

Les frontières multiples de l'animalité chez Derrida et Ponge : un regard du Japon

Ponge と Derrida の作品における様々な動物性の境：
日本からの視線

Hervé Couchot

要旨

動物類における相違や様々な境にその多様性を西洋の形而上学から忘れることが、Jacques Derrida の作品においてよく出る問題であり、本稿では、日本語固有の存在論の区別に相対して、その問題に注目する。

人間固有の適性を分けようと気使っているうちに、哲学界は、まるで動物というのがただ一つで、すべての動物が同等であるように、動物を単数にして表現しがちである。それに対して、文学界は～Ponge のある作品で読めるように～動物類における様々で、変わりやすい全境やその特異性に注意深く見えてくる。哲学界より、文学界の方がいろいろな生物界の中、さらに、生命のある物と生命のない物の中、移動や干渉を考慮に入れるようである。

そういう理由で、主にフランス語の表現力やその慣用句に基づいている、人間や動物固有の Derrida ふう傾向脱構築というのは、ヨーロッパ語でも、ヨーロッパ語でもない言語内属の考え方に注目する方が得する。それで、人間、動物、ほかの生物との関係を探る方法が広がるはず。

Un seul Animal ou plusieurs animaux ?

On se souvient de l'éclat de rire qui accueille, dans *Les mots et les choses* de Michel Foucault, l'improbable encyclopédie chinoise de Borges :

« Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans

le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée - de la nôtre : de celle qui a notre âge et notre géographie (...) Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser cela. »¹

Mais peut-être n'a-t-on pas assez dit à quel point cette zoo-littérature incongrue rendait du même coup suspect tout concept d'animal prétendant réduire à l'unité les multitudes d'animaux effectives et leurs particularités éthologiques. Quoi de commun en effet entre ces étranges figures projetées en ombres chinoises depuis un autre écran de pensée si ce n'est, au final, le mot d'« animal » qui règle leur dispersion, mot au demeurant daté et relatif à plus d'une langue?² Et par où passent, dans ce bestiaire médusant, les différentes lignes de partage qui rassemblent ou séparent cochons de lait et sirènes, chiens en liberté et « animaux dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau » ? On ne comprend pas davantage où se situe la coupure entre l'animal et les autres êtres, vivants ou non, en particulier entre l'animal et l'homme.

Cette quasi-impossibilité pour un concept d'Animal unique d'exercer sa prise sur cette zoologie fantastique, fait apparaître en retour une tendance de notre philosophie à penser l'animal de façon unifiée privilégiant du même coup un certain type de différences externes : celles qui permettent de séparer les manières d'être de l'homme de celles des animaux au détriment des frontières multiples qui, perturbent la catégorie d'Animal au singulier et les généralisations qu'elle induit. Et cela, « *malgré les espaces infinis qui séparent le lézard du chien, le protozoaire du dauphin, le requin de l'agneau, le perroquet*

1 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p.8.

2 Sur la genèse de la notion d'« animal » en latin et en français, on lira avec grand profit les analyses de Nathalie Depraz dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, 2004, p.103-105.

du chimpanzé, le chameau de l'aigle, l'écureuil du tigre ou l'éléphant du chat, les fourmis du ver à soie ou le hérisson de l'échidné » (Derrida)³.

La question centrale de la différence anthropologique et du propre de l'homme⁴ — « Qu'est-ce qui distingue fondamentalement l'homme de l'animal ? » — s'énonce elle-même le plus souvent au singulier au point que l'on pourrait se demander s'il ne faudrait pas renverser la fameuse question de Buffon pour la reformuler ainsi : existerait-il une nature de l'homme s'il n'y avait pour les philosophes *que* des animaux singuliers, tous différents, ne pouvant être ramenés à l'unité d'un genre ou d'une essence⁵ ?

De fait, ce primat philosophique accordé à l'Un-Animal est sans nul doute le postulat principal auquel s'attaque Jacques Derrida dans sa déconstruction de « l'humainisme », c'est à dire de la logique du propre de l'homme et de l'onto-zoologie qui en découle. Le philosophe confie à maintes reprises avoir toujours été choqué par l'usage que font la plupart des philosophes de l'animal comme singulier général, « comme s'il n'y en avait qu'un »⁶ et se demande du même coup quels peuvent être les gains et les coûts de la forclusion de ce bestiaire pluriel qui ne cesse de perturber la logique du propre. Dans la mesure où cet oubli de la différence des animaux constitue probablement la clé de voûte

3 Jacques Derrida, « L'animal que donc je suis », *L'animal autobiographique*, Galilée, 1999, p. 284.

4 Il y a malgré tout des questions différentes dans ce qu'on appelle le problème de la différence anthropologique. Le propre de l'homme en effet n'est pas réductible à l'essence de l'homme, comme nous l'a appris Aristote. Ainsi le rire peut-il être considéré comme le propre de l'homme, là où la possession du *logos* constitue son essence. Il est donc possible de trouver des hommes qui ne rient pas mais aucun être humain ne peut en revanche être dépourvu de langage quel qu'il soit. Lire, à propos de cette différence, les explications très claires de François Châtelet dans *Une histoire de la raison*, le Seuil / Points, 1992, p.62.

5 Buffon : « S'il n'y avait pas d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible. » (cité en exergue du livre de Giorgio Agamben, *L'ouvert : de l'homme et de l'animal*, Bibliothèque Payot & Rivages, 2002).

6 Jacques Derrida, *Fichus*, Galilée, 2001, p.54. On trouve la même remarque dans l'entretien accordé à Antoine Spire dans le *Monde de l'éducation*, « Autrui est secret parce qu'il est autre » (numéro spécial de juillet-août 2001). Voir également *L'animal autobiographique*, op.cité, p.290-291, 298.

(ou le bélier⁷) de tout discours philosophique sur l' « Animal »⁸ — mais il nous faudra désormais biffer systématiquement le singulier pour ne conserver que le pluriel — on comprend mieux à quel point la « question de l'animalité » n'est pas dans sa pensée une simple préoccupation marginale et tardive ni une réaction, vaguement moralisante et dans l'air du temps, aux souffrances infligées par l'homme aux animaux. Il s'agit bien davantage d'un problème stratégiquement crucial pour faire entendre ce qui, au sein de toutes les grandes philosophies, ne cesse de murmurer contre les différentes dénégations qui entendent priver l'Animal de dispositions postulées comme spécifiquement humaines : langage, rire, raison, pensée, conscience, famille, amitié, politique, morale, religion, travail, jeu, désir⁹ érotisme, histoire, expression artistique, absence de relation au monde et à la mort, snobisme¹⁰, etc. La liste des manières d'être et des aptitudes refusées à l'Animal par la plupart des grands philosophes semble interminable.

Et pourtant. Qu'advient-il de ces grandes différences et de ces partages onto-zoologiques et taxinomiques (auxquels il faudrait ajouter ceux qui séparent les animaux et les plantes) si l'on se réfère, non plus de manière abstraite à l'Animal unique et abstrait mais à des animaux bien précis et spécifiques, insectes, mammifères, chiens, lézards, tiques, oiseaux ? Bien entendu cela n'implique nullement que ces grandes séparations métaphysiques, plus ou moins étanches, s'ouvrent d'un seul coup comme des cloisons de papier et, par une sorte de palingénésie miraculeuse, restituent la totalité indifférenciée du vivant à lui-même.

7 Dans *Béliers* (Galilée, 2004), Derrida joue sur la polysémie de ce mot qui, dans la langue française, peut désigner tour à tour l'animal du sacrifice, la poutre de bois et le signe zodiacal.

8 « Ce geste me semble constitutif de la philosophie même, du philosophème en tant que tel » précise Derrida dans « L'animal que donc je suis », op. cité, p.291.

9 Tout au moins un certain type de désir. Lire sur ce problème les analyses de Derrida consacrées à Hegel dans *Glas*, Galilée, 1974, p.138 sq.

10 « Aucun animal ne peut-être snob » affirme Alexandre Kojève dans une curieuse note datant de 1968 consacrée aux japonais. Cf. *Introduction à la lecture de Hegel* (Tel Gallimard, note 1, p.434-437.)

La déconstruction de la métaphysique du propre et la prise en compte de la pluralité des animaux n'impliquent pas davantage que l'homme ne possède aucune espèce de singularité ni qu'il ne soit qu'un animal parmi d'autres et comme les autres. Il ne s'agit pas pour Derrida d'effacer d'un coup d'éponge les grandes limites de craies tracées par la philosophie entre l'homme et les animaux mais de les faire proliférer en montrant qu'elles sont toujours déjà multiples, indécises, instables y compris dans les philosophies qui semblent les réduire à quelques oppositions tranchées et définitives entre l'Homme avec un grand H (ou une grande Hache) et l'Animal avec un grand A :

« Il existe dans le monde animal un grand nombre de structures différentes. Entre le protozoaire, la mouche, l'abeille, le chien, le cheval, les limites se multiplient, notamment dans l'organisation « symbolique », dans le chiffrage ou la pratique des signes. Si je m'inquiète d'une frontière entre deux espaces homogènes, d'un côté l'homme et de l'autre l'animal ce n'est pas pour prétendre bêtement qu'il n'y a pas de limite entre les « animaux » et l'homme, c'est parce que je soutiens qu'il y a plus d'une limite : beaucoup de limites. Il n'y a pas une opposition entre l'homme et le non-homme, il y a entre les différentes structures d'organisation du vivant beaucoup de fractures, d'hétérogénéités, de structures différentielles. »¹¹

Cet oubli fréquent des différences entre les espèces animales au profit d'une seule ligne de partage, entre l'Homme et l'Animal mais aussi entre l'Animal et la Plante, est aisément repérable dans le corpus

11 Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, Fayard/Galilée, 2001, p.111. Voir également *L'animal autobiographique*, op.cité, p.51. et « La bête et le souverain », *Cités*, n° 30, 2007, p. 123-124. À propos de ce concept et de sa généalogie dans la pensée de Derrida, lire également l'étude de Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, Albin Michel, 2008, p.18 sq.

des philosophes étudiés par Derrida et au-delà. Et c'est pour cela qu'il lui faut à la fois multiplier l'attention aux différences et "fictionner" une autre limitrophie¹² bien davantage que de repenser de nouvelles limites plus solides et convaincantes. Ainsi Heidegger opère-t-il une distinction entre l'homme, comme formateur de monde (*weilbildend*), la pierre comme dépourvue de monde (*weltlos*) et l'animal, en général, qui serait pauvre en monde (*weltarm*)¹³ en faisant référence à deux animaux manifestement équivalents et interchangeable dans ses descriptions : l'abeille et le lézard. Selon ce philosophe, le principal point commun entre ces deux animaux est de ne pas pouvoir accéder aux choses en elles-mêmes, de ne pas être en mesure de les nommer ni de les questionner¹⁴. Bien que ces deux seuls animaux, bien particuliers et décrits de façon éthologique¹⁵, soient évoqués par le discours heideggerien, cette pluralité minimale ne fait en réalité que renforcer la tendance à la généralisation et à reconduire ainsi, sous couvert de diversité, un certain discours philosophique sur l'Animal en général pour lequel tous les animaux sont finalement du pareil au même du point de vue de leur être fondamental et par contraste avec l'homme :

« C'est l'hypothèse irréductible et je crois dogmatique de la thèse qu'il y a une chose, un domaine, un type d'étant homogène qu'on appelle l'animalité en général pour laquelle n'importe quel exemple ferait l'affaire. »¹⁶

La déconstruction derridienne du discours monotono-zoologique

12 *L'animal autobiographique*, op.cité, p.280 sq., 298-299.

13 Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, Gallimard, 1992, p.267.

14 *De l'esprit*, Galilée, 1987, p.80-81.

15 Voir le texte intitulé *Le chant de la terre* dans les *Cahiers de l'Herne Heidegger*, 1987, p.70.

16 *De l'esprit*, op.cité, p.88-89.

sur l'Animal nous met donc en présence d'une aporie à laquelle il est très difficile d'échapper et qui perturbe toute l'anthropologie philosophique du propre de l'homme dans sa manière de traiter de l'Animal, au singulier comme au pluriel : soit l'on aborde l'Animal ou les animaux comme formant un genre relativement homogène pour mieux les distinguer du genre humain et l'on court se faisant le risque de l'abstraction ; soit on s'efforce de tenir compte de la variété et de la spécificité des espèces animales mais il faut alors justifier la pertinence des frontières éthologiques voire ontologiques que l'on institue au sein du monde animal et cette justification est sans cesse menacée à son tour par le risque de l'arbitraire et de l'anthropocentrisme.

Il faut d'autre part toujours garder à l'esprit que les enjeux de ces partages problématiques, équivoques, discutables et souvent brumeux entre l'homme et les autres êtres vivants (auxquels, il faut constamment le rappeler, appartiennent aussi les plantes) ne sont pas seulement ontologiques mais toujours en même temps éthiques et politiques¹⁷ ; et qu'un certain évitement problématique, parce que trop globalisant, de la vie biologique et animale (comme dans l'œuvre de Heidegger l'absence d'un *dasein* animal ou, dans la philosophie de Lévinas, l'absence d'un visage animal¹⁸) est aussi « le prix à payer dans la dénonciation éthico-politique du biologisme, du racisme, du naturalisme, etc. »¹⁹. La tendance récurrente à assimiler l'autre homme à une espèce animale présumée nuisible et indigne de vivre — cafards, rats, serpents, singes, porcs, bêtes d'abattoir — est malheureusement l'une des choses les mieux partagées par les différents discours génocidaires de notre

17 Comme le relève à maintes reprises Élisabeth de Fontenay à la suite de Jacques Derrida, « La question de l'animalité est une question politique (et) qui aura des répercussions sur la politique. » Alain Finkielkraut / Élisabeth de Fontenay, « *Des hommes et des bêtes* », éditions du Tricorne, 2000, p.49.

18 Au sujet de cette occultation problématique et équivoque chez Lévinas du « visage » animal, lire l'article de Alain David "Cynesthèse : Auto-portrait au chien.", *L'animal autobiographique : Autour de Jacques Derrida*, Galilée, 1999, p.303-318.

19 *De l'esprit*, op.cité, p.87. Lire également, sur l'inévitable retour et la nécessité d'un certain type de distinction dogmatique, *Points de suspension*, Galilée, 1992, p.283.

siècle qui possèdent chacun leur bestiaire maudit voué à holocauste²⁰. Et le risque que prend lui-même Jacques Derrida, n'hésitant pas à qualifier de « génocides animaux » la destruction par l'homme d'espèces entières, est également lourd de conséquences quand bien même le philosophe appelle à ne pas abuser ni à s'acquitter trop vite de cette figure²¹. Du point de vue éthique et politique, le problème est donc le suivant : peut-on faire valoir la nécessité de dissoudre l'Animal comme singulier général au nom d'une plus juste prise en compte des frontières multiples de l'animalité et préserver simultanément l'impératif de ne pas penser l'homme comme essentiellement déterminé, dans sa manière d'être et sa relation au monde, par la biologie et la part animale qui sont en lui ? Telle est finalement la double injonction de l'aporie que toute déconstruction de la question de l'animalité et de la « dogmatique » du vivant doit endurer.

Ce qui rend enfin ce discours philosophique sur l'Animal comme singulier général particulièrement résistant et difficile à contourner c'est qu'il est étroitement chevillé aux partages de la langue dans laquelle il s'énonce et adhère, souvent à son insu. Nous allons à présent tenter de le montrer en nous appuyant, via Ponge, sur la manière dont la langue japonaise privilégie d'autres partages dans sa représentation de l'Animal, de l'homme et du vivant dans son ensemble.

Ponge au Japon : un autre regard sur les frontières du vivant

Dans les premières pages de *L'Empire des Signes*, Barthes signale avec la sagacité qui lui est coutumière une particularité de la langue japonaise relevant de ce « paysage que notre parole ne pouvait à aucun

20 Lire par exemple, à propos du génocide rwandais et des tutsis « cafards » ou « serpents », le livre témoignage de Scholastique Mukasonga, *Inyenzi ou les cafards*, Gallimard, 2006.

21 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006, p.46.

prix ni deviner ni découvrir » :

« *Ou encore ceci : comme beaucoup de langues, le japonais distingue l'animé (humain et / ou animal) de l'inanimé, notamment au niveau de ses verbes être.* »²²

De fait, il y a bien en japonais au moins deux manières de dire « il y a », *imasu* et *arimasu*²³, selon les réalités auxquelles la forme verbale s'applique²⁴. Cependant, l'opposition entre l'« animé » et l'« inanimé », dont Barthes a par ailleurs bien entrevu le caractère instable, n'est probablement pas suffisante à elle seule pour expliquer ce partage à la fois linguistique et ontologique²⁵. On admet généralement que *imasu* s'applique essentiellement à l'homme et aux animaux alors que l'on utilise *arimasu* pour les plantes et les réalités inorganiques, qu'elles soient naturelles ou artificielles. De ce premier repérage sommaire et qu'il nous faudra affiner, nous pouvons d'ores et déjà tirer plusieurs conséquences :

— Tout d'abord, la limite ou plutôt les limites beaucoup plus poreuses instaurées par cette distinction de la langue japonaise ne passent pas essentiellement par une séparation entre l'homme et l'animal (ce qui

22 Roland Barthes, *L'empire des signes*, 1970, Champs Flammarion, p.12-13. Ce problème se pose également pour Barthes à propos du *Bunraku* : « Traitant d'une antinomie fondamentale, celle de l'animé / inanimé, le Bunraku la trouble, l'évanouit sans profit pour aucun de ses termes. » (*Ibid.*, p.76.)

23 Mais « être » par contraste avec « avoir » ou « être là » constituent autant des traductions possibles de *imasu* suivant le contexte.

24 Que mes amis japonais ou japonisants qui ont bien voulu répondre à mes questions sur cette distinction soient ici remerciés. Ce texte n'aurait pas pu voir le jour sans leurs contributions avisées.

25 Pour être juste avec Barthes, il faut cependant tenir compte de la polysémie du mot « animé » dans la langue française. Ce terme peut en effet être synonyme de « vivant » autant que de « mouvement » (comme dans l'expression idiomatique « dessin animé »). D'autre part, en dehors de ses significations psychologiques, il existe également un sens physique de l'être animé que signalait déjà Buffon : « Le vivant et l'animé au lieu d'être un degré métaphysique des êtres est une propriété physique de la matière. » *Histoire des animaux*, chapitre premier.

ne veut évidemment pas dire qu'il n'existe aucune différence entre l'un et l'autre, ni qu'on en trouve aucune trace en japonais²⁶) mais par une différence de manière d'être, commune à ces deux vivants, qu'on ne trouve pas chez les plantes ni dans le monde des réalités non humaines et non animales. Ce point est particulièrement important pour comprendre que certains attributs réservés à l'être humain par de nombreuses langues occidentales (en particulier le français) — le visage (*kao*), la voix (*koe*), ou encore la main (*te*) — peuvent fort bien dans certains cas concerner l'animal, ou tout au moins certains animaux, sans que cela implique que la différence entre les hommes et les animaux soit inexistante ou indifférente.

— Ensuite, on peut relever que le mot « être », qui se dit aussi en japonais suivant plusieurs sens, implique une série de partages multiples internes au monde du vivant sans que l'on puisse simplement parler, à l'instar de Barthes, d'une césure spéciale entre l'« animé » et l'« inanimé », catégories aristotéliennes s'il en est. Si l'on admet en effet qu'une réalité animée est forcément vivante ou qu'elle l'a été,

26 À titre d'exemple de cette limitrophie plus complexe, on peut mentionner les deux verbes qui sont utilisés pour distinguer le chant ou la chanson produits par des êtres humains, « *utau* », et le son vocal ou le cri des animaux, « *naku* », qui peut signifier chanter, aboyer ou crier pour des animaux mais qui peut aussi désigner les pleurs de l'homme lorsqu'ils sont audibles. L'incertitude de ce partage et les nombreuses « transgressions » linguistiques qu'il tolère s'expliquent aussi, de façon synchronique, par l'histoire du mot « *uta* » qui, dans la tradition classique japonaise, désigne à la fois la chanson et le poème qui étaient à l'origine toujours associés. Nous sommes donc, et en tout état de cause, dans la sphère du langage humain articulé. D'où les difficultés de traduction qui ne manquent pas de survenir lorsqu'on a affaire à des variétés de cris ou à des effets de voix pouvant être communs aux hommes et aux animaux ; ou encore, comme dans certaines nouvelles de Kafka, dans le cas de voix, de cris ou de chants émis par des êtres qui ne sont ni vraiment humains, ni vraiment animaux (par exemple, le « pialement douloureux » de Grégoire Samsa dans *La métamorphose*, ou, dans la nouvelle éponyme de Kafka, l'espèce de chant-sifflement émis par Joséphine la cantatrice, qui « peut à sa guise siffler ou chanter ou faire ce qu'elle peut bien nommer comme elle veut ». Franz Kafka, « Joséphine la cantatrice », in *Un jeûneur et autres nouvelles* (traductions de Bernard Lortholary), 1993, GF-Flammarion p.102. Les valeurs littéraires ou métaphoriques associées à certains chants d'animaux doivent également être prises en compte. C'est le cas, par exemple, pour les chants d'insectes particulièrement célébrés par la poésie classique. Merci à Patrick Devos pour ses précisions et suggestions toujours judicieuses au sujet de cette distinction.

la plante n'est pas moins vivante que les hommes ni que les animaux. Il faudrait dès lors se demander, dans le droit fil de la déconstruction heideggerienne et derridienne, si les réalités auxquelles on applique la forme verbale *imasu* possèdent quelque chose comme un « esprit » ou une « volonté ». À l'origine en effet *iru* (forme courante de *imasu*) désignait exclusivement le mouvement de s'asseoir et on peut donc penser que ce terme s'applique principalement à des êtres en mouvement pourvus d'un certain « esprit »²⁷, avec toutes les difficultés que soulève ce terme y compris du point de vue de sa traduction dans d'autres langues européennes. Il faut noter de surcroît que dans la langue japonaise, telle qu'elle est parlée actuellement, la forme verbale *iru* s'applique aussi aux êtres spirituels non humains tels que les divinités (*kami*) les démons (*oni*) ou encore les fantômes et les spectres (*yuurei*), omniprésents dans la culture et l'« hantologie » japonaises, et que l'on ne peut d'autre part déceimment évoquer un défunt en utilisant à son propos le verbe *arimasu*.

Cependant, ce critère ne peut rendre compte des exceptions que constituent, hors littérature et en dehors de tout effet métaphorique²⁸, certains organismes vivants dépourvus d'esprit et de volonté (tels que le microbe, *baikin*, ou le virus) ; ou encore, certains usages idiomatiques de *arimasu* appliqués à des personnes humaines comme dans la traduction japonaise du *cogito* cartésien, « je pense donc je suis » par « *ware omou, yueni ware ari* ».²⁹

Il semble donc, en dépit des évolutions linguistiques, des usages vernaculaires et des différents niveaux de langues, que la trace la plus

27 On trouve dans le vocabulaire la pensée médicale sino-japonaise un terme qui pourrait s'approcher, au risque d'une traduction problématique, de notre mot français d'« esprit ». Il s'agit du *ki* (en chinois *qi*) que l'on a pu traduire par « énergie » ou « souffle vital » et qui possède plusieurs acceptions. Cf. *Dictionnaire de la civilisation japonaise*, Hazan, 1994, p.309-310.

28 L'utilisation de « *imasu* » pour les plantes, tout au moins certaines plantes, est assez courante dans la littérature japonaise, comme par exemple dans les contes de Miyawaza Kenji (1896-1933).

29 Sans abuser des digressions purement linguistiques on peut aussi traduire en japonais l'affirmation « j'ai deux enfants » par « *watashi-ni-wa kodomo-ga hutari arimasu* ».

sûre de la distinction passe par la prise en compte d'un certain type de mouvement virtuellement accessible à la plupart des êtres qui relèvent de l'*imasu* et dont les réalités associées à la forme *arimasu* seraient dépourvues : celui de « tout ce qui peut bouger de sa propre initiative »³⁰ — mais le mot « initiative » est sans doute encore trop lié au lexique de la volonté et de la conscience pour rendre compte, par exemple, des déplacements du microbe ou du virus — esprit ou non, vivant ou non. Plus précisément de tout ce qui peut se déplacer latéralement et par soi-même de façon suffisamment perceptible, puisque le mouvement de croissance vertical des plantes ne semble pas être pris en compte par cette « catégorie » d'être. En revanche, le corail dans la mer (*sango*) et l'éponge (*kaimen*) bien qu'ils constituent des organismes vivants (des zoophytes animaux préciserait Derrida) relèveront plutôt de l'*aru*, dans une constatation du type « il y a des éponges dans la mer », probablement parce qu'il sont condamnés à une quasi immobilité au même titre que les plantes (en japonais *kaimen* signifie littéralement « le coton de la mer »). On le voit, ce faisceau de limites mouvantes et « spongieuses » excède non seulement la différence anthropologique entre l'homme comme sujet spirituel et l'animal, doté ou non d'« esprit », mais encore il opère des distinctions entre les vivants et les animaux eux-mêmes, y compris au sein d'une même espèce, suivant leurs différents états et leur rapport au mouvement produit de soi et par soi. On utilisera en effet *iru* ou *aru* pour les mêmes animaux suivant qu'il sont vivants ou morts.

Tout ce détour, sans doute encore très schématique, par ces possibilités de pensée inouïes de la langue japonaise serait tout au plus anecdotique, voire « exotique », s'il ne nous ramenait, *via* Ponge, à la philosophie de Jacques Derrida et à son questionnement des frontières

30 *Nyuumon Nihongo kyoojuhoo*, Sootakusha, 10^{ème} édition, 2004, p. 32. Pour d'autres explications en japonais sur cette distinction voir également le dictionnaire de Morita Yoshiyuki, *Kiso nihongo* Éditions Kadokawa Shoten 9^{ème} édition, 2004 et l'ouvrage de Kindaichi Haruhiko, *Nihongo*, Éditions Iwanami Shinsho, tome 2, p.62-65.

multiples de l'animalité et du vivant. Cette distinction fait en effet directement écho à certains thèmes de prédilection du corpus derridien comme ceux de la trace ou du spectre, c'est à dire à ce qui n'est ni humain ni animal, ni vivant ni mort, ni naturel ni culturel mais ne cesse justement de court-circuiter ces grandes oppositions binaires de notre métaphysique. De même, si le virus peut-être dit spectral dans la pharmacopée derridienne, c'est parce qu'il est « un organisme qui n'est ni vivant ni mort » *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'un virus informatique³¹.

Au commencement de cette découverte philosophico-linguistique — et ce n'est certainement pas un hasard — il y a la lecture avec quelques étudiants japonais de trois textes de Francis Ponge extraits de ses œuvres complètes³² : l'huître, la lézarde et un bref extrait du *Savon*. On sait à quel point cet écrivain revendiquant son attachement à la langue française et à la romanité, était lui-aussi soucieux de traquer le propre des choses³³ et combien ses textes ont marqué durablement la pensée de Jacques Derrida, jusque dans ses critiques souvent acerbes de l'idéalisme philosophique³⁴.

Dans chacun des textes que nous venons de mentionner, Ponge propose une série de descriptions mi-poétiques, mi-scientifiques (souvent

31 Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean Pierre Vincent, *Marx en jeu* (1997), Descartes & Cie, p.12. et *L'animal autobiographique*, op.cité, p. 289. Sur la trace comme non humaine-non animale voir par exemple *Psyché*, tome 1, 1987-1998, Galilée, note 1, p.48.

32 Nous nous référons ici au 1^{er} volume de l'édition des *Œuvres complètes* de Ponge dans la bibliothèque de la Pléiade (Gallimard, 1999) et au *Savon*, Gallimard, 1967, rééd. « L'imaginaire », 1992.

33 Au sujet de cette obsession du propre, aux deux sens du terme, lire notamment Jacques Derrida, *Signéponge*, 1988, Seuil, p. 28 sq. et *Déplier Ponge*, op.cité, p.13.sq., 71-72.

34 « Chaque philosophe dénie l'idiome de son nom, de sa langue, de sa circonstance, par concepts et généralités nécessairement impropres » (cité par Derrida dans *Signéponge*, op.cité, p.23.). On trouve également ces critiques adressées par Ponge au « galetas » philosophique dans *Le savon*, op.cité, p.68. Sur les rapports ambivalents de Ponge avec la philosophie, lire *Déplier Ponge*, op.cité, p.37-38 et l'étude de Benoît Auclerc, « Les philosophes à la niche », accessible en ligne sur internet : <http://cep.ens-lsh.fr/ponge/pdf/auclerc.pdf>. Pour ce qui est des textes de Derrida et en dehors de *Signéponge*, mentionnons "Psyché, Invention de l'autre" dans *Psyché*, 1987-1998, Éditions Galilée, p.11-60, ainsi que l'entretien avec Gérard Farasse, *Déplier Ponge*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

hâtivement qualifiées d'anthropomorphiques) à propos de réalités qui se situent précisément à la limite des grands partages qui inquiètent la philosophie occidentale : la mort et la vie, l'humain et le non humain, la nature et la culture. Ainsi, l'huître³⁵, ce « galet vivant », dans ses différentes manières d'avoir un monde clos ou ouvert et suivant qu'elle se trouve dans la mer ou dans l'assiette pourrait relever tout aussi bien des catégories japonaises de *l'iru* que de *l'aru* si, parlant du texte de Ponge, on voulait traduire une phrase telle que « il y a une huître ». Le pin est quant à lui présenté de façon quasi spectrale, comme « l'arbre qui fournit (de son vivant) le plus de bois mort ». De même, comment rendre compte, d'une langue à l'autre, du jeu indécidable de l'organique et de l'inorganique (qui est aussi celui de la trace écrite)³⁶ entre le lézard ou la lézarde, ce petit animal « formidablement dessiné comme un dragon chinois » et la lézarde qui zèbre le mur, d'où il s'extrait et dans laquelle il s'engouffre ? Le problème de la traduction en japonais de cet idiome poétique se poserait dès lors que l'on voudrait le condenser en un seul verbe (et en un seul terme pour le mot-valise de « lézarde ») dans une formule économique du type « il y a une lézarde ».

Mais c'est peut-être à propos du savon, figure insaisissable du propre par excellence (et de manière moins équivoque que l'éponge), que l'on entrevoit le mieux ce réseau de limites aléatoires sur lesquelles glissent allègrement les mots et les choses de la zoo-poétique pongienne. Lisons pour nous en convaincre l'extrait suivant :

35 Ponge, *Œuvres complètes*, vol.1, op.cité, p. 21. Lire également *Histoire de l'huître*, *Ibid.*, p.58.

36 Comme le rappelle Ponge lui-même dans l'un de ses entretiens avec Philippe Sollers : « L'apparition, sur une surface plane et violemment éclairée, par une faille zigzagante, d'un animal zigzagant, ceci représentant en quelque façon — et c'est dit, très nettement dans le texte — l'apparition sur la page des lignes d'écriture (···) ». *Entretiens de Francis Ponge avec Philippe Sollers*, 1970, Points seuil n° 456, p. 39. On trouvera un jeu du même type sur la lézarde, la vie, la mort et l'écriture dans le premier roman de Michaël Ferrier, *Kizu* (la lézarde) écrit depuis le Japon (Éditions Arléa, 2004).

« Le savon fut préparé par l'homme à l'usage de son corps ; pourtant il ne s'y tient pas volontiers. Ce galet inerte est presque aussi difficile à tenir qu'un poisson. Le voilà qui m'échappe et comme une grenouille replonge au bassin...émettant aussitôt à ses dépens un bleu nuage d'évanescence, de confusion...

Quelle magnifique façon de vivre nous montre le savon !

Son front sèche au soleil, se rembrunit, s'endurcit, se ride, se fendille. Les soucis le fendent. Mais jamais qu'inactif ainsi, oublié, il ne se conserve mieux.

Dans l'eau au contraire, où il s'assouplit, circule, semble à l'aise — on l'y rattrape avec peine — où il se déplace, devient agile, puis volubile, éloquent — il se dépense alors à une allure inquiétante, il n'y demeure pas impunément... Est-ce ce qu'on appelle mener une existence dissolue ... ? J'y vois aussi bien le signe d'une dignité particulière. »³⁷

Comme la parole, dont on ne sait finalement pas très bien à quelle catégorie d'être elle appartient et qui échappe très souvent à notre maîtrise, le savon pour lequel Ponge cherche dans le monde verbal un homologue n'est décrit dans ce passage ni comme un être simplement inanimé (comme le galet), ni comme un animal à part entière (même s'il est comparé successivement à un poisson puis à une grenouille), ni simplement comme un être présentant des analogies avec l'homme en dépit de ses soucis et de son attitude héroïque digne d'un résistant. On ne peut pas davantage le qualifier d'artificiel ni de naturel après avoir lu ce texte dans lequel tous les plis ontologiques et les grands partages de la philosophie occidentale semblent sans prise pour saisir le propre de cette réalité pour le moins fuyante et qui, après exténuation, laisse tout au plus surnager à la surface de la page, les quelques traces bleutées de son existence dissolue. L'eau du bain dans laquelle il se

³⁷ *Le savon*, op.cité, p.24-25.

meut et se meurt, aura été son *pharmakon*³⁸, sa chance et sa fatalité.

L'effet déconstructeur de la poétique de Ponge et de ses « animots »³⁹ sur une certaine logique philosophique du vivant (ou une « logique dans la vie » pour reprendre le titre de l'un de ses textes⁴⁰) semble dès lors pouvoir contaminer aussi bien l'analytique du *da-sein* de la philosophie heideggerienne dans sa compréhension de l'Animal que les partages institués par la langue japonaise entre l'*iru* et l'*aru* dans lesquels elle dissémine le virus d'une indécidabilité irréductible. Et que dire pour finir de cette médusante éponge, si importante dans la propre signature de Ponge et « qui n'est ni propre ni impropre, ni simplement une chose, ni simplement un végétal, ni simplement un animal »⁴¹ ? On peut du même coup mieux comprendre, en passant par la langue japonaise, l'usage décisif et constant que fait Derrida de Ponge en exploitant à son tour et avec une même passion « monolinguisque » toutes les ressources de la langue française⁴². Mais aussi les problèmes de traduction féconds que soulève leur pratique d'écriture respective, du côté de la philosophie comme de la littérature, lorsque l'on passe la frontière d'une autre langue et d'une autre pensée des limites multiples du vivant.

38 A l'origine, le mot grec *pharmakon* désigne une substance à la fois remède et poison sans que ces deux virtualités soient contradictoires ni exclusives l'une de l'autre. On lira à ce sujet la célèbre étude de Derrida intitulée « La pharmacie de Platon » dans *La dissémination*, Seuil, 1972.

39 Sur le sens de ce terme forgé par Derrida voir *L'animal autobiographique*, op.cité, 1999, p.292.

40 *Œuvres complètes*, op.cité, p.615.

41 *Signéponge*, op.cité, p.59.

42 « Je n'ai jamais cherché qu'à redonner à la langue française cette densité, cette matérialité, cette épaisseur mystérieuse bien sûr qui lui vient de ses origines les plus anciennes. » *Entretiens de Francis Ponge avec Philippe Sollers*, op.cité, p. 42. Derrida aurait pu tout aussi bien paraphraser ces propos de sa propre signature.

Quelques enjeux philosophiques d'un passage des frontières

« *Ce que peut une pensée dans ce que peut une langue* »

Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, 2007, p.XVIII.

Si nous avons tenu dans une greffe improbable, à « frotter » les uns contre les autres les idiomes très français de ces deux écrivains et une autre logique du mouvement vivant inhérente à la langue japonaise, ce n'est pas simplement pour chercher, depuis un certain dehors linguistique, une confirmation des thèses de Derrida quant à l'absence d'une frontière « naturelle » unique entre les multiplicités hétérogènes de vivants ainsi qu'entre l'Homme et l'Animal. Quand bien même nous aurions à nous « libérer de notre myopie eurocentrique », comme nous y invite lui-même Jacques Derrida⁴³ — et à rebours d'une certaine mythologie du tout autre et de l'intraduisible — force nous est de constater que ces frontières multiples, variables, indécises, parfois contradictoires qui passent entre vivants et non vivants peuvent aussi se rencontrer dans certaines oeuvres philosophiques en langues européennes. Aristote, par exemple, se posait déjà le problème de savoir si certains « animés » (*empsycha*) tels que les éponges pouvaient prétendre au titre d'« animaux », tant leur nature semblait intermédiaire et proche de celle des « inanimés » (*apsycha*) dépourvus de motricité tels que les pierres⁴⁴.

D'autre part, il ne faut pas oublier que notre notion d'« animal » elle-même n'a pas toujours existé et que son invention à l'ère chrétienne, depuis le creuset de la langue latine, a justement rendu possible, au sein de la taxinomie des vivants, une ontologie discontinuiste

43 Jacques Derrida, « Signé l'ami d'un « ami de la Chine » », préface à *Aux origines de la Chine contemporaine* (dir. Marie-Claire Bergère), L'Harmattan, 2002, p.IX.

44 Voir par exemple *Les parties des animaux*, 680a, 10-17. Dans un entretien accordé à Jérôme Garcin en 1984, Claude Lévi-strauss rappelle également qu'il y a eu des époques, au 18^{ème} et au 19^{ème} siècle, « où l'on a songé à faire des champignons une espèce à part entre le règne végétal et le règne animal. »

globalement étrangère aux grecs⁴⁵, et une certaine uniformisation de l'animalité séparant durablement le vivant et le spirituel :

« *La position humaniste qui surgit à l'ère chrétienne crée la coupure qu'on a dite entre le vivant animal et l'homme dépositaire d'esprit, et fait naître l'idée que l'animal correspond à un genre unifié, qui recouvre la catégorie du vivant.* »⁴⁶

De même, s'il existe pour Derrida dans la métaphysique occidentale une parenté étroite et problématique entre la figure de la bête et celle du souverain sous toutes ses formes, c'est aussi parce que les langues européennes, en particulier le grec et l'allemand, rendent linguistiquement possible cette complicité ontologique et sémantique.⁴⁷

Nous n'avons pas davantage laissé supposer que pour les japonais, du point de vue de leur langue, un presque rien séparerait l'homme des animaux du seul fait de leur commune aptitude à se déplacer par eux-mêmes et de par une plus grande empathie avec le monde naturel et les êtres qui le composent, aisément perceptible par exemple dans le théâtre *nô*⁴⁸. Certes, les principales hypothèses de Derrida sur ce sujet pourraient parfois être littéralement convoquées en vue de tirer

45 Ainsi le terme grec *zōion*, traduit en latin puis en français par « animal », a une acception beaucoup plus large puisque, selon Platon lui-même, il s'applique tout aussi bien aux animaux qu'aux plantes, aux astres et même aux dieux. Dans l'œuvre de ce philosophe, il signifie « tout ce qui a part à la vie » (*Timée*, 77b).

46 Nathalie Depraz « Animal », in *Vocabulaire européen des philosophies*, op.cité, p.104. Benvéniste avait déjà remarqué dans les langues indo-européennes anciennes que certaines approches élargies du bétail comme « bien mobilier » incluaient à la fois les hommes et les animaux. Cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T1, Minuit, 1969, p.48-49.

47 *Ibid.*, p.104-105. Cette distinction entre l'animal (*doobutsu* / 動物) et la bête (*yajuu* / 野獸) existe aussi en japonais.

48 On assiste en effet fréquemment dans le *nô* non seulement à des récits de revenants (*nochijite*) relatant les événements de leur vie antérieure, mais également « à des métamorphoses qui font passer un mort ou un esprit à l'état végétal ou animal, voire à des changements de sujet qui vont de la neige ou de l'esprit de la nature à l'homme.» (Kawada Junzo, *La voix*, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998, p.205.)

quelques enseignements quant à cette limitrophie déconcertante instaurée par la langue japonaise dans sa distinction de l'*iru* et de l'*aru*. En voici une à laquelle nous ne pouvons après coup que souscrire :

« Au delà du bord soit-disant humain, au delà de lui mais nullement sur un seul bord opposé, au lieu de « l'Animal » ou de « La-Vie-Animale », il y a, déjà là, une multiplicité hétérogène de vivants, plus précisément (car dire « vivants », c'est déjà trop dire, ou point assez) une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort, des rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier dans les figures de l'organique et de l'inorganique, de la vie et/ou de la mort. À la fois intimes et abyssaux, ces problèmes ne sont jamais totalement objectivables. Ils ne laissent place à aucune extériorité simple d'un terme par rapport à l'autre. Il suit de là qu'on n'aura le droit de tenir les animaux pour les espèces d'un genre qu'on nommerait L'Animal, l'animal en général. »⁴⁹

Cependant, la prise en compte de la multiplicité de ces limites et de leur nombre, probablement infini, ne peut faire l'économie d'une confrontation avec les limitographies instaurées par d'autres langues que les langues dites occidentales, à supposer que cette généralisation commode ait une quelconque pertinence. En ce qui concerne par exemple la question de savoir si un discours peut-être ou non dit anthropomorphique (et nous retrouvons ici toute une lecture de Ponge) comment se prononcer dans l'absolu sans tenir compte de l'arrière-plan linguistique dans lequel le problème s'énonce ni de l'onto-zoologie qui le sous-tend ? Pour ne prendre qu'un seul exemple, le problème de savoir si l'on peut ou non parler de visage (plutôt que de « face » voire de « figure ») à propos d'un animal ou s'il s'agit d'un simple

49 *L'animal autobiographique*, op.cité, 1999, p.282.

anthropomorphisme ne peut se poser de la même manière suivant que l'on fait appel à une langue, comme le français, dans lequel une distinction est clairement marquée entre le visage (propre à l'homme ou aux sujets d'apparence humaine) et la gueule, spécifique sauf injure aux animaux ; ou suivant que l'on tient compte, comme le fait la langue japonaise, des possibles attributions du terme « *kao* » — le visage ou la face⁵⁰ — à certains animaux tels que le chat ou le chien. Mais le problème se pose tout aussi bien à propos de la main qui, d'Aristote à Heidegger en passant par Buffon, semble être l'apanage de l'homme et de lui seul (qu'il ait ou non des mains au sens purement organique de ce terme) sans que l'on se soit jusqu'ici posé la question de savoir ce que deviennent ces frontières anthropologiques et ontologiques dans un autre horizon de langue et de pensée.

Enfin, le rôle joué, de part et d'autre, par les différentes espèces de nombres et les manières de compter les vivants nous semble devoir également être pris en considération. Outre que les premières opérations de calcul abstraites sont apparues, dans la Mésopotamie du troisième millénaire avant notre ère, en relation avec le besoin de compter les troupeaux — le « calcul » désignait alors les petites pierres ou nodules que l'on enlevait ou que l'on remettait dans une bourse d'argile à chaque fois qu'un animal sortait d'un enclos ou y rentrait⁵¹ — il faut aussi rappeler que le nombre conçu comme quantité abstraite a largement pris le pas, en Occident sur le nombre qualitatif, faisant

50 Jacques Derrida lui-même semble utiliser ces deux termes comme équivalents dans un passage de sa dernière conférence « La bête et le souverain » évoquant à propos des oreilles de l'homme et / ou de l'animal, « cet autre lieu du visage et de la face » (*Cités*, n° 30, 2007, op.cité, p.131). Se faisant, il semble négliger le fait que l'on ne peut attribuer en français le terme « visage » à aucun animal, alors que le mot « face » peut s'employer pour un animal autant que pour un être humain. Ce problème apparaît par exemple dans la traduction en français du titre d'un livre de Kôbô ABE, *Tanin no kao / 他人の顔* par *La face d'un autre* (Stock, 1987). Ce roman raconte l'histoire d'un homme défiguré à la suite d'une manipulation chimique et qui décide de se fabriquer un masque très réaliste en achetant la peau du visage d'une autre personne.

51 Sur la naissance du calcul en Mésopotamie, lire *Le matin des mathématiciens*, Belin, 1985.

signe quant à lui vers certaines qualités des réalités nombrées. Une trace essentielle de cette distinction entre deux types de nombres, aujourd'hui difficile à penser, se trouve dans le livre IV de la *Physique* d'Aristote⁵². Dans ses considérations sur la réalité du temps et sur sa mesure, ce philosophe distingue en effet le « nombre nombrant », à savoir la quantité abstraite à l'aide de laquelle nous mesurons les choses indépendamment de leurs qualités respectives, par exemple le nombre dix, et le « nombre nommé » qui est proprement la réalité mesurée par le nombre ou plus exactement la collection d'unités déterminées que nous comptons, par exemple une dizaine de chevaux. Or, alors qu'avec l'essor des mathématiques puis la révolution galiléenne, le nombre nommé a quasiment disparu de notre paysage intellectuel, s'effaçant au profit des seuls nombres abstraits, la langue japonaise possède encore aujourd'hui un système de numération qui tient compte des propriétés qualitatives des choses, la taille et la forme notamment, ce qu'atteste par exemple la double manière de compter les animaux en fonction de leur taille. On utilise ainsi des nombres avec « *hiki* » / 匹 pour compter les animaux de petite taille tels que les chiens et « *tô* » / 頭 pour les têtes de bétail, par exemple les chevaux. Nul doute que ces différences dans la conception du nombre et la manière de compter ont pu favoriser d'un côté une certaine approche unifiée et abstraite des animaux ou de l'Animal en général et, de l'autre, une compréhension du vivant plus attentive aux multitudes animales et à leurs propriétés singulières.

Conclusion

Si l'ambition affichée par la déconstruction derridienne du vivant et du propre de l'homme n'est pas de proclamer « bêtement » qu'il n'existe *in fine* aucune différence fondamentale entre les hommes et les animaux mais d'affirmer en les multipliant les limites instables et les manières

52 Aristote, *Physique*, Livre IV, 219 b, §.9. Cette distinction, peut-être d'origine pythagoricienne, était semble-t-il, encore très neuve à l'époque d'Aristote.

d'être hétérogènes qui prolifèrent sous des concepts tels que « Homme » / « Animal », « Vie » / « Mort », nul doute que les différents réseaux de partages à l'œuvre dans la langue japonaise soient susceptibles d'ajouter un frisson de plus au grand tremblement des identités ; une dissémination supplémentaire, en somme, à cette autre pensée des frontières du vivant dont Derrida a pressenti l'urgence et le péril.

Tokyo, le 28 novembre de l'année du rat

Bibliographie :

- Agamben G. (2002) *L'ouvert : de l'homme et de l'animal*, Payot & Rivages.
- Aristote (2002) *Les parties des animaux*, Les Belles Lettres.
- Benveniste E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T1, Minuit.
- Cassin B. (dir.) (2004) *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil.
- Cassin B. et Labarrière J.-L. (1997) *L'Animal dans l'Antiquité*, Vrin.
- Couchot H. (2005) « Torsion ou hétérotopie japonaise ? », *Chine / Europe. Percussions dans la pensée*, Quadrige / Puf.
- De Fontenay E. (1998) *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard.
- (2008) *Sans offenser le genre humain*, Albin Michel.
- Depraz N. (1995) « Y a-t-il une animalité transcendente ? », *Alter N°3*, Alter éditions.
- Derrida J. (1987) *De l'esprit*, Galilée.
- (1987-1998) *Psyché, inventions de l'autre*, tome I, Galilée.
- (1988) *Signéponge*, Galilée.
- (1992) *Points de suspension*, Galilée.
- (2006) *L'animal que donc je suis*, Galilée.
- Derrida J. et Farasse G. (2005) *Déplier Ponge*, Presses Universitaires du Septentrion.

Derrida J. et Roudinesco E. (2001) *De quoi demain...*, Fayard / Galilée.

Heidegger M. (1992) *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard.

(1987) « Le chant de la terre », *Cahiers de l'Herne Heidegger*, Le livre de poche.

Kawada J. (1998) *La voix*, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Ponge F. (1999) *Œuvres complètes*, vol. 1, Bibliothèque de la Pléiade / Gallimard.

(1967) *Le savon*, Gallimard.

(1970) *Entretiens de Francis Ponge avec Philippe Sollers*, Seuil.