L'immonde –sur Derrida

Jean-Clet Martin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2437>

DOI : [10.4000/leportique.2437](https://doi.org/10.4000/leportique.2437)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 28 septembre 2009

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jean-Clet Martin, « L'immonde –sur Derrida », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 6, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 26 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2437> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2437>

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2021.

Tous droits réservés

L'immonde –sur Derrida

Jean-Clet Martin

- 1 Parler du dernier livre de Derrida, entre les blancs de sa publication posthume, me laisse espérer que cela ne se fera pas à sa place, sous l'autorité d'un commentaire qui viendrait remplir des silences et hésitations inévitables. Cet inachèvement de l'œuvre nous laisse, heureusement, dans une forme de nudité exigeant, pour ainsi dire, une approche latérale et comme par défaut, sans disposer d'aucun refuge assuré pour y trouver l'assise d'une étude savante. Devant le silence de la mort, il n'y a plus d'horizon sur lequel prendre appui et rien ne saurait venir remplir cette défaillance qui inachève les dernières pages d'un ouvrage d'outre-tombe. Le regard de l'animal, comme celui, vide, de la poupée dont Rilke a cherché l'envers, nous parle de ce monde nocturne, entrevu à la seule condition de faire taire notre présence toujours trop logocentrique. Aussi faudrait-il, au travers de l'étrange fixité du regard du chat, préciser, autrement que sous l'autorité de la raison occidentale, ce qu'il en est de ce monde supposé nocturne, même à admettre que cela advienne de façon conclusive, dans le registre perverti d'une démonstration évoquée par le titre : *L'Animal que donc je suis...*
- 2 Ce qui fragilement s'y dessine et s'y effiloche est bien une forme de certitude. Mais *L'animal que donc je suis*, je le suis d'une manière dont la présence n'est pas définie. Que *donc je suis* ne dit pas véritablement *ce que* je suis, ni *quel* animal énonce ce constat. Cela se place avant tout constat d'essence ou de spécification. Il y est question d'un « donc », conclu de la posture impassible de cet animal pas encore humain et devant lequel il devient incontestable que nous ne sommes pas venus « au monde » comme s'il nous attendait tout fait et sans avoir à l'éprouver à la manière risquée de Von Uexküll dont je rappelle le livre célèbre *Mondes animaux et monde humain* évoqué furtivement par Derrida à propos de Heidegger, et, d'une certaine façon, contre lui.
- 3 Il y a pour Uexküll des mondes multiples, aléatoirement échafaudés, très incertains dans la jetée qu'ils tracent face au chaos, et qui ne sont pas pauvres ou riches comme semble le regretter Heidegger, critiqué en cela par Derrida lorsqu'il se contentait d'affirmer que seul l'homme configure un monde ¹. Il est désormais patent que, devant le regard de l'animal, s'effeuillent des mondes extrêmement variés qui se tournent le dos et dont l'intersection n'est plus du tout mesurable en termes de richesse ou de

valeur. Il s'agira bien plus d'une multitude d'univers aussi bigarrés en intensité que ces mille plateaux dont Deleuze affirmait qu'ils possèdent leur cartographie propre, avec, à chaque fois, une forme d'intuition particulière, un mode d'aperception spécifique, au point qu'on serait bien en droit de nous demander ce que perçoit le chat qui, comme celui de Derrida, le contemple, nu, dans la radicalité de sa fixité inhumaine.

- 4 Cette posture caractéristique vis-à-vis du monde qu'on pourrait qualifier de contemplative et que Heidegger analyse sous le nom de *Dasein*, cette présence étonnante qui qualifie certains étants singuliers, Kant l'appelait intuition, en un sens esthétique et donc fort différent de l'intuition intellectuelle du Dieu dont les formes *a priori* ne sont ni l'espace ni le temps. L'homme, aussi bien que l'animal, relèvent d'une esthétique, d'un mode d'intuition finie qui implique que nous ne pouvons pas tout englober, que les Idées, les totalités nous manquent, que le cube ne nous est présent qu'en esquisses, en en faisant le tour, dans une succession d'aspects à enchaîner de manière suivie. Entre l'intellection du cube par l'omniprésence d'un Dieu qui l'englobe et celle de l'homme qui le pose en ob-jet sans pouvoir le cercler, le monde ne sera, évidemment, pas de même nature. L'intuition finie est ainsi condamnée à un mode d'apparition que Kant nomme phénomène et dont seule la catégorie pourra nous sauver. Mais, et Kant ne le dit pas, on peut cependant supposer autant de mondes sans catégories que de modes d'intuition entre le fini de l'homme et l'infini de Dieu. La chauve-souris correspond à un mode qui n'intuitionnera pas le cube selon la même forme *a priori* de l'espace ou selon la même façon temporelle que l'homme tandis que la mouche sera sensible à des vitesses sans catégorie, dont le degré d'appréhension n'est pas de même ordre ne se laissant guère écraser par les mouvements ralentis de celui qui la frappe comme à l'aveugle.
- 5 Mais, ce qui, au-delà des percepts acatégoriels, sera tout à fait propre au *Dasein* humain et à la façon très particulière dont le monde se donne à lui avec ses formes finies, c'est un affect, une affectivité soucieuse qui se reconnaissent à une préoccupation et à une angoisse impossibles à imaginer du côté de la mouche, même si le devenir mouche que montre par exemple Cronenberg dans le film du même nom n'est pas sans pointer une extrême attention au souci qui accompagne cette métamorphose dont Kafka avait le premier montré la curieuse distorsion de son *Dasein*, la modulation des soucis pour celui qui se mue en cloporte. Grégoire est placé par Kafka dans un rapport à l'Être qui n'a plus rien à voir avec les soucis de son père ou de sa sœur et, de moins en moins, avec celui de l'homme. C'est là un autre monde qui se profile, lointain et de plus en plus inaudible sous les piaulements de l'animal.
- 6 Ce que montre la métamorphose de Kafka est que cette attention modulable à l'Être n'appartient peut-être pas exclusivement aux intérêts immédiats des étants particuliers que nous sommes, jetés sans cesse dans un quotidien abrutissant, soumis d'abord aux exigences de ces ustensiles favorisant la subsistance. La littérature est un champ d'expérience qui nous montre que ne saurait suffire à l'homme qu'il s'épuise complètement, dans les tâches et les activités qui lui apportent survie, plaisir, réputation et excellence. Il lui arrive heureusement de ne pas travailler et, en des moments parfois évasifs, de porter son regard sur un cloporte, de mesurer son devenir, de capter son rapport à l'Être que cette attention littéraire s'efforce de lui prêter au travers d'une création irremplaçable. Il lui arrive, en des moments d'extase et de joie sereine de se jeter vers un ensemble plus vaste qui n'exclut pas la contemplation animale, le regard du chat, la promenade du chien dont Derrida nous parle si bien,

voire celle de l'observation des araignées dont se délectait Spinoza et dont Pascal Nouvel vient d'évoquer les toiles déformées tissées sous amphétamines.

- 7 Ce sont là des promenades, des moments de distraction nous entraînant à nous retourner sur notre monde incertain et notre être qui, dans la frénésie du quotidien, nous échappaient complètement, dont nous ne savions d'ailleurs pas grand chose, et qui ne nous apparaissent qu'en des instants de joie mais tout autant de stupeur, d'angoisse, voire de mélancolie profonde, comme Rilke, abîmé dans le regard d'une panthère, Borges porté par la régularité du pelage d'un tigre et le rythme de ses pas égaux, Conrad progressivement entraîné au cœur des ténèbres, dans la vision de la forêt elle-même, essentiellement inhumaine.
- 8 On touche par-là à des mondes aussi profonds peut-être que celui de ces êtres souterrains qui creusent la terre, ces taupes que Nietzsche rapprochait, en ouverture à *Aurore*, du travail des philosophes. Le monde de la taupe, les conditions qui le rendent possible sont terribles pour celui qui se tourne vers l'animal enseveli dans son labyrinthe, dans ce sous-sol dont Dostoïevski avait également expérimenté l'inquiétante étrangeté. Notre monde, et ceux que nous partageons avec l'animal, nous n'y réfléchissons guère et lorsque nous y pensons ce ne sera que de façon bien humaine, *trop humaine*. Nous ne prêtons pas attention à ce terrain qui nous soutient de façon aussi ténébreuse sans doute que l'animal qui se dirige instinctivement, de nuit et sans nous, dans sa galerie. C'est cette capacité – ou cette incapacité – à laisser être l'animal, tel qu'il est sans nous, par laquelle Derrida achève provisoirement ce livre posthume où il apparaît nu, au plus nu de l'expérience philosophique, poursuivi depuis toujours par un souci de déconstruire.
- 9 On voit bien, par tout ce qui précède, que les idées de monde ou même de nature, depuis tout le travail de Derrida sur Rousseau, ne concernent pas tout à fait ce qui serait en notre pouvoir sachant que notre mode d'existence est déjà enchevêtré à d'autres formes, souvent disjointes du véritable souci de soi, de la soumission à une essence. D'abord parce que le naturel qui pourrait consonner avec le nôtre est si lointain, si difficile à débrouiller sous les comportements fort dissemblables que nous avons adoptés le long de notre histoire ! Ensuite parce qu'il n'y a peut-être guère de propriétés déterminées pour qualifier avec précision notre être et notre monde ! Le devenir cloporte de Kafka en témoigne autant que Nietzsche qui pleure devant un cheval battu à mort. Il nous semble que ce sont là un peu des thèses Deleuziennes auxquelles aboutit d'une façon tout autre la réflexion de Derrida sur *Les fins de l'homme*² et qui nous paraissent plonger l'humanité dans ce qui, n'ayant plus de monde nettement décelable, sera qualifié, pour cela même, d'im/monde : l'homme serait celui qui se trouve plongé en un monde sans véritables bornes, un monde fibré, sans horizon, et pour cela même toujours ouvert à l'immonde, travaillé sur sa bordure par un vide de sens mais, plus positivement, par d'autres sens, d'autres formes d'intuition, d'autres espace-temps que déploient les mondes animaux.
- 10 La philosophie des Lumières avait, bien avant cette difficulté d'assigner une fin pour l'homme, notée, avec Rousseau et même Diderot, que l'absence de finalité de nos vies tient à la « perfectibilité » d'un être dont il faut reconnaître qu'il est, après tout, sans aucune nature définie. La nature de l'homme, ce qui le constitue de manière essentielle, serait alors qu'il n'en possédât aucune. Il est exempt de nature au point de pouvoir incarner des attitudes extrêmement différentes et même dénaturées. Voici ce que Rousseau en déduit lorsqu'il se met à réfléchir à l'idée même d'un projet éducatif, une

éducation capable de nous inculquer un comportement et de nous faire adopter un monde à peu près stable sous la monstruosité protéiforme de nos devenirs : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments des saisons ; il mutile son chien, son cheval, son esclave ; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres ; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme ; il le faut dresser pour lui comme un cheval de manège ; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin ».

- 11 Il y a donc bien du monstrueux qui nous travaille dès l'origine, une difficulté à nous définir, une indistinction qui nous rendent capables de tout. Et à l'instar de ces greffes pratiquées par un homme hirsute, de ces mutilations et croisements effectués sur des arbres issus d'autres espèces, va se lever progressivement un monde hybride, immonde, en lequel les humains perdent tout repère stable qui serait dicté par la nature. C'est que, de manière cette fois-ci plus positive, « nous naissons faibles, nous avons besoin de force ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation » ³.
- 12 Naître sans rien, cela signifie au fond que, dès le départ de cette aventure, nous ne portons rien avec nous, aucune détermination ontologique, aucune propriété arrêtée pour nous qualifier, pas même le *Dasein* qui n'a rien de génétique, du reste, et qui pourrait qualifier peut-être la pierre, quand elle se fait chose. Il y a des pages de Heidegger, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui confèrent au vase une extraordinaire présence au monde, un devenir vase tout à fait singulier dont il n'existe pas d'autres exemples. Donc, le monde, l'attention au monde propre au *Dasein* ne sont pas essentiellement ce qui nous définit d'abord. On comprendra peut-être mieux pourquoi Heidegger insiste sur le fait que *Dasein* n'est pas du tout synonyme d'homme, au sens humaniste, puisque le *Dasein* est seulement une ouverture de certains étants à l'Être, des étants sensibles au mode de présence d'un vase, pris dans la quadruple jonction de l'air, de la terre, de l'eau, du feu, libres de toute ustensilité. On y voit naître ainsi comme un regard nu, sans qualités.
- 13 Mais à considérer la réalité humaine dans le langage de Rousseau, il s'agit, plus que d'un homme sans qualités, d'un homme sans monde ! Que l'homme soit perfectible, cela implique finalement qu'il soit sans perfections naturelles, muable pour n'être soumis à aucun programme qui serait issu d'un caractère spécifique de sorte que la seule solution sera donnée peut-être sur le plan politique, par un contrat social, une visée culturelle, une prise en main institutionnelle relative à des conventions fort éloignées de la nature. Nulle définition déterminée par une essence indéfectible ne se prescrit à son existence et, en cela, réclame donc une faculté particulière capable de le qualifier : « la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année » ⁴.
- 14 En un premier sens, très réduit, et que dénonce Derrida tout au long du livre, l'animal, s'il est tout de suite ce qu'il sera, cela tient au fait qu'il porte tout avec soi, dans son propre fonds organique. C'est ici la vie au sens le plus réducteur, un vitalisme minimal que Heidegger n'est d'ailleurs pas si loin de promouvoir. Sous ce rapport, l'animal n'est

pas en situation d'avoir à promettre ou, comme dit Nietzsche, à devenir ce qu'il est, à faire advenir son être. Mais n'avoir rien sur quoi s'appuyer, n'est-ce pas, en un second sens, le comble de la vie, sa richesse exubérante culminant parfois sous certaines conditions infra ou même supra-humaines ? Si l'animal a tout, l'homme, sa condition première et sa nature seront d'être sans nature. Devenir homme, au-delà de la conception humaniste se donnant une essence immuable, devenir vitalement humain, cela ne tient donc pas d'une race, d'une espèce dont le comportement serait inscrit dans la nature de ses matériaux génétiques.

- 15 L'humanité, en l'homme, ne relève ni de son instinct ni d'aucune propriété physiologique particulière. Beaucoup d'êtres, même un chien, dont la constitution ne sera pas la même, pourraient, pour cette raison idéale, se revendiquer, au travers du monde qui les forme, du nom d'homme. Un chien meurt, un chat doit être euthanasié, et la tristesse s'empare de ce monde en lequel ils ont trouvé un habitus. L'escalier pour le chien, sans parler de sa manière de manger avec nous, n'est pas sans monde et Heidegger est victime d'un préjugé séculaire lorsqu'il prend d'ailleurs cet exemple, cette progression scalaire, celle de l'élévation qui conduit vers le haut et dont le sens manquerait à l'animal. Sans doute, l'escalier ne donnera jamais à l'animal le sens de la transcendance, de l'élévation. Mais, sous le concept d'homme, aussi élevé soit-il, pourraient se ranger peut-être des natures extrêmement diverses, qui se tournent vers le bas, la galerie souterraine, la cave : cette taupe dont Nietzsche se sert dans *Aurore* pour définir l'activité philosophique. Il y a chez l'animal, autant que chez l'homme, des affects qui ne sont pas seulement soumis au corps, au mécanisme d'une vie dictée d'avance par le matériel de sa détermination génétique. Uexküll décrit, à cet égard, la manière dont se rassemblent les organismes qui composent le champignon pour résister au vent selon une collectivité qui n'est pas seulement innée. Les champignons, dans leur puissance de cohésion, pas moins que la *réalité humaine* doivent davantage être pensés comme des produits de la convention que comme une détermination de l'espèce : une forme issue d'un certain *conatus*, généralisable à l'infini, qui le mobilise bien plus qu'une conduite biologiquement prescrite. Le champignon se compose d'individus innombrables qui vont entrer dans la forme d'un certain rapport capable de résister au vent. Cette forme n'est pas dessinée d'avance, pas plus que celle de l'araignée qui modifie sa toile en étant soumise à des substances chimiques.
- 16 Le monde du champignon réside dans ce rapport tendu entre ses forces de contraction, de cohésion, mesurées à celles de la dispersion qui sont comme les tensions par lesquelles il va se définir de façon très accidentelle, pour ainsi dire éthique si éthique et en rapport avec *ethos* et éthologie. De même, pourrait-on dire, l'humanité, en un sens non-générique, n'est pas le propre d'un organisme calibré selon la taille, la couleur ou d'autres qualités sensibles. Ce n'est pas un caractère héréditaire, susceptible de se reconnaître au sein de ce qu'aurait dicté soi-disant une race définie. CRO MAGNON et NÉANDERTHAL sont, par exemple, des espèces génétiquement différentes mais portent chacun ce monde qu'on pourrait qualifier d'humain. Des espèces, génétiquement différentes, peuvent ainsi s'approprier l'attitude humaine et rien n'interdit d'élargir la frontière au-delà de Cro-Magnon.
- 17 Le monde humain est sans doute ce qui d'abord fait défaut, placé au-delà toute définition, singulier en même temps que pluriel. Il ne saurait se réclamer d'aucune nature déjà en œuvre dans une attitude dictée par l'instinct. La station verticale est disponible pour d'autres vivants et semble relever d'abord, pour revenir à Rousseau,

d'une habitude sociale comme en témoigne la découverte au XVIII^e siècle de l'enfant sauvage, abandonné à sa non-nature essentielle, rampant nu dans les forêts de l'Aveyron, sans d'autres armes que son cri. Que l'essence de l'homme, et son être le plus propre lui soient en quelque sorte étrangers, non reçus de la nature, cela signifie que son monde ne sera jamais moulé sur une conduite absolument inamovible et que ce qu'il vise restera en quelque sorte toujours étranger à son corps comme à son essence supposée immuable. Difficile, du coup, de dire « ce qu'est un homme », où passe la frontière avec l'inhumain puisque notre réalité n'est ni biologique ni zoologique, redevable d'aucun programme absolument naturel.

- 18 Rien n'interdit sous ce rapport de penser que Lana, la petite chimpanzée qui se sert d'une console pour demander sa nourriture, soit beaucoup moins extérieure à cette disposition que nous qualifions d'humanité qu'un enfant sauvage, pourtant de la même espèce que nous et qui en aurait été absolument incapable. Sans doute Lana, à laquelle Ernst Von Glasenfeld a réussi à inculquer l'usage d'un clavier, est-elle restée prisonnière de l'exigence alimentaire et de la faim pour formuler sa demande de nourriture alors que le langage humain, au contraire, se détache de l'immédiateté du besoin, de l'urgence de sa satisfaction. Mais cela n'en témoigne pas moins d'une disposition, d'une ouverture par laquelle le monde humain se présente à elle par un dispositif complexe d'assimilation à la réalité humaine. Et ce qui est vrai de l'animal dont, dans les années soixante, le roman de Pierre Boulle devait montrer l'inquiétante humanité, je veux parler de *La Planète des singes*, cela pourrait valoir également pour les machines et les androïdes de Dick, repris dans le film *Blade Runner* de Ridley Scott, manifestant un comportement plus qu'humain, une espèce de Christ cybernétique comme je cherche à le montrer dans un livre à venir.
- 19 Le monde humain qui fait sa présence et son réel est donc celui d'un devenir et d'un désir, un *conatus* plus qu'une conformation organique, liée par exemple à la main. L'humanité ne ressortit pas à une fonction comme pour les fourmis dont le rôle, dans une fourmilière, va dépendre de la taille et de la puissance des mandibules, voire de l'organe qui sécrète l'acide qui sert de défense. Il est indéniable, comme Aristote devait le comprendre, que la main est effectivement l'organe le plus extraordinaire de la nature et que l'homme se voit par elle généreusement loti d'un instrument capable de produire des ustensiles complexes, des outils d'outils.
- 20 Il fallait, cependant, que la main se libérât par la station verticale lorsque les animaux que nous étions se sont dressés sur leurs pattes antérieures pour délivrer ainsi un organe désormais dévolu à la préhension, au geste, associé d'ailleurs au développement d'un langage, localisé dans la même région cérébrale. Il fallait que la main se désolidarisât de la marche ! Cela s'est fait en rapport à l'arbre, à la savane, au territoire dont il faut comprendre le mouvement de déterritorialisation à même le corps dont les organes trouvent de nouvelles finalités. Et cette mutation ne suffira pas cependant à rendre compte de la réalité humaine-inhumaine qui se détache vertigineusement de l'organisme pour englober d'autres espèces, pourvues de fonctions organiques tout autres, de modes d'intuition dont Bergson a si bien cherché les lignes vitales dans *L'Évolution créatrice* capables de bouger au-delà de toute détermination et de tout programme imposé.
- 21 De l'homme, on retiendra sans doute des caractères, mais cette caractérisation ne tient pas à la couleur de la peau ou à la nature de ses cheveux, lisses autant que crépus, noirs autant que roux. La ligne de démarcation de la réalité humaine, la condition inhumaine

(inessentialiste) qui la rendent possible sont finalement très difficiles à tracer avec précision et rien n'interdit d'imaginer alors sans trop de science-fiction que l'humanité puisse gagner en expansion, englober des espèces de plus en plus différentes sur le plan physiologique, suivant en cela une espèce d'Empire dont les limites, en droit, seront sans frontière naturelle. Un Empire ou un monde aussi bariolés que celui des robots ou des animaux que la cybernétique fait se rencontrer selon des croisements qui ne seront pas ceux que montre *La Guerre des étoiles*, pourtant riche en monstres des plus éloignés. C'est cette monstruosité, comme transgression catégorielle, entre hommes, animaux et machines qu'une lecture de Deleuze et Derrida pourrait conjoindre vers de nouveaux territoires et, par conséquent, selon une éthique – au sens éthologique – qui reste sans aucun doute à écrire.

NOTES

1. . « La pierre (ce qui est matériel) est sans monde ; [...], l'animal est pauvre en monde [...] ; l'homme est configureur de monde », texte extrait des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* § 42, cité par DERRIDA, *L'Animal que donc je suis*, p. 210.
 2. . DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 131.
 3. . ROUSSEAU, *Émile*, Paris, Flammarion GF, 1966, p. 35-37.
 4. . ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, partie I, Paris, Flammarion GF, p. 183-184.
-

AUTEUR

JEAN-CLET MARTIN

Jean-Clet Martin est professeur de philosophie. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La Philosophie de Gilles Deleuze* (Payot), *Van Gogh. L'œil des Choses* (Les Empêcheurs), et *Éloge de l'inconsommable* (2006).