

L'animal

L'animal, figure du Tout-Autre

Françoise Dastur

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Il semble qu'aujourd'hui une véritable révolution philosophique se produise et que la frontière entre l'homme et l'animal tende à s'estomper. Nous savons non seulement en effet que l'homme a des origines communes avec les grands singes, mais aussi que les animaux sont capables d'apprendre et de transmettre et qu'ils ont développé ce que l'on n'hésite plus à nommer des « cultures » animales. Ce qui commence ainsi à faire question, c'est l'idée même d'un propre de l'homme, et avec lui tout l'humanisme métaphysique qui a formé l'axe directeur de l'ensemble de la philosophie moderne depuis Descartes.

Il y eut pourtant déjà, avec la parution en 1859 de *De l'origine des espèces* un « démenti infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité », selon les termes employés par Freud qui, dans son *Introduction à la psychanalyse* de 1916, soulignait qu'après la révolution copernicienne, qui a montré que la terre n'était pas le centre de l'univers, la révolution darwinienne « a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale »¹. Mais il faut cependant reconnaître que si la question de l'animal apparaît aujourd'hui comme une question

¹ S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1915-1917), Paris, Payot, p. 266.

centrale du point de vue philosophique, éthique et juridique, c'est essentiellement parce que, depuis une quarantaine d'années, s'est éveillée la conscience de l'appartenance de l'homme à une « seule Terre » aux ressources limitées et à un destin qu'il partage avec l'ensemble des espèces vivantes.

Certes l'écologie, la science qui étudie l'interaction entre le vivant et son environnement et qui repose donc sur l'idée que la terre est considérée comme l'habitat, l'*oikos*, de l'ensemble des vivant, a une origine plus lointaine, puisque le mot apparaît déjà en 1866 sous la plume d'Ernst Haeckel (1834-1919), disciple allemand de Darwin, dont l'idée maîtresse est celle du partage par tous les organismes vivants d'un seul et même ensemble économique. Mais c'est en réalité avec le concept d'« écosystème », apparu dans les années 1930², que les activités humaines se voient intégrées aux autres facteurs naturels et n'occupent plus la place à part qui leur était reconnue par la philosophie classique, de sorte que l'opposition traditionnelle entre nature et culture — une nature qui du reste n'existe pratiquement plus qu'à titre de vestige dans un environnement de plus en plus modifié par la technique humaine — commence à perdre toute pertinence.

C'est dans ce contexte général que s'explique le succès du livre de Peter Singer publié en 1975, *Animal Liberation*, devenu par la suite la « bible » du mouvement de libération animale³, qui se caractérise par le caractère cohérent de la critique qui y est menée de l'anthropocentrisme moral en faveur d'une reconnaissance de l'égalité de tous les animaux, humains et non humains. Singer se réclame à cet égard de la pensée de Jeremy Bentham (1748-1832), fondateur de l'utilitarisme, qui, dans son calcul de la moralité des actes qui prend en compte le bien-être du plus grand nombre, y inclut tous les êtres capables d'éprouver du plaisir et de la peine, c'est-à-dire dotés de sensibilité, ce qui concerne également les animaux. Dans son *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ouvrage publié en 1789, il déclare que la souffrance des animaux est aussi importante que celle des hommes et que « le jour viendra peut-être où le reste de la création animale acquerra ces droits qui n'auraient jamais pu être refusés à ces membres autrement que par la main de la tyrannie »⁴. Mais si Singer se reconnaît l'héritier de ce pionnier dans la revendication des droits des animaux que fut Henry Salt, dont le livre paru en 1892 s'intitulait *Animal's*

² Terme forgé en 1835 par le botaniste anglais Arthur George Tansley pour désigner un ensemble d'organismes vivants (plantes, animaux, micro-organismes) qui interagissent entre eux et avec le milieu dans lequel ils vivent.

³ Peter Singer, *Animal Liberation*, New York Review Book, Random House, New York, 1990 (deuxième édition). La première édition ce livre de Peter Singer, professeur de philosophie à l'Université de Melbourne et directeur du Centre Australien de Bio-éthique, s'est vendue à plus de 300 000 exemplaires. Trad. fr. par L. Rousselle, *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993.

⁴ Passage cité par Peter Singer, *La libération animale*, *op. cit.*, p. 37.

Rights Considered in Relation to Social Progress, son propos ne se cantonne pas à la sphère juridique, mais se veut de portée proprement éthique. Car c'est du point de vue du principe d'égalité de tous les êtres doués de sensibilité que Singer est amené, sur le modèle de la lutte antiraciste et antisexiste, à combattre ce qu'il nomme le « spécisme », c'est-à-dire l'attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce. La véritable question posée dans ce livre est en effet celle du droit à l'instrumentalisation des animaux non humains et donc corrélativement celle de la limitation de la notion kantienne de devoir moral aux seuls êtres raisonnables.

On retrouve donc ici une critique de la morale kantienne qui a déjà été développée par Arthur Schopenhauer dans son mémoire intitulé *Sur le fondement de la morale* de 1840. Schopenhauer y déclare en effet trouver « révoltante et détestable » la proposition des *Fondements de la métaphysique des mœurs*⁵ selon laquelle « les êtres dépourvus de raison (c'est-à-dire les animaux) sont des CHOSES, et qu'ils doivent par conséquent être traités comme des MOYENS qui ne sont pas en même temps des FINS ». Il y voit la preuve que cette « morale philosophique, qui n'est qu'une morale théologique déguisée (...) est au fond complètement dépendante de la Bible »⁶. Ce qui est donc mis ici en question, par celui qui se réclame de la philosophie indienne, c'est la conception judaïque et chrétienne du rapport de l'homme aux animaux, tel qu'il est dépeint dans le premier chapitre de la *Genèse*. Je cite : « Elohim dit : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre »⁷. A cela fait encore écho Descartes, qui dans le *Discours de la méthode*, affirme que la science pourrait « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »⁸, même si le « comme » tempère quelque peu cette proclamation de la supériorité de l'homme, Dieu demeurant pour lui le seul vrai maître de la création.

Quand on se propose de rassembler les matériaux d'une histoire des relations entre les hommes et les animaux en Occident, on commence généralement par mentionner le nom de Pythagore (580-495 av. J.-C.) qui, s'appuyant sur la croyance à la transmigration des âmes, demande de traiter avec respect les animaux. Cette croyance, dont Hérodote affirme qu'il l'avait

⁵ E.Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1959, p. 149.

⁶ A. Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. de Ch. Jaedicke, Paris, Alive, 1998, p. 131.

⁷ *La Bible, Ancien Testament*, édition publiée sous la direction d'Edouard Dhorme, Paris, Gallimard, 1956, tome I, p. 5.

⁸ Descartes, « Discours de la méthode », sixième partie, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1953, p. 168.

rapporté de son voyage en Egypte⁹, est en réalité beaucoup plus répandue dans l'Inde ancienne, que Pythagore a fort vraisemblablement elle aussi visitée. Il est en effet fort étonnant de voir les défenseurs des animaux s'intéresser si peu à une tradition qui remonte elle aussi à cette grande époque du VI^e siècle avant J.-C. et qui est celle, en Inde, du jainisme et du bouddhisme. On sait que le bouddhisme a adopté cette croyance en la transmigration des âmes, dont on trouve encore un écho dans le mythe d'Er, fils d'Arménios, originaire de la Pamphylie, une contrée d'Asie Mineure proche de l'Iran, sur lequel Platon conclut son long dialogue consacré à la *Politeia*, la *République*. On trouve en effet dans ce mythe un écho de l'orphisme, ce mouvement qui, dans la Grèce du VI^e siècle, se caractérisait par une contestation de l'ordre social et par une recherche mystique et ascétique du salut à travers des liturgies initiatiques nommées *orgia* (mot qui désigne les mystères) dont le but essentiel était de purifier l'âme du croyant et de la rendre ainsi capable d'échapper à la « roue des naissances », idée d'origine indienne, celle du *samsâra*, du cycle infini des naissances et renaissances régi par les lois du *karma*, c'est-à-dire de la rétribution des actes. Dans le mythe de la *République*, on voit ainsi Orphée choisir de se réincarner dans un corps animal, celui d'un cygne, Ajax dans celui d'un lion, et Agamemnon dans celui d'un aigle¹⁰.

C'est cette théorie, pré-védique et pré-aryenne, de la réincarnation, qui est au cœur de l'hindouisme, et qui a conduit dans le bouddhisme à l'idée d'une compassion universelle, *karuna*, définie comme l'aspiration à éteindre toutes les souffrances et les causes de souffrance que peuvent connaître les êtres sensibles dans le monde entier, et dans le jaïnisme, dont le fondateur, Mahâvira, est un contemporain du Bouddha, à celle de l'*ahimsa*, la non violence. L'interdiction de tuer, contrairement au sixième commandement de la Bible¹¹ qui ne concerne que les humains, s'étend ici à tous les vivants et est à l'origine de la longue tradition de végétarisme qu'a connue et que connaît encore l'Inde, où aujourd'hui environ 30% des habitants s'abstiennent toujours de se nourrir de viande et de poisson. On voit que le plaidoyer en faveur de l'égalité de tous les vivants du point de vue de ce que l'on pourrait nommer une éthique de la compassion, d'une éthique fondée sur le sentiment, n'est pas propre à l'ère moderne et qu'elle a formé le principe fondamental d'une tradition tri-millénaire.

C'est donc sur ce que l'on pourrait nommer l'universalité du sentir que se fonde Singer dans sa revendication d'une égalité de statut entre tous les vivants. S'il rompt bien ainsi avec l'humanisme classique, dans la mesure où celui-ci a consacré la domination de l'homme sur l'animal, il demeure pourtant en accord fondamental avec la définition traditionnelle de l'homme

⁹ Voir à ce sujet, Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 66.

¹⁰ Platon, *République*, 620 a-b.

¹¹ Voir *La Bible, Ancien Testament, op. cit.*, Exode, XX, 12 sq., p. 234 et Deutéronome, V, 16 sq., p. 528.

qui considère que ce n'est que par l'un de ses attributs, la raison, que l'homme diffère des autres animaux. Pour Singer comme pour l'ensemble des philosophes de la tradition occidentale, la différence entre l'homme et l'animal est donc bien comprise en référence à la présence ou à l'absence de la raison. On peut à partir de là mettre l'accent soit sur la parenté entre l'homme et l'animal, que ne séparerait plus alors qu'une différence de degré, comme c'est le cas pour Aristote, soit au contraire sur l'abîme qui les sépare et qu'il s'agit de comprendre comme une véritable différence de nature, comme l'affirme Descartes.

Aristote, en effet, ne différencie pas immédiatement l'homme du reste des animaux, car il fait partie pour lui des animaux vivants en société, comme les abeilles et les fourmis. Certes l'homme est le seul animal capable de délibération et de remémoration, car il est un vivant pourvu de raison. Mais entre l'homme et l'animal, il y a des analogies, qui proviennent de la présence d'une âme en chacun d'eux. Comme il l'explique dans son traité sur l'âme, le *Peri Psychès*, la plante ne possède que le degré inférieur de l'âme, l'âme végétative, alors que l'âme humaine possède une partie spécifique de l'âme qui manque aux animaux, l'âme intellectuelle, en plus de l'âme sensitive¹². Tout dans la nature est donc plein d'âmes, et c'est insensiblement, de degré en degré que l'on s'élève vers ce qui constitue l'accomplissement de la nature, l'homme, dont Aristote nous dit, dans ce manuel d'anatomie comparée qu'est son *Traité des parties des animaux* que « seul parmi les êtres que nous connaissons ou du moins plus que tous ces êtres, il a une part du divin »¹³. Il est en effet le seul être dont les parties naturelles soient disposées dans l'ordre naturel, le haut dirigé vers le haut de l'univers, le ciel. L'homme seul se tient droit, les quadrupèdes ne peuvent supporter leur poids que grâce aux membres antérieurs, l'âme n'étant pas chez eux assez forte pour leur permettre de regarder le ciel ; quant aux végétaux, leur partie nutritive est, au contraire de celles des hommes, placée en bas.

On voit donc que du point de vue « biologique » les différences entre la plante, l'animal et l'homme ne sont que de degrés : tout dépend de la force de l'âme, et c'est, pour Aristote, l'âme qui rend compte du corps : plus elle est forte, plus elle permet au corps de s'arracher à la terre et de s'élever vers le ciel. C'est parce que chez l'homme l'élément rationnel de l'âme est indépendant du corps, incorruptible et impassible, que celui-ci est capable de libre décision, et qu'il détient le privilège d'inaugurer un règne nouveau, le règne politique. L'animal en effet, pourvu d'une âme seulement sensitive, est guidé uniquement par le plaisir et ne cherche que le vivre, alors que

¹² Aristote, *De l'âme*, trad. par E. Barbotin, Paris, Belles Lettres, 1980, II, 1-2, 413 a sq, p. 32 sq.

¹³ Aristote, *Parties des animaux*, trad. par P. Louis, Paris, Belles Lettres, 656 a, p. 48.

l'homme, guidé par la raison, a pour fin le « bien vivre » et le bonheur, objet de l'éthique. Car ce n'est pas seulement pour obéir à des nécessités vitales que la cité se constitue, mais pour vivre bien. On voit qu'Aristote concilie à la fois le principe d'un continuisme « biologique » entre l'homme et l'animal et le principe d'une différence de nature entre le règne proprement vital et le règne humain ou politique. L'homme participe de la nature, il est d'abord un vivant, la parenté qui le lie à l'animal n'est donc pas niée, même lorsque ce qui le différencie est mis en relief.

On peut retrouver une conception analogue à l'époque moderne chez le fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, car c'est selon un schéma comparable à celui de l'auteur du traité *De l'âme*, que ce dernier pense le vivant et l'animalité selon une échelle dont l'homme est le terme le plus élevé, puisqu'en lui se rencontrent toutes les couches constitutives des animaux, auxquelles s'ajoute celle de la pensée théorique et de l'ego psychique qu'elle implique¹⁴. Il semble en effet que lorsque, dans le second volume de ses *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl fasse allusion à l'âme « constamment en état de sommeil, dans laquelle nul *cogito* n'est accompli », il entende par là l'âme des plantes, alors que dans « l'âme des bêtes », c'est seulement, selon lui, « la couche de la pensée théorique (qui) manque au sens prégnant du terme »¹⁵. Husserl n'hésite pas en effet à reconnaître aux bêtes « quelque chose comme une structure du moi », car elles sont « comme nous sujet d'une vie de conscience dans laquelle le monde environnant leur est également donné d'une certaine manière comme le leur dans une certitude d'être »¹⁶. C'est ce qui le conduit à affirmer, dans les *Méditations cartésiennes*, que le problème de l'animalité relève de celui des anormalités, car « par rapport à l'animal, l'homme est, du point de vue de la constitution, la norme, tout comme je suis moi-même, du point de vue constitutif, la norme première pour tous les hommes ; les animaux sont essentiellement constitués, pour moi, comme des variantes *anormales* de mon humanité »¹⁷. Husserl semble ainsi retrouver la conception aristotélicienne des êtres vivants et c'est d'ailleurs de manière explicite qu'il reprend à son compte la définition de l'homme comme *animal rationale*¹⁸. Mais outre le problème que pose le recours à la notion de normativité (qu'en est-il en effet de ces autres variantes anormales que sont le sourd, l'aveugle ou l'enfant par rapport à celle que constitue l'animalité ?), on peut se

¹⁴ Voir à ce sujet, Ph. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », *Alter*, « L'animal », n° 3, 1995, p. 39-81.

¹⁵ E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées directrices, livre second)*, trad. par E. Escoubas, § 32, p. 193.

¹⁶ Passage cité dans l'article de Ph. Cabestan (op. cit., p. 72) et tiré des textes des années 1928-1935 que Husserl a consacrés à la phénoménologie de l'intersubjectivité.

¹⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. par M. de Launay, Paris, PUF, 1994, § 55, p. 375.

¹⁸ *Ibid.*, § 36, p. 122.

demander si, empruntant ainsi, pour penser l'être de l'animal, une voie anthropocentrique, au sens où c'est l'homme qui en constitue la norme et le point de départ, Husserl n'entérine pas par là, d'une manière certes fort différente de celle de Descartes, la même métaphysique humaniste. Car c'est bien dans la perspective d'un idéalisme transcendantal qu'il continue de se situer, l'être ne devenant selon intelligible que parce qu'il est une formation de la subjectivité transcendantale, de sorte que, comme il n'hésite pas à l'affirmer dans les *Méditations cartésiennes*, « le monde est une problématique universelle d'ordre égologique »¹⁹.

C'est en fait Bergson qui, le premier, va rompre avec la grande opposition entre homme et nature qu'a établi, à la suite de Descartes, l'idéalisme allemand de Kant à Fichte et Hegel, avec un livre qui fait date, *L'évolution créatrice*, paru en 1907, dans lequel il développe l'idée d'une histoire de la nature. On est ainsi en présence pour la première fois d'une philosophie qui prend acte des théories de l'évolution qui se sont développées au cours du XIXe siècle. Bergson est en effet essentiellement en dialogue dans ce livre avec le darwinisme et le néo-lamarckisme, mais sa référence essentielle est Herbert Spencer (1820–1903), empiriste anglais, fondateur du darwinisme social et représentant principal de la théorie de l'évolution à l'époque où écrit Bergson. L'idée fondamentale de Bergson, qu'il partage avec Aristote, c'est que la nature est vie. Il s'oppose ainsi fondamentalement au mécanisme, qui voit dans la nature un simple assemblage de parties. Mais il critique également le finalisme, car il remarque non seulement que la nature crée souvent des monstres et qu'elle connaît donc le ratage, mais aussi qu'on ne peut dire d'elle qu'elle poursuit une fin, car « il n'y a pas d'ouvriers », pas plus que de contremaître qui dirige l'évolution²⁰. L'« élan vital », qui pousse la nature à se différencier en multiples espèces, a un caractère fini, s'épuise vite, de sorte que dans la nature l'insuccès est la règle, la nature ne parvenant jamais à une œuvre accomplie du fait qu'elle ne se donne pas de fin et qu'elle se perd dans le déploiement aveugle des moyens. Il y a pourtant une exception, un succès unique de la nature : c'est l'homme, qui diffère par nature et non seulement par degrés de l'animal. C'est lui qui constitue la réussite unique de l'élan vital : « l'homme seul a sauté l'obstacle »²¹. Pourtant on ne peut pas dire que l'homme est la fin de la nature, puisque celle-ci n'a pas de plan prédéterminé. On ne peut pas davantage dire que le reste de la nature a été fait pour l'homme, puisque celui-ci est issu d'une lutte qui l'a opposé aux autres espèces : on ne peut donc accepter l'anthropocentrisme. L'homme est le résultat contingent de l'évolution de la vie, une évolution qui aurait pu être autre.

C'est donc en un sens différent de la position habituelle de l'anthropocentrisme que Bergson dit ici que l'humanité est la raison d'être

¹⁹ *Méditations cartésiennes, op. cit.*, §22, p. 99.

²⁰ H. Bergson, *Œuvres*, Paris, PUF, 1959 p. 685–87.

²¹ *Ibid.*, p. 720.

de l'évolution. Il se représente la vie comme une onde immense se propageant à partir d'un centre et aboutissant, du fait du caractère fini de l'élan vital, à des frontières où l'évolution trouve son terme. Bergson a bien l'idée que les lignes différentes de l'évolution qui divergent à partir d'un unique centre ne sont pas absolument différentes, car « tout se compénètre », mais elles ne sont pourtant pas superposables. Cela explique que l'homme n'ait conservé que peu de choses des autres lignes évolutives. Il est pourtant difficile d'expliquer que l'homme ait pu « sauter l'obstacle » et porter plus loin l'élan vital qui anime toute la nature. Bergson ne peut qu'alléguer un raisonnement en « comme si », analogue à celui que l'on trouve chez Kant qui refusait lui aussi de parler de finalité de la nature, mais enjoignait pour comprendre celle-ci de la considérer « comme si » elle réalisait un plan. Bergson parle ici de sur-homme, reprenant ainsi la notion nietzschéenne, pour montrer qu'en lui quelque chose dépasse la nature. On ne peut donc comprendre l'apparition de l'humain au sein de la nature qu'en imaginant une volonté interne à celle-ci de se dépasser et de laisser derrière elle ses formes inachevées. C'est pourquoi Bergson nomme « déchets » ce que l'homme en se réalisant laisse derrière lui et qui n'est autre que l'ensemble du monde animal et végétal. C'est à partir de là qu'on accède à une vision plus unitaire de la nature qui nous était jusqu'ici apparue dans les discordances de sa contingence. Toute la nature devient le sol, l'humus, sur lequel se développe l'homme. On peut se demander si on ne rejoint pas ici une vision judéo-chrétienne de l'homme qui, parce qu'il est à l'image de Dieu, commande au reste de la nature. Cette vision est cependant adoucie par l'idée propre à Bergson, et qu'il trouve dans la théorie de l'évolution, des animaux comme compagnons de route de l'homme sur des lignes divergentes. Il n'en reste pas moins qu'il voit surgir avec l'homme, point le plus élevé de l'évolution, un horizon « illimité », ce qui ne veut cependant nullement dire que l'humanité soit parfaite, car elle a perdu la « perfection » de l'instinct qui est l'apanage de l'animal.

Par rapport à Bergson, qui parvient à intégrer l'histoire humaine dans le cadre d'une « histoire naturelle » sans cependant céder à l'illusion naturaliste, et tout en faisant sa place à l'exception humaine au sein de la nature, le geste heideggérien, qui consiste à rejeter d'entrée de jeu la détermination traditionnelle de l'homme comme *animal rationale*, comme vivant doté de raison, d'âme ou d'esprit, apparaît comme une restauration de l'opposition moderne entre nature et histoire, entre animalité et humanité. Ne déclare-t-il pas en effet en 1946, dans la *Lettre sur « l'humanisme »* qu'il adresse à Jean Beaufret que « de tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme

de notre essence ek-sistante»²². Est-là la reconduction du privilège traditionnellement attribué à l'homme et la preuve qu'il appartient encore, comme le pense, entre autres, Derrida, à l'« humanisme métaphysique le plus profond »²³ ? Ou est-ce plutôt la tentative de penser enfin l'être de l'animal de manière non anthropocentrique et non anthropomorphique ?

Il faut pour en juger revenir à l'entreprise de Heidegger dans *Etre et temps*, qui consiste à délimiter l'analyse de l'être de l'homme, du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie²⁴. Pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes et qu'il a choisi de nommer *Dasein* parce que la compréhension de l'être de toutes choses le caractérise, Heidegger conseille en effet d'éviter *aussi bien* le terme d'esprit que celui de vie. Il indique clairement ce qui motive l'évitement : l'être de l'homme ne peut être obtenu par la sommation des modes d'être du corps vivant (*Leib*), de l'âme et de l'esprit et c'est justement parce que le terme « homme » est traditionnellement le nom d'un tel composé qu'il est nécessaire lui aussi de l'éviter. Mais ce qu'il s'agit par-dessus tout d'éviter, pour désigner l'être du *Dasein*, c'est le terme de « vie ». Heidegger marque ainsi la distance qui sépare l'analytique existentielle de la *Lebensphilosophie*, de cette philosophie de la vie, qui caractérise la tendance de fond de la philosophie allemande depuis le romantisme et constitue un courant de pensée auquel le jeune Heidegger appartenait encore. Car il s'agit maintenant pour lui de penser l'*unité* de l'humain, contre une tradition qui le divise en animalité et spiritualité. C'est la raison pour laquelle il affirme avec force que l'analyse du *Dasein* ne saurait relever d'une biologie générale qui comprendrait à titre de sous-parties l'anthropologie et la psychologie. Le biologisme ne peut en effet en aucun cas rendre compte de ce qui constitue l'*humanité* de l'homme, et ce qui se voit ainsi décidément écarté, il faut tout particulièrement le souligner, c'est la possibilité même de considérer l'être humain d'un point de vue racial, ce à quoi a finalement conduit le « darwinisme social ». Ce fut le cas de Herbert Spencer, qui a utilisé la théorie darwinienne pour justifier le colonialisme et la ségrégation entre les noirs et les blancs, en arguant du fait que la nature sélectionnant les éléments les plus aptes d'une espèce donnée, la civilisation occidentale, qui est la plus évoluée de toutes celles produites par l'espèce humaine, est légitimée par nature à dominer toutes les autres. C'est ainsi que Ernst Haeckel, figure déjà évoquée plus haut du darwinisme allemand, en est venu, lui aussi, dans le cadre de son monisme naturaliste, à justifier en se fondant sur les lois darwiniennes la supériorité des races indo-germaniques sur les autres espèces humaines, contribuant ainsi à former la *Weltanschauung* raciale qui sera celle du nazisme.

²² M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 63.

²³ J. Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, p. 28.

²⁴ M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1966, §10, p. 77 ;

Il s'agit donc pour Heidegger de produire une interprétation plus originelle de l'être de l'homme qui pense celui-ci comme un être « un », et non comme composé d'une « matière » animale et d'une « forme » spirituelle. On doit donc partir du mode d'être propre au *Dasein*, de l'existentialité elle-même, pour cerner *négativement* l'être du « seulement vivant ». Heidegger l'affirme en effet sans équivoque : « L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative »²⁵. C'est également ce qu'il répète lorsqu'il s'agit pour lui de déterminer le caractère existentiel et donc apriorique du souci par rapport aux pulsions (vouloir, désir, penchant, appétit), lesquelles ne relèvent nullement d'une part d'animalité en l'homme, mais sont nécessairement enracinées quant à leur être dans le souci en tant qu'il constitue l'être entier, « essentiellement infragmentable » du *Dasein*. Celui-ci n'a donc pas *directement* accès aux pulsions proprement « vitales » car, comme le souligne à nouveau Heidegger : « La constitution ontologique fondamentale du vivre est un problème particulier qui ne peut être développé que par voie de privation réductive à partir de l'ontologie du *Dasein* »²⁶.

C'est sur le problème de cette constitution ontologique de la vie que Heidegger revient dans la deuxième partie du cours qu'il consacre en 1929–30 aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, dans laquelle il aborde la question de l'animalité à partir de l'examen comparatif de trois thèses directrices : « la pierre est sans monde », « l'animal est pauvre en monde », « l'homme est configurateur de monde »²⁷. La pauvreté en monde de l'animal y est en effet explicitement comprise comme « privation de monde », tout le problème consistant alors, pour avoir accès à l'animalité, à « interpréter », en partant du niveau existentiel, ce qui ne se présente jamais en lui comme tel et que Heidegger caractérise comme le simplement-vivant. Par là est donc reconnu que ce qui sépare l'homme de l'animal est une différence de mode d'être et non une simple différence quantitative. On peut certes continuer à objecter que les mots de pauvreté et de privation impliquent par eux-mêmes un jugement de valeur et une hiérarchisation. Mais c'est parce que nous continuons à considérer qu'il y a entre l'homme et l'animal une distinction de degrés de perfection dans la capacité à s'ouvrir au monde. On ne peut pas plus, explique Heidegger, juger l'homme supérieur à l'animal, alors qu'il a par exemple des capacités sensorielles moins développées que certains animaux et qu'il peut tomber dans la déchéance plus bas qu'aucun animal, qu'on ne peut véritablement distinguer au sein du monde animal des animaux supérieurs et inférieurs. Il faut au contraire affirmer que « chaque animal, et chaque espèce animale sont en

²⁵ *Ibid.*, § 10, p. 50 (trad. modifiée)

²⁶ *Ibid.*, § 41, p.243 (trad. mod.).

²⁷ Voir à ce propos F. Dastur, « Pour une zoologie privative », in: *Alter, Revue de Phénoménologie*, n° 3, Paris: Editions Alter, pp. 281–318.

tant que tels aussi parfaits que les autres »²⁸. La « pauvreté » en question ici doit être comprise comme une *privation*, qui n'est pas une détermination externe, mais renvoie au contraire au sentiment interne d'un manque. Une telle définition interne et non externe de la pauvreté n'est donc pas nécessairement le signe d'une infériorité, elle peut au contraire être une richesse, ce dont pourtant nous ne pouvons pas juger directement. C'est ce qui conduit Heidegger à la thèse suivante : « *L'essence de la vie n'est accessible qu'au sens d'une considération déconstructive* », ce qui ne signifie pas, prend-il soin d'ajouter, que « la vie soit par rapport au *Dasein* humain de moindre valeur ou de niveau moins élevé. Au contraire, la vie est un domaine qui possède une richesse d'ouverture que le monde humain ne connaît peut-être pas »²⁹.

C'est ici qu'est atteint, à ce qu'il semble, le point essentiel de l'analyse de Heidegger. Il ne suffit pas en effet, de distinguer l'organisme de l'outil et de la machine, en soulignant que tout outil est une production humaine, pour ainsi mettre en échec la conception mécaniste du vivant. Il ne suffit pas davantage de refuser de considérer l'autoproduction, l'autodirection et l'autorégénération de l'organisme comme relevant d'une inexplicable force interne pour mettre également en question la conception vitaliste du vivant. Le projet de Heidegger, ce n'est pas de comprendre la vie à partir de la nature inanimée (mécanisme) ou à partir de l'homme (vitalisme), mais à partir d'elle-même dans son contenu d'essence, ce qui ne signifie pourtant pas que l'orientation tacite par rapport à l'homme y soit absente, puisque la vie n'est accessible pour nous que par réduction privative à partir de l'expérience de l'existentialité. Pour Heidegger, la tâche critique consiste très précisément ici, en un sens voisin de ce qu'elle est pour Husserl, à montrer que l'attitude dite « naturelle » qui est celle que nous adoptons dans la quotidienneté nous barre en réalité l'accès à la nature aussi bien inanimée qu'animée précisément parce qu'elle est caractérisée comme l'ouverture indifférenciée à la simple présence donnée, à la *Vorhandenheit*, alors que le rapport fondamental du *Dasein* à l'étant n'est pas celui qu'un sujet entretiendrait avec des objets perçus comme autant d'aspects différents de cette même grande chose que serait le monde, mais au contraire un être-transporté (*Versetzsein*), à chaque fois différent dans sa modalité, dans les « espèces » d'étant fondamentalement différentes que sont l'autre homme, l'animal, la nature animée en général et la nature inanimée. L'homme est en effet envisagé ici par Heidegger à partir de cette possibilité fondamentale qui est la sienne de pouvoir non certes se « mettre à la place » de l'étant qu'il n'est pas lui-même, mais du moins de « l'accompagner » (*mitgehen*) de manière à faire ainsi l'expérience de ce qu'il est en lui-même. Dans le cas de la nature inanimée, on pourrait dire en effet qu'il s'agit la plupart du temps

²⁸ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Mondefinitude-solitude*, (cours du semestre d'hiver 1929–30), trad. par D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, § 45, p. 290.

²⁹ *Ibid.*, § 60, p. 372 (trad. mod.)

d'une «transposition» négative, mais dont la négativité n'est pas de notre fait mais de la sienne, en tant que c'est elle qui par essence ne permet pas la transposition.

La nature n'est donc pas partout la même, elle n'est pas une surface plate ou une strate inférieure sur le fondement de laquelle s'édifierait la culture humaine, mais elle est au contraire en tant que nature vivante l'empiètement réciproque des sphères (*Umringe*) spécifiques à chacun des êtres vivants. Mais cela n'implique nullement que les êtres vivants soient engagés dans une compétition commune. Cela ne veut néanmoins pas dire que le combat soit absent du « monde » de la vie. L'animal n'est pas enfermé en lui-même, mais c'est au contraire en traçant le cercle dont s'entoure chaque être vivant qu'il ouvre la sphère de vie qui est la sienne et qu'il lutte continûment pour son maintien. C'est là l'occasion pour Heidegger de critiquer la théorie de l'évolution, qui se fonde sur une conception trop «naturaliste» de la nature. Elle présuppose en effet que l'étant en tant que tel est «donné», c'est-à-dire accessible par principe à tous les animaux, y compris l'homme, qu'il est identique pour tous et que c'est à eux qu'il incombe par conséquent de s'y adapter. Elle suppose donc une séparation entre l'animal et son environnement spécifique, et elle considère comme une présence donnée identique aussi bien le monde naturel que les animaux. Une telle conception relève de l'attitude scientifique théorique qui fait du *Dasein* un pur spectateur impartial non impliqué dans le jeu naturel, elle relève, comme dirait Merleau-Ponty, de la « pensée de survol » et donc de l'oubli de sa finitude constitutive qui place le *Dasein* non pas au-dessus ou au-delà de l'étant mais au *milieu* de celui-ci.

Si donc, lorsqu'on dépasse la conception de la nature qui est à la base de la théorie de l'évolution, l'animal apparaît, dans ses multiples formes, comme un être-sous-l'emprise de la pulsion qui est cependant capable d'engager son activité pulsionnelle dans une sphère qu'il s'est lui-même ouverte, cela ne veut pourtant pas dire que l'être-homme impliquerait par contraste une totale libération à l'égard du donné : nous sommes au contraire aussi nous-mêmes en tant que *Dasein* inclus dans la nature vivante au sein de laquelle nous sommes par essence toujours déjà transposés et dont nous demeurons, de manière tout à fait spécifique, prisonniers. La nécessaire liaison de l'organisme à son environnement ne peut donc pas être pensée à l'aide du concept darwinien d'adaptation qui comprend ce rapport comme un rapport d'extériorité entre un animal et un monde présents-donnés (*vorhanden*). Elle doit être pensée, en un sens plus radical encore que ne le fait Uexküll, qui, parlant d'un « monde ambiant » (*Umwelt*) ou d'un « monde intérieur » (*Innenwelt*) de l'animal, comprend pourtant bien que l'animal est en relation avec quelque chose qui ne lui est pas donné de la même manière qu'à l'homme³⁰, comme l'entière du cercle de la dés-

³⁰ *Ibid.*, § 61, p. 383. Jakob von Uexküll (1864-1944), biologiste allemand, a mis en évidence le rapport qu'entretient chaque espèce animale avec son monde environnant (*Umwelt*) en dehors duquel il n'est pas possible de comprendre son

inhibition (*Enthemmungsring*) à partir duquel seulement l'entièreté du corps vivant peut devenir compréhensible, sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à la force mystérieuse de l'âme ou de l'entéléchie. L'organisme en effet, pas plus qu'il n'est un complexe d'outils, n'est un faisceau de pulsions, mais une *capacité (Fähigsein)*, la capacité fondamentale de s'entourer d'un « espace » où la pulsion peut s'exercer, c'est-à-dire une organisation toujours en procès et jamais donnée, jamais « chose faite » dirait Merleau-Ponty. Et c'est cette capacité qui « a des organes » et non pas les organes qui ont telle ou telle capacité : c'est la capacité de voir qui rend d'abord possible la possession d'yeux et la capacité de dévorer qui vient avant les organes de la dévoration et de la digestion, la bouche apparaissant même avant l'intestin, comme le montre l'exemple du protozoaire, admirablement observé et décrit par von Uexküll, dont les organes « instantanés » se forment selon le même ordre par lequel ils se défont³¹.

Heidegger prend ici l'exemple des animaux dits inférieurs de structure non fixe parce que, explique-t-il, ils sont du point de vue philosophique les plus appropriés pour nous procurer un aperçu de l'essence de l'organe. Il y a là, (c'est une des objections que lui adresse Derrida) une thèse ou plutôt une hypothèse sur l'animalité qui suppose certes qu'il y a une chose, un domaine, un type d'étant homogène, qu'on appelle animalité en général mais non pas une « essence » intemporelle de celle-ci qui n'est, de multiples et irréductibles façons, que dans son devenir, et c'est justement ce « *Wesen* » au sens verbal de l'animalité que donne à voir, mieux que tout autre, l'exemple de l'amibe dépourvue de forme et de structure et pour cette raison bien caractérisée en allemand sous le nom de *Wechseltier*, lequel signifie littéralement « animal variable ». Les faits observés par la science zoologique ne deviennent en effet compréhensibles que si l'on abandonne cette attitude « naturelle » qu'est l'explicitation quotidienne de l'être de l'étant comme présence donnée (*Vorhandenheit*), laquelle est au fondement de l'attitude scientifique théorique, pour se rendre attentif au caractère éminemment processuel de la vie, laquelle implique naissance, croissance et anéantissement.

Qu'en est-il alors de la « thèse » de la pauvreté en monde de l'animal ? Et pourquoi Heidegger a-t-il eu besoin de poser cette thèse *entre* les deux autres thèses qui affirment l'être sans monde de la nature inanimée et l'être formateur de monde de l'homme ? L'avantage que présente le processus comparatif, c'est qu'il évite l'enfermement dans la compréhension proprement humaine du monde. Mais son défaut consiste précisément en la position de « thèses » qui présupposent déjà le sens de ce qui est à expliciter, à savoir la différence de l'animalité et de l'humanité, laquelle n'est jamais vue que dans la perspective humaine. Si cependant, après l'élucidation et le développement de la thèse médiane de la pauvreté en monde de l'animal

comportement ni de rendre compte du fonctionnement de son organisme. Cf. *Milieu animal et milieu humain*, Rivages, 2010.

³¹ *Ibid.*, § 53, p. 328.

dans laquelle, reconnaît Heidegger, les extrêmes de l'être sans monde de la pierre et de l'être configureur de monde de l'homme s'entrelacent³², il s'oppose à lui-même une objection, c'est bien là la preuve qu'il ne lui accorde pas une validité absolue et que cette thèse conserve pour lui son caractère problématique. La longue analyse qu'il lui consacre se clôt en effet sur la phrase suivante : « La thèse "l'animal est pauvre en monde" doit donc subsister en tant que problème »³³. Car Heidegger reconnaît clairement les limites de l'illustration comparative : « Cette caractérisation de l'animalité par la pauvreté en monde n'est pas originaire (*genuine*), elle n'est pas tirée de l'animalité elle-même et elle ne reste pas dans les limites de l'animalité, au contraire la pauvreté en monde est un caractère défini par comparaison avec l'homme. Ce n'est que du point de vue de l'homme que l'animal est pauvre en monde, mais l'être animal n'est pas en soi un être privé de monde »³⁴.

Il ne peut donc y avoir d'accès direct à la nature et à la vie, de sorte que, comme Heidegger le souligne dans la *Lettre sur l'humanisme*, « ce que nous avons attribué à l'homme, partant d'une comparaison avec l'"animal", comme *animalitas*, se fonde lui-même dans l'essence de l'ek-sistence »³⁵. C'est ce qui ruine d'entrée de jeu toute tentative de comparer l'homme et l'animal, puisque dans la description ainsi donnée de l'animal en tant que « pauvre en monde », « c'est déjà ce qui constitue notre propre qui ressort constamment », car « nous y étions — que nous le voulions ou nous — nous-mêmes en vue »³⁶.

Loin donc de se rallier, en installant une différence abyssale entre l'être de l'homme et celui de l'animal, à l'humanisme métaphysique, comme l'affirme Derrida, Heidegger le met bien plutôt fondamentalement en question. Car ce qu'il met en évidence, c'est l'*anthropomorphisme* inhérent à la tradition métaphysique dans son ensemble, un anthropomorphisme dont on peut trouver d'abord la trace dans les concepts fondamentaux de la métaphysique aristotélicienne. Car c'est à partir de schèmes artificialistes qu'Aristote conçoit les phénomènes de la nature et c'est sur la persistance de ces schèmes dans toute la conception occidentale de la nature que Heidegger insiste dans le texte qu'il consacre en 1958 au livre II de la *Physique*

³² *Ibid.*, § 48, p. 296.

³³ *Ibid.*, § 63, p. 396.

³⁴ *Ibid.*, § 63, p. 393 (trad. mod.)

³⁵ *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 59.

³⁶ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, § p. 394. Voir pour tout ce qui suit, F. Dastur, « Réflexions sur la "différence anthropologique" », *L'animalité. Six interprétations humaines*, Jean-Ivar Linden (éd.), Paris, L'Harmattan, 2011, p. 29-45

d'Aristote en soulignant que le mot *organon*, dont le sens premier est « outil », sert dans la modernité à penser le mode d'être du vivant : « Il passera sans doute encore beaucoup de temps avant que nous apprenions à voir que la pensée de l'«organique» et de l'«organisme» est un pur concept moderne, c'est-à-dire pensé à partir d'une interprétation mécaniste de la technique, et conformément auquel ce qui croît est compris comme une œuvre se fabricant elle-même. Rien que le mot et concept de «plante» comprend ce qui croît comme «plant», c'est-à-dire comme planté et cultivé »³⁷. On mesure à partir de là à quel point il s'avère difficile de penser la nature et la vie en elles-mêmes à partir de tels concepts anthropocentriques. C'est en effet aussi bien le cas dans la tradition cartésienne, qui obéit à une logique de la dénégation, l'homme se donnant le droit de s'attribuer à lui-même ce qu'il refuse à l'animal, et qui pense l'être de l'animal à partir de cet artefact humain qu'est la machine, que dans la métaphysique biologique de la fin du XIXe siècle qui entreprend, dans le sillage du darwinisme et du freudisme, de mettre sur le même plan, en ce qui concerne le caractère inconscient des pulsions qui les animent, l'homme et l'animal, le mot de pulsion (*Trieb*) relevant lui aussi de l'activité (*Treiben*) humaine. C'est ce qui explique la critique sévère que Heidegger fait de la manière dont Rilke, dans la huitième de ses *Elégies de Duino*, conçoit l'animal en lui attribuant, de manière anthropomorphique, cette capacité de prendre en vue l'infini qui a été réservée depuis le début de la tradition occidentale à cet « animal rationnel » qu'est l'homme³⁸. Ce à quoi aussi bien la logique cartésienne de la dénégation que la logique poétique de l'idéalisation demeurent aveugles, c'est à cette *énigme* qu'est pour nous l'animal.

Car ce n'est pas parce que nous parvenons à faire entrer l'animal dans le monde humain au moyen de la domestication que l'énigme qu'il constitue pour nous se voit par là dissipée. Si nous pouvons alors avoir l'illusion de retrouver en l'animal la préfiguration de ce qui constitue l'art proprement humain, c'est bien précisément parce que nous avons déjà projeté en lui nos propres attentes. Comme Heidegger a su nous le rappeler, nous sommes nous-mêmes toujours déjà *co-impliqués* dans le regard que nous jetons sur l'animal. Le reconnaître comme cet « absolument autre » que ne pourra jamais être pour nous l'autre humain avec lequel, aussi grandes que soient les distances culturelles qui peuvent nous en séparer, nous sommes nécessairement toujours déjà en rapport, c'est, loin de se donner par là le

³⁷ M. Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la physis », trad. par F. Fédier, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 202-203.

³⁸ Cf. R. M. Rilke, *Les Elégies de Duino, Les Sonnets à Orphée*, trad. par A. Guerne, Paris, Seuil, 1972, p. 75 : « À pleins regards, la créature / voit dans l'Ouvert. Nos yeux à nous sont seuls / comme inversés, posés ainsi que pièges / autour d'elle, cernant son libre élan. / Ce qui est au dehors, c'est par le seul aspect / de l'animal que nous le connaissons ; car le tout jeune enfant déjà / nous le forçons à contresens, nous le ployons à regarder en arrière, / dans l'Apparence, et non pas dans l'Ouvert / à la vision de l'animal, si profond ».

droit de l'asservir, prendre au contraire conscience de ce qui constitue notre finitude propre. C'est sans doute, de manière paradoxale, ce qui est requis aujourd'hui de nous, en cette époque où c'est la nature entière qui se voit soumise aux visées humaines et où l'on assiste, grâce au déploiement des multiples moyens d'une puissante technique, à la mise en spectacle d'une libre vie animale menacée de disparition.

Ce qu'il s'agit de respecter en l'animal, c'est ce en quoi il diffère fondamentalement de nous, ce qui en lui échappe radicalement à notre compréhension et par là même à notre prise. Qu'il y ait encore quelque chose qui échappe aujourd'hui à la prise humaine, voilà ce dont la vie sauvage, au moment même où des espèces animales entières sont en voie d'extinction, devrait être le signe. Un signe qui pourrait conduire l'être humain à se comprendre lui-même dans ce qui fait son propre d'une tout autre façon et l'amener à prendre conscience que toute sa dignité repose non dans la *maîtrise* de l'étant, et dans l'asservissement à ses propres besoins de l'ensemble de la nature, mais dans la *garde* de l'être³⁹, de cet Autre⁴⁰ auquel, dans sa différence radicale, il est cependant ouvert. C'est en effet cette ouverture à l'absolument autre, lequel se donne à voir de manière privilégiée dans le visage de l'animal, qui constitue ce qu'il a en propre, et non pas une quelconque identité de nature avec lui.

Françoise Dastur
Professeur honoraire
Archives Husserl de Paris (ENS Ulm)

³⁹ *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 109 : « L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'être ».

⁴⁰ C'est dans la postface de 1949 à « Qu'est-ce que la métaphysique ? » que Heidegger nomme explicitement l'être « l'autre pur et simple de tout étant ». Cf. *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 76. C'est non pas la raison (*ratio*), en tant que faculté de représentation et de calculation (*reor*), mais cette ouverture à l'altérité absolue, au Rien, qui constitue aux yeux de Heidegger la véritable différence anthropologique.