



**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**
École Doctorale ETHOS (Études Sur l'Homme et la Société)
Revue annuelle

AUTEURS

Mamadou Mbodj NDAO, Ismahan Soukeyna DIOP,
Sergino Paolo César DIEDHIOU, Mbaye THIAO,
Abdoulaye BA, Moïse Babacar NDIAYE, Papa
Bocar NDAW, Mory THIAM, Mohamadou
Moustapha DIEYE, Amadou Oury BA

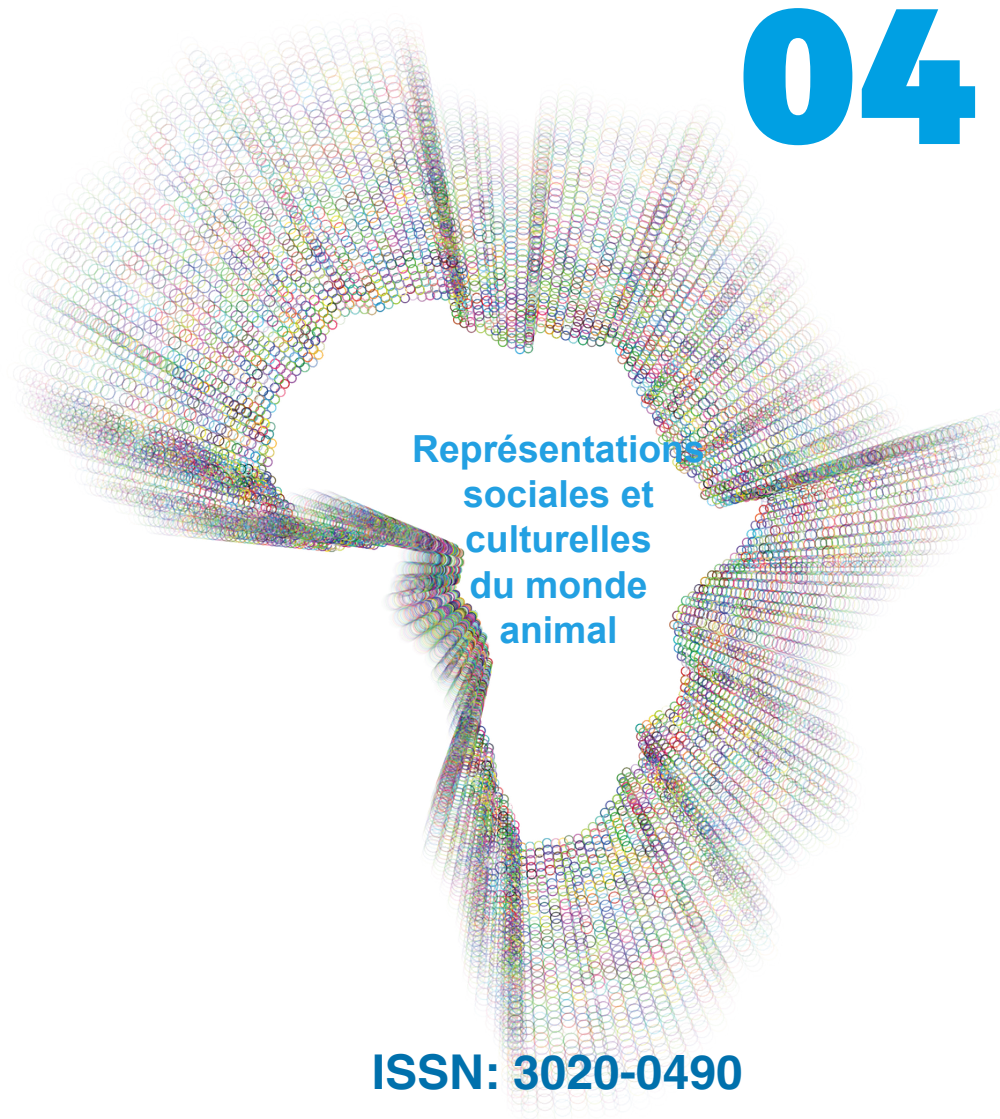
Université Cheikh Diop de Dakar-Sénégal
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
B.P. 5005
Adresse email : girci.ethos@ucad.edu.sn
Online : <https://girci-ucad.sn/revues/>

LES CAHIERS DU GIRCI 04

**Groupe Interdisciplinaire
de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI 04



**Représentations
sociales et
culturelles
du monde
animal**

ISSN: 3020-0490

Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et les Identités (GIRCI)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

École Doctorale ETHOS (Étude Sur l'Homme et la Société)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI

Numéro 04
Octobre 2025

Représentations sociales et culturelles du monde animal

ISSN: 3020-0490

Présentation du Laboratoire GIRCI

Axes de recherche

Axe 1 : Culture et politique

Axe 2 : Identités, société et migrations

Axe 3 : Savoirs et mémoires endogènes

Axe 4 : Genre et enfance

Directeur de la publication : Babacar Mbaye Diop

Directeur de la rédaction : Pierre Mbid Hamoudi Diouf

Comité scientifique : Mamadou Timéra, Amadou Oury Bâ, Mor Ndao, Malick Diagne, Cheick Sakho, Mariame Wane Ly, Ute Fendler (Allemagne), Daha Chérif Ba, Pape Sakho, Hamidou Talibi Moussa (Niger), Mounkaila Abdo L. SERKI (Niger), Cyrille Koné (Burkina-Faso), Thierry Ezoua (Côte d'Ivoire).

Comité de rédaction : Alioune Diaw, Papa Abdou Fall, Ismahan Soukeyna Diop, Philippe Abraham Tine, Mame Birame Ndiaye, El Hadji Malick Sy Camara, Serigne Sèye, Samba Diouf, Serigne Sèye.

Sommaire

Concept de totémisme et construction identitaire Mamadou Mbodj NDAO	17
La fonction sacrificielle dans les rituels de traitement traditionnel : exemple du Ndëp Ismahan Soukeyna DIOP	35
L'animal dans la littérature orale seereer : un être-passerelle entre animalité et humanité Mbaye THIAO	53
L'image du taureau dans quelques sociétés antiques et chez les Diola en Basse-Casamance : entre symbolique et rites sacrificiels Sergino Paolo César DIEDHIOU	73
Animaux non humains et animaux humains : une anthropologie élargie Abdoulaye BA	95
La différence entre l'homme et l'animal dans leur rapport au monde chez Heidegger Moïse Babacar NDIAYE	113
L'imaginaire animal dans la création poétique d'Aimé Césaire Papa Bocar NDAW	129
La figure du loup dans la morale occidentale : de la symbolique du mal à la symbolique du succès dans les affaires Mory THIAM	149

VARIA

Le rôle pédagogique des musées au Sénégal : entre transmission du savoir et construction citoyenne

Mohamadou Moustapha DIEYE 173

L'esthétique de la vengeance dans Le *Criminel par honneur perdu* (1792) de Schiller

Amadou Oury BÂ 195

Animaux non humains et animaux humains : une anthropologie élargie

Abdoulaye BA

Université Cheik Anta Diop de Dakar

Département de Philosophie

Résumé : Avec Kant, l'anthropologie philosophique connut ses lettres de noblesse. Et lorsqu'au dix-neuvième siècle les sciences sociales se constituent, une tension durable s'institue concernant la question du statut de la science anthropologique. Au-delà des déviations désastreuses et des dérives idéologiques qu'on a observées et sur lesquelles nous ne nous arrêtons pas, le problème des frontières de l'anthropologie s'est vite imposé. Finalement, la tendance qui a triomphé institutionnellement et qui a conduit sur le plan disciplinaire à l'anthropologie sociale et culturelle est celle qui consacre une science sociale humaine reléguant les animaux à la marge, en les posant la plupart du temps comme l'anti-monde des hommes. Mais les choses changent. Qu'est-ce qui amène aujourd'hui à convertir le regard et les pratiques ? Pourquoi faut-il une « anthropologie de rupture » qui permettrait de penser dans le même geste les animaux humains et les animaux non humains ?

Mots-clés : Agentivité, Anthropologie, science sociale, animaux humains, animaux non humains

Abstract: With Kant, philosophical anthropology gained its letters of nobility. When the social sciences were formed in the nineteenth century, a lasting tension emerged regarding the status of anthropological science. Beyond the harmful distortions and ideological abuses that have been observed—and which we will not dwell on—the question of the boundaries of anthropology quickly became central. Eventually, the approach that prevailed institutionally, leading to social and cultural anthropology, established a human-centered social science that relegated animals to the margins, often positioning them as the “anti-world” of humans. However, things are changing. What drives this shift in perspective and practices today? Why is there a need for a “rupture anthropology” that would make it possible to think human animals and non-human animals within the same framework?

Keywords: Agency, Anthropology, social science, human animals, non-human animals

Introduction

Y a-t-il une place pour la nature dans une cosmologie qui confère aux animaux et aux plantes la plupart des attributs de l'humanité ? [...]. A mille lieux du « dieu féroce et taciturne » de Verlaine, la nature n'est pas ici une instance transcendante ou un objet à socialiser, mais le sujet d'un rapport social ; prolongeant le monde de la maisonnée, elle est véritablement domestique jusque dans ses réduits les plus inaccessibles (Descola 2005, 28).

Les sciences de l'homme, dans leur courte histoire, ont été dominées par une anthropologie de rupture¹ qui plonge d'abord ses racines dans une tradition philosophique (et auparavant théologique). Sur cette échelle de temps, on a rejoué indéfiniment l'opposition entre la nature et la culture, sur laquelle se greffe celle entre l'animalité et l'humanité. Rappelant cette thématique, Florence Burgat, écrit :

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 (2008, 166).

Pour suivre Georges Chapouthier (2004, p. 99), la philosophie moderne, du moins celle occidentale, à rebours des philosophies et conceptions anciennes ou de celles d'autres aires culturelles, a pris la voie de la radicalisation d'une telle opposition, en dépit de voix discordantes notables comme celle de Montaigne. Les cartésiens, comme l'avait déjà vu Condillac, ont cristallisé la pensée de l'auteur du *Discours* avec une réussite telle qu'on en oublia la tension originelle qui montre qu'il n'est pas toujours aussi assuré quand il s'agit de définir l'homme. Ses réponses aux

¹ « 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 ». (F. Burgat, 2008, p. 170).

Objections et sa correspondance, surtout avec Elisabeth, le révèlent amplement. Aussi, pour illustrer cette rupture, l'anthropologie philosophique de Kant nous semble-t-elle plus fondatrice. Avec le philosophe de Königsberg, la question « qu'est-ce que l'homme ? », qui est la question fondamentale selon lui, est le point de départ d'une réflexion dont l'ultime conséquence est la détermination d'un règne des fins, auquel sont conviés ces membres privilégiés que sont les êtres humains, et qui met hors-jeu les animaux. L'anthropologie à venir se souviendra de ce partage. En réalité, elle gardera les mêmes enjeux en reprenant la dichotomie entre nature et culture². Or, on a vu ces dernières années un changement progressif. L'objectif est ici de le décrypter et, ensuite, sur un plan plus philosophique, de scruter l'arrière-fond qui a nourri ladite dichotomie ainsi que les raisons de la contester.

I. Les animaux : de support symbolique à agentivité

La question de l'agentivité³ animale a occupé le devant de la scène dans ces secteurs des sciences de l'homme que sont l'anthropologie et la sociologie.

Descola et Latour, deux figures marquantes de cette mutation, se sont

² « 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 [les hommes], d'êtres de nature pour qualifier les autres [les animaux] ». F. Burgat, 2008, p. 171.

³ Nous reprenons la définition de la notion d'agentivité que fournit Julie Laplante, avec toute la tension qui gravite autour : « La notion d'agentivité –en anglais *agency*– constitue une pierre angulaire en anthropologie avec une généalogie qui est propre à la discipline, mais qui en dépasse les frontières. Dérivée du mot latin médiéval *agentia* et du latin *agens*, de *agere*, signifiant respectivement « effectif, puissant » et « agir », la notion d'agentivité bénéficie d'un relatif consensus en anthropologie en ce qu'elle réfère à une « puissance d'agir ». Sous-théorisée de manière générale, la notion d'agentivité suscite la dissension dès qu'il s'agit de (...) l'allouer à l'humain ou au non humain, ou encore à l'individu ou à la structure ». Julie Laplante, « Agentivité », in *Anthropen, le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, <https://doi.org/10.47854/NJFW6857>, date de publication : 02-02-2021.

mis à dénoncer ce mythe du grand partage entre nature et culture au sein de la culture occidentale, qui, en favorisant le modèle cartésien de l'animal-machine, a retiré aux animaux l'intentionnalité⁴. Concernant le regard porté traditionnellement sur les animaux par ces sciences, Dominique Guillo dit :

L'anthropologie en particulier, « premier foyer » du renouveau d'aujourd'hui, « (...) aurait toujours refusé, par principe, de leur reconnaître une forme d'agentivité, en les étudiant seulement pour autant qu'ils peuvent être des supports de symbole, des objets de représentation, des instruments pour le rituel, ou encore des outils pour l'action ou des biens de consommation ; autrement dit, pour autant qu'ils sont des objets à la disposition de l'être humain, et en aucun cas des sujets » (2015, 137).

Dans l'un de ses cours⁵ professés au collège de France disponible sous le titre : « Anthropologie de la nature », Descola affirme que les sociétés humaines ont développé quatre types d'ontologie pour fixer leur rapport avec la nature : le totémisme, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme. Entre ces ontologies, court une ligne de partage essentielle, qui joue sur l'attribution (ou non) d'une *intérieurité* ou d'une *physicalité* aux différents êtres de la nature, laquelle permet de statuer sur leur ressemblance ou non avec les hommes.

Par intérieurité, il faut certes entendre la gamme des propriétés attribuées ordinairement à l'esprit (...), mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence (...). Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les principes physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs (...) »⁶.

⁴ Dominique Guillo, « Ce que nous apprend l'animal sur l'intentionnalité des êtres. De l'importance de l'ajustement interactionnel des intentions », *Sociologies* [En ligne], 2017. <http://journals.openedition.org/sociologies/6527>

⁵ Ces cours sont une série d'analyses des principaux thèmes développés dans *Par-delà nature et culture*, ouvrage cité en épigraphe en début d'article.

⁶ P. Descola, « Anthropologie de la nature », cours au collège de France

Cette attribution de qualités se fait suivant un registre limité de « formules ontologiques ». Ainsi, l'ontologie totémiste opère en fonction de différences identifiées entre espèces naturelles pour « conceptualiser des discontinuités entre les segments sociaux ». Sa particularité est de permettre l'attribution des mêmes intériorités et physicalités à des humains et à des non humains. L'animisme est

(...) un mode d'identification dans lequel les humains imputent aux non-humains une intériorité identique à la leur, tout en leur reconnaissant une physicalité différente. À l'inverse de ce qui est devenu la norme en Occident, ce n'est donc pas par leurs âmes qu'humains et non-humains se différencient dans les systèmes animiques, mais bien par leurs corps⁷.

L'analogisme se distingue par une absence d'attribution totale de physicalité et d'intériorité identiques pour les humains et les non humains. La différence de physicalité ne se cristallise cependant qu'entre les catégories. Les entités qui les composent peuvent être le théâtre de métamorphoses qui rendent possibles des interpénétrations, une entité d'une catégorie quelconque pouvant incorporer des éléments d'une entité d'une autre catégorie. L'ontologie naturaliste, asymétrique au totémisme, selon Descola, est propre à l'Occident. A rebours des autres, elle s'est développée sur la base d'une césure opérée entre la nature et la culture. C'est cette ontologie, et avec elle l'anthropologie de rupture qu'elle porte, qui est contestée aujourd'hui. Mais, selon Guillo :

Il est essentiel de souligner que cette contestation ne se traduit pas ici par quelque appel à l'ouverture d'un champ de recherche, dont l'objectif serait d'essayer d'articuler les vues développées respectivement en sciences sociales et en sciences de la vie. Car dans un tel cadre, la biologie en particulier – du moins celle qui est dominante – est considérée comme une émanation par excellence de

⁷ P. Descola, 2005, p. 629. Dans la suite de son propos, l'auteur apporte cette précision : « De plus, cette différence de physicalité ne concerne pas tant la matière – humains et non-humains partageant des substances communes qui circulent sans trêve entre les corps, à l'instar d'une chaîne trophique –, elle concerne surtout la forme (...) ».

la modernité. Selon ces anthropologues, la marque du Grand partage et de l'objectivation de l'animal se laisserait lire en particulier avec acuité dans une éthologie habitée depuis sa naissance par le modèle cartésien de l'animal-machine et la hantise de l'anthropomorphisme qui l'accompagne (2015, 138-139)

Pour Guillo, même les travaux des interactionnistes et des ethnométhodologues en sociologie (qui incarnent le « second foyer ») ne sont pas dirigés contre la thèse du Grand partage. Il s'agit d'exporter sur un terrain nouveau une démarche et une idée déjà appliquées ailleurs. Pour eux, l'esprit n'est pas une donnée *a priori* et individuelle. Il est un produit collectif qui émerge d'interactions qui empêchent de décréter en amont son existence ou sa non-existence. Etant donné que les animaux sont aptes à cette vie collective et à ces interactions, à la fois entre eux et dans leur relation avec les hommes, on ne peut pas préjuger de leur manque d'esprit.

Cette thématique est, en simplifiant, la défense d'une conception holiste, externe et sociale des phénomènes de l'esprit, contre les conceptions individualistes propres aux behavioristes et, plus récemment, aux cognitivistes, autrement dit contre les conceptions qui dominent dans les sciences dures. [...]. De manière symptomatique, on retrouve presque inmanquablement, dans ces travaux, la référence à la thèse du Grand partage et à celle de la frontière entre nature et culture, telle qu'elles sont déployées en anthropologie »⁸ (Guillo 2015, 141)

Il ne s'agit donc pas, contrairement à ce qu'on pourrait penser, de thèses qui réhabilitent l'animal pour décroquer les sciences de l'homme en rompant les lignes de partage classiques entre celles-ci et les sciences de

⁸ L'auteur précise en note à la page 137 qu'il utilise sciences dures «...pour désigner les disciplines et les perspectives qui, soit relèvent directement de la physique et de la biologie, soit relèvent d'autres domaines mais entendent les explorer en se conformant le plus possible à l'épistémologie et aux méthodes traditionnelles des sciences de la nature ».

la nature, entre nature et culture⁹. Selon lui, l'une des thèses par lesquelles on attribue l'intentionnalité aux animaux domestiques comme le chien, par exemple, est de dire que celle-ci dérive de celle humaine. Dans ce cas de figure, l'intentionnalité n'a pas de consistance ontologique chez l'animal. C'est, pour reprendre son mot, une intentionnalité *dérivée*. On reproduit ainsi l'attitude dichotomique dont on prétendait vouloir sortir.

On continue donc à enfermer les animaux dans un univers de comportements stéréotypés, réservant aux seuls humains l'intentionnalité ou la culture¹⁰ qui ouvre à la créativité et à l'apprentissage. A propos de cette dernière, les connaissances ont pourtant bien évolué¹¹.

Dans de telles conditions, et à rebours de la démarche propre à l'anthropologie isolationniste¹², développer une connaissance des sociétés et des cultures humaines se fera non en bannissant les animaux et en les renvoyant à une nature à laquelle on arracherait les hommes, mais en exploitant au mieux ce qu'ils nous apprennent sur nous autres animaux

⁹ « On y retrouve également une critique radicale de la méthode expérimentale, la défense d'une forme d'anthropomorphisme raisonnée, tourné explicitement contre l'attitude des éthologues jugée excessivement déflationniste en matière d'attribution d'intentionnalité. Enfin, on trouve une même posture indifférente à l'égard des multiples recherches menées depuis une trentaine d'années dans les diverses branches des sciences dures, non seulement en éthologie, mais aussi en biologie de l'évolution, en biologie des populations ou encore en systématique ». (D. Guillo, p. 141).

¹⁰ « S'agissant de la culture, il est généralement énoncé d'emblée que, -contrairement à l'animal- l'homme est un animal culturel ». (F. Burgat, p. 171).

¹¹ Plusieurs analyses et synthèses de ces travaux sont accessibles, comme celles de Dominique Lestel, qui datent déjà de 2001.

¹² Cette anthropologie isolationniste est cependant très ancrée, notamment chez les philosophes, et revendique pour elle-même tout le poids de la tradition. On la voit traduite dans les propos qui suivent, dont l'auteur appelle le parrainage de Heidegger : « La différence entre l'animal et l'homme est de nature, pas de degré. Ce qui fait l'humanité de l'homme ne doit rien à son animalité, aussi, l'humain en l'homme ne saurait être compris à partir de ce dont il ne part pas, ni en le niant, ni en le dépassant, pas même en le sublimant ». (Arnauld Sabatier, 2000-2001, p. 1)

humains, et ce que nous apprenons d'eux en nous pensant dans une altérité vis-à-vis d'eux. Il est question alors, dans un premier temps, de renoncer à l'opposition convenue qu'on reproduit¹³ à l'envi (pourtant déjà dénoncée dès les *Lumières* et même plus tôt) entre nature et culture, animalité et humanité.

II. Cette animalité que l'on ne saurait voir : les ressorts de l'humanisme métaphysique

Pour compléter le tableau, précisons que cette attitude dichotomique¹⁴ est aussi motivée par, pour reprendre Burgat, un *humanisme métaphysique*. Se souvenant de Derrida¹⁵ qui dénonce une tradition philosophique oublieuse de l'animal¹⁶, c'est-à-dire « de l'animalité même de l'homme, de cette vie qui nous traverse » (Jean Grondin 2007, 33), l'auteur estime que l'habitude qui consiste à parler de l'Animal (et non des animaux) et à l'opposer à l'Homme relève d'une « méconnaissance intéressée ». Parler de l'Animal, c'est décider de *méconnaître* les animaux, c'est-à-dire de les ignorer dans ce qu'ils ont de singulier et de créateur en les enfermant dans des stéréotypes

¹³ « Pourtant, cet ébranlement –moral, dès l'Antiquité, épistémologique, dès la fin du XVII^e siècle (...)– ne parvient pas à mettre à mal la thèse dominante d'une coupure anthropozoologique forte et surtout hiérarchisante, probablement parce que celle-ci a d'abord une fonction : maintenir sur les animaux un droit de propriété, dont l'*abus*, le droit de détruire la chose, est le cœur. C'est ainsi que, malgré la popularisation d'une éthologie non réductionniste qui fait place à la vie subjective (...), les animaux font encore figure (...) de concept vide dont le rôle est de singulariser radicalement l'humain en l'isolant métaphysiquement ». (F. Burgat, 2019, p. 4).

¹⁴ « 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... ». (F. Burgat, p. 168).

¹⁵ Jacques Derrida, 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

¹⁶ Cet oubli n'est pas absence d'évocation. Il signifie plutôt : la question de l'animal, ou l'animalité, n'est pensée que négativement et sur les marges de ce qu'on considère comme l'humanité : « ...c'est par les flancs qu'elle émerge constamment au cœur de la grande réflexion sur les frontières de l'« humanité ». (Mario Ionut Marosan, 2021, p. 79).

et des jugements arrêtés, lesquels consistent à les condamner à demeurer dans le répétitif et l'instinctif. L'Animal, dit Derrida, n'est qu'un *animot*. C'est un simple mot, sans substance, qui ne capture rien, et qui n'est que le reflet de la puissance que, par son *logos*, l'homme entend imposer aux animaux. Véritable figure de l'inversion selon l'expression de Vinciane Despret (2006, 213) :

L'animal va être enrôlé comme un collectif, qui, par son exclusion, permet à l'être humain de se créer une identité par contraste. Il s'agit en somme de se construire un réservoir d'universalité (...). On ne parle pas des animaux, des babouins, des rats ou des drosophiles, mais de l'Animal. Rencontre de deux universels singuliers : l'homme au contraire de l'animal..

Par contraste, l'Homme concentre en lui tout le génie des hommes, au-delà des singularités différentielles. On peut décliner à la file les couples d'opposés, mais, poursuit Burgat, une même idée, celle de sujet, les structure tous¹⁷. On pense le propre de l'homme comme cette capacité à se distancier du réel vécu par la médiation du concept, c'est-à-dire par la réflexion qui ne le rapporte aux choses que parce que d'abord elle le rapporte à lui-même. Ainsi, ce qui le caractérise, et ce jusque dans la souffrance¹⁸ dont un dualisme tenace fait la seule « affaire » de l'homme, c'est cette expérience en première personne, possible par la réflexion ou la

¹⁷ « 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. [...]. L'esprit humain comme avènement de la médiation signifie que son rapport aux choses n'existe pas sans un rapport à soi en retour et réciproquement, mais surtout qu'il se distingue par la capacité à réfléchir explicitement ce rapport, à le formaliser, le conceptualiser ». (F. Burgat, p. 168-169).

¹⁸ F. Burgat, 2010, précise : « 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 ».

conscience de soi, par l'esprit.

L'esprit humain comme avènement de la médiation signifie que son rapport aux choses n'existe pas sans un rapport à soi en 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 (Burgat 168-169).

Au contraire, selon l'idée de Heidegger, l'animal fonctionne suivant le mode de l'accaparement. En interprétant les thèses de von Uexküll dont il radicalise le sens (Balzut 2010, 10), Heidegger affirme que l'animal est incapable de relation. Dans son cours « Les concepts fondamentaux de la métaphysique », il propose une analyse comparative, devenue célèbre, entre la pierre, l'animal et l'homme. Selon lui, la tradition métaphysique, qu'il critique, « fait manquer l'essence de l'homme » (Muglioni 2015, 3), puisque ses différents auteurs pensent celui-ci à partir de l'animal. Pour Heidegger : « ... l'homme se distingue de manière essentielle de l'animal par ce propre tout à fait unique dans l'univers : il comprend l'être, alors que l'animal reste prisonnier de l'étant » (Grondin 2007, 32). Dans ce cours de 1929-1930 dont on dit que la publication en 1992 a remis au-devant de la scène philosophique la question animale (Grondin 2007, 31), Heidegger entreprend de penser le temps. Un des moyens qui s'offrent à nous dans cette tâche, dit-il, est de le faire à partir du « concept de monde », suivant trois chemins possibles. Le troisième qu'il choisit finalement, éclaté en trois bifurcations, retiendra l'attention de la postérité avec les considérations, devenues emblématiques, sur l'animal.

«1. [L'] examen historiographique de l'histoire du concept de monde. 2.[le] développement du concept de monde à partir de ce que nous entendons quotidiennement par « monde ». Comme troisième chemin, nous choisissons l'*examen comparatif*. Nous fixons ses points d'ancrage en trois thèses. 1. La pierre est sans monde,

2. L'animal est pauvre en monde. 3. L'homme est configureur de monde »²⁰ (Heidegger 1992, 276).

Poser que « l'animal est pauvre en monde », ce n'est pas vraiment dire qu'il est comme la pierre. Il n'en est pas pauvre parce qu'il est sans comme la pierre ou qu'il en possède moins que l'homme. Dire qu'il en est pauvre, c'est montrer qu'il est sans relation. L'animal est enfermé dans son monde²¹. En commentant cette idée heideggérienne, Etienne Bimbenet, qui reprend quelques passages du cours, dit :

Ainsi nous accompagnons le lézard dans son être-au-monde, nous sommes au monde avec lui, ou avec lui dans le même monde : spontanément, je le vois lézarder sur « la » roche que je vois moi-aussi, prendre la lumière « du » soleil que je vois moi-aussi. Un instant de réflexion pourtant nous fait reculer d'un pas, et retirer au lézard ce que d'emblée nous lui donnions. Car non, « la roche sur laquelle le lézard s'étend n'est certes pas donnée au lézard en tant que roche, roche dont il pourrait interroger la constitution minéralogique (2017, 55).

Toutefois, l'esprit n'est pas nécessaire pour faire l'expérience du monde : « (...) la conscience de soi (...) laisse place au sentiment de soi (...) ; c'est le fait d'avoir un corps, 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 » (Burgat, 169). Edgar Morin, que Burgat cite dans « L'inquiétude de la vie animale », dit la même chose. Le sujet, comme encore elle le pense après Morin, c'est d'abord ou déjà le *sujet biologique*.

La réflexivité, comme opération se sachant en train de se faire, constitue une

²⁰ Cité par Mario Ionut Marosan, 2021, p. 83.

²¹ « La pauvreté n'est pas un moins ou un manque. Elle signifie simplement que l'animal n'a pas de monde. Plus précisément, la pauvreté ici, c'est la privation de monde. (...). Qu'est-ce qui distingue donc l'animal de la pierre ? De fait, l'animal n'a pas d'ouverture au monde, mais il n'est pas sans monde comme la pierre est sans monde. La pierre n'a pas de rapport au monde parce qu'elle ne peut pas en avoir. (...). La pauvreté, elle, veut dire privation (de quelque chose que je souhaitais avoir et que j'aurais pu avoir) ». (Bruce Bégout, 2013, p. 63).

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 (...)»²³.

L'ipséité, c'est-à-dire le fait d'être sujet, s'affirme très en amont dans la vie. Elle se crée originellement lorsque l'organique s'auto-affirme vis-à-vis de l'inorganique. Morin, que Burgat suit, voit le Soi dans l'organisation même de la défense propre au déploiement de l'activité immunologique. Celle-ci entraîne une scission de l'être dont la conséquence est de circonscrire un Soi et de renvoyer à la périphérie l'étranger potentiellement menaçant et dont il faut se protéger²⁴.

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 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 ». (Burgat, 32).

Pourtant, Burgat tient à ce qu'on dépasse cette subjectivité qu'on pourrait dire première ou fondatrice, telle que théorisée par Jonas et ensuite par Morin. De même qu'il convient d'étendre le caractère existentiel de la vie au-delà des humains (le *Dasein* heideggérien) pour rompre avec ce dualisme tenace qui emmure les animaux dans l'indifférence de l'être corporel, de même il importe de ne pas extrapoler

²³ F. Burgat, « L'inquiétude de la vie animale », p. 32. Elle poursuit quelques lignes après ainsi : « 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 (...) ».

²⁴ « L'être se scinde en deux parties au moment de l'acte de disjonction produit par la vie elle-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 ». (Burgat, p. 32).

jusqu'à transformer en Soi la vie végétative. Physiologiquement, l'animal introduit une cassure avec le végétal en étant plus qu'*irritabilité*, c'est-à-dire en marquant l'avènement de la *sensibilité*. Celle-ci enclenche le sentiment de soi que les animaux grâce à leurs mouvements peuvent se communiquer et que l'homme, en situation d'observateur, peut lire en le saisissant comme comportement.

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 séparation que provient le caractère fondamentalement inquiet de la vie animale » (Burgat, 34-35).

La plante est tributaire d'un lieu qui la maintient, dans lequel elle est susceptible de s'ancrer indéfiniment²⁵. Cet être indéfini du végétal contraste avec l'existence finie de l'animal qui n'implique pas nécessairement un *se-savoir-fini*, selon Burgat²⁶. C'est une finitude non nécessairement conceptualisée ou représentée. La plante est marquée par une *ipséité négative*, autre formule de l'auteur, dont rendent compte ses trois principales caractéristiques : son indifférenciation (le même individu se scinde) ; son mode de reproduction qui n'est pas cassure ; son ancrage dans le milieu²⁷. En outre, l'esprit n'est pas cette place forte jalousement gardée par les hommes. L'esprit, en tant qu'ensemble de capacités

²⁵ Le même individu, pouvant se diviser sans cesse, se maintient ainsi dans le temps.

²⁶ A. Sabatier, p. 5, a un avis plus tranché : « Tout vivant animal est, avant tout, une capacité essentielle de s'appartenir en propre, de se donner des organes exprimant ses facultés toujours rapportées à soi, se nourrir, se reproduire, se reposer...Ce rapport à soi, c'est la propriété. Notons qu'il ne s'agit pas de réflexion, ou d'ipséité, le rapport à soi n'est pas retour à soi, il est sans réflexivité (....) ».

²⁷ « A l'environnement géographique posé comme la nécessité de l'être enraciné, se substitue donc un monde, c'est-à-dire l'immense ouverture des lieux possibles, une contingence ». F. Burgat, p. 37.

cognitives et mentales, n'est pas le propre de l'être humain. Il ne peut donc être, absolument, érigé en capacités discriminatoires. Aussi, la question qui se pose n'est-elle pas celle de savoir si des animaux peuvent en être doués, mais comment ils en sont doués ou comment il se manifeste chez eux : ils sont spirituels parce qu'ils sont producteurs de cultures qui elles-mêmes présupposent un environnement social. Or, celui-ci n'est pas qu'humain. La définition que Taylor donna de la culture, qui structura en profondeur la pensée anthropologique, dans une opposition frontale avec celle d'inspiration darwinienne, n'empêche plus de dialoguer aujourd'hui avec les sciences biologiques.

L'une des raisons principales de ce rapprochement est la prise en considération du caractère naturel de la vie sociale des grands singes. Ainsi, grâce aux progrès accomplis par la primatologie et la paléoanthropologie dans la seconde moitié du XX^e siècle, l'apparition de la culture ne se confond plus, comme c'était le cas depuis des siècles, avec le passage d'un « état de nature » supposé asocial à un état social. L'existence d'une socialité naturelle offre une base à partir de laquelle il devient plus aisé de comprendre comment des formes de vie culturelles ont pu apparaître » (Bernard 2014, 96).

Mais, il faut se méfier d'un *continuisme naïf*³⁶.

« La difficulté des recherches s'ingéniant à retrouver, dans une nature des 'origines', une origine à notre identité, tient finalement à cette situation paradoxale : tout dépend des valeurs à l'origine de ce que vous cherchez. [...]. Vous pouvez reconstruire une histoire morale de la nature, il suffit de bien choisir les héros de votre histoire, les moments d'observation, les comportements et les interprétations (...) ». (Despret, 216)

³⁶ « Face (...) [au] dualisme anthropocentrique, ce que l'on pourrait appeler un *continuisme naïf* ne saurait constituer une réponse pertinente. Car en demeurant, comme par tropisme, tributaire de façon non critique du référent humain pour penser les animaux, ce continuisme se borne à les doter, peu ou prou, des mêmes capacités que ce dernier mais de manière infiniment moins accomplie. C'est ainsi que, succédant à une définition strictement privative, sont nées les notions telles que la proto-culture, le proto-langage, etc., faisant des animaux, selon un propos qui se veut charitable, nos « frères inférieurs » dont l'intelligence avoisinerait celle d'un enfant de cinq ans ». (F. Bugarat, *Phénoménologie et différence anthropozoologique*, p. 5). Nous soulignons.

Si on suivait cette pente, on tomberait alors, comme le précise Despret, dans une autre inversion, non moins singulière. Faisant sienne une boutade de Russell (qui est bien connu pour son humour mordant), c'est à raison qu'elle rappelle que « les animaux 'apparemment, se conduisent toujours de manière à prouver la justesse de la philosophie de l'homme qui les observe' »³⁷.

Conclusion

Le couple nature/culture a profondément structuré la pensée anthropologique. D'abord théorisé par les philosophes avec à un moment donné un fond théologique plus ou moins présent, il finit par devenir la matrice de la pratique anthropologique. L'anthropologie sociale et culturelle du XX^e siècle cristallisera l'opposition fondatrice entre les termes du couple. Le virage amorcé depuis un certain nombre de décennies déjà, et qui la remet en cause, ouvre à nouveau la possibilité, pour les sciences sociales en général, d'un dialogue avec les sciences de la nature et la biologie en particulier, avec lesquelles elles furent pourtant historiquement en relation. Il ne semble plus y avoir, dès lors, de raison pour continuer à vouloir marquer le territoire des humains par la seule convocation d'un univers symbolique auquel les animaux non humains ne sont conviés qu'en tant que faire-valoir. Penser les animaux non humains

³⁷ La suite de son texte laisse suggérer qu'il s'agit vraiment de *l'homme*, non de l'être humain. Car : « Les critiques féministes (...) ont montré, de manière exemplaire, à quel point les schèmes qui guident les observations sont imprégnés des conceptions de l'organisation des rôles et du pouvoir véhiculés par la culture de l'observateur ; que l'on pense par exemple à la différence de ce qui était observé par Zuckerman chez les primates au zoo de Londres dans les années 1930 et ce que des chercheuses comme Linda Fedigan, Thelma Rowell, Barbara Smuts et Shirley Strum nous rapportent aujourd'hui : autres temps, autres observations, autres contraintes sur les significations »

et les animaux humains, c'est chercher à mieux penser les uns en pensant en même temps les autres. Si les sciences sociales ont comme vocation de s'intéresser à des structures sociales, alors toute société est bonne à considérer pour plus de connaissance et de pertinence. Or, les humains n'ont pas l'apanage du vivre en société, car les leurs, aussi complexes soient-elles, ont une histoire qui les précède chez les non humains.

Références bibliographiques

Balzut Joël, 2010, « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », 16, *Humanité et animalité, Klesis-revue philosophique*, p. 1-26. Version d'auteur.

Burgat Florence, « Phénoménologie et différence anthropozoologique », 2019, introduction, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 101, p. 3-7.

Burgat F., 2010, « L'inquiétude de la vie animale », *Klesis-Revue philosophique, Animalité et humanité*, 16, p. 27-40.

Burgat F., 2008, « Dualismes. Sur l'articulation conceptuelle : nature/culture, animalité/humanité », *Techniques et culture, Revue semestrielle d'anthropologie des techniques, Les natures de l'homme*, n°50, p. 164-181.

Chapouthier Georges 2004, « L'homme, un pont entre deux mondes : nature et culture », *Le philosophoire*, vol.2, n°23, p. 99-114. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2004-2-page-99.htm>

Despret Vinciane, 2006, « Anthro-po-éthologie des non-humains politiques », *Information sur les sciences sociales*, volume 45, no 2, 2006, p. 99-114.

Derrida Jacques, 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Grondin Jean, 2007, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, 2, no 30,

no 30, 2007, p. 31-39. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-cites-2007-2-page-31htm>. Dernière consultation : le 21-05-2024.

Guillo Dominique, 2017, « Ce que nous apprend l'animal sur l'intentionnalité des êtres. De l'importance de l'ajustement interactionnel des intentions », *Sociologies* [En ligne]. <http://journals.openedition.org/sociologies/6527>

Guillo D., 2015, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale », *Revue française de sociologie*, 56, 1, p. 135-163. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2015-1-page-135.htm>

Laplante Julie, « Agentivité », in *Anthropen, le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, <https://doi.org/10.47854/NJFW6857>, date de publication : 02-02-2021.

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

Lestel Dominique, *Les origines animales de la culture*, 2001, Paris, Flammarion.

Marosan Mario Ionut, 2021, « De la métaphysique à la question philosophique de l'animal : avec Heidegger et Derrida », *Revue Era Novum*, 1, 1, p. 78-95. Hal-03263696

Muglioni Jean-Michel, 2015, « L'affaire de l'*animal rationnelle* ou l'humanisme animalier selon Heidegger », *L'enseignement philosophique*, 3, p.3-18. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2015-3-page.htm>

Sabatier, Sabatier, « Animalité et humanité. Éléments pour une pensée de l'habiter », *Philosoph'île*, 2000-2001, p. 1-22. Version d'auteur