Techniques & Culture

Revue semestrielle d'anthropologie des techniques

50 | 2008

Les Natures de l'homme

Dualismes

Sur l'articulation conceptuelle : nature/culture, animalité/humanité

Florence Burgat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tc/3948>

DOI : 10.4000/tc.3948

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2008

Pagination : 164-181

ISSN : 0248-6016

Référence électronique

Florence Burgat, « Dualismes », *Techniques & Culture* [En ligne], 50 | 2008, mis en ligne le 31 décembre 2010, consulté le 29 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/tc/3948> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.3948>

Tous droits réservés

Florence BurgatINRA (RITME), Univ. Paris I (ExeCo)
burgat.florence@wanadoo.fr*Les natures de l'homme - III**Techniques & Culture* 50, 2008 : 164-181

DUALISMES

Sur l'articulation conceptuelle : nature/culture, animalité/humanité

Dans cet article, Florence Burgat, philosophe, présente les déclinaisons du dualisme entre l'humanité et l'animalité dans le discours philosophique dominant. C'est dans ce dualisme que les sciences occidentales se débattent au quotidien. C'est aussi, à l'arrière-plan, l'unicité de l'homme qui est mise en question.

Les remarques qui suivent visent à esquisser, dans le champ philosophique, les définitions de la nature et de la culture, en tant que ces notions sont articulées et adossées, pour la renforcer, à une opposition plus générale : celle de l'animalité et de l'humanité. Nous présenterons ensuite, afin de donner corps à cette articulation, quelques thèses philosophiques exemplaires à cet égard et quelques pistes de réflexion.

Nature, culture : les enjeux conceptuels d'une opposition

Répetons-le, il ne s'agit pas ici de faire l'histoire de ces notions dans le champ philosophique, mais d'en exposer les traits généraux, de les regarder sous leur angle conceptuel et telles qu'elles sont enseignées notamment dans les manuels de classes terminales, où l'opposition entre l'humanité et l'animalité structure le programme de part en part. En effet, ce qui est

« C'est une grande merveille qu'un bel oiseau rapace, suspendu dans l'élément de son vol. Je contemplais dans le ciel l'épervier et le vent. Une petite plume tremblante, rebroussée, sous la grande aile, sous la queue en éventail, suffisait à suggérer la sèche brise d'est, l'air résistant et élastique, le pois de l'oiseau couché sur le vent, serres pliées. Et l'œil solaire, d'or rouge, l'œil grossi, rapproché de moi, qui semblait ne jamais regarder la terre... [...] D'autres éperviers, vingt ans plus tard, protégèrent ma parcelle de côte bretonne. Sauvage fraîcheur de sanguinaires, plumage baigné de rosée, vol bas et confiant de chasseurs respectés, leur souvenir, en grands cercles vigilants m'accompagne encore. J'ai même cédé au souhait impudent de revoir, dans un jardin zoologique, les autours couleur de froment, et l'œil brûlant qui n'acceptait pas ma présence...

Ces jardins ne sont faits ni pour eux ni pour moi, ni pour celui que je trouve d'abord sur mon passage : à l'étroit dans une sorte de cage à poules, les rémiges épointées, cet oiseau rigide et muet, empâté dans sa fiente et l'aile à jamais fermée, retranché derrière sa paupière crayeuse, on me dit que c'était lui, – lui, l'Aigle... »

Colette, *Prisons et Paradis : Paradis terrestres*, in *Bêtes libres et prisonnières*, Paris, Albin Michel, 1992 : 111, 112.

(Fig. 1)

attribué à l'homme (la culture, l'histoire, la sociabilité, la liberté, l'art, etc.) est systématiquement présenté comme un attribut absent chez l'animal – tout animal –, comme si cette privation rendait l'homme plus humain, c'est-à-dire bien séparé du monde animal (puisque nous en sommes encore à veiller à la coupure métaphysique, morale et politique). S'agissant de la culture, il est généralement énoncé d'emblée que – contrairement à l'animal – l'homme est un animal culturel. Commençons par la notion de nature, posée comme première en tant que sol dont la culture, selon une idée devenue un véritable lieu commun philosophique, constitue le mouvement d'arrachement. En ce sens, la nature est ce qui est soumis à un ensemble de lois immuables, ce qui ne peut ni progresser ni se perfectionner, mais qui ne peut pas non plus régresser. La nature incarne la stabilité, la répétition, l'ordre prévisible. Elle est un universel, tandis que la culture ouvre un champ de différences potentiellement infinies ; celle-ci introduit une rupture dans la nature, ou, pour mieux dire, elle est cette rupture même. On voit immédiatement ce à quoi le règne de la nature ferme la porte : la nature n'a pas d'histoire, elle ne produit aucune œuvre, elle est tout entière déterminée par des lois, elle ignore la liberté. L'opposition entre la nature et la culture se décline en plusieurs moments

et gouverne d'autres oppositions, dont la nature et l'histoire : séparation stricte entre une temporalité conçue comme purement répétitive, sans mémoire et sans projet et la temporalité humaine, capable de leçons et de renouvellement. Plus radicale encore est l'opposition entre la nature et la liberté, qui revêt un caractère moral ou existentiel : la liberté au sens kantien d'autonomie de la volonté (se donner à soi-même des règles), ou encore au sens sartrien d'une impossibilité de ne pas choisir (« Nous sommes condamnés à être libres »). Pour l'art, la question peut éventuellement se renverser : si l'art imite la nature, elle est constituée en modèle (Platon). Mais la thèse inverse existe aussi : moins la liberté se manifeste à l'égard de la nature, plus l'art est servile et pris dans la matérialité (Hegel). Au mieux, donc, c'est le domaine de l'esthétique qui « récupère » éventuellement la nature comme modèle ou comme valeur.

Comment ne pas voir, dès cette première esquisse, se profiler la mise en place de l'opposition entre l'animalité et l'humanité ? Les animaux sont déclarés êtres de nature, l'homme être de culture ; ce qui signifie que les animaux adhèrent parfaitement à ce fond où règnent l'identique et la répétition (les « lois de la nature ») tandis que l'homme s'en « arrache », manifestant ainsi sa capacité à introduire de la différence (la diversité culturelle). Aussi la notion d'instinct a-t-elle longtemps servi à rendre compte des actions des animaux : l'instinct fait sans savoir qu'il fait, suivant aveuglement des lois dont le sujet qui agit ignore tout. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'on voit les philosophes s'en détacher et en faire la critique, grâce notamment à la diffusion en France de l'empirisme de Locke (Locke 1690), puis de l'empirisme et du sensualisme de l'abbé de Condillac (Condillac 1746 ; 1754 ; 1755), mais aussi de l'observation des animaux dans leur milieu naturel (Leroy 1765 ; 1781).

L'affirmation selon laquelle la réduction des facultés cognitives des animaux à l'instinct est tombée en désuétude voici deux siècles est peut-être un peu hâtive. En effet, ne lit-on pas sous la plume de collègues qui sont nos contemporains des propos qui en font douter ? Janine Chanteur, dans un livre ironiquement intitulé *Du droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes*, ne craint pas d'écrire que « l'animal est pris totalement dans le déterminisme qui régit la matière » (Chanteur 1993), à la suite d'affirmations (plus gouvernées par l'humanisme métaphysique que par l'éthologie, ou même la simple observation) selon lesquelles, dans leurs actions, les animaux sont régis par les « lois naturelles ». Autre exemple. Dans les volumes consacrés aux principales Notions de philosophie, on peut lire dans l'article de Marc Marcussi sur « Le genre humain » ceci : « La manière dont un sens innerve les actes et les gestes humains – y compris, ainsi que le montre la psychanalyse, dans certaines fonctions biologiques qui pourraient sembler revenir à une animalité muette, comme la nutrition, les fonctions d'excrétion ou la sexualité – invite à opérer une distinction fondamentale entre “comportement” animal et “conduite” humaine [...] L'animal, en effet, n'agit pas en fonction d'un sens qui oriente son action, mais il a un comportement pulsionnel qui s'organise le plus souvent en

séquences avec un début et une fin déterminés, et peu de possibilités d'interruption spontanée ou de modification » (Kambouchner 1995 : 349), etc. On pourrait multiplier à l'envi les références de ce type, où « l'animalité », décrite de la manière la plus indigente et la moins informée qui soit, semble requise pour faire valoir l'humain. Cette distinction entre « l'humanité et l'animalité » prend les allures et les fonctions d'une opposition, lorsqu'elle en vient à ranger l'animal, auprès du végétal, du côté du « simplement vivant » naturel pour mieux réserver le rang d'être de culture au seul être humain.

Cette opposition (nature/culture) forme l'une des multiples déclinaisons du dualisme entre l'homme et l'animal. Une formule – car c'en est une – de Georges Bataille postule l'adéquation absolue entre animal et nature : « L'animal, écrit-il, est dans le monde comme de l'eau à l'intérieur de l'eau » (Bataille 1973), faisant ainsi de l'immanence absolue le mode d'être de tout animal. On note que c'est toujours « l'Animal », le concept au singulier qui est employé. Jacques Derrida souligne que l'intention qui gouverne ce qu'on appelle l'animal en général (pour lequel par conséquent n'importe quel individu de n'importe quelle espèce ferait l'affaire) constitue une « méconnaissance intéressée » (Derrida 1999 ; 2001). La négation délibérée de l'immense diversité du monde animal va de pair avec l'affirmation d'une coupure une et indivisible, d'une distinction nette et franche entre « l'Homme avec un grand H et l'Animal avec un grand A » (Derrida 1999), limite trop simple dont il faudrait penser le caractère fondamentalement institué pour en suspecter l'évidence : « Il n'y a pas L'Homme versus L'Animal » (Derrida 2001). Cette méconnaissance n'est ni fortuite ni gratuite : l'animal est le mot que les hommes ont institué, note encore Derrida. Toute une série d'oppositions est rendue a priori possible par la notion de différence anthropologique. On y retrouve chaque fois le règne de la nécessité opposé à celui de la liberté, de « l'arrachement à la nature » : vie/existence, instinct/intelligence, communication/langage, immanence/transcendance, en soi/pour soi... Chaque discipline y va de son « propre de l'homme », philosophie, théologie, anthropologie, psychanalyse... : l'âme, la raison, l'intelligence, le langage, la conscience de soi, la culture, l'histoire, le monde, l'usage de l'outil, la faculté de symbolisation, l'interdit de l'inceste, l'inconscient, etc.

La liste n'est pas close, mais un élément commun de structure les rassemble : l'idée de « sujet », coextensive à celle du retour sur soi, est au cœur de tous ces critères. Le propre de l'homme tiendrait moins dans la capacité à faire des expériences, élaborer des raisonnements, communiquer, etc., qu'à se penser comme étant capable de faire ou de ressentir telle ou telle chose ; bref, à instaurer une distance entre l'expérience et son concept. L'esprit humain est l'avènement de la médiation. On peut entendre cette médiation au sens matériel d'un rapport au monde qui passe par un système technique, mais ce n'est pas fondamentalement ce que nous visons ici. L'esprit humain comme avènement de la médiation signifie que son rapport aux choses n'existe pas sans un rapport à soi en

« Le hérisson revint tous les soirs. C'était un jeune, confiant et doux. Mes filles, comme moi, le prenaient bientôt dans leurs mains, apitoyées de le voir plein de puces. Elles entreprirent de l'épucer. Nous l'avions baptisé Anicet. Il fit partie, un temps, de la famille. Hélas ! Quelle famille, en ce siècle bougeur, qui ne voyage ? Il y eut un départ, volets clos et terrasse déserte. Il a dû revenir plusieurs soirs, peu à peu se décourager... Quand nous sommes revenus, nous autres, c'était trop tard. Plus d'Anicet.

Puisse-t-il avoir mené sans drame sa petite vie d'amateurs de jardins ! Puisse le Dieu de toutes les créatures lui avoir épargné ces fins cruelles aux hérissons, ceux du siècle et ceux de toujours : ébouillanté dans la marmite d'un romani, aplati dans son sang, sur une route, dans la stridence et l'éblouissement, par les pneus d'une automobile ».

Maurice Genevoix, « Le hérisson »,
Tendre bestiaire, Paris, Plon, 1969 : 38.
(Fig.2)

retour et réciproquement, mais surtout qu'il se distingue par la capacité à réfléchir explicitement ce rapport, à le formaliser, le conceptualiser. Être un sujet, accéder au domaine de l'esprit, c'est être capable de faire retour à soi dans toutes les expériences, et de les saisir ainsi en propre. Mais faut-il de l'esprit, entendu en ce sens, pour faire des expériences en première personne ? On peut rétorquer que la conscience de soi (cette conscience réflexive qui conceptualise l'expérience : je sais que j'ai faim) laisse place au sentiment de soi : la formation du soi, ou l'ipséité, est coextensive à toute expérience en tant qu'elle est nécessairement la mienne ; c'est le fait d'avoir un corps vivant, avec tout ce que cela induit, qui constitue la possibilité de l'expérience en première personne, et non le langage capable de restituer réflexivement l'expérience.

Le mode d'être hors de soi qualifie l'existence en tant que manière d'être de l'homme, à l'inverse d'une animalité qui serait consubstantiellement prise dans l'actualité, incapable du moindre recul par rapport aux objets qui l'entourent. L'émergence de la culture nécessite une inadéquation, un écart, un rapport distant aux choses, de sorte que s'ouvre le champ d'une infinité (en droit sinon en fait) de différences rendues possibles par un « arrachement à la nature », c'est-à-dire au règne du

« Partout : Les moutons se sentent inquiets et stupides à l'approche de l'homme : ils ont appris à connaître les coups et les pierres de l'insolence. Mais quand il reste debout tranquillement, le regard perdu, ils l'oublient. Ils rapprochent alors leurs têtes et forment, à dix ou quinze, un cercle radié, avec le grand centre pesant des têtes et les rayons de dos, d'une autre teinte. Ils pressent leurs crânes les uns contre les autres. Ainsi se tiennent-ils, et la roue qu'ils forment ne bouge pas des heures durant. Ils semblent ne rien vouloir sentir que le vent et le soleil, et entre leurs fronts le tic-tac de l'infini qui bat dans le sang et se transmet d'une tête à l'autre, comme les coups des prisonniers aux murs des prisons. »

Robert Musil, *Œuvres pré-posthumes*,
traduit de l'allemand par Philippe
Jaccottet, Paris, Le Seuil («Points
roses»), 1965 : 33-34.

(Fig. 3)

même, aux déterminations prévisibles et régulières, comme nous l'avons déjà mentionné. Le fait culturel caractériserait l'humain dans une différence qui est à l'origine de toutes les autres différences (la perfectibilité, la sociabilité, l'histoire, etc.).

L'opposition entre la nature et la culture est au fondement de l'anthropologie ; elle constitue son présupposé. On pourrait dire qu'ici c'est l'opposition entre la nature et la culture qui est directrice de l'autre opposition : l'humanité et l'animalité. En regardant les choses du point de vue de l'anthropologie et du point de vue de la philosophie, on assiste à un renversement de l'ordre de subordination qui régit ces deux dualismes, mais les enjeux demeurent les mêmes : distinguer l'humanité en lui subordonnant l'animalité. Dans un article intitulé « La construction de la nature et de la culture par la relation homme-animal », l'anthropologue Annamaria Riviera énonce parfaitement ce point : « Cette [...] opposition entre la nature et la culture a permis de fonder l'anthropologie scientifique contemporaine qui a trouvé sa raison d'être dans un concept de culture constitué à partir d'une logique contrastive, et dilaté jusqu'à intégrer tout ce qui n'est pas nature » (Riviera 1999 : 51). Annamaria Riviera note que dans les manuels d'anthropologie (qui n'ont à cet égard rien à envier à ceux de philosophie !), on peut lire que « l'homme n'est pas un animal qui se limite à se nourrir, à se reproduire et à combattre » (*Ibid.*) – ce qui signifie que « l'animal » lui, entendons tous les animaux sans distinction, se limite dans ses activités à se nourrir, se reproduire et combattre. Comment ne pas noter, au vu de cette mention et des extraits que nous avons rapportés

plus haut, qu'en effet, les enjeux demeurent ici les mêmes en philosophie et en anthropologie ? Le concept de culture, dans sa nécessaire opposition à la nature, énonce l'unicité de l'humanité, sa différence originelle. Aussi parle-t-on d'êtres de culture, voire d'anti-nature pour qualifier les uns, d'êtres de nature pour qualifier les autres.

On l'aura compris, nous fustigeons ici une ligne argumentative dominante, idéologique de part en part (nous espérons l'avoir montré), mais n'ignorons pas les philosophes (voir infra) et les anthropologues (P. Descola, T. Ingold...) qui se font critiques de cette manière de poser a priori les distinctions. Ils n'ont pas leur place ici parce que nous avons choisi, à dessein, de rapporter les postures les plus caricaturales, qui sont aussi malheureusement les plus communes. Par ailleurs, un mot s'impose concernant les critiques, inadéquates, adressées à la philosophie par les disciplines qui s'attachent à la particularité de tel ou tel savoir et lui reprochent de ne pas en faire autant ! Sans entrer dans une définition de la philosophie, indissociable d'une histoire longue de quelque vingt-six siècles, il est bon de rappeler que son travail de conceptualisation est par conséquent un travail de généralisation. L'articulation que nous avons présentée a un contenu logique et non historique ; elle ne s'appuie pas non plus sur l'affrontement des représentations sociales ou culturelles, travail qui relève d'autres disciplines. Elle s'applique à des traits généraux qui se dégagent de quatre concepts et se répondent ou correspondent, et c'est la raison pour laquelle nous avons, par-delà les époques et les contenus théoriques conférés par tel ou tel auteur à la notion de nature en particulier, pu faire apparaître une articulation pérenne dans le temps. Il est bon de rappeler aussi que la philosophie n'a pas d'objet propre, ce qui la distingue – outre son mode de questionnement – des sciences, d'abord caractérisées par un objet déterminé. Et lorsqu'elle se particularise en domaines (philosophie morale et politique, esthétique, métaphysique, etc.), la spécificité de son mode de questionnement (une façon de poser les problèmes, de les déceler) continue de la distinguer et de préserver sa différence. S'attacher au concret, penser le concret, n'est pas s'attacher à la particularité et au singulier, dont les objets ont donné naissance à d'autres disciplines.

Illustrations, pistes de réflexion

Comme nous l'avons proposé, nous allons donner un peu de contenu à ces enjeux en présentant, de manière schématique, trois manières d'aborder l'opposition entre la nature et la culture. Elle peut être pensée premièrement comme donnée d'emblée (les juristes modernes) ; deuxièmement, comme le résultat d'une rupture, d'une sortie de l'état de nature, non nécessaire : c'est l'actualisation d'un possible (Rousseau). Troisièmement comme ce qui relève du manque en l'homme, tandis que l'animal serait à ranger du côté de l'être plein de l'en-soi (Sartre).

« — Qu'est-ce que c'est ? souffle mon compagnon.

Et moi :

— C'est un assassinat.

C'est en effet un épervier qui vient d'attaquer un pivert accroché au tronc d'un arbre ; si roidement que les ongles du grimpeur ont lâché et que les deux oiseaux ont chu ensemble sur la route. L'épervier tient le pivert aux reins et, de son bec meurtrier cherchant l'arrière du crâne et le bulbe, il frappe à coups redoublés. Mais ses coups s'abattent dans le vide. Le pivert se débat, claque des ailes avec une énergie qui désarçonne son assaillant et soulève autour d'eux la poussière. De beaucoup plus petit, plus léger, le rapace ne lâche point pour autant, lié à la chair de l'oiseau vert et rouge, à travers l'épaisseur des plumes, par des serres impitoyables.

Nous courons, nous touchons au combat. Le pivert crie lamentablement. Va-t-il à la fin succomber ? Je me penche, j'avance la main, sens sur ma peau le vent des ailes tourbillonnantes. Un remous plus fort les emporte, des herbes volent sur l'acotement, les revoici en plein sur la route, toujours mêlés, dans un tumulte encore accru de claquements d'ailes et de piailllements.

Maintenant l'épervier crie aussi. Contre nous. Il nous voit, et il ne lâche pas. Si j'avance à présent ma main nue, c'est elle que son bec va frapper. C'est du pied que je le bouscule, que je l'oblige à tenir compte de nous, à renoncer enfin, d'un grand coup d'aile en vol de faux qui l'emporte au loin vers la plaine, avec un dernier cri furieux.

Le pic, en une triple lancée, comme tiré par un fil invisible, a disparu sous le couvert des branches.

— Eh bien ! murmure mon compagnon.

Il est content. Il dit, le visage éclairé d'un sourire :

— Cela s'appelle arriver juste à temps. »

J.-J. Rousseau et les jurisconsultes modernes

Dans la préface du deuxième Discours (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755), Rousseau expose la controverse autour de la définition du droit naturel et s'oppose aux jurisconsultes modernes (Richard Cumberland, Samuel Pufendorf et Jean-Jacques Burlamaqui). Il convient de déterminer au préalable ce qu'est la nature humaine pour définir ce droit. Tel est l'enjeu. Faisant valoir l'écart immense qui sépare l'homme naturel de l'homme social, Rousseau élabore la critique radicale d'une essence qui ne tiendrait que dans les acquis sociaux (rationalité, langage capable d'abstraction, sociabilité, loi morale, etc.). Pour Rousseau, la nature de l'homme ne réside pas d'emblée dans la culture, la sociabilité, le langage et l'histoire ; ceux-ci sont le produit d'un événement contingent qui a rassemblé les hommes et rendu effective une potentialité qui eût pu rester en sommeil. Pour les jurisconsultes en revanche, l'état de nature est identique à la nature sociale : l'homme est toujours déjà un être de culture (il possède d'emblée la raison, le langage, et est doué de sociabilité). Aux yeux de Rousseau, les jurisconsultes s'épargnent la difficulté d'expliquer le problème de l'origine en faisant l'impasse sur le passage de l'état de nature à l'état social. L'état de nature représente pour Rousseau un champ antérieur à celui de la sociabilité. Une telle affirmation résulte de la question directrice suivante : que reste-t-il si l'on dépouille l'homme de ses acquis sociaux ? Si l'on parvient à répondre à cette question, on aura obtenu le portrait de l'homme à l'état de nature.

Voyons comment Rousseau refuse de faire de l'homme à l'état de nature un être de culture, tout en posant entre l'homme et l'animal une distinction métaphysique radicale : la liberté. En effet, ce qui pour Rousseau distingue radicalement l'homme de l'animal n'est pas la faculté d'entendement – « tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins » –, mais « sa qualité d'agent libre », écrit-il dans le deuxième Discours (Rousseau 1755 : 141). L'homme, dépourvu d'instinct propre, emprunte aux animaux tel ou tel trait de comportement pour affronter du mieux possible les situations qui se présentent à lui. Et c'est ce manque en l'homme qui fait de lui un agent libre. La perfectibilité, visible selon Rousseau dans les seules œuvres humaines, constitue la manifestation concrète de cette distinction métaphysique qu'est la liberté (tandis que Georges Leroy attribue la perfectibilité aux animaux et juge que c'est l'étroitesse de nos vues qui nous fait manquer les progrès présents dans leurs ouvrages, progrès certes plus lents du fait que les animaux ne se les communiquent pas largement, comme les hommes le font par l'écriture ; les acquis sont donc perdus avec l'individu, ou presque). Si l'animal et l'homme éprouvent tous deux les mêmes impressions, ce dernier a la capacité de résister aux poussées de l'instinct et de la nature. Selon Rousseau, c'est cette faculté (la liberté) qui permet à l'homme de

sortir de l'état de nature ; elle est la condition de possibilité d'une rupture sans retour avec cet état pré-social où l'homme ne parlait pas encore, ne formait ni famille ni couple. Cette césure irréversible est contingente (elle a lieu sous la pression d'éléments extérieurs qui forcèrent les hommes à se rassembler), et la liberté qui a rendu possible cette sortie de l'état de nature n'est pas au fondement d'un optimisme moral ou historique, bien au contraire. « Il serait bien triste pour nous, écrit en effet Rousseau, d'être forcés de convenir, que cette faculté [la perfectibilité] distinctive et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme » (Rousseau 1755 : 142). Et si Rousseau souligne le caractère immuable du comportement animal – « un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans » –, ce n'est que pour mieux fustiger les désastres qui émanent de cette capacité proprement humaine de résister à la voix de la nature, laquelle ne sert finalement à l'homme qu'à tomber « plus bas que la bête même » (*Ibid.*).

La pensée de Rousseau est exemplaire au moins à deux titres pour notre propos : elle s'inscrit dans le double dualisme qui nous occupe, d'une part ; ce dualisme n'est pas élaboré en vue de rabaisser l'animal pour mieux hausser l'homme, d'autre part (c'est même au mouvement inverse que l'on assiste). La différence métaphysique qui distingue l'homme tient en effet dans la liberté qui rend possible la culture, tandis que les animaux sont voués à traverser les siècles sans que leur comportement évolue, se répétant à l'identique, selon Rousseau. Mais l'humanité culturelle, déracinée de l'état de nature, ne l'est que pour sa perte et celle de la nature, toujours selon Rousseau. Ce qui colore singulièrement cette pensée est ce pessimisme, cette sorte de seconde chute, ainsi que des commentateurs ont pu le noter, qui se produit au moment de la sortie, irréversible, de l'état de nature pour l'entrée dans la culture. Il était assez clair dans nos remarques liminaires que cette rupture (la culture comme arrachement proprement humain à la nature) est toujours considérée comme une supériorité qualitative.

Sartre

On pourrait retrouver le schéma qui caractérise l'opposition entre la nature et la culture dans la distinction sartrienne entre l'en-soi et le pour-soi. Nous parlons de « schéma », car le pour-soi et la culture ne se recouvrent pas ; il s'agirait plutôt ici de l'opposition entre nature et liberté, ainsi que nous le mentionnions plus haut. Cependant, jamais Sartre ne place la nature et les animaux du côté de l'en-soi : ce sont des réalités qui n'ont tout simplement aucune place dans sa philosophie. C'est donc par une lecture tout à fait discutable, et en voyant dans le dualisme ontologique sartrien l'héritage cartésien, que nous plaçons du côté de l'en-soi cette nature et ces êtres de nature définis par leur manque de liberté. Si le pour-soi, qui désigne « la réalité humaine », est très largement défini – ce sont les déterminations

ontologiques du pour-soi qui occupent les quelque 700 pages de *L'Être et le Néant* (1943) –, il n'en est pas de même de l'en-soi, sorte de notion plus parméniennienne que cartésienne de l'être (car ce sont à ces deux traditions que l'en-soi sartrien emprunte, à nos yeux, sa consistance ; ce faisant, nous substantialisons ces notions, dont on peut proposer d'autres analyses).

Les concepts sartriens d'être-en-soi et d'être-pour-soi répondent à une nouvelle distinction entre l'animal et l'homme. Si le pour-soi n'est pas assimilable à la culture (elle n'en serait que l'une des manifestations), l'en-soi peut être compris comme la nature telle que nous la définissons dans une conceptualité large ; il ne s'agit pas ici de la nature comme matérialité d'un contenu, mais au sens d'un concept désignant l'envers du mouvement de transcendance de la conscience. C'est en tant qu'immanence absolue et plénitude indifférente que nous jugeons possible d'assimiler l'en-soi à la nature. L'en-soi est « ce qu'il est », écrit Sartre, au contraire du pour-soi ou de l'être-pour-soi « qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas », selon une formule plusieurs fois utilisée dans *L'Être et le néant*. Opaque, dépourvu de dedans comme de dehors, sans secret, l'être-en-soi est massif. Cette pleine positivité, qui ne connaît donc ni le rapport à soi ni l'altérité, qui ne se pose jamais comme autre, est elle-même indéfiniment. Aucune différence entre soi et soi, entre soi et le monde ne l'affecte, aucune béance, cet interstice (le néant) à partir duquel se développent les œuvres culturelles qui seraient ici comme des remèdes contre l'absence de sens de l'existence. Mais d'où le néant tire-t-il sa réalité ? Il se tient à la surface de l'être, dit Sartre ; pourtant, cette hantise ne se fait pas en dehors de l'être, sans quoi on aurait affaire à deux composantes liées par une complémentarité. Cette hantise se fait donc « au cœur » de l'être, « comme un ver » (Sartre 1984 : 56). Si l'être-en-soi ne saurait produire le néant (il ne saurait être conçu « ni en dehors de l'Être ni à partir de l'Être », 1984 : 57) et si le néant ne peut par ailleurs pas non plus tirer de lui-même sa force, d'où vient-il ? Il faut donc qu'il y ait « un être par quoi le néant vient aux choses » (*Ibid.*). Cet être doit donc « être son propre néant » (1984 : 58). Nous reconnaissons le pour-soi, dont c'est la caractérisation ontologique. Le pour-soi est, en effet, manque, non-coïncidence à soi, de sorte que l'homme doit inventer son essence. Il est ce vide ontologique qui est à remplir à chaque instant ; la possibilité de sécréter un néant, c'est la liberté (thème qui sera traité au chapitre premier de la 4^e partie).

Nous ne nous engagerons pas plus avant dans cette présentation très rapide des concepts d'en-soi et de pour-soi, car notre but est uniquement de montrer que le dualisme de l'animalité et de l'humanité se trouve philosophiquement au fondement d'une différence où les œuvres de la culture se voient justifiées par une essence de l'homme comme être de manque. Ce manque n'est pas la privation de tel ou tel trait (ce qui rejoindrait une définition classique de l'animalité comme être privé et cependant dépourvu du sentiment d'être privé), mais une vacuité destinée à se nier, à se remplir, par la production d'œuvres.

Remarques finales

Les déclinaisons que nous avons évoquées (vie/existence, instinct/intelligence, communication/langage, immanence/transcendance, en soi/pour soi...), en tant qu'elles ressassent le « propre de l'homme », ont récemment été explorées et analysées de manière critique essentiellement par Jacques Derrida et par Elisabeth de Fontenay. Derrida s'y arrêta dans un article important intitulé « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet » (Derrida 1989) ; il y montrait comment la construction du concept de sujet est indissociable d'une « structure sacrificielle » qui qualifie les discours philosophiques du « propre de l'homme ». « Structure sacrificielle » signifie ici le fait de « reconnaître une place laissée libre, dans la structure même de ces discours qui sont aussi des "cultures", pour une mise à mort non criminelle » (*Ibid.* : 107). La décision métaphysique qui consiste à destituer *a priori* les animaux de tout ce qui fait la « dignité métaphysique » de l'homme, et qui constitue l'humanisme au sens moderne du terme, se poursuit par une réflexion sur la carnivorité. Celle-ci passe par un meurtre qui ne peut être pensé comme tel grâce à des outils de dénégaration de ce meurtre, de sorte que Derrida forge le concept, tautologique souligne-t-il, de carno-phallogocentrisme pour désigner la structure sacrificielle, mais aussi explicitement la pratique carnivore, l'alimentation carnée. Elisabeth de Fontenay, dans la somme que constitue *Le Silence des bêtes*, montre comment le dualisme entre l'homme et l'animal se met en place dans la philosophie occidentale, rupture équivalant à une destitution de tout droit moral dont l'institution n'était pas impensable dans la pensée gréco-romaine non encore structurée par cet humanisme. De manière beaucoup plus modeste, j'ai consacré mon travail de thèse à la place et à la fonction du concept d'animalité dans une partie des discours philosophiques héritiers de la pensée cartésienne (Burgat 1996). Il s'agissait pour moi de comprendre comment et pourquoi les concepts d'animal et d'animalité étaient sans cesse convoqués, mais pour construire l'envers de l'humain et non par un intérêt porté à la singularité animale. Ne lit-on pas dans la notice, à cet égard emblématique, « Animalité » du volume de *L'Encyclopédie philosophique universelle* (Gnemmi 1998) consacré aux notions : « L'animalité est évidemment, formellement, l'essence de l'animal – ou l'essence "animale" d'un être. Qu'est-ce à dire ? C'est aussi – ou surtout ? – de notre humanité qu'il est question ». On ne pourrait mieux se faire l'écho de la ligne philosophique dominante, dans le prolongement de laquelle s'inscrit l'anthropologie.

Il y aurait un important travail à conduire pour évaluer les impacts de ce dualisme *a priori* dans les questions posées par l'éthologie, aux côtés de ceux provenant des héritages de la psychologie expérimentale. L'entrelacement d'un fond d'humanisme philosophique et d'une tradition causaliste requiert une solide analyse. Signalons cependant la voie dégagée par la phénoménologie merleau-pontienne (Burgat 2006) pour sortir des dualismes de toutes sortes (intellectualisme et réalisme, mécanisme et

vitalisme) au profit d'une pensée de la singularité animale. Les notions de « culture », mais aussi d'« activité symbolique » se font du reste jour dans l'enseignement que Merleau-Ponty donna au Collège de France dans les années 1957-1958 : « bref, on peut valablement parler d'une culture animale » (Merleau-Ponty 1995 : 258) écrit-il en conclusion à sa lecture de la notion lorenzienne d'instinct. Enfin, même si l'expression « il ne leur manque que la parole ! » est rapportée pour prouver tout « l'anthropomorphisme » coupable des amis des animaux familiers, il est beaucoup plus éclairant de se tourner vers nos pratiques, carnivores notamment, pour répondre à la question de savoir de quel côté se tiennent les représentations populaires. L'attention portée à quelques animaux choisis ne saurait rivaliser avec le rapport de prédation, au sens large du terme, que nous entretenons aux animaux, rapport dans lequel on pourrait classer toutes les pratiques qui nient la singularité animale, le rapport au monde des animaux, leurs intérêts, le droit fondamental de chaque individu de tracer sa vie : pas de culture peut-être, mais une histoire de vie (biographie) certainement.

RÉFÉRENCES

- Bataille, Georges, 1973 [1948], *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard (« Tel »).
- Burgat, Florence, 1996, *Animal, mon prochain*. Paris, Odile Jacob.
- Burgat, Florence, 2006, *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Paris, Kimé.
- Chanteur, Janine, 1993, *Du droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes*. Paris, Seuil.
- Condillac, Etienne Bonnot de, 1746, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.
- Condillac, Etienne Bonnot de, 1754, *Traité des sensations*.
- Condillac, Etienne Bonnot de, 1755, *Traité des animaux*.
- Derrida, Jacques, 1989, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet. Entretien avec Jean-Luc Nancy », *Cahiers Confrontation* 20 : 91-114.
- Derrida, Jacques, 1999, « L'animal que donc je suis », in *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*. (Cerisy-la-Salle, 1997), sous la direction de Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques & Elisabeth Roudinesco, 2001, *De quoi demain... Dialogues*. Paris, Fayard/Galilée.
- Fontenay, Elisabeth de, 1998, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard.
- Gnemmi, B., 1998, « Animalité », in Sylvain Auroux (ed.), *Encyclopédie philosophique universelle*. Tome 2 : *Notions philosophiques*. Paris, PUF.
- Kambouchner, Denis, (ed.), 1995, *Notions de philosophie*. Paris, Gallimard (« Folio Essais »).
- Leroy, Georges, 1765, Article « Instinct » dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.
- Leroy, Georges, 1781, *Lettres sur les animaux*.
- Locke, John, 1690. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit en français par P. Coste en 1700.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1995, *La Nature. Notes*. Cours du Collège de France, Paris, Seuil (« Traces écrites »).
- Rivera, Annamaria, 1999, « La construction de la nature et de la culture par la relation homme-animal » in Claude Calame et Mondher Kilani (eds), *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne, Editions Payot (« Sciences humaines »).
- Rousseau, Jean-Jacques, 1964 [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, (« La Pléiade » t. III).
- Sartre, Jean-Paul 1984 [1943], *L'Être et le néant*. Paris, Gallimard (« Tel »).

RÉSUMÉ

Dualismes. Sur l'articulation conceptuelle : nature/culture, animalité/humanité. Cet article se propose d'examiner, d'un point de vue conceptuel (et non historique) la manière dont sont articulés les dualismes nature/culture et animalités/humanité dans le discours philosophique dominant. Après avoir fait apparaître le comment de cette articulation, l'auteur s'interrogera sur le pourquoi de sa mise en place, tant cette opposition tranchée et construite *a priori* est lourde d'enjeux, puisque la culture est valorisée grâce à une dévalorisation de la nature. Cette opposition, que l'on peut qualifier d'idéologique, structure les programmes d'enseignement et de recherche ; elle empêche par conséquent un certain nombre de questions d'être posées, dès lors que l'animal est rangé du côté de la répétition, l'invariance, l'indifférence qu'est censée représenter la nature dans son opposition à la culture. Certains points de la pensée de Rousseau, d'une part, de Sartre, d'autre part, seront exposés pour illustrer deux manières bien différentes d'articuler ces dualismes. Enfin, l'auteur ménagera une place à la critique philosophique récente d'une telle façon de penser, ou plutôt de ne pas penser, la différence zoo-anthropologique.

ABSTRACT

Dualisms. On the Conceptual Articulation : Nature/Culture, Animality/Humanity. The article examines the way the dualisms nature/culture and animality/humanity are articulated conceptually (and not historically) in the dominant philosophical discourse. It first examines how this articulation is expressed, and then questions the reasons behind its application, given the heavy stakes of this clear-cut and *a priori* constructed opposition since culture is valued highly by underestimating nature. This opposition that can be qualified as ideological, structures teaching and research programmes. Consequently, it excludes certain questions when animal is associated with repetition, invariability and indifference, considered as representing nature in opposition to culture. Some strains of Rousseau's thought on the one hand, and Sartre's on the other are presented in order to illustrate two clearly different ways of articulating these dualisms. Finally, the author takes into account recent philosophical criticism so as to consider, or rather, not consider the zoo-anthropological difference.

MOTS CLÉS

Nature, culture, animalité, humanité, propre de l'homme, état de nature, liberté.

KEYWORDS

Nature, culture, animality, humanity, human uniqueness, state of nature, freedom.