

De la métaphysique à la question philosophique de l'animal: avec Heidegger et Derrida

Mario Ionuț Maroșan

Doctorant en philosophie politique à la Faculté de philosophie de l'Université Laval

RÉSUMÉ | *Abstract*

Dans l'histoire de la tradition philosophique occidentale, la question de l'animal est, dans un certain sens, centrale: c'est par les flancs qu'elle émerge constamment au cœur de la grande réflexion sur les frontières de l'« humanité ». Ainsi, contrairement à une opinion répandue, la question philosophique de l'animal n'est surtout pas secondaire, mais plutôt une des épreuves ouvrant peut-être sur la plus constante et tenace épine dans l'histoire des idées – et des interrogations. Or, si Martin Heidegger est celui qui a remis la question philosophique de l'animal au centre de la réflexion, Jacques Derrida est peut-être celui qui a fait apparaître la fragilité et les fissures dans la grande construction de la tradition philosophique occidentale autour de l'opposition traditionnelle entre l'humain et l'animal. La déconstruction derridienne va alors ouvrir la voie à une pluralité de penseurs et à une variété d'interprétations qui vont directement s'insérer dans ces fentes qui ont fragilisé la structure même de l'édifice. Néanmoins, c'est à partir des textes de Heidegger que Derrida va opérer un renversement de la question. Tout compte fait, aux yeux de Derrida, c'est toute la tradition philosophique occidentale, en un certain sens, qui persévère à effacer toute trace de l'animal: un oubli de l'animal soigneusement orchestré. Dans ces conditions, en développant une distinction entre *spectateur-rice* et *auditeur-rice*, notre réflexion déplie la question de l'animal de manière à démontrer que c'est précisément en tant qu'auditeur-rice, celui qui tend son oreille, non en tant que spectateur-rice, qu'il faut se positionner devant l'animal afin de ne pas demeurer insensible à son appel: pour supprimer cette surdité, pour écouter attentivement l'animal qui s'efforce de communiquer avec nous. Ouvrons-nous à l'animal qui tente d'établir un dialogue avec nous: écoutons-le, enfin.

Mots-clés : animalité, humanité, métaphysique, Martin Heidegger, Jacques Derrida, spectateur-rice, auditeur-rice, esthétique, pratique, violence, politique.

In the history of the Western philosophical tradition, the question of the animal is, in a certain sense, central: it is by the flanks that it constantly emerges at the heart of the great reflection on the boundaries of "humanity". Thus, contrary to a widespread opinion, the philosophical question of the animal is not secondary, but rather perhaps one of the most constant and tenacious thorn in the history of ideas - and of interrogations. Now, if Martin Heidegger has put the philosophical question of the animal back at the center of reflection, Jacques Derrida is perhaps the one who made visible the fragility and the cracks in the great construction of the Western philosophical tradition around the traditional opposition between the human and the animal. The Derridean deconstruction will then open the way to a plurality of thinkers and to a variety of interpretations that will directly insert themselves into these cracks that have weakened

the very structure of the edifice. Nevertheless, it is from the texts of Heidegger that Derrida operates a reversal of the question. In Derrida's eyes, it is the whole Western philosophical tradition, in a certain sense, that perseveres in erasing any trace of the animal : a carefully orchestrated oblivion of the animal. In these conditions, by developing a distinction between spectator and listener, our reflection unfolds the question of the animal in such a way as to demonstrate that it is precisely as a listener, the one who stretches his or her ear, not as a spectator, that we must position ourselves before the animal in order not to remain insensitive to its call: to remove this deafness, to listen attentively to the animal that tries to communicate with us. Let us open ourselves to the animal that tries to establish a dialogue with us: let us listen to it, finally.

Keywords : *animality, humanity, metaphysics, Martin Heidegger, Jacques Derrida, spectator, listener, aesthetic, practice, violence, politics.*

De la métaphysique à la question philosophique de l'animal: avec Heidegger et Derrida

Les yeux de l'animal nous parlent un grand langage [...].
Je regarde parfois ma chatte au fond des yeux. [...] Il est
incontestable que le regard de cette chatte, allumé au
contact du mien, me demandait d'abord: "Est-il possible
que tu t'adresses à moi? [...] Est-ce que j'existe?"
(Buber, 1969 [1923], p. 142-143)

Introduction: de « l'animal » à « l'animot »

Une des voies les plus prometteuses afin de réfléchir simultanément les grands enjeux sociaux et environnementaux s'avère être celle de la question de l'animal. Or, dans l'histoire de la tradition philosophique occidentale, cette question est, dans un certain sens, centrale : c'est par les flancs qu'elle émerge constamment au cœur de la grande réflexion sur les frontières de l'« humanité ». Ainsi, contrairement à une opinion répandue, la question philosophique de l'animal n'est surtout pas secondaire, mais plutôt une des épreuves ouvrant peut-être sur la plus constante et tenace épine dans l'histoire des idées – et des interrogations. Une sorte d'*épine dorsale* qui renvoie aussi à ce qui est de l'ordre d'une *colonne vertébrale*, exprimant par là sa position centrale. Ce n'est pas anodin si au cœur même de la tradition philosophique l'humain est défini comme *ζῷον λόγον*

ἔχον (*zōon logon ekhon*, animal doué de parole) (Aristote, *Politiques*, I, 2, 1253a9–10) – et ζῷον πολιτικόν (*zōon politikon*, animal politique) (Aristote, *Politiques*, I, 2, 1252a24–1253a3)¹ – dans la philosophie grecque et *animal rationale*, par les Latins²: ainsi il est *comme* un « animal »³. Cependant, la privation⁴ est du côté de l'animal, alors que l'humain, lui, est doué de raison. C'est alors que nos chemins bifurquent, sans jamais pouvoir réellement se séparer : il n'est pas faux d'affirmer, à la manière du philosophe Martin Buber, que je deviens *Je* au regard du *Tu* (1969)⁵, et rien n'empêche fondamentalement qu'autrui soit *mon* chien, par exemple – bien qu'il ne m'appartienne jamais. Cependant, en persévérant sur la voie de l'opposition entre l'humain et le genre animal – physiquement, mais surtout *métaphysiquement*, du moment qu'on vise à faire disparaître toute trace d'animalité chez l'humain –, la tradition philosophique aboutit à une définition négative⁶ de l'animal. Autrement dit, l'animal est défini comme ce qui est *privé* d'une liste impressionnante de traits⁷ que nous avons attribués seulement à l'humain, c'est-à-dire « parole, raison, expérience de mort, deuil, culture, institution, technique, vêtement, mensonge, feinte de feinte, effacement de la trace, don, rire, pleur, respect, etc. », et alors « la plus puissante tradition philosophique dans laquelle nous vivons a refusé *tout cela* à l'“animal” », souligne Derrida (2006, p. 185).

Dans le même ordre d'idées, Marie-Louise Mallet note :

[L]e « logocentrisme » philosophique, inséparable d'une position de maîtrise, est d'abord « une thèse sur l'animal, sur l'animal privé de *logos*, privé du *pouvoir-avoir* le *logos*: thèse, position ou présupposition qui se maintient d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Lévinas et Lacan », écrit-il [Derrida] encore. La violence faite à l'animal commence d'ailleurs, dit-il, avec ce pseudo-concept, « l'animal », ce mot employé au singulier, comme si tous les animaux, du ver de terre au chimpanzé, constituaient un ensemble homogène auquel s'opposerait, radicalement, « l'homme ». Et comme une réponse à cette première

¹ Cela étant dit, le terme « *zōon politikon* » a été utilisé pour la première fois dans le *Phédon* de Platon. « In this dialogue, Socrates claims that the souls of moderate and just men will reincarnate in a “political and gentle species (*politikon kai êmeron genos*)” like bees, wasps, and ants, or once more in the human species (82b) »: (Knoll, 2017, n1).

² Respectivement l'animal doué de parole, l'animal politique et l'animal doué de raison.

³ On pourrait donc affirmer qu'il n'est pas simplement « comme » un « animal », mais qu'il est un « animal », dans un certain sens.

⁴ Toutefois, l'animal est moins privé (de parole ou de raison) que l'humain en est doué: remarquons que les définitions classiques citées procèdent non pas par la négative, mais par la positive, insistant sur ce que l'humain *possède* et non pas sur ce que l'animal *ne possède pas*.

⁵ On retrouve ce rapport à autrui – rapport par lequel le moi se réalise – dans l'œuvre de Martin Buber, philosophe juif d'origine allemande: « je m'accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu* [, et c'est pourquoi] toute vie véritable est rencontre » (1969, p. 30).

⁶ Reste que l'animal en tant que tel n'est pas défini chez Aristote par la négative, c'est-à-dire par la privation de raison. C'est plutôt à titre comparatif (pour définir l'être humain par sa différence spécifique) que la définition *zōon logon ekhon* advient.

⁷ Les animaux, toutefois, font l'expérience de différents sentiments: certains traits ne sont donc pas exclusifs à l'humain. À ce sujet, les réflexions de Frans de Waal jettent un important éclairage (2018). Or, Aristote, déjà, met en évidence l'expérience de ces sentiments et passions chez les animaux: de plus, le Stagirite reconnaît même le fait qu'il y a dans le langage animal du significatif et de l'intentionnalité (Labarrière, 1993, p. 247-260).

violence, il invente cet autre mot, « l'animot » qui, prononcé, fait entendre le pluriel, « animaux », dans le singulier, et rappelle l'extrême diversité des animaux que « l'animal » efface; « animot » qui, écrit, fait voir que ce mot, « l'animal » n'est précisément qu'un « mot » (Derrida, 2006, p. 10-11 [préface de Mallet], p. 48).

C'est comme si chaque fois que Derrida utilise cette expression, à l'écrit comme à l'oral, il souhaite nous *électrocuter* dans un certain sens, car, bien que nous sommes condamnés à utiliser ce grand mot trompeur, « l'animal », il ne faut cependant pas sombrer dans un profond sommeil dogmatique en négligeant la diversité animale.

Ce que Derrida nous propose, jusqu'à un certain degré, c'est une réponse violente à la violence même. Il faut tordre le langage de l'humain et les mots qui l'édifient : ces mots qui sont avant tout des symboles de la puissance (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 22)⁸ que l'humain exerce sans scrupules sur le *tout de la vie*, puisque c'est précisément au moyen du mot que l'humain délivre les choses de la voie du *non-être* afin de les reconduire dans le royaume de l'*être* (de ce qui à présent *est* et *peut être*) tout en les condamnant forcément au *non-être* (du moment que *tout ce qui est ne sera plus un jour*, par définition). L'enjeu de la déconstruction derridienne de la tradition philosophique occidentale – lorsque Derrida force le langage et déforme le mot « animal » pour le convertir en « animot » – se déploie sur au moins deux plans. D'une part, c'est la violence – violences multiples – faite à l'animal qui est mise en valeur, mais cela ne s'arrête pas là. Car en attaquant la structure même, la grammaire de la violence, Derrida réussit, d'une autre part, à aller par-delà la simple restitution des qualités dont les animaux sont privés. Autrement dit, en ouvrant de nouvelles brèches dans l'ensemble théorique qui semblait pourtant si bien se tenir, en « multipliant patiemment les différences, [la déconstruction] fait apparaître la fragilité, la porosité de ces frontières supposées du « propre » sur lesquelles on a cru si longtemps pouvoir fonder l'opposition traditionnelle de « l'homme » à « l'animal » » (Derrida, 2006, p. 11 [préface de Mallet]). C'est alors que le grand château de cartes s'effondre : de toute manière, il était érigé sur des fondations oscillantes depuis le début.

Mais l'effondrement est double, au moins : d'un côté, les assises d'une « animalité » de l'animal, compressant et écrasant le pluriel dans le singulier, sont sérieusement remises en doute; alors que de l'autre côté, c'est en un certain sens

⁸ « Le pouvoir et la connaissance sont des synonymes » (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 22). Les différentes remarques de Michel Foucault sur la connaissance vont dans le même sens

« l'humanité » même de l'humain – en tant que conception qui s'est forgée par opposition à un référent négatif qui dès lors, ne tient plus vraiment debout – qui est ébranlée et secouée. Il n'est plus *sérieusement* possible, ou du moins acceptable pour toute argumentation qui se veut philosophiquement rigoureuse, de tracer une frontière à ligne pleine et continue entre l'animal et l'humain : la frontière explose et la ligne devient mince et pointillée. Derrida insiste :

[i]l ne s'agit pas seulement de demander si on a le droit de refuser tel ou tel pouvoir à l'animal [...], il s'agit aussi de se demander si ce qui s'appelle l'homme a le droit d'attribuer en toute rigueur à l'homme, de s'attribuer, donc, ce qu'il refuse à l'animal, et s'il en a jamais le concept *pur, rigoureux, indivisible*, en tant que tel (Derrida, 2006, p. 185-186).

Première partie: Heidegger et la thèse de l'animal « pauvre en monde »

C'est au cours de Martin Heidegger, intitulé « Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde-finitude-solitude »⁹, qu'on peut sans doute attribuer le fait d'avoir remis la question philosophique de l'animal au centre de la réflexion (Grondin, 2007, p. 31)¹⁰.

Dans le cours de Heidegger, « trois questions furent posées dans l'ordre suivant :

1. Qu'est-ce que le monde ? 2. Qu'est-ce que la finitude ? 3. Qu'est-ce que l'esseulement ? » (1992, p. 257-258) :

[L]es trois questions remontent donc elles-mêmes, quant à leur origine, à la question portant sur l'essence du temps. Or, la question portant sur l'essence du temps est l'origine de toutes les questions de la métaphysique et de leur possible déploiement. Toutefois, la question de savoir si la problématique de la métaphysique doit, en tout temps, nécessairement être développée à partir de l'être-temporel du *Dasein*, c'est là une question qui ne peut être tranchée objectivement, pour toute l'histoire universelle en quelque sorte. Il faut que reste ouverte la possibilité d'une autre nécessité de fondation de la métaphysique. Mais cette possibilité n'est pas une possibilité vide, logiquement formelle: le possible de cette possibilité dépend seulement de la destinée humaine (Heidegger, 1992, p. 257-258).

⁹ Cours qui fut professé, au rythme de quatre heures par semaine, à l'Université de Fribourg-en-Brisgau durant le semestre d'hiver 1929-1930 – publié à titre posthume en 1983 comme tome 29/30 de la « Gesamtausgabe » (Heidegger, 1992 [1983], [Note préliminaire du traducteur, Daniel Panis]).

¹⁰ « Sans doute est-ce la publication en 1992 du cours maintenant classique donné par Heidegger en 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde-finitude-solitude*, qui a remis la question philosophique de l'animal à l'avant-plan. Il faut lui en savoir gré, mais aussi de l'avoir fait dans le cadre d'un cours consacré aux grandes notions de la métaphysique, cette école de pensée que Heidegger, en 1929, ne cherchait pas encore à dépasser, mais à accomplir et à penser de manière plus radicale encore. L'épouvantail de la métaphysique n'existait pas encore, mais l'auteur d'*Être et temps* n'en posait que des questions plus essentielles » (Grondin, 2007, p. 31).

Dans ce contexte, c'est précisément à partir de la première question « qu'est-ce que le monde ? », que Heidegger introduit « *différents chemins* » pour la dérouler (1992, p. 276) :

1. [L]'examen historiographique de l'histoire du concept de monde, 2. [L]e développement du concept de monde à partir de ce que nous entendons quotidiennement par « monde ».
- Comme troisième chemin, nous choisissons l'*examen comparatif*. Nous fixons ses points d'ancrage en trois thèses: 1. La pierre est sans monde. 2. L'animal est pauvre en monde. 3. L'homme est configurateur de monde (Heidegger, 1992, p. 276).

À partir de là, c'est au moyen de l'examen comparatif, c'est-à-dire du troisième chemin, que Heidegger déplie la question « qu'est-ce que le monde ? ». Il amorce alors cet examen comparatif à partir de la thèse du milieu: l'animal est pauvre en monde¹¹. À cet effet, il souligne :

Nous commençons la caractérisation comparative *en partant du milieu*, avec la question de savoir ce que signifie: *l'animal est pauvre en monde*. De cette manière [note Heidegger], nous portons pour ainsi dire constamment le regard de deux côtés: vers l'absence de monde propre à la pierre et vers la configuration de monde propre à l'homme. Et à partir de ceux-ci, nous jetons le regard sur l'animal et sa pauvreté en monde (Heidegger, 1992, p. 278).

Nous voilà à présent introduits dans le contexte à partir duquel Heidegger pose la question de l'animal: interrogation qui est posée de manière tout à fait *centrale*, du moins dans le sens de sa position médiane entre celle de la pierre et de l'humain.

Cela étant posé, penchons-nous brièvement sur la manière dont Heidegger déplie la question philosophique de l'animal. Pourquoi ? Parce que la thèse de « l'animal pauvre en monde » porte en elle une part significative d'énigme et d'obscurité. Or, bien que la richesse du propos heideggérien favorise le déploiement d'interprétations à couches multiples, il reste qu'au moins une partie de l'obscurité qui colle toujours aujourd'hui à cette thèse peut, semble-t-il, être désamorcée et corrigée. Soit en portant une attention particulière à l'argument même – surtout que la plupart du temps la thèse heideggérienne de « l'animal pauvre en monde » est arrachée à son contexte et quelque peu mutilée. Un tel effort de (re)contextualisation ne peut que favoriser une meilleure compréhension des subtilités de l'argumentation de Heidegger : rappelons que ce dernier œuvre à la construction d'un chemin de la pensée, bifurquant par-ci par-là, ce qui peut éventuellement étourdir et égarer le lecteur.

¹¹ Chapitre 3 de la deuxième partie « L'interrogation effective des questions métaphysiques qui sont à développer à partir de la tonalité fondamentale d'ennui profond. La question: qu'est-ce que le monde ? ».

D'abord, il faut savoir que Heidegger interroge de manière critique le jugement porté au sein du règne animal lui-même : à ce titre, il rappelle que nous sommes habitués « à parler d'animaux supérieurs et d'animaux inférieurs », mais c'est pourtant selon lui « une erreur fondamentale de penser que les amibes et les infusoires seraient des animaux plus imparfaits que les éléphants et les singes » (Heidegger, 1992, p. 290). Pourquoi ? Car, insiste Heidegger, « [c]haque animal, et chaque espèce animale, sont comme tels aussi parfaits que les autres » (1992, p. 290) : dans ces conditions, il est clair que « parler de pauvreté en monde et de configuration de monde, cela n'est pas à prendre tout d'abord dans le sens d'un ordre des valeurs » (Heidegger, 1992, p. 290). La distinction se situe plutôt sur un autre plan.

Ensuite, un passage clef de l'argumentation heideggérienne ouvre précisément sur la manière dont il faut entendre le concept spécifique de « pauvreté », surtout dans son rapport avec le phénomène du monde. « Ce qui est pauvre », rappelle Heidegger, « n'est nullement ce qui est simplement « moins », ce qui est simplement « moindre » comparé au « plus » et au « plus grand » » (1992, p. 290) : autrement dit, « [ê]tre pauvre ne signifie pas simplement : ne rien posséder, ni posséder peu, ni posséder moins que les autres », puisque « [ê]tre pauvre signifie : *être privé* » (Heidegger, 1992, p. 290). Ce qu'il faut donc entendre derrière le concept de pauvreté, c'est l'élément de privation.

Aussi, cette privation peut prendre différentes formes, en ce sens que le fait d'être privé est possible de plus d'une manière :

[D]ans la perspective du *comment* le pauvre est privé et se comporte dans la privation, du *comment* il se situe à son égard, du *comment* il la prend, [c'est-à-dire] dans la perspective de *ce dont* il est privé et surtout du *comment*, à savoir du *comment* il se sent dans cette affaire – *se sentir* pauvre (« *nämlich wie ihm dabei zu Mute ist* – Ar-mut ») (Heidegger, 1992, p. 290).

Toutefois, rappelle Heidegger, force est d'admettre que « nous employons et nous entendons rarement « pauvreté » dans ce sens propre, lié à la pauvreté de l'être humain » (1992, p. 290-291). Autrement dit, nous :

[...] l'employons davantage dans la signification élargie et usée de « misérable » – le cours d'une rivière qui est pauvre en eau. Mais même ici, il n'y a pas un simple moins comparé à un plus en d'autres temps. Même ici, « pauvre » signifie : ce qui présente un manque, ce qui n'est pas suffisant (Heidegger, 1992, p. 290-291).

Être pauvre en quelque chose renvoie aussi vers un certain défaut. Il faut comprendre cela comme une absence, dans le sens d'une non-présence et d'une privation de ce qui

devrait pourtant être là, de ces choses qui d'ordinaire ne devraient justement pas se dérober.

Enfin, Heidegger insiste sur une distinction centrale : c'est-à-dire entre une certaine signification usée de « pauvre » et le fait d'être pauvre comme manière de « se sentir être » (1992, p. 291)¹². Cela est d'autant plus important du moment que le fait d'être pauvre dépasse, note Heidegger, le simple attribut. Dans un certain sens, c'est la façon même dont l'humain se présente, se tient et s'exhibe. Dans ces circonstances, on peut affirmer, suivant Heidegger, que cette « *façon proprement dite d'être pauvre*, au sens de l'existence humaine, est bien aussi une privation, et elle doit l'être nécessairement » (1992, p. 291). En revanche, « elle doit l'être de telle sorte que soit puisée dans la privation une force singulière de vue transparente et de liberté intérieure pour le *Dasein* » (Heidegger, 1992, p. 291), car, être pauvre ici, c'est-à-dire dans le sens de se sentir pauvre, n'est pas, rappelle Heidegger, « une simple indifférence à l'égard de la possession », mais c'est « au contraire et précisément cet « avoir » insigne, comme si nous n'avions pas » (1992, p. 291). Ce concept de pauvreté, en tant que concept usé et comme substantif, renvoie simultanément vers les deux significations (Heidegger, 1992, p. 291)¹³. Comment entendre alors – et dans quel sens – la *pauvreté en monde* de l'animal? Heidegger répond : « Nous ne pouvons trancher cette question par une élucidation verbeuse, mais seulement à partir d'un regard porté sur l'animalité elle-même » (1992, p. 291). C'est donc à partir de ce regard posé sur l'animalité que nous pouvons également penser le vivant, et surtout, pour ainsi dire, constamment regarder des deux côtés : vers la pierre et vers l'humain. L'animal est *central*.

Deuxième partie : Derrida et la question politique de l'animal

La question de l'animal permet à Heidegger d'effectuer un retour à la grande question philosophique, celle de l'humain et de la spécificité de son *être-au-monde*.

¹² Heidegger ajoute: « [c]ela, il faudrait que nous l'exprimions par l'expression « *se sentir pauvre* », comme on dit « *se sentir plein d'humilité* », « *se sentir triste* » » (1992, p. 291).

¹³ Heidegger note: « Donc, il vise aussi la pauvreté en eau de la rivière, même si cette dernière ne peut, comme telle, se sentir privée d'une quelconque façon » (*ibid.*).

Finalement, l'humain, dans la conception heideggérienne, se distingue fondamentalement de l'animal « par ce propre tout à fait unique dans l'univers », soulignera Jean Grondin (2007, p. 32). L'humain comprend l'être, alors que l'animal ne peut s'arracher de l'étant. Autrement dit, alors que l'humain bénéficie d'un certain accès privilégié, tout le genre animal y est privé. Une précision mérite ici toutefois d'être apportée : cela « ne veut pas dire que l'homme pense constamment à l'être ou qu'il élabore des ontologies », car sinon la grande majorité des hommes et des femmes se verraient privés de l'« humanité » et que seule une poignée pourrait bénéficier de ce titre, les philosophes (Grondin, 2007, p. 32). En revanche, on peut attirer l'attention, suivant Grondin, sur le fait que cet accès privilégié de l'humain « signifie plutôt que l'homme n'est pas immédiatement englouti par l'étant qui l'encercle et qu'il peut configurer son monde » (2007, p. 32). Mais l'humain, en tant que *weltbildend*, configure son monde non pas de manière illimitée, mais plutôt dans les limites mêmes de sa finitude.

Ainsi, si Heidegger est celui qui a remis la question philosophique de l'animal au centre de la réflexion, Derrida est peut-être celui qui a fait apparaître la fragilité et les fissures dans la grande construction de la tradition philosophique occidentale autour de l'opposition traditionnelle entre l'humain et l'animal. La déconstruction derridienne va alors ouvrir la voie à une pluralité de penseurs et à une variété d'interprétations qui vont directement s'insérer dans ces fentes qui ont fragilisé la structure même de l'édifice. Néanmoins, c'est à partir des textes de Heidegger que Derrida va opérer un renversement de la question. Pourquoi ? Parce que, d'une part, le texte de Heidegger a fasciné Derrida, à juste titre, – fascination qui renvoie aussi vers *ce qui trouble* – et, de l'autre, car Derrida va souligner qu'il y a chez Heidegger des traces non négligeables d'un cartésianisme qui dépasse le registre de la trace. Ce qui amène Derrida à souligner cela, c'est précisément le fait « que, tout en prétendant œuvrer à une destruction de l'histoire de l'ontologie, Heidegger semble ici faire sienne l'idée d'un propre de l'humain qui le distinguerait de l'animal, d'emblée caractérisé par sa « pauvreté » », et on peut dire que ce regard que Heidegger semble jeter de haut sur l'animal trouble Derrida (Grondin, 2007, p. 33). Surtout, il y a quelque chose de paradoxal dans ce mouvement de la pensée heideggérienne : Heidegger, dans son ontologie du *Dasein*, n'avait dans la mire nul autre que Descartes et sa philosophie. Aux yeux de Derrida, force est de constater :

[qu'au] moment même où il [Heidegger] s'avance ici, en direction d'une nouvelle question, d'un nouveau questionnement sur le monde et sur l'animal, où il prétend déconstruire toute la tradition métaphysique, notamment celle de la subjectivité, de la subjectivité cartésienne, etc., le geste de Heidegger reste, malgré tout, quant à l'animal, profondément cartésien (Derrida, 2006, p. 201).

De plus, il est pertinent d'attirer l'attention sur le fait que Derrida ne se contente pas d'identifier cette attitude cartésienne uniquement chez Heidegger : elle se retrouve aussi chez différents grands philosophes et penseur-eure-s. À ce titre, Grondin note :

Cette attitude cartésienne, Derrida la retrouve, non sans raison, tout au long de la tradition philosophique et jusque dans le « Tu ne tueras point » de Lévinas, qui vaut pour le prochain humain, mais non pour l'animal. Derrida n'a pas tort de penser que cette exclusion apparaît particulièrement surprenante dans le cas de Lévinas : « Car une pensée de l'autre, de l'infiniment autre qui me regarde, devrait au contraire privilégier la question et la demande de l'animal. » Derrida rappelle qu'il n'en est rien (Derrida, 2006, p. 156, cité par Grondin, 2007, p. 33).

Sous cet ordre d'idées, c'est toute la tradition philosophique occidentale, en un certain sens, qui persévère selon Derrida à effacer toute trace de l'animal : *un oubli de l'animal* soigneusement orchestré. Rappelons que Derrida, en tant que penseur de la différence, s'oppose à la tradition philosophique *théorique*.

Ainsi, on peut dire que la tradition philosophique théorique renvoie vers la trajectoire d'une pensée identifiante, reposant sur l'exercice théorique. À cet égard, il faut revenir à l'étymologie du mot « théorie » : du grec ancien *θεωρία* (*theōría*), renvoyant vers l'action de voir, l'observation et la contemplation, qui est aussi dérivé de *θεωρός* (*theōrós*, spectateur), qui relève surtout de la position de spectateur-rice, mais aussi de ce qui est vu et ultimement, qui se rapporte alors à tout ce qui entoure le temps du spectacle. Dans ces conditions, tout effort théorique passe par la visualisation et la contemplation, qui renvoie précisément vers le fait d'ouvrir l'œil afin de capter la vérité. Néanmoins, aujourd'hui, le triomphe de cette approche est tel que dans l'imaginaire collectif philosophie et théorie sont la plupart du temps confondues. Cela explique sûrement le sentiment de pléonasme qu'il est possible d'éprouver à la lecture du concept de « philosophie théorique ». Pourtant, force est aussi d'admettre que la philosophie peut (heureusement) être autre que théorique. Cela étant dit, la conception théorique de la philosophie est caractérisée par ses racines proprement grecques (Socrate, Platon et Aristote). C'est à partir de ces racines interprétées différemment que Descartes, notamment, articule sa contribution : contribution qui néanmoins demeure de l'ordre de

la théorie, sans oublier un penseur contemporain comme John Rawls qui s'inscrit aussi dans le même fil conducteur. Bien qu'une exploration exhaustive des traits précis qui différencient ces penseurs nous éloignerait trop de notre argumentation, il convient cependant d'attirer l'attention sur ce qu'ils semblent justement partager : à savoir un véritable effort théorique et l'accent sur l'*Un*. Nous y reviendrons.

Or, qu'est-ce qu'on entend fondamentalement par le concept de philosophie théorique ? Au plus profond, toutes les différentes vagues de théories partagent un dénominateur commun : que la philosophie consiste en un raisonnement théorique, une réflexion qui s'oriente autour d'une vision unifiée de la vérité. Métaphysiquement parlant, l'approche théorique est donc *moniste*, c'est-à-dire qu'elle affirme l'unité des parties, et ce, même s'il peut être de temps en temps difficile pour l'individu d'arriver à ce constat, reste que l'idéal mérite d'être pourchassé.

Une alternative à la philosophie théorique existe et elle est de nature *athéorique* : c'est la philosophie de la différence. Elle s'inscrit dans ce qu'on peut identifier comme une nécessité d'aller vers le non identique. Ainsi, on peut dire que la raison d'être de l'approche athéorique est la fidélité à la différence, ce qui exige la subversion de la théorie. Concernant les racines, cette approche est peut-être davantage liée à la pensée juive (rabbinique) que grecque (Blattberg, 2009, p. 237-243; Maroşan, 2019).

Derrida est un penseur de la différence, *figure par excellence*. À cet effet, on remarque le fait que la plupart du temps, les penseur-eure-s de la différence comme Derrida vont défendre l'argument selon lequel la théorie renferme une violence totalisante qui empêche l'autre d'exister comme différent. Ce n'est pas anodin si la question de l'animal a une place bien particulière, puisque c'est avant tout l'animal que la tradition philosophique occidentale a cherché à étouffer. De plus, la contribution nietzschéenne est ici fondamentale, car elle est le point de départ du renversement de la pensée théorique platonicienne. C'est pourquoi on retrouve un philosophe comme Derrida qui vise une trajectoire négative, voire (anti)dialectique, comme une alternative aux ambitions constamment oculaires de la théorie : rejetant le monisme en faveur d'une unité paradoxale de pluralités afin de faire de la place à la différence irréductible de l'autre, qui, selon Derrida et les penseur-eure-s de la différence, est supprimée par la théorie. On peut donc conclure que cette approche philosophique n'est ni moniste ni pluraliste,

mais plutôt paradoxalement *pluramoniste*, soit une étonnante affirmation de l'unité plurielle (Blattberg, 2009; Maroşan, 2019)¹⁴; une unité qui est plus compliquée que celle des monistes, car elle incarne un tout fragmenté.

La manière dont Derrida pose la question philosophique de l'animal participe justement d'un rejet frontal de la tradition moniste afin de faire de la place à la différence irréductible de cet autre qu'est l'animal, en tant que différence qui est supprimée par la théorie :

Dans toute la tradition philosophique [moniste], Derrida stigmatise donc un oubli de l'animal et, partant, de l'animalité même de l'homme, de cette vie qui nous traverse, mais que la philosophie s'obstine à étouffer, en l'excluant de ce qui est censé constituer le propre de l'homme (Grondin, 2007, p. 33).

Aussi, la cible moniste – plus précisément ce monisme à la Descartes – permet à Derrida de non seulement présenter une attaque frontale, et dans un certain sens *fatale* aussi (après Derrida et le mouvement déconstructionniste, il est difficile de continuer à croire dans les grands systèmes cohérents et totalisants), mais aussi de déployer ce qui constitue une des voies préférées des philosophes de la différence (pensons à un philosophe ironiste de la différence comme Richard Rorty) : l'ironie (Parizeau, 1994, p. 268-269)¹⁵. « Ce n'est donc pas sans ironie que Derrida place sa propre réflexion sous un intitulé aux résonances cartésiennes (même si le titre de son dernier livre n'est pas de lui, il rend bien son intention) : « L'animal que donc je suis » », rappelle Grondin (2007, p. 33).

¹⁴ Selon Lévinas, il faut « frotter pour que le sang en jaillisse [; ce qui] est peut-être la manière dont il faut « frotter » le texte pour arriver à la vie qu'il dissimule. [...] A-t-on jamais vu lecture qui soit autre chose que cet effort exercé sur un texte? [L'approche de la différence] ne peut consister qu'en cette violence faite aux mots pour leur arracher le secret que le temps et les conventions recouvrent de leurs sédimentations dès que ces mots s'exposent à l'air libre de l'histoire. Il faut en frottant enlever cette couche qui les altère » (1968, p. 102).

¹⁵ « L'ironiste est [...] dans un état métastable : jamais tout à fait capable de se prendre au sérieux, consciente que son vocabulaire présent dans lequel elle se décrit peut changer et consciente de la contingence du monde. L'ironiste a donc des doutes récurrents sur soi, sur son identité. L'individu de bon sens n'a pas ces doutes car son propre vocabulaire final va de soi, il y est habitué et il le partage avec son entourage, ce qui lui suffit pour décrire et juger les croyances, les actions des autres personnes qui emploient d'autres vocabulaires finaux. Rorty explique que le travail de redescription de l'ironiste est bien illustré par le travail du critique littéraire qui analyse l'ensemble de la culture en proposant un autre vocabulaire. Ce travail permet une révision de notre vocabulaire final.

L'ironiste qui est philosophe est un cas particulier. La philosophie se définit comme un type de vocabulaire final particulier ayant pour objet la distinction apparence-réalité. Le philosophe-ironiste et le métaphysicien s'opposent sur le langage. Le métaphysicien est un platonicien qui croit que la vérité est en l'homme et qu'il possède les critères pour saisir l'essence des choses. Il utilise pour cela le raisonnement logique qui lui permet de bâtir un système. L'ironiste-philosophe va plutôt comparer et opposer des vocabulaires par le moyen du raisonnement dialectique, c'est-à-dire que l'unité de persuasion est un vocabulaire, une redescription plutôt que l'inférence.

Les ironistes philosophes cherchent donc à comprendre le besoin métaphysique, le besoin de théoriser pour s'en libérer totalement. Mais il existe un risque : la tentation de la théorie, la rechute dans la métaphysique. C'est-à-dire que le processus de redescription qui s'établit avec l'histoire de la croyance en une sagesse anhistorique – la métaphysique – cette narration donc, risque de se retourner en une quête d'un concept important (l'histoire, l'homme occidental, la métaphysique) que le narrateur incarnerait. [...] L'ironiste théoricien se transforme ainsi en prophète d'un âge nouveau » (Parizeau, 1994, p. 268-269).

Comment évoquer ce « je suis », au sens le plus profond et premier qui soit, sans inclure dans l'équation même une pensée pour l'animalité ? Après tout, ce « je suis » évoque la vie : au sens de « je suis vivant » ou bien « je respire », comme dira Derrida (2006, p. 201). C'est sur cette répression, cet oubli et cette violence au début des temps – qui persiste avec vigueur – que Derrida attire notre attention. Surtout que, comme le note Grondin, « le terme même d'*animal* implique déjà un *principe de vie*, l'*anima*, dont tous les vivants étaient dotés chez les Anciens » (2007, p. 33). Derrida mène une lutte féroce contre cette violence : elle qui dénature les hommes et les femmes.

En revanche, pour revenir à notre réflexion sur la métaphysique – et, par extension, à la discussion qui porte précisément sur l'*Un*¹⁶ (monisme), le *multiple* (pluralisme) et le *Un-multiple* (pluramonisme) –, force est d'admettre qu'il se confirme chez Derrida sous la question philosophique de l'animal, « qu'une déconstruction de la métaphysique n'est pas elle-même pensable sans une métaphysique, c'est-à-dire une conception plus ou moins avouée de ce qui est, de la « vérité » que la métaphysique « officielle » méconnaîtrait fatalement » (Grondin, 2007, p. 35). Derrida combat la dénaturation des hommes et des femmes parce qu'il présuppose que l'humain a une nature : c'est-à-dire une essence. En un certain sens, c'est la déconstruction même – qu'on pourrait accuser de déconstruire jusqu'au néant – qui va cependant révéler cette essence de l'humain, « ne serait-ce que négativement, en « déconstruisant » le socle de la rationalité dite métaphysique » (Grondin, 2007, p. 35).

Conclusion : tendre l'oreille à l'animal et prendre ses intérêts au sérieux

En résumé, il semble que c'est la question de la violence qui a surgi et s'est comme esquissée au cœur même de notre réflexion. D'abord, en ce qui concerne l'enjeu fondamental du mot « animal », car bien que nous soyons condamnés à utiliser ce mot trompeur, il ne faut cependant pas sombrer dans un profond sommeil dogmatique en négligeant la diversité animale. Ensuite, c'est du côté de la philosophie heideggérienne

¹⁶ C'est la métaphysique néoplatonicienne (Plotin) qui est ici évoquée : à ce sujet, les argument de Porphyre – disciple de Plotin – en faveur du végétarisme ouvrent la réflexion sur la question philosophique de l'animal en direction de la question de la communauté de justice, unissant tous les êtres dotés d'une âme – à savoir les « animaux » (Gingras, 2018).

que nous avons déplié notre réflexion, notamment en ce qui concerne la thèse de l'animal « pauvre en monde ». Enfin, la question politique de l'animal telle que formulée dans la philosophie derridienne permet de jeter un éclairage important sur la fragilité et les fissures de la grande construction de la tradition philosophique occidentale autour de l'opposition traditionnelle entre l'humain et l'animal. Dans ces conditions, la présente réflexion insère la question philosophique de l'animal directement au cœur des enjeux sociaux et environnementaux; précisément en ce qui concerne la violence – les diverses formes de violences, *plutôt* – qui s'y déploie et qui structure les rapports.

Ainsi, ce que nous devons à Derrida, entre autres choses, c'est d'avoir montré au grand jour à quel point l'humain, replié sur lui-même, demeure la plupart du temps insensible à l'appel d'autrui : il est sourd devant l'animal qui s'efforce de lui dire « est-il possible que tu t'adresses à moi ?; est-ce que j'existe ?; tu ne me tueras point ? ». Il détourne son regard quand le chat tente d'établir un dialogue – d'abord, visuel, ensuite, physique, et enfin, métaphysique – avec lui. Ce refus témoigne d'une violence et d'une cruauté que Derrida nous oblige à voir :

De quelque façon qu'on l'interprète, quelque conséquence pratique, technique, scientifique, juridique, éthique ou politique qu'on en tire, personne aujourd'hui ne peut nier cet événement, à savoir les proportions sans précédent de cet assujettissement de l'animal. Cet assujettissement dont nous cherchons à interpréter l'histoire, nous pouvons l'appeler violence, fût-ce au sens moralement le plus neutre de ce terme et même quand la violence interventionniste se pratique, dans certains cas, fort minoritaires et nullement dominants, ne l'oublions jamais, au service ou pour la protection de l'animal, mais le plus souvent de l'animal humain. Personne ne peut davantage dénier sérieusement la dénégation (Derrida, 2006, p. 46).

Toutefois, Derrida va plus loin que simplement nous mettre devant le fait accompli, devant l'oubli de l'animal : il nous *électrocute* à nouveau.

Sachant très bien que le XX^e siècle est un siècle qui s'est noyé dans son propre bain de sang – pensons, entre autres choses, à Auschwitz, Birkenau et Monowitz, ou aux tragiques événements de la Première Guerre mondiale quand le mouvement des Jeunes-Turcs, sous la direction de Talaat Pascha, a fait assassiner plus d'un million d'Arménien-ne-s : Derrida va alors évoquer la figure du génocide, des génocides d'animaux. Il insiste :

Personne ne peut nier sérieusement et longtemps que les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou pour se dissimuler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides (il y a aussi des génocides d'animaux : le nombre des espèces en voie de disparition du fait de l'homme est à couper le souffle). De la figure du génocide il ne

faudrait ni abuser ni s'acquitter trop vite. Car elle se complique ici : l'anéantissement des espèces, certes, serait à l'œuvre, mais il passerait par l'organisation et l'exploitation d'une survie artificielle, infernale, virtuellement interminable, dans des conditions que des hommes du passé auraient jugées monstrueuses, hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés dans leur survivance ou dans leur surpeuplement même. Comme si, par exemple, au lieu de jeter un peuple dans des fours crématoires et dans des chambres à gaz, des médecins ou des généticiens (par exemple, nazis) avaient décidé d'organiser par insémination artificielle la surproduction et la surgénération de Juifs, de Tziganes et d'homosexuels qui, toujours plus nombreux et plus nourris, auraient été destinés, en un nombre toujours croissant, au même enfer, celui de l'expérimentation génétique imposée, de l'extermination par le gaz ou par le feu (Derrida, 2006, p. 46-47).

Ces mots choquent, mais ils sont nécessaires. Pourquoi ? D'abord, ils choquent parce qu'il y a quelque chose d'inconfortable et d'*insupportable* à comparer l'extermination des Juif-ive-s ou des Arménien-ne-s, par exemple, avec celle de certains animaux dans des fermes industrialisées qui rappellent pourtant les camps de concentration. Ensuite, ces mots sont nécessaires, car, si on suit l'argumentation derridienne jusqu'au bout, force est d'admettre qu'il y a bel et bien génocide des animaux, et que le parallèle établi par Derrida est tenable. Enfin, note Grondin, il « est une chose cependant qui ne cesse de frapper dans le cas des génocides : c'est qu'il est rare que l'on entreprenne quelque chose contre eux alors même qu'ils se produisent » (2007, p. 37). Cela est d'autant plus monstrueux, car c'est comme si le fait que d'un côté nous caressons nos animaux de compagnie dans le confort de nos maisons, cela semble participer d'un autre côté, dans un certain sens, à faire taire les cris des animaux d'élevage et de laboratoire qui sont méthodiquement et froidement supprimés dans le silence.

Dans ces conditions, peut-être qu'il faut alors, suivant Grondin (2007, p. 38), répondre à la question que pose Derrida « Et si l'animal répondait ? » avec une autre : et si l'humain répondait ? Et si l'humain répondait enfin à toute cette violence, froideur et insensibilité ? Esquisser une réponse exhaustive¹⁷ à une telle question dépasse le cadre du présent travail : mais des pistes peuvent cependant être avancées. Ainsi, peut-être qu'il faut porter une attention particulière à ce moment clef – qui est malheureusement négligé dans la littérature sur la question de l'animal et dans les discours militants – qui semble se dissimuler derrière nos rapports, c'est-à-dire un moment d'évasion et de fuite. Car, pour s'amuser, il faut sortir de la dimension sérieuse de la réalité, il faut quitter ce lieu en quelque sorte. On peut appeler ce lieu de la dimension sérieuse *le pratique*

¹⁷ Les réflexions de Florence Burgat jettent un éclairage important sur le sujet (1999; 2012).

(Blattberg, conférence, 25 novembre 2020); précisément ce lieu où nous nous trouvons en ce moment même. Nous le quittons souvent pour entrer dans une autre dimension, celle dite esthétique. À cet effet, on peut soupçonner qu'un certain rapport esthétique se déploie, quelquefois, dans notre relation avec les animaux et notre environnement, c'est-à-dire notre milieu.

Alors que le pratique est le domaine de nos intérêts, ce qui explique pourquoi nous le prenons au sérieux, l'esthétique renvoie vers le domaine du désintérêt : nous y abordons les choses pour elles-mêmes, en un certain sens, plutôt que pour nous-mêmes (Blattberg, conférence, 25 novembre 2020) . C'est pourquoi cette dimension esthétique ouvre sur une forme d'unité – ou, du moins, il est toujours possible d'imaginer cette dimension de cette manière –, alors que la dimension pratique est le lieu non pas de l'unité, mais dans une certaine mesure du fragmenté, de ce qui ne forme pas un tout substantiel et cohérent. C'est précisément ce caractère fragmentaire qui permet et explique, entre autres choses, le fait que dans nos vies pratiques, nous faisons constamment face à des dilemmes éthiques, où il faut faire des choix¹⁸. Ainsi, dans la dimension sérieuse de la réalité, nous ne pouvons pas éviter cela : et dans la question de l'animal, il est temps de faire des choix. Ignorer l'état des choses n'est plus possible.

Dès lors, il est peut-être pertinent d'interroger un autre élément clef qui est au cœur de la question : à savoir l'attraction pour l'unité et le fait de mettre l'accent sur l'*Un*. Il n'est donc pas faux d'affirmer que certain-e-s théoriciens-ne-s ne sont absolument pas à l'aise avec la pluralité, le multiple. Cela étant dit, bien qu'on puisse tout à fait élaborer des théories avec des motivations sérieuses – c'est naturellement le cas pour nos collègues qui travaillent avec des théories scientifiques et les formulent –, il ne faut toutefois pas négliger le fait que la formulation des théories, qui va souvent de pair avec une admiration et une posture d'appréciation à l'égard des théories mêmes et surtout de ceux qui les élaborent, participe du monisme. Et le monisme porte en lui quelque chose d'esthétique (Blattberg, 25 novembre 2020). Dans ces circonstances, on s'aperçoit que tout cela repose aussi sur certain rapport qui relève de la position de spectateur-riche, du

¹⁸ C'est le problème des « mains sales » : il est au cœur de la dimension sérieuse de la réalité. Il concerne toutes les situations dans lesquelles, quoi qu'on fasse, il n'y a aucun moyen d'éviter le fait de commettre une faute morale. À ce sujet, c'est peut-être depuis l'affirmation célèbre de Nicolas Machiavel selon laquelle le prince doit apprendre « comment ne pas être bon » (1952 [1515], p. 335) qu'on peut retracer les origines de l'idée selon laquelle toute pratique politique – *politique*, c'est-à-dire régler le conflit avec le dialogue – implique de se salir les mains, à un niveau ou à un autre. Ainsi, tenter de faire autrement – c'est-à-dire nier ce salissement des mains – peut mener au désastre, aussi bien pour soi que pour ceux impliqués dans notre sphère politique, de près ou de loin.

θεωρός (*theôrós*, spectateur). Ce-tte dernier-ière participe d'un groupe qui est ou qui se veut unifié, s'orientant autour du spectacle qui appelle à être vu et contemplé. Nous voilà alors en présence d'un phénomène esthétique. La théorie, en tant que vision unifiée d'un phénomène, participe du spectacle : *elle est le spectacle*. Ces théories, il n'est pas difficile de le concevoir, peuvent être très impressionnantes, voire très belles.

C'est pourquoi le spectateur ou la spectatrice, en tant qu'individu qui apprécie la beauté d'un phénomène unifié, se distingue de l'*auditeur* ou l'*auditrice* (Blattberg, conférence, 25 novembre 2020). Les membres d'une audience sont plutôt dans une posture d'écoute : ils sont là pour questionner afin de rendre compte de la signification de ce qu'ils entendent. Ainsi, ne recherchant pas à contempler la vérité – le fait de la voir – et la capturer au moyen d'une vision unifiée (étymologiquement, *theôria* renvoie vers cette vision unifiée de la vérité), l'auditeur-ice se distingue du spectateur-ice en ce sens qu'il a tendance à entretenir un rapport davantage critique à l'égard de ce qu'il entend. En revanche, lorsqu'on se place dans un rapport qui relève de la position du spectateur-ice, c'est-à-dire quand on est emporté par le spectacle, on quitte la dimension sérieuse du pratique pour entrer dans celle esthétique, le lieu du plaisir et de l'amusement. Il faut donc se méfier de ce moment de fuite, de ce rapport esthétique à la réalité. Après tout, c'est peut-être en tant qu'auditeur-ice, celui qui tend son oreille, non en tant que spectateur-ice, qu'il faut se positionner devant l'animal afin de ne pas demeurer insensible à son appel : pour supprimer cette surdité, pour écouter attentivement l'animal qui s'efforce de nous dire « est-il possible que tu t'adresses à moi ? ; est-ce que j'existe ? ; tu ne me tueras point ? ». Ouvrons-nous à l'animal qui tente d'établir un dialogue avec nous : écoutons-le, enfin.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Adorno, T. W. et Horkheimer, M. (1974). *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques* (traduit par E. Kaufholz). Gallimard.
- Aristote (2014). *Œuvres complètes*. Pierre Pellegrin (dir.). Flammarion.
- Blattberg, C. (2009). *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy*. McGill-Queen's University Press.
- Blattberg, C. (2020, 25 novembre). *Les théories du complot sont amusantes* [communication orale]. Théories du complot, désinformation en ligne : de quoi parle-t-on et faut-il s'inquiéter ?.
<https://pol.umontreal.ca/departement/activites/activite/news/eventDetail/Event/6e-rencontre-avec-les-professeures-et-chercheures-du-departement-charles-blattberg-et-simon-th/>
- Buber, M. (1969 [1923]). *Je et Tu* (traduit par G. Bianquis). Aubier.
- Burgat, F. (1999). La logique de la légitimation de la violence : animalité *versus* humanité. Dans F. Héritier (dir.), *De la violence II* (p. 45-62). Odile Jacob.
- Burgat, F. (2012). *Une autre existence : la condition animale*. Albin Michel.
- de Waal, F. (2018 [2016]). *Sommes-nous trop "bêtes" pour comprendre l'intelligence des animaux ?* (traduit par L. Chemla et P. Chemla). Babel.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Gingras, D. (2018). *L'influence du stoïcisme sur le De Abstinencia de Porphyre* [mémoire de maîtrise, Université Laval]. Corpus. <http://hdl.handle.net/20.500.11794/33305>
- Grondin, J. (2007). Derrida et la question de l'animal. *Cités*, 30(2), p. 31-39.
- Heidegger, M. (1992 [1983]). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude* (traduit par D. Panis). Gallimard.
- Knoll, M. (2017). Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis. Dans A. Jaulin et R. Güremen (dir.), *Aristote, l'animal politique* (p. 31-57). Éditions de la Sorbonne.
- Labarrière, J.-L. (1993). Aristote et la question du langage animal. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 8(1-2), p. 247-260.
- Lévinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Les Éditions de Minuit.
- Machiavel, N. (1952 [1515]). *Le Prince* (présenté et annoté par E. Barincou). Gallimard.
- Maroşan, M. I. (2019). *L'esprit de la philosophie de Martin Buber* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. Papyrus. <http://hdl.handle.net/1866/22756>
- Parizeau, M.-H. (1994). Narrativité individuelle et identité : une éthique de la vie bonne. Dans G. Hottois et M. Weyembergh (dir.), *Richard Rorty : ambiguïtés et limites du postmodernisme* (p. 257-273). Librairie philosophique J. Vrin.
- Platon, (2011). *Œuvres complètes*. L. Brisson (dir.). Flammarion.