommes », nous puissions « nous réveiller à nos responsabilités et à nos obligations »⁶⁸. Et, pour ce qui nous concerne le plus, pour notre perspective philosophique, pour nous qui sommes réunis dans ces arènes de philosophes où on arrive même à suivre des ânesses ou des chimères, il nous adresse comme un envoi à prendre « au sérieux » cette « *compassion fondamentale* » à laquelle il *s'appelle lui-même*, afin de « changer jusqu'au socle (...) de la problématique philosophique de l'animal »⁶⁹. « C'est auprès de ce socle que je voudrais m'affairer aujourd'hui », ajoute-t-il, entre parenthèses. Et il aurait certainement continué à le faire si il en avait eu le temps.

Et c'est également « auprès de ce socle » que moi aussi je vais m'affairer « en ce moment même », vers une conclusion qui serait tout un commencement. « Auprès de ce socle », afin de passer de « l'indubitable » du *logos* et du *cogito* à « l'indéniable » du *pathos* et de la *compassion*⁷⁰ ; « auprès de ce socle » du « fondamental » de la compassion, ce « socle » qui impliquerait, certes, un changement de « sol » et la perte de « toute sécurité », comme le souligne Derrida ; « auprès de ce socle » dont l'étymologie latine renvoie précisément au mot « *socculus* », au sabot précisément – mais Derrida l'a-t-il oublié ? – , je m'achemine alors vers la fin en suivant les sabots de l'ânesse qui me guide depuis le début, ceux du cheval qui témoigne de ce chemin – et peut-être ceux de la « chimère »⁷¹ poursuivie par Derrida, si quelqu'un, ici, parvient à me dire si elle aussi a des sabots...

Derrida écrit : « 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 mal gré, directement ou indirectement, nul ne pourrait se soustraire. Désormais plus que jamais. Et si je dis “penser” cette guerre, c'est parce que je crois qu'il y va de ce que nous

---

⁶⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁰ E. De Fontenay, écrit « Derrida entend substituer à l'*indubitable* du *cogito* l'*indéniable* de la pitié », in *Sans offenser le genre humain*, op. cit., p. 26.

⁷¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 66.

appelons “penser”. L’animal nous regarde et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là »⁷²

« Auprès de ce socle », autour de cette « guerre » de pensées, si nécessaire, pour recommencer à penser en défense de ceux qui sont sans défense, en défense de la compassion même dans le penser philosophique, pour « commencer » à penser tout court, je suis donc prête, avec mon ânesse et ce cheval, témoin muet et silencieux de toute passion et compassion.

Orietta Ombrosi, 19/05/2009

---

⁷² *Ibid.*, p. 50.