

Thierry Gontier
Université Lyon 3

L'animal : figure de l'appropriation à soi de l'accaparement ?

Le sujet que je vais ici traiter se situe un peu marge du thème de ce colloque, ne relevant pas, au sens académique du terme, de l'« histoire de la philosophie », mais plutôt de ce que l'on pourrait nommer une histoire comparée. Je voudrais en effet ici proposer une réévaluation de quelques concepts caractéristiques d'une certaine post-modernité à l'aide de concepts hérités de la philosophie antique et moderne. C'est en ce sens que j'opposerai deux figures de l'animalité : la « captation » (dont on peut situer l'origine dans la *Bennonmenheit* heideggérienne) d'une part, l'« appropriation à soi » d'autre part, c'est-à-dire l'*oikéiôsis* des stoïciens antiques, ou, plus précisément cette même figure stoïcienne telle qu'elle est revisitée à la Renaissance et à l'Âge Classique (et je me limiterai ici à l'étude de Montaigne).

La tortue et l'abeille

Je partirai de la notion d'*oikéiôsis*, telle qu'elle est mise en place par les stoïciens. L'animal se distingue pour les stoïciens des êtres animés en ce qu'il possède une forme d'intériorité, même si cette intériorité ne se traduit pas pour lui, comme c'est le cas pour l'homme, par une spontanéité authentique sous la forme d'un « libre arbitre ». L'un des textes les plus éclairants sur cette question est la lettre 121 de Sénèque à Lucilius. Sénèque pose dans cette lettre une question en apparence simple : qu'est-ce qui pousse la tortue renversée sur le dos à faire tant d'efforts pour se remettre sur ses pattes ? Celle-ci, oppose-t-il aux Épicuriens, n'est pas mue par un simple principe de plaisir ou de déplaisir (car être sur le dos ne fait pas à proprement parler souffrir). Elle est plutôt mue par un désir inné de conservation de soi. Or, cette idée de conservation de soi implique la représentation d'un « soi ». La tortue renversée sur sa carapace, explique en substance Sénèque, ne souffre donc pas d'être sur le dos, mais elle a conscience que ce n'est pas là son état

normal et elle fait effort pour retrouver la normalité de sa constitution. Elle n'est, par conséquent, pas mue simplement par des impulsions extérieures, mais elle rapporte ces impulsions à la représentation interne de sa constitution, qui lui fournit un motif d'action. Le même schéma est étendu par les Stoïciens pour penser la relation de l'animal à ses semblables : l'animal est approprié à ses congénères parce qu'il est approprié à lui-même, et pour autant que ses congénères sont en quelque façon identiques à lui-même. L'ensemble des actions de l'animal peut ainsi être compris à partir de cette notion centrale d'*oikéiôsis* (ou, chez les latins, de *conciliatio* ou de *commendatio*).

Peu importe de savoir si la tortue souffre ou non d'être sur le dos – si elle est dans une situation à celle d'un homme allongé sur le dos, ou plutôt d'un homme pendu par les pieds. On pourrait très probablement opposer au modèle d'explication sénéquéen un modèle épicurien, comme aussi un modèle purement mécaniste, de type cartésien. Ce qui est peut-être plus intéressant est qu'un modèle d'animalité est ainsi dégagé pour l'homme. Il est vrai que l'homme est un être raisonnable : aussi, pour le stoïcisme, le « soi » de l'homme n'est-il pas le « soi » de l'animal. Être approprié à soi est être approprié au *logos* universel, au point qu'il peut arriver que l'homme, en se rapportant à lui-même en tant que *logos*, se trouve amené à sacrifier son « soi » individuel. L'homme est gouverné par la raison en un sens différent de l'animal. Malgré cela, il reste que, *mutatis mutandis*, la relation de l'homme à lui-même et aux autres peut elle aussi être pensée sur ce schéma de l'*oikéiôsis*.

Faisons maintenant un saut dans le temps, en passant de la philosophie ancienne à la pensée que nous nommons quelque fois « postmoderne ». On pourrait croire que Heidegger reprend un schéma en son fond identique, en particulier dans son cours *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* de 1929-1930 – donc trois ans après la publication de *Sein und Zeit*, à l'époque des entretiens de Davos, du *Kant et le problème de la métaphysique* et du cours sur *L'Essence de la liberté humaine*. Il est vrai que Jacques Derrida a écrit, dans *L'Animal que donc je suis* (p. 201 de l'édition Gallimard), que Heidegger était resté dans ce texte « malgré tout, quant à l'animal,

profondément cartésien ». Il ne veut certainement pas dire par là que Heidegger propose une modélisation mécaniste du vivant : car Heidegger insiste bien sur la distinction entre organisme et machine : ainsi, « le fait de s'enfuir [du ver de terre] et le fait de pourchasser [de la taupe], nous ne pourrions les expliquer par aucune mécanique théorique ni par aucune mathématique, si compliquées soient-elles » (p. 346). Le rapprochement avec les stoïciens est ici plus éclairant que celui avec Descartes. L'animal est pour les stoïciens mû par un principe intérieur, une représentation interne et psychique : de même, pour Heidegger, l'animal est « doté d'aptitudes », ce qui fait qu'il n'est pas « sans monde » (*weltlös*), comme l'est la pierre, mais seulement « pauvre en monde » (*weltarm*) – l'homme étant quant à lui *weltbildend*, « configureur de monde » (p. 342 et 347). Il est aussi clair pour les stoïciens que posséder une intériorité ne signifie pas échapper au déterminisme naturel : l'animal est mû vers son but aussi sûrement que la flèche vers sa cible. La formule heideggérienne selon laquelle « l'abeille est simplement prise par la nourriture » (p. 353) pourrait être comprise en ce sens comme une variation sur la formule stoïcisante de Jean Damascène, reprise par Thomas d'Aquin, « *non agunt sed magis aguntur* » – ils n'agissent pas, mais sont agis.

Cependant, s'il y a bien emprunt à des thématiques stoïciennes traditionnelles, il manque précisément la notion essentielle d'*oikéiōsis*. Je viens de mentionner l'exemple de l'abeille. Or Heidegger rapporte une curieuse expérience, en laquelle il est permis de voir une sorte de contre-expérience de celle, sénéquienne, de la tortue renversée sur le dos : il s'agit de l'abeille dont on a sectionné l'abdomen, placée devant un bol de miel. L'abeille, rapporte Heidegger, « continue tranquillement à boire, tandis que le miel ne cesse de s'écouler derrière elle », et qu'elle n'est donc plus à proprement parler « nourrie ». Et puisqu'elle n'est jamais repue, elle continue sans cesse ; et sans être jamais inhibée, à ingurgiter cette nourriture. Double preuve pour Heidegger qu'une abeille n'a aucun sentiment de sa constitution (elle ne constate même pas, écrit Heidegger, « la disparition de son abdomen »), et encore moins du rapport du monde à elle-même. L'abeille, en son état normal, ne cesse de se nourrir que par un processus d'inhibition purement pulsionnel (la saturation

ressentie par la tension de l'abdomen), comme est aussi pulsionnelle la desinhibition qui la pousse à l'action de se nourrir. Plus généralement, écrit Heidegger, le comportement de l'animal est un « mouvement pulsionnel » (*Treiben*). L'animal est pris au sein de son milieu ambiant (*Umwelt*) – terme emprunté à Jakob von Uexküll –, milieu dont il est captif. La notion de *Bennommenheit* (que l'on peut traduire par « accaparement » ou par « captation ») désigne cette relation de l'animal à son milieu. Je cite la p. 376 : « L'accaparement est [...] le fait d'être absorbé dans l'ensemble de ses pulsions compulsées les unes vers les autres. Pour l'animal, être soi-même [...], c'est [...] l'appartenance à soi sur le mode du tiraillement pulsionnel. L'animal est toujours tiraillé, dans son impulsivité pulsionnelle, de telle ou telle façon, etc. ». On aura remarqué qu'Heidegger, avec ce « être soi-même », rencontre la question de l'*oikéiôsis*. Mais, pour Heidegger, l'animal n'a accès à la chose que pour autant que cette chose désinhibe son comportement et le pousse à l'action. L'animal est « pauvre en monde » veut en réalité dire qu'il n'a pas de monde du tout (Heidegger tire lui-même à cette conclusion, p. 394), même si cette absence de monde doit être pensé selon une modalité différente pour l'animal et pour la pierre. En ce sens, et peut-être en ce sens seulement, Derrida n'a pas tort de dire que Heidegger est resté, « malgré tout, quant à l'animal, profondément cartésien ».

Animalisation de l'homme et *Bennommenheit*

Heidegger trace-t-il ici un modèle d'animalité pour l'homme ? La lecture du texte pourrait nous faire croire que l'intériorité refusée à l'animal, est reconnue en l'homme. Car l'homme n'est pas « sans monde », mais il est « configurateur de monde ». Au fond, et je renvoie ici aux analyses de Florence Burgat (même si je n'en suis pas les conclusions), Heidegger continuerait une tradition anthropocentriste, pour laquelle l'animal n'est défini que comme le négatif de l'homme. L'homme seul a accès à la chose en tant que chose, à la choséité de la chose, à la mondanéité du monde, à l'étantité de l'étant, etc. Comme l'écrit Monica Bassanese, dans son ouvrage de 2004 sur *Heidegger et von Uexküll*, alors que l'animal n'a aucune « perception claire du point de référence à partir duquel se réalise sa mobilité en termes de désinhibition », l'homme comprend

« les limites constitutives de son existence », c'est-à-dire de son être « jeté dans le monde ».

Ce serait cependant un contre sens que de comprendre cette prérogative de l'homme en des termes se rapportant d'une façon ou d'une autre à l'*oikéiôsis* des stoïciens. L'opposition entre l'animal et l'homme n'est pas une opposition entre une privation de « soi » et la présence d'un « quant à soi ». Le projet d'*Être et temps* n'est certainement pas un projet d'appropriation de soi, mais bien plutôt un projet de « dépropriation » – selon le terme qu'emploie François Fédier pour traduire le terme heideggérien d'*Enteignis*. Le *Dasein* humain ne « tient » ou ne « se tient » que « traversé de part en part » (pour reprendre une expression de Michel Haar) par la transcendance de l'être – et je serais tenté d'ajouter : tout comme l'abeille amputée de son abdomen est traversée par le miel qu'elle ne retient pas. Tout ce que l'on peut dire est que l'animal n'est pas « déproprié » sur le même mode que l'homme. Le premier est (p. 364) « encerclé par la zone de compulsivité des pulsions », alors que le second est soumis à l'injonction de l'Être dans son propre processus de dépropriation et de donation à l'étant, processus qu'Heidegger nommera dans ses textes plus tardifs l'*Ereignis*.

Le modèle de la *Bennonmenheit* animal traduit assez bien, à un niveau inférieur, la structure ek-statique du *Dasein* humain : l'homme n'est peut-être pas capté par son milieu matériel ambiant, mais il reste cependant essentiellement un être « capté ». Le discours de l'appropriation, encore présent dans *Sein und Zeit* ou dans notre cours de 1929-1930, n'est en ce sens qu'une « ruse » pour promouvoir un métadiscours de la dépropriation. Ainsi, dans le cours de 1930 sur *L'Essence de la liberté humaine*, la liberté n'est caractérisée comme autonomie de la raison que pour autant qu'elle renvoie plus originairement à une hétéronomie constitutive – celle du commandement inconditionné de la loi morale, un loi peut-être pour Heidegger sans contenu éthique, mais qui garde cependant la forme d'un impératif dont la caractéristique principale, et peut-être unique, est de venir *d'ailleurs*. L'autonomie est donc seconde par rapport à l'excentration de l'homme, dans son injonction par l'être : c'est là un détournement du kantisme qui fera l'objet

des critiques d'Ernst Cassirer. Je ne crois pas qu'il y ait, comme le dit Michel Haar, une forme d'équilibre dans les textes d'avant 1932, entre présence à soi et hétéronomie, entre liberté et soumission, entre l'humanisme et son dépassement. La *Lettre sur l'humanisme* de 1947 (donc après le problématique « tournant ») accentue autant que possible la scission entre homme et animal, reprochant à la métaphysique classique de penser l'homme « à partir de l'*animalitas* », et non « en direction de son *humanitas* » ; mais le même texte précise, contre une interprétation « humaniste » de type sartrienne, que « ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être », et que « nous sommes sur un plan où il y a principalement [non seulement des hommes], mais de l'Être ». La stratégie n'a donc pas fondamentalement changé. La relation d'équilibre entre les termes reste toujours illusoire – l'autonomie, si autonomie il y a, est conditionnée par la structure hétéronomique de l'existence humaine.

Nous nous trouvons ainsi paradoxalement renvoyés à une forme d'animalisation de l'homme non par le biais de l'appropriation à soi, mais, inversement, par le biais de la déprise de soi. Et c'est bien là ce qu'a souvent retenu la descendance de Heidegger, qui fait fonds, en s'appuyant à l'occasion sur une rhétorique zoolâtrique, sur les notions de « vulnérabilité », d'« hospitalité inconditionnelle » ou d'« appropriation infinie ». Sans doute ces pensées post-modernes peuvent-elles dire s'écarter d'Heidegger, en donnant à ces notions une valeur éthique qu'elles n'avaient pas explicitement dans les textes des années 1927-1930 d'Heidegger. Il reste qu'elles en prolongent le geste le plus fondamental. Ainsi Jacques Derrida s'oppose-t-il moins au projet de dépropriation initié par Heidegger qu'il en rend la véritable intention explicite. L'estompement de la scission entre animal et homme ne se fait pas au profit d'une *oikéiôsis* de l'animal, mais plutôt au profit d'une *Bennohmenheit* de l'homme, exposé à un processus d'altération radicale. Le plus lucide de ces penseurs post-heideggeriens est ici sans doute Giorgio Agamben qui, dans son petit ouvrage, *L'Ouvert*, traite précisément de cette animalisation de l'humain, au sens où l'animal est (p. 94 de l'édition française) « tendu extatiquement hors de soi dans une exposition qui l'ébranle dans toute sa constitution ». A l'accaparement pulsionnel de l'animal correspond,

structurellement tout du moins, le « pur abandon de l'homme » à l'appel de l'être.

L'*oikéiôsis* revisitée

En intellectuel contemporain, Agamben se tient à distance de toute prise de position vis-à-vis de cette animalisation de l'humain. Je crois que la pensée de l'*oikéiôsis*, telle qu'elle a été revisitée par les modernes, nous fournit des outils conceptuels plus efficaces du point de vue éthico-politique, et surtout moins coûteux du point de vue métaphysique et théologique, que ceux de Heidegger et de ses successeurs pour penser la relation de l'homme à lui-même et à l'altérité.

Comprenons bien que l'*oikéiôsis* ne refait surface dans la pensée moderne que profondément revisitée. Si Montaigne (et je me limiterai ici à lui) fait à l'occasion mention de la *conciliatio* ou de la *commendatio* des stoïciens, il garde une distance toute sceptique vis-à-vis de l'orthodoxie doctrinale du stoïcisme antique. Ainsi nous lisons, dans l'essai « De l'affection des pères aux enfants » : « S'il y a quelque loy vraiment naturelle, c'est à dire quelque instinct qui se voye universellement et perpetuellement empreinct aux beste et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, qu'après le soing que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang ». Nous avons bien là un exposé assez fidèle de la doctrine stoïcienne. Mais on aura remarqué la forme modale de la phrase : Montaigne n'est pas certain qu'une telle *oikéiôsis* existe chez les bêtes, et sans doute encore moins chez l'homme. Comprenons bien cependant ce qui fait l'objet du doute de Montaigne. Ce n'est pas à proprement parler le modèle même d'une appropriation à soi ; car, pour Montaigne (chapitre « De la solitude »), « La plus grande chose du monde est de sçavoir estre à soy ». C'est bien plutôt deux autres choses :

1 / Que cette appropriation fasse l'objet d'un déterminisme naturel. Plusieurs textes de l'« Apologie de Raimond Sebond » laissent la question ouverte de savoir si les animaux sont mus par une forme de contrainte naturelle ou d'immédiateté d'instinct. Quant à l'homme, il est clair pour Montaigne que s'il

doit retrouver une forme de relation perdue à l'immédiateté de la nature, ce ne saurait être à proprement parler en se laissant « rouler au vent » (sinon en comprenant cette expression en un sens volontariste), mais médiatement, à travers l'effort soutenu d'une vertu. La mollesse, l'avachissement et la nonchalance doivent à ce titre être comprises comme des conquêtes de la raison. Pour résumer les choses, on ne trouve pas chez Montaigne un « argument des berceaux » (selon la juste expression de Jacques Brunschwig) : de la simple tendance naturelle à la sphère morale, il y a pour Montaigne une rupture, un nouveau commencement à partir d'un fondement différent.

2 / La seconde chose dont doute Montaigne – moins d'ailleurs dans ce texte qu'à d'autres endroits des *Essais* – est que notre relation à l'autre soit définie, selon le modèle stoïcien, comme une extension de l'*oikéiôsis* de nous-mêmes à ce qui nous est proche. La fin du chapitre « De la cruauté » fonde nos devoirs envers les bêtes sur tout autre chose que la *concordia*, au sens stoïcien du terme : « Si y a-il un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle ». Plus qu'au modèle stoïcien de l'*oikéiôsis*, le « respect » montaigniste fait appel au motif théophrastien de l'*oikéiôtês* dont il trouve quelque trace chez Plutarque et Porphyre, et qui, pour eux, constitue précisément un modèle alternatif à celui, stoïcien, de l'*oikéiôsis*. Le fondement de cette relation aux bêtes se situe non dans l'extension d'un attachement primordial à soi, mais plutôt dans la solidarité des êtres, liés par une chaîne de besoins et de relations réciproques, impliquant en retour une chaîne de devoirs mutuels : d'où l'extension possible – impensable pour les stoïciens – de nos devoirs aux êtres sans raison (les bêtes, voire les plantes).

Il y a donc une *oikéiôsis* des Anciens et une *oikéiôsis* des modernes. Cette rupture se traduit notamment chez Montaigne par ce que je nommerai une « subjectivation », ou mieux (du fait des connotations négatives attachées

aujourd'hui au terme de « sujet ») de « privatisation » de l'*oikéiôsis*, que traduit bien le chapitre « De la solitude », qui nous demande de « faire comme les animaux qui effacent la trace, à la porte de la tanière » (un modèle d'animalité plus épicurien que stoïcien). Plus révélateur encore est le chapitre « De mesnager sa volonté », chapitre capital du livre III, dans il est permis de voir une réécriture du *Discours de servitude volontaire* de La Boétie à niveau privé, en un temps de troubles civils en lequel se protéger de la tyrannie est moins protéger son pays des tyrans que se protéger soi-même de la tyrannie des charges et des offices publics. Il est vrai que l'on trouve dans ce chapitre une référence à une lettre de Sénèque à Lucilius : « *Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse* (celui est l'ami de soi-même, sache qu'il est aussi l'ami de tous) ». Mais cette référence (qui n'est peut-être qu'un lieu commun) est recouverte par les nombreuses revendications d'égoïsme : « il faut se prester à autrui et ne se donner qu'à soy-mesme » ; « Il faut mesnager la liberté de nostre ame et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes ; lesquelles sont en bien petit nombre, si nous jugeons sainement », « Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les parolles, et la sueur et le sang au besoin [...]. Mais c'est par emprunt et accidentalement », etc. L'exaltation de l'amitié dans le chapitre I, 28 ne fait paradoxalement sens que parce que l'amitié ne repose pas sur un fondement général altruiste : ce n'est sans doute pas un hasard si deux des philosophies post-platoniciennes qui ont déifié l'amitié – celle des épicuriens et celle de Montaigne – sont des philosophies qui revendiquent une conception « privée » de l'amour de soi. S'il n'y pas de prolongement de l'égoïsme en altruisme (et encore moins, bien entendu, de formation intersubjective de subjectivité), « l'amitié que chacun se doit », comme la nomme Montaigne, fournit la connaissance de la mesure des devoirs envers autrui. Cette connaissance est décrite par Montaigne comme celle du mystère suprême de la sagesse humaine : « Qui en sçait les devoirs [i.e. de l'amitié que chacun se doit] et les exerce, il est vrayement du cabinet des muses ; il a atteint le sommet de la sagesse humaine et de nostre bonheur. Cettuy-ci, sçachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans son rôle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la société publique des devoirs et offices qui le touchent ».

Nous avons là l'ébauche d'un modèle d'animalisation de l'homme bien différent de celui très lucidement exposé par Agamben. Ce modèle prend aujourd'hui une valeur polémique. Car c'est bien contre cette exposition de l'homme à la puissance de l'être, qui se traduit de la part de l'homme par une nouvelle forme de « servitude volontaire » (je reprends ce rapprochement au récent ouvrage de Pierre Caye, *Morale et Chaos*), que l'homme peut aujourd'hui faire valoir ce « quant à soi ». Heidegger reprochait à l'humanisme métaphysique de penser l'homme « à partir de l'*animalitas* (*von der animalitas*) », et non « en direction de son *humanitas* (*zu seiner humanitas hin*) ». Peut-être, aujourd'hui, un projet humaniste consisterait à penser à l'inverse l'homme à partir de son *humanitas*, dans ce geste d'immanence et d'auto-affirmation de la raison qui caractérise selon Hans Blumenberg l'homme moderne, et en direction de son *animalitas*, c'est-à-dire de la finité de son corps. Cette animalité de l'homme engage une double relation au corps : elle représente d'une part le pouvoir humain de *faire corps* contre la puissance de la revendication par l'homme de l'être d'une part ; elle représente d'autre part le pouvoir de *donner corps* à l'infinité vide de l'auto-affirmation de la raison humaine d'autre part. C'est en ce sens que pourrait être pensé aujourd'hui un nouveau stoïcisme, c'est-à-dire un nouveau modèle de souveraineté de l'homme, dans un monde certes privé de *logos* et de Zeus, mais dans laquelle la rationalité humaine trouve encore devant elle le champ consistant d'une animalité.

Thierry Gontier
Université Jean Moulin-Lyon 3
Institut Universitaire de France

Pour une étude plus approfondie de ces points, nous renvoyons à nos deux ouvrages anciens :

- *De l'homme à l'animal. Montaigne, Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.
- *L'Homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, PUF, 1999.

Ainsi qu'à l'article :

- « Pourquoi l'homme n'est-il plus un animal raisonnable ? Montaigne, Descartes, ou les raisons d'un refus », Th. Gontier (dir.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge Classique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2005, p. 107-128.

Nous renvoyons aussi à ces travaux plus récents :

- « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ? », J.-L. Guichet (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIe-XXIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 25-44.
- « Animal et animalité : la querelle des modernes et des post-modernes » (2011), site de la Société Française de Philosophie (<<http://www.sofrphilos.fr/?idPage=38>>)

Et, sur la relation de Montaigne à la question de l'*oikéiôsis*, à ces deux articles :

- « Intelligence et vertus animales : Montaigne lecteur de la zoologie antique », *Rursus* - Revue en ligne du LALIA, Université de Nice, 2007 n°2 (<<http://rursus.revues.org/115>>).
- « Le "vieux ply" de Socrate. Nature et vertu dans le chapitre "De la phisionomie" », Th. Gontier et S. Meyer (dir.), *Le socratisme de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 203-218.