

L'inquiétude de la vie animale

Florence Burgat¹

Nous partirons de l'opposition communément avancée entre la « souffrance humaine » et la « douleur seulement animale » pour en montrer l'inconsistance et, chemin faisant, nous interroger sur les conditions d'émergence de ce que nous avons appelé l'inquiétude de la vie animale². Nous tenterons de montrer en quoi la souffrance et de l'inquiétude comme tonalité de la vie ne peuvent, nous semble-t-il, être étendues à l'ensemble des êtres vivants, végétaux et animaux. Cette manière de procéder tomberait en effet dans l'écueil consistant à faire de la vie, de toute forme de vie, une « existence en général ». Si la thèse d'une rupture ontologique entre l'humain et le reste des vivants a le défaut de « végétaliser » les animaux, celle qui « existentialise » tout métabolisme présente le même type de défaut : elle prive de son objet les outils pour penser la singularité de la vie animale au regard de la vie végétale.

Cantonner la souffrance à la sphère humaine constitue un lieu commun que reflète le discours philosophique « officiel » ; nous entendons par là celui des dictionnaires et des encyclopédies, mais aussi celui du programme de classes terminales. A la « souffrance humaine » est communément opposée la « douleur seulement animale », c'est-à-dire quelque chose de purement physique, qui n'atteindrait que le corps, bref une douleur sans sujet douloureux, une abstraction au sens propre du terme. Cette opposition indique le retour ou la persistance de la thèse cartésienne : « On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps »³. Dans le sillage d'une essence scindée de l'homme, le dualisme de l'âme et du corps déprécie ce dernier : un corps de peu de valeur, d'une part, un esprit capable de sublimer cette part matérielle, d'autre part, qui, si elle est affectée, ne l'est véritablement que si l'esprit peut ressaisir cette affection sur le mode de la représentation, de la réflexivité consciente de soi et de son opération ; le corps dépourvu d'âme ou d'esprit n'est, en ce sens, le siège d'aucune expérience. Le renvoi dos-à-dos de la souffrance, forcément humaine, et de la douleur, seulement

¹ Directeur de recherche en philosophie à l'INRA. Elle travaille actuellement sur les approches phénoménologiques de la vie animale. Elle a publié sur ce thème *Liberté et inquiétude de la vie animale* (Paris, Kimé, 2006) et dirigé *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme* (Paris, MSH/Quæ, 2010).

² Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.

³ René Descartes, *La Dioptrique, Œuvres philosophiques (1618-1637)*, t. 1, édition Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 700.

animale, prend place dans un autre cadre de division : celui de la vie et de l'existence. Du reste, comparée à l'existence, la vie n'est-elle pas à son tour dite « simplement animale » ?

L'opposition ainsi posée entre la douleur et la souffrance conduit à une vision désincarnée de celle-ci, réduite à sa représentation ; c'est ce qui lui donnerait une valeur aussi bien éthique qu'ontologique. De son côté, la « douleur animale » est comprise selon la perspective évoquée plus haut. Ce qui semble chaque fois « oublié » est l'ancrage, sinon la source, de toute souffrance dans le corps *vivant*. En d'autres termes, la souffrance, la vraie et la seule digne d'être pensée et prise en compte, serait celle qui peut être conceptuellement ressaisie : je sais que je souffre ou que je souffrirai.

Aussi la souffrance se trouve-t-elle tout entière assignée à l'individu capable de procéder à une telle opération réflexive. L'opposition, peu discutée, entre une souffrance proprement humaine, parce que pensée en retour, et une douleur qui *n'affecterait que le corps* (selon un dualisme décidément tenace de l'âme et du corps) ignore ces souffrances qui ne peuvent se dire et qui, à cause de cela, laissent le sujet à même sa souffrance immanente, privé de l'enveloppe que constitue la mise à distance rendue possible par la verbalisation, le travail du concept ou l'idée religieuse, notamment. L'opération réflexive, si elle advient, ne peut être que seconde et constitue un début de maîtrise, voire de dépassement de la souffrance.

Cette idée prend le contre-pied de la thèse de Schopenhauer : si « la souffrance est le fond de toute vie »⁴, les animaux se voient cependant épargnés, selon lui, les plus grandes souffrances, c'est-à-dire celles que nous fait concevoir notre imagination lorsqu'elle est en proie à la noirceur. La souffrance fait défaut au monde végétal, qui n'en présente que l'ombre ou le « comme si ». Elle est faible chez les insectes, s'affirme et grandit chez les mammifères, ainsi que leur spectacle nous en convainc, souligne Schopenhauer. De sorte que dans le monde humain, la souffrance atteindrait son point d'acmé dans l'homme de génie. Thèse contestable si l'on juge la souffrance à la manière dont le sujet la vit : l'homme de génie n'est-il pas en effet le plus armé pour mettre sa souffrance à distance ? Un passage de *La Dialectique de la raison* pose le problème sous l'angle, si important, de la distanciation d'une souffrance qui serait inhérente au fait même de vivre : « Pour l'animal, la durée que ne vient pas interrompre la pensée libératrice, est triste et dépressive. Pour échapper au vide lancinant de l'existence, il faut une capacité de résistance à laquelle le langage est indispensable [...] La thèse de Schopenhauer, selon laquelle la vie oscille entre la souffrance et l'ennui [...] s'applique bien à l'animal auquel aucune connaissance ne permet d'arrêter le destin. L'âme de l'animal recèle les différents sentiments et besoins propres à l'homme,

⁴ Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819, 2^e édition augmentée 1844], traduit de l'allemand par André Burdeau, Paris, Puf, 13^e éd. 1992, p. 393.

voire les rudiments de l'esprit sans qu'il ait le soutien que seule la raison organisatrice peut apporter »⁵.

Nous tenterons, à la lumière d'une approche phénoménologique, de montrer que la souffrance comme fond, comme disposition essentielle, naît avec la formation du Soi, et que cette ipséité est propre aux vivants, non à l'homme seul ; des distinctions internes au monde vivant seront opérées, et nous récuserons l'idée de « vie en général » destinée en particulier à niveler les vies végétale et animale. Il n'est en effet pas question de renoncer à penser les différences au sein d'un ensemble – qui se distingue certes de l'inorganique par le saut qualitatif qui le caractérise et forme ainsi un tout ontologiquement circonscrit – mais qui est constitué de moments que l'on ne saurait assimiler. Il faut tenter, comme y invite Jacques Derrida, de mettre en abîme la différence - il parle de la ligne brisée des différences -, loin d'une opposition tranchée, une et indivisible entre tel et tel vivant, pour penser les méandres de la vie.

L'émergence du Soi, corrélative de la souffrance comme tonalité d'une vie qui devient existence, demande à être soigneusement définie. La première et durable souffrance du Soi serait celle de l'épreuve de la scission entre soi et le monde, dont le mouvement spontané accuse le trait. *Aussi se demandera-t-on si la rupture ontologique majeure ne réside pas entre le végétal et l'animal et non entre l'animal et l'humain.* « Le contexte de la contingence extérieure, écrit Hegel de manière décisive, ne contient presque que de l'étranger ; c'est continuellement qu'il exerce une violence et fait peser une menace de dangers sur le sentiment de l'animal, qui est un sentiment d'incertitude, d'anxiété et de malheur »⁶. C'est dans un monde hostile que l'animal s'éprouve comme singularité, monde dont la traversée s'accompagne en effet de menaces constantes ; de sorte que l'animal fait l'expérience de sa propre annihilation, ombre de sa mort qu'il ressent avec « effroi »⁷. C'est en ce sens que Hans Jonas voit dans la souffrance un sentiment inhérent à l'existence animale, souffrance au cœur de laquelle se tiennent le manque et la peur ; la douleur étant, selon lui, un point touchant occasionnellement le corps et qui, si elle surgit toujours sur le fond ineffaçable de la souffrance, n'atteint pas le plan d'une disposition fondamentale. Que la vie de l'animal soit, selon les termes de Jonas, « agitée et anxieuse » provient de l'état d'émotion qui accompagne une vie toujours périlleuse, condamnée à se tenir dans la séparation d'avec soi, en tant qu'elle est prise dans le différé du désir ; c'est ce qui fait de l'animal « essentiellement un être passionné »⁸.

⁵ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944, nouvelle éd. 1969], traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 270.

⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II, Philosophie de la nature* [1817, 1827, 1830], texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 324.

⁷ Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique* [1966], traduit de l'anglais par Danielle Lories, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 118.

⁸ *Ibid.*, p. 117.

I. Auto-constitution et auto-transcendance de la vie : la naissance du Soi

L'« être le plus élémentaire est déjà pour Jonas un être divisé. Evoquant un « désir pré-animal des choses vivantes »⁹, celui de la vie végétative qui manifeste le souci de persévérer dans son être par l'entretien permanent de son métabolisme, Jonas se place très en amont. Avec l'émergence de l'ipséité ou de l'intériorité (identité interne), qui provient de cette division même, apparaissent les états distincts de satisfaction ou de frustration. Qu'il s'agisse du sentiment, de la sensibilité ou de la réponse au stimulus, tout organisme est centré sur soi. Dans son affection par un élément étranger, l'affecté s'éprouve, sent son ipséité excitée par l'altérité et le dehors, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il est impossible de se passer du concept de Soi, souligne Jonas, pour rendre compte de la spécificité de la vie la plus élémentaire : l'identité de l'organisme est une identité interne qui transcende le jeu des échanges. L'ipséité est ce mouvement qui qualifie d'étranger et d'opposé à soi tout ce qui passe les limites de l'organisme, c'est-à-dire le monde en lequel, par lequel et contre lequel il doit se maintenir. Point de Soi sans une contrepartie d'universelle altérité. Mais il reste à comprendre le statut de cette épreuve de soi par les organismes les plus élémentaires et la vie végétale, comparé à celle des animaux, doué d'un système nerveux et, au-delà de l'irritabilité, d'une sensibilité. S'agit-il de la même chose ?

Si la vie est « acte originel de ségrégation »¹⁰, séparation d'avec l'ensemble homogène du monde physique, ne peut-on faire l'hypothèse que la vie est souffrance du fait de cette situation existentielle ? Etre hors de soi et devoir cependant sans cesse rentrer en soi par la médiation d'un donné extérieur, n'est-ce pas cela être un sujet ? Aussi la notion de besoin s'éclaire-t-elle d'un jour nouveau. Peut-on en effet borner la compréhension du besoin à la clôture de la réplétion ? L'idée même de clôture peut-elle d'ailleurs convenir pour qualifier un organisme qui fait l'épreuve de la séparation ? Avec l'avènement du besoin - le « fardeau des besoins »¹¹ - c'est la possibilité de leur insatisfaction qui surgit, expression d'une vie fondamentalement installée dans la précarité. Jonas voit dans le besoin la première forme de transcendance : « Par transcendance de la vie, écrit-il, nous voulons dire qu'elle entretient un horizon au-delà de son identité ponctuelle »¹², au sens où cette situation implique pour l'organisme vivant d'entretenir des horizons par-delà son identité ponctuelle et immédiate. Avec l'évocation des besoins, on rejoint une autre distinction anthropologique classique : le désir n'est pas le besoin ; l'un serait purement humain, l'autre « seulement animal » ce qui signifie encore et toujours, dans la persistance d'une perspective mécaniste, affaire purement corporelle, où le corps n'est donc jamais pensé comme corps *vivant*, au sens

⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ *Ibid.*

¹² Hans Jonas, *Evolution et liberté* [1992], traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 48.

où la phénoménologie tente d'en donner la mesure. Comment, du reste, penser le Soi à partir d'un tel dualisme interne ? Tout se passe comme si cette définition du besoin n'avait été forgée que pour singulariser, isoler, borner le désir à l'humain : infini, créateur de transcendances, finalement sans objet, ou dont l'objet, fluctuant, est prétexte à supporter, de manière transitoire, l'infinité d'un vide qui se nourrit de lui-même... Pourtant, le fait pour un vivant de partir en quête d'une chose non encore à portée de main, de rendre en quelque manière présent ce qui est absent, est désir. « Besoin animal », « désir humain » : de nouveau, ce renvoi dos-à-dos est-il pertinent ? Le caractère seulement opératoire de la distinction entre le désir et le besoin apparaît ici. C'est la transcendance du besoin, c'est-à-dire la sensation du manque, qui donne à l'organisme vivant le monde. L'auto-transcendance de la vie procède de son auto-constitution. Cette auto-transcendance implique une intériorité, une subjectivité, ou encore un Soi. C'est ce que nous allons tenter d'explicitier.

Pour penser le phénomène de la vie, et dégager les conditions d'émergence d'un Soi, Jonas part du niveau le plus bas : le métabolisme, à partir duquel il repère les premiers tremblements de la liberté, sa première forme. Pour entendre de manière adéquate la signification du concept de liberté dans un tel contexte, il faut se déprendre de son acception anthropologique d'une volonté capable de s'auto-déterminer en se donnant à elle-même sa loi. Ce point, abordé dès *Le Phénomène de la vie* paru en 1966, est repris dans *Evolution et Liberté* paru en 1992. La liberté, c'est l'organique, l'organique seul ; il faut y voir un « concept ontologiquement descriptif »¹³. Cette liberté, repérable dès le stade métabolique, opère la scission ontologique fondamentale par laquelle se produit de la différence dans l'être, jusqu'alors pure indifférence, être sans devenir, plein, massif, tel l'en-soi sartrien, bref, auto-suffisant. Cette séparation d'avec la matière non métabolique n'est pas totale : la relation est nécessaire à la survie de ce premier stade organique. Sans cet échange forcé avec le monde extérieur, l'organisme meurt ; statut douloureusement dialectique, donc, que celui de cette liberté. L'auto-constitution du vivant désigne la capacité qui est la sienne de se distinguer lui-même d'un environnement avec lequel il entretient cependant des relations. C'est en se constituant en entité séparée que le vivant découpe du même coup son milieu, qui n'est pas à comprendre comme pur environnement géographique. Cette distinction a été largement développée, tant par la psychologie de la forme que par Jakob von Uexküll pour ce qui est des mondes animaux ; je ne m'y arrête pas.

Le thème d'une subjectivité non transcendantale de l'être vivant occupe une section de *La Méthode* d'Edgar Morin – La vie de la vie – au chapitre intitulé « le vif du sujet »¹⁴. Le Soi, le sujet font leur apparition avec la vie, ce moment où l'être se fait « égo-auto-centrique et égo-auto-référent »¹⁵. De même est-ce au plus bas niveau de la

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Edgar Morin, *La Méthode*, T. 2, Paris, Le Seuil, 1980.

¹⁵ *Ibid.*, p. 162.

vie, celui des êtres cellulaires, qui produisent et organisent de façon permanente une membrane-frontière, que Morin voit se former un Soi, c'est-à-dire une activité de défense qui concourt à la formation et à la préservation d'une identité. Il s'agit d'une activité de défense, de contrôle, mais aussi de transit. Séparation et relation, disions-nous, reprenant des termes qui sont aussi ceux d'André Pichot¹⁶. Ce sont dans les processus immunologiques que Morin voit émerger quelque chose d'encore inouï en biologie : l'idée de Soi. « Le Soi, qui surgit de l'opposition immunologique au non-Soi, écrit-il, constitue une auto-affirmation d'identité individuelle, à la fois moléculaire et globale, de l'organisme »¹⁷. L'être se scinde en deux parties au moment de l'acte de disjonction produit par la vie-même : d'un côté, s'auto-affirme un Soi qui se donne comme unité et comme centre, tandis que ce qui entoure ce centre se fait périphérie incertaine, danger potentiel. Il y aurait une intranquillité fondamentale de la vie.

L'acte de séparation d'avec le non-être, en quoi réside l'avènement de la vie, demeure captif de la menace constante d'une retombée dans l'indifférence du non-être, qui finira du reste par triompher avec la mort. Il semble donc qu'il y ait, avant même l'apparition de la vie animale, quelque chose comme une ipséité, un Soi, dans la mesure où la vie n'éclot qu'en s'opposant. Aussi peut-on voir dans la vie une individualité auto-centrée, un « étant-pour-soi » qui s'oppose au reste du monde, et trace une « frontière entre le dedans et le dehors »¹⁸. Peut-on pour autant y voir une inquiétude ?

Tout comme le fait Jonas, Morin prend soin de congédier les définitions humanistes et métaphysiques du sujet pour penser le sujet biologique. « Certes, écrit-il, nul sujet vivant, hormis l'homme, ne peut exprimer par le langage sa qualité de sujet. Mais tout sujet vivant l'exprime dans son être, son organisation, sa computation, son comportement »¹⁹. La réflexivité, comme opération se sachant en train de se faire, constitue une étape qui s'ajoute à l'acte premier de la computation propre au sujet vivant, toujours en quelque manière auto-référent dans ses actes les plus « biologiques » : *se nourrir, se régénérer*. Cette auto-centralité se décline, avec les modes de vie qui vont se complexifiant, selon d'autres formes que nous évoquerons plus loin. Cette définition ne repose ni sur la conscience ni sur l'affectivité, mais sur cette logique d'organisation propre à l'individu vivant (la bio-logique). Or, le fait de se référer à soi, d'être à soi-même son propre centre, et plus précisément d'établir une relation avec soi-même par la médiation d'une extériorité, est ce que Hegel avait nommé « sujet ». Le vivant a en effet

¹⁶ André Pichot écrit : « La définition-délimitation de l'être vivant comprend deux moments, une séparation et une relation : - l'être est séparé de son environnement. Il en est distinct par lui-même, et non par la volonté de l'observateur [...]. - L'être est relié à son environnement ; sa séparation d'avec lui n'est pas un isolement. Ils entretiennent de nombreux échanges de diverses natures ». In « Qu'est-ce qu'un comportement ? », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXVII, 1999, N° 115, pp. 117-118, repris dans *Penser le comportement animal*, sous la dir. de Florence Burgat, Paris, MSH/Quæ, 2010, pp. 55-67.

¹⁷ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 156.

¹⁸ Hans Jonas, *Evolution et liberté*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁹ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 170.

une relation négative à lui-même dans la mesure où il présuppose une nature inorganique posée en face de lui ; et dans ce processus, le vivant s'objective et se comporte comme un sujet. Cette « égo-auto-référence » (plan logique) est donc aussi « égo-auto-transcendance » (plan ontologique), ainsi qu' « égo-auto-finalité » (plan éthique)²⁰. Le sujet ne se forme pas au-dessus de la vie, ne provient pas non plus d'un royaume transcendantal, mais naît de la vie. Sa nature est biologique, il est l'infrastructure de la vie : « Le mythe de l'Ego transcendantal a pour source l'auto-transcendance du sujet unicellulaire »²¹.

Une continuité ontologique semble donc établie entre les formes les plus élémentaires de la vie et celle, probablement la plus complexe à bien des égards, de l'humain. De même cette idée est-elle présente chez Jonas : l'ébauche des « grandes contradictions » que l'homme expérimente en lui-même, c'est-à-dire « la liberté et la nécessité, l'autonomie et la dépendance, le soi et le monde, la relation et l'isolement »²² surgit, selon lui, au sein des formes les plus élémentaires de la vie. Ainsi ruine-t-il l'opposition simpliste, et pourtant tenace, entre une « vie en général » réservée au monde végétal et animal (organisme aveugle, processus vitaux) et une existence dévolue à l'homme (*Dasein* ou pour-soi plongé dans l'angoisse, sur fond de finitude). Edgar Morin ne craint pas d'utiliser un vocabulaire existentiel pour qualifier cette vie qui tremble. Il évoque la « tragédie de l'existence vivante », du fait de la ponctualité de toute existence individuelle. Tout individu est un « être-jeté-dans-le-monde », pris entre le rien de la naissance et le rien de la mort et qui, en même temps, « s'auto-transcende au-dessus du monde »²³, puisqu'il se pose comme sujet face à un univers qui n'est pour lui qu'objet. Aussi le paradoxe d'une « solitude existentielle » marquant « plus profondément la bactérie que l'être humain », qui fait l'expérience du sentiment « d'amour, d'amitié et de fraternité »²⁴, s'efface dès lors que l'on a quitté le champ humano-transcendantal dans lequel prend traditionnellement place l'existence subjective.

II. Vie végétale, vie animale : distinctions à opérer

La question qui s'impose maintenant est la suivante : les caractéristiques existentielles qui ont été généreusement employées pour singulariser la vie métabolique, face au monde de l'inorganique dont elle s'extirpe, ne sont-elles pas seulement analogiques ? Ne prennent-elles pas le risque, identique à celui que nous avons signalé, mais inverse, de ramener toute vie à « l'existence en général » ? La critique du

²⁰ *Ibid.*, p. 166.

²¹ *Ibid.*, p. 200.

²² Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie...*, *op. cit.*, p. 9.

²³ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 194.

²⁴ *Ibid.*

métabolisme, tel que pensé par Jonas comme sol de toute existence, élaborée par Renaud Barbaras nous semble extrêmement forte, pour ne pas dire décisive. Celle-ci porte notamment sur les points suivants. La transcendance qui procède du métabolisme ne peut avoir la « portée d'un monde »²⁵, dans la mesure où les objets nécessités par le métabolisme pour sa survie présupposent le monde et ne sauraient par conséquent le fonder. Par ailleurs, et ce point est capital, la relation du métabolisme à son milieu n'implique pas la motricité, motivée par la distance de l'objet. Si le métabolisme peut éclairer le mode de vie végétal, il ne permet en revanche pas de comprendre le mouvement spontané des animaux, qui ne trouverait donc pas son origine dans la vie telle qu'initialement donnée. Être sujet de son mouvement ou être mu sont deux choses radicalement différentes d'un point de vue ontologique : se mouvoir revient à s'affranchir d'une nécessité vitale ancrée dans un milieu. « On ne comprend absolument pas, écrit R. Barbaras, comment un être qui n'est pas *essentiellement* mouvement peut soudain se mouvoir [...] Avec le mouvement, nous accédons à un autre ordre de réalité, ce qui revient à dire, en termes classiques, que le mouvement ne peut être mode ou attribut : il engage nécessairement l'essence du sujet »²⁶. Aussi nous faut-il poursuivre l'examen pour dégager des écarts ontologiquement significatifs entre les vies végétale et animale.

Allons donc plus avant dans la caractérisation du Soi, car si une telle auto-référence a pu se dégager dans les formes les plus élémentaires de la vie, il convient maintenant de prendre la mesure de ce qu'implique l'avènement de la sensibilité. Ce critère de nature physiologique demande à être pris en compte : le *sentiment* de soi n'advient qu'avec la sensibilité et non la seule irritabilité, affection qui ne parvient pas à s'intérioriser. L'affect, la sphère du sentiment, qui caractérise l'organisme animal, introduit une rupture ontologique au sein du monde vivant. Henry Ey note que si sensibilité des plantes il y a, elle « demeure énigmatique pour ne pouvoir pas se communiquer et seulement s'inférer »²⁷ ; tandis qu'avec animaux, on quitte le registre métaphorique, puisque leurs mouvements expriment leur sensibilité et qu'ils savent la faire partager à leurs congénères, mais aussi à l'observateur humain : celui-ci comprend immédiatement qu'il a affaire à un comportement, même s'il n'en décrypte pas nécessairement la signification.

Cette cassure dans l'immédiateté des échanges entre l'organisme et son milieu fait naître, d'une part, un monde, d'autre part, un Soi, une ipséité plus accusée, en tant qu'elle est affectée au sens propre du terme, et en rapport avec elle-même par le détour d'une médiation dont les formes ne lui sont pas données par la nécessité, mais bien par la contingence qui accompagne une vie libre, capable de mouvement spontané. La substance vivante doit sans cesse s'affirmer face à un monde hostile, et c'est de cette

²⁵ Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 209.

²⁶ *Ibid.*, p. 213.

²⁷ Henry Ey, *La Conscience* [1963], 3^e édition revue, Paris, Desclée de Brouwer, 1983, p. 8.

séparation que provient le caractère fondamentalement inquiet de la vie animale. Pour le dire en termes hégéliens, la plante n'a pas encore de rapport à elle-même, et cette ipséité seulement négative tient notamment dans ce rapport de dépendance à l'égard d'un lieu qu'elle ne peut anéantir en le quittant, comme peut le faire l'animal. Elle est enracinée, son mode d'intussusception est continu ; le cycle des plantes est parfois indéfini, leur reproduction se fait dans certains cas par division du même individu. Frederik Buytendijk note quelque part (nous n'avons pu retrouver la référence) que « la plante est livrée à son milieu et [que] sa vie se passe à s'adapter sans possibilité de résistance ou d'opposition. Dans ce sens, l'organisme végétal est le *plus bas* et en cela, le plus harmonieux ». Aussi la plante n'atteint-elle pas le niveau de différenciation auquel parvient la vie animale. L'existence de l'animal est en soi une existence finie. L'inquiétude qui est liée à cette finitude fondamentale n'est pas nécessairement le produit d'un se-savoir-fini, et il convient de laisser place à un sentiment de la finitude qui n'en passe pas par la représentation abstraite de la mort. « Etre en vie signifie occuper un monde qui précédait votre arrivée et survivra à votre départ. Sur le plan de la vie pure et simple, apparition et disparition, dans leur succession, constituent les événements primordiaux qui délimitent le temps, l'intervalle entre la vie et la mort. Le nombre limité d'années imparti à tout être vivant détermine non seulement la durée de la vie, mais aussi sa façon de vivre le temps ; il fournit le prototype caché de toute mesure du temps »²⁸, écrit Hannah Arendt.

Cependant, l'organisme végétal est présenté par Hegel comme un Soi singulier vivant, le « premier sujet étant pour soi »²⁹. Ou encore : « La nature *végétale* est le début du mouvement par lequel s'individualise et se subjectivise le processus d'auto-conservation, c'est-à-dire proprement organique »³⁰, mais précise Hegel, ce processus n'accède pas encore à l'unité individuelle, car si la plante est d'abord un individu unique, elle est faite de parties susceptibles de se détacher et de devenir autonomes. Ce défaut d'unité empêche la plante, selon Hegel, d'accéder au sentiment.

Les trois principales caractéristiques de la vie végétale sont les suivantes. 1) La plante a un mode de développement indifférencié : c'est le même individu qui se scinde en parties. Ce point contredit le fait que la plante est un individu ; il s'agit d'une individualité simplement formelle ou, comme on le dira avec François Dagognet, l'unité de la plante est plus agrégative que réflexive³¹. Non seulement la plante ne meurt pas de la division, mais c'est souvent ainsi qu'elle se perpétue ; les parties de l'organisme animal ont en revanche besoin de l'unité du tout et ne peuvent subsister par elles-mêmes. Du coup, la plante n'est pas saisie entre le temps de la naissance et de la mort

²⁸ Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit, I, La pensée* [1971], traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, Paris, Puf, 5^e édition, 2000, p. 35.

²⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II, op. cit.*, p. 584.

³⁰ Hegel, *Propédeutique philosophique* [1809-1811, première édition posthume 1949], traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1963, p.194.

³¹ François Dagognet, *Le Vivant*, Paris, Bordas, 1988, p. 32.

de la même façon que l'animal, puisqu'elle peut se perpétuer par division ou selon un temps extensible (n'a-t-on pas découvert récemment un olivier vieux de dix-huit siècles ?). 2) Le mode de reproduction de la plante n'est qu'un analogon de la reproduction sexuelle (la « terrible césure », pour reprendre les termes de Freud, qui singularise la naissance des mammifères, en tant qu'elle est séparation, est absente du monde végétal, la reproduction n'y étant en quelque sorte qu'un prolongement de l'individu. 3) La plante, enfin, ne se meurt pas, son mode de nutrition est immédiat et continu. Cette immanence de la plante à son milieu signifie que son Soi est en dehors d'elle-même, qu'elle est donc dépourvue d'un véritable Soi qui serait pour soi. Il lui est impossible de visiter un autre lieu que celui de son enracinement ; elle ne peut faire de ce lieu une contingence, ou encore, cette impossibilité la maintient dans l'ignorance de la particularisation de cette place. La présence de ces trois caractères, qu'on ne développera pas, a pour conséquence que la plante n'a pas de sentiment de soi et que son ipséité est seulement négative.

Parmi les éléments qui marquent l'écart entre le mode de vie de la plante et celui des animaux, une place centrale est donnée par les approches phénoménologiques au mouvement spontané. Nous n'aborderons pas les débats auxquels les mouvements des plantes ont donné et donnent lieu (origine et nature de ce mouvement). Il demeure que la plante ne peut quitter le lieu de son enracinement de manière spontanée. L'autonomie du mouvement d'un individu inaugure de nouvelles pages dans la donne de la vie. Hans Jonas y voit le propre de la vie animale (l'activité musculaire est intégrée par le système nerveux). A cette motricité sont articulées la perception et l'émotion, de sorte que ce nœud rompt le cercle de l'immanence dans lequel la vie végétale se développe. Cette liberté dont l'œuvre est perceptible dès les balbutiements métaboliques franchit ici un pas décisif. Car si Jonas défend un monisme de la vie, il prend la mesure des ruptures ontologiques qui s'y accomplissent. La médiateté de la relation de l'animal au monde constitue un élément nouveau du mode, globalement déjà médiate, propre à l'existence métabolique, par comparaison avec l'identité à soi immédiate de la matière organique. Avec l'avènement de l'animalité, « un soi plus prononcé se dresse contre un monde plus prononcé »³².

Des éléments de comportement manifestent cette disposition ontologique nouvelle dans la nature. Enfin, l'intention qui pousse l'animal à se diriger vers un objet lointain, ou à fuir un objet aversif, relève de l'émotion. De pure dimension de dépendance, l'espace devient pour les animaux dimension de liberté. Frederik Buytendijk dit que l'animal va *quelque part*, et que ce terme est à entendre en un sens dynamique et non statique³³ comme il l'est pour la plante : elle est là, certes, mais sans avoir choisi son lieu. Si l'appétit de l'animal ou de l'humain est d'une certaine manière proche de celui

³² Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie...*, op. cit., p. 118.

³³ F. J. J. Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, traduit par A. Frank-Duquesne, Paris, Puf, 1952, p. 68.

qui exténue la plante assoiffée, la distance qui sépare le désir qui habite l'individu de l'atteinte du but rend la différence entre la plante et l'animal manifeste. L'interposition de la distance éloigne de l'individu le but vers lequel son désir tend, elle ajourne, remet à plus tard la satisfaction ; de là naît le désir. La chose n'est pas donnée à l'animal, il lui faut affronter le monde pour l'obtenir. Pour persister dans la traversée toujours périlleuse du monde vers quelque objet, « le désir est requis », si celui-ci a pour condition essentielle « la satisfaction non-encore à portée de main » et si « la satisfaction différée est en retour ce que le désir rend possible »³⁴. Le sentiment de manque est le propre d'un vivant – « Seul un vivant éprouve le sentiment du manque »³⁵, écrit Hegel, – il a en lui sa propre contradiction, et c'est ce qui constitue son infinité, au sens où l'état de besoin ne cesse de succéder à un état de satisfaction. Le « caractère indirect de l'existence animale » – le fait que ses ressources ne lui soient pas immédiatement données et qu'elle doive sans cesse élargir le cercle de ses activités en risquant chaque fois sa vie pour la perpétuer – ouvre conjointement le champ de la jouissance et celui de la souffrance, cette dernière étant « le complément nécessaire de la jouissance »³⁶, et non son échec ou son envers.

A l'environnement géographique posé comme la nécessité de l'être enraciné, se substitue donc un monde, c'est-à-dire l'immense ouverture de lieux possibles, une contingence. « Le mouvement est entrée dans le monde, incarnation au sens actif : il est le lieu, qui est un non-lieu, où la différence du sujet se fait étant et où le monde peut donc apparaître »³⁷, écrit Renaud Barbaras. La direction du mouvement est pensée par Erwin Straus comme ce qui transcende le visible et s'oriente vers l'invisible. L'espace dans lequel se déploie la mobilité est non homogène, composé de régions accueillantes ou inhospitalières. Loin de se résumer à une simple translation d'un point à un autre, le mouvement des animaux noue l'expérience spatio-temporelle à l'incomplétude : « Comme les moments du temps ne sont que des limitations de sa totalité, l'individu humain ou animal a toujours l'expérience vécue de soi en transition [...] Ce concept d'être-incomplet est toutefois compris dans la perspective de la totalité, car c'est elle qui se manifeste dans la particularité de chaque moment »³⁸.

C'est le caractère existentiel de l'incomplétude qui fonde ontologiquement le mouvement d'un ici vers un là. Straus voit dans « l'exploration animale », d'une part, « l'interrogation humaine »³⁹, d'autre part, les manifestations ontologiques particulières du lien entre l'incomplétude et le mouvement spontané. Notons que sa réflexion sur les

³⁴ Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie...*, *op. cit.*, p. 113.

³⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [1830], traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 333.

³⁶ Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie...*, *op. cit.*, p. 117.

³⁷ Renaud Barbaras, *Le Désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin 2006, p. 6.

³⁸ Erwin Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* [1935], traduit de l'allemand par Georges Thinès et Jean-Pierre Legrand, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 425.

³⁹ *Ibid.*, p. 428.

fondements de la psychologie est sous-tendue par une posture critique à l'égard de la psychologie objective, critique qui ne vise pas uniquement une conception erronée de la sensation et du mouvement chez l'homme, mais aussi chez l'animal. Sa réflexion s'origine en effet dans le sujet vivant plus que dans une dimension étroitement anthropologique ; c'est la raison pour laquelle l'animal est présent dans ses analyses. Il est attentif au lieu de leur rencontre, celle des hommes avec les animaux, qui se fait dans le monde alinguistique propre au sentir, ce sentir bien distinct du connaître, mais lourd de cette disposition qui met l'individu toujours au-delà de son être au présent : le désir. Ce point pourrait être prolongé par les analyses de Renaud Barbaras, qui écrit qu'« en tant que le sentir vise le monde et que le senti ne le présente qu'en le limitant, toute expérience se creuse de négativité et suscite par là même d'autres expériences »⁴⁰. C'est toute la question de la vie de relation – relation désirante – qui débute avec « l'intervention de la psyché »⁴¹. Trouver une troisième voie, comme le fait Erwin Straus, entre celle qui constitue les animaux en purs automates doués de réflexes et celle qui leur confère le pouvoir de penser et de juger ou, surmonter, comme le fait Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement*, l'antinomie du l'en-soi et du pour-soi, nécessite un travail qui dégage une couche pré-réflexive de signification, une vie intentionnelle.

Il est un dernier élément sur lequel nous souhaitons nous arrêter. Il s'agit de la voix de l'animal, et du traitement tout à fait singulier dans l'histoire de la philosophie qu'en fait Hegel. Cette voix, « haut privilège de l'animal »⁴², est « le pur Soi qui se pose comme un universel, qui exprime douleur, désir, joie, contentement »⁴³. Nous sommes loin du simple signe naturel qui renverrait à une réalité extérieure. Un lien essentiel entre la respiration et la voix les ajointe étroitement à l'émotion. Par sa voix, l'animal extériorise ses sensations et son sentiment de soi. Elle se fait l'écho du Soi de l'animal, Soi exultant, Soi souffrant, de l'intériorité qui l'habite, et non point seulement des éléments extérieurs qui peuvent l'affecter. Les métaux ont un son, mais point de voix, ils doivent être frappés pour résonner, sollicités d'une manière ou d'une autre. Par sa voix, l'animal se fait connaître « comme cet être plein d'âme, en tant qu'il tremble dans lui-même et qu'il fait trembler l'air »⁴⁴, écrit Hegel. Une place particulière est donnée au chant de l'oiseau : « Les oiseaux, principalement, vont jusqu'à cette jouissance de soi enjouée : la voix n'est pas, chez eux, une simple annonce du besoin, elle n'est aucunement un simple cri, mais le chant est l'extériorisation sans désir, dont l'ultime détermination est la jouissance immédiate de soi-même »⁴⁵. Parce qu'elle exprime l'intériorité du Soi, la voix se fait encore entendre lorsque l'animal succombe sous les

⁴⁰ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003, p. 78

⁴¹ Erwin Straus, *op. cit.*, p. 397.

⁴² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II*, *op. cit.*, p. 640.

⁴³ *Ibid.*, p. 690.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 640.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 690.

coups d'une mort violente. Elle exprime alors, poursuit Hegel, le moment de l'anéantissement de son Soi, le sentiment qu'a l'animal de sa propre disparition.

Conclusion

Loin de la caractérisation de la vie comme mécanisme ou comme béatitude, Merleau-Ponty comme Jonas, ou encore Buytendijk, avec les tonalités et les questions qui sont propres à chacun, optent pour le concept d'existence pour qualifier la vie animale. Il s'agit dans cette extension du registre existentiel aux animaux, au moins à une partie d'entre eux (les vertébrés supérieurs, selon une classification obsolète qui cependant parle au sens commun), de leur restituer cette part de liberté et d'inquiétude qui leur a été refusée. Ne faut-il pas en effet se tenir en deçà de l'opposition entre vie et existence pour penser la dimension inquiète de la vie, qui ne serait donc jamais une « vie béate »⁴⁶ ? Les approches phénoménologiques de la vie conduisent à revenir sur cette trop commode distinction, devenue elle aussi le lieu commun d'un existentialisme facile (l'homme ne fait pas que vivre, il existe : ek-siste). Contrant cet impensé de la vie, Edgar Morin écrit qu'un vivant « est un être qui est en même temps un existant »⁴⁷ ; exister est à entendre ici comme le fait de vivre de manière aléatoire, d'être perpétuellement soumis à l'incertitude, aux dangers extérieurs, aux contingences, tout en possédant un ensemble de caractères et de propriétés relevant de cette organisation particulière de la vie. Nous avons, pour notre part, mis l'accent sur le danger d'existentialiser, si l'on peut s'exprimer ainsi, toute forme de vie, et estimé nécessaire de dégager la rupture ontologique décisive entre la vie végétale et l'existence animale, fondée sur le mouvement spontané, la sensibilité et le type rapport à soi et au monde qu'elle rend possible.

Nous avons tenté de montrer que, loin d'être cantonnée aux structures anthropologiques, dont nous ne contestons point la singularité, la souffrance provient de la situation même des vivants sensibles et non seulement irritable. Dès lors, la caractérisation d'existence doit être élargie à cet ensemble. Par ailleurs, nous avons indiqué, tant à titre d'hypothèse de travail que de méditation, que la souffrance, appréhendée en même temps que les forces de résistance dont l'affecté dispose pour lui faire face, est peut-être d'autant plus grande quand celui-ci est, de manière

⁴⁶ Heidegger, ne craignant pas d'assimiler plusieurs fois l'animal et la plante, écrit : « la plante et l'animal ne veulent pas, dans la mesure où ils sont adonnés à la vie béate » (Pourquoi des poètes ? *in Chemins qui ne mènent nulle part* [1949], traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 346) ; ou encore : « la manière d'être de l'animal et de la plante, c'est la vie » (*Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* [1929-1930], traduit de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, pp. 281 et 295). Je me permets de renvoyer au chapitre que j'ai consacré à Heidegger (L'animalité ou « la vie en général »), in Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006, pp. 115-139.

⁴⁷ « L'Homme et l'Univers. Du biologique au cosmique », *Présentaine, Le Vivant*, n° double 14/15, décembre 2001, p. 453.

consubstantielle ou non, ponctuelle ou non, démunie de tout outil pour supporter cette souffrance : le fait de la savoir passagère, de pouvoir la traduire en quelque chose – l’art ou le langage — , de lui donner éventuellement une dimension oblatrice ; toutes choses dont les animaux sont par nature dépourvus et dont les enfants et certains malades sont privés.